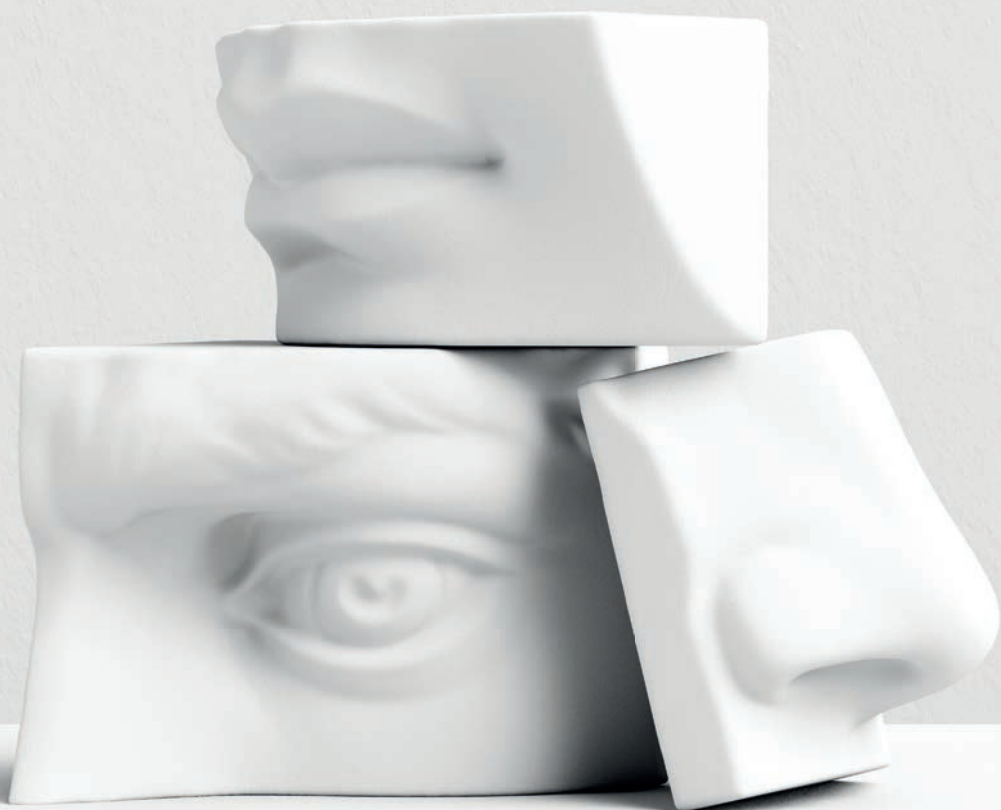


John Rawls

Lecciones sobre la historia de la filosofía política

Edición a cargo de Samuel Freeman



PAIDÓS Básica

John Rawls

Lecciones sobre la historia de la filosofía política

Edición a cargo de Samuel Freeman

Título original: *Lectures of the History of Political Philosophy*, de John Rawls
Publicado originalmente en inglés, en 2007, por Harvard University Press,
Cambridge, Massachusetts, y Londres, Reino Unido

Traducción de Albino Santos Mosquera

1.ª edición, abril de 2009

1.ª edición en esta presentación, mayo de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© The President and Fellows of Harvard College, 2007

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2009

© de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U., 2009

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3341-5

Depósito legal: B. 7.867-2017

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

PRÓLOGO DEL EDITOR	13
COMENTARIOS INTRODUCTORIOS	23
TEXTOS CITADOS.	25
INTRODUCCIÓN: COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA . . .	27

LECCIONES SOBRE HOBBS

LECCIÓN I: El moralismo laico de Hobbes y el papel de su contrato social	53
LECCIÓN II: La naturaleza humana y el estado de naturaleza . .	73
LECCIÓN III: La razón práctica según Hobbes	88
LECCIÓN IV: Función y poderes del soberano	110
APÉNDICE: Índice analítico sobre Hobbes	134

LECCIONES SOBRE LOCKE

LECCIÓN I: Su doctrina de la Ley Natural	143
LECCIÓN II: Su concepto de régimen legítimo	165
LECCIÓN III: La propiedad y el Estado de clases	184

LECCIONES SOBRE HUME

LECCIÓN I: «Del contrato original»	209
LECCIÓN II: La utilidad, la justicia y el espectador juicioso . . .	225

LECCIONES SOBRE ROUSSEAU

LECCIÓN I: El contrato social: el problema	245
LECCIÓN II: El contrato social: los supuestos y la Voluntad General (I)	271
LECCIÓN III: La Voluntad General (II) y la cuestión de la estabilidad	288

LECCIONES SOBRE MILL

LECCIÓN I: Su concepción de la utilidad	313
LECCIÓN II: Su concepción de la justicia	330
LECCIÓN III: El principio de libertad.	351
LECCIÓN IV: Su doctrina como conjunto	366
APÉNDICE: Comentarios sobre de la teoría social de Mill (c. 1980).	386

LECCIONES SOBRE MARX

LECCIÓN I: Su perspectiva del capitalismo como sistema social	393
LECCIÓN II: Su concepción de lo correcto y de lo justo	412
LECCIÓN III: Su ideal: una sociedad de productores libremente asociados	433

APÉNDICES

Cuatro lecciones sobre Henry Sidgwick

LECCIÓN I: «Los métodos de la ética» de Sidgwick	459
LECCIÓN II: La justicia y el principio de utilidad clásico según Sidgwick	471
LECCIÓN III: El utilitarismo de Sidgwick (otoño de 1975).	479
LECCIÓN IV: Resumen del utilitarismo (1976)	501

Cinco lecciones sobre Joseph Butler

LECCIÓN I: La constitución moral de la naturaleza humana	505
LECCIÓN II: La naturaleza y la autoridad de la conciencia	511
LECCIÓN III: La economía de las pasiones	523
LECCIÓN IV: El argumento de Butler contra el egoísmo.	531

SUMARIO

11

LECCIÓN V: El supuesto conflicto entre la conciencia y el amor propio	539
APÉNDICE: Notas adicionales sobre Butler	545
<i>Programa de la asignatura.</i>	552
<i>Índice analítico y de nombres</i>	555

HOBBS I

EL MORALISMO LAICO DE HOBBS Y EL PAPEL DE SU CONTRATO SOCIAL

§1. INTRODUCCIÓN

¿Por qué comienzo una asignatura de filosofía política con Hobbes?¹ Evidentemente, no es porque Hobbes fuera el iniciador de la doctrina del contrato social. Ésta se remonta a los griegos clásicos y tuvo luego, en el siglo XVI, maravillosos desarrolladores entre los autores de la Escolástica tardía, como Suárez, De Vitoria y Molina, entre otros. En tiempos de Hobbes, era ya una doctrina bastante evolucionada. El motivo que me lleva a empezar por Hobbes es que, en mi opinión y en la de otros muchos, su *Leviatán* es la más grande obra de pensamiento político en lengua inglesa. Con ello no pretendo decir que sea la que más se ha aproximado a la verdad ni la más razonable. Digo, más bien, que si tenemos todos los factores en cuenta (su estilo y su lenguaje, su amplitud temática y su aguda y vívida observación, su intrincada estructura de análisis y principios, y su manera de exponer la que yo creo que es una forma estremecedora de concebir la sociedad, que casi podría ser cierta y que no deja de ser una posibilidad aterradora), si sumamos todos ellos, repito, el *Leviatán* adquiere, a mi juicio, una dimensión sobrecogedora. Tomado en su conjunto, puede producir una impresión tan abrumadora como espectacular en nuestra manera de pensar y sentir. Puede que cada uno de nosotros tenga a otros autores en mayor estima. En cierto sentido, yo mismo tiendo a apreciar más la obra de J. S. Mill que la de Hobbes, pero lo cierto es que ninguna obra individual de Mill puede compararse con el *Leviatán*. Nada de lo que escribió alcanzó ni por asomo el efecto global de esa obra de

1. Transcripción de la lección del 11 de febrero de 1983 con elementos añadidos de las propias notas manuscritas de John Rawls para su clase de 1979 y 1983. (*Nota del e.*)

Hobbes. Es posible que el *Segundo ensayo* de Locke resulte más razonable, más sensato en ciertos sentidos, y podemos considerarlo incluso más exacto o cierto. Pero tampoco posee el alcance ni la fuerza a la hora de presentar una concepción política que consiguió Hobbes. Y si bien existen otros grandísimos autores, como Kant y Marx, éstos no escribieron en inglés. En lengua inglesa, se trata, desde mi punto de vista, de la obra individual más impresionante de todas. Por consiguiente, sería una pena que no intentáramos leerla en una clase de filosofía política como ésta.

Un segundo motivo para empezar con un estudio de la obra de Hobbes es lo útil que resulta señalar el comienzo de la filosofía moral y política moderna en Hobbes y en la reacción posterior a este autor. Hobbes escribió el *Leviatán* durante un período de gran agitación política. Lo publicó en 1651, en pleno período de transición transcurrido entre la Guerra Civil Inglesa (1642-1648) —en la que cayó derrotado Carlos I— y la restauración de la monarquía con la coronación de Carlos II en 1660. La obra de Hobbes suscitó una fuerte reacción intelectual. El autor fue considerado por sus críticos como el máximo exponente de la infidelidad moderna a las creencias cristianas. Aquélla era una época cristiana y la ortodoxia religiosa se entendía contrapuesta a Hobbes en toda una serie de líneas muy importantes y claramente definidas (véase la figura 1).

Como es lógico, la ortodoxia sostenía, por ejemplo, una visión teísta desde la que Hobbes era visto como un ateo. La ortodoxia apoyaba una visión dualista, que distinguía entre cuerpo y alma, al tiempo que tenía a Hobbes por un materialista. La ortodoxia también creía en el libre albedrío, en la libertad del cuerpo y del alma, y consideraba a Hobbes un determinista dispuesto a reducir la voluntad a una serie de apetitos o a una

<i>Cudworth y la ortodoxia</i>	<i>Hobbes</i>
Teísmo	Ateísmo
Dualismo (cuerpo y mente)	Materialismo
Libre albedrío	Determinismo
Concepción corporativa del Estado y la sociedad	Concepción individualista del Estado y la sociedad
Moral eterna e inmutable	Relativismo y subjetivismo
Las personas son seres capaces de tener sensibilidad moral y benevolencia	Las personas son egoístas racionales incapaces de ser benevolentes

FIGURA 1

especie de mero cambio cultural. La ortodoxia también sostenía una concepción corporativa de la sociedad humana (sería incorrecto calificarla de «orgánica»). Sus proponentes entendían la sociedad como un aspecto intrínseco de la naturaleza humana y consideraban que Hobbes tenía un concepto individualista de la sociedad. Aún hoy se piensa que la suya era una visión individualista bastante radical. La ortodoxia también estaba adherida a una forma eterna e inmutable de concebir la moral, según la cual, existían unos determinados principios morales basados en la razón de Dios que nosotros podíamos aprehender y entender gracias a nuestra propia razón, pero sólo había una interpretación posible de los mismos. Los principios morales eran como los axiomas de la geometría: sólo podían ser captados y comprendidos por la razón. Hobbes, sin embargo, era considerado un relativista y un subjetivista: justamente la perspectiva opuesta. Por último, la ortodoxia entendía que las personas estaban facultadas para la benevolencia y les preocupaba el bien de los demás, y que además eran susceptibles de actuar a partir de unos principios de moralidad eterna e inmutable por el simple hecho de comportarse moralmente; por su parte, Hobbes (o, al menos, así lo creían) partía del supuesto de que las personas eran unos egoístas psicológicos únicamente preocupados por sus propios intereses.

No creo que esta imagen de Hobbes, esta interpretación de su punto de vista, sea especialmente precisa, pero la menciono porque era lo que, en vida del propio autor, mucha gente (incluidas algunas muy sofisticadas figuras) opinaba que éste decía. Explica por qué fue tan duramente atacado e, incluso, temido. En algunos círculos, ser considerado un hobbesiano era toda una afrenta personal. Era una acusación contra la que muchos sentían la obligación de defenderse, una sensación muy parecida a la que tuvieron muchas personas aquí, en este país, allá por 1950, impulsadas a protegerse frente a cualquier posible acusación de simpatía por el comunismo. Locke creía que Newton lo había tomado por un hobbesiano y aquello fue algo que tuvieron que aclarar antes de hacerse amigos. Era un asunto muy serio que otros tuvieran esa imagen de uno mismo.

Pues, bien, justo después de Hobbes, aparecen dos líneas de reacción frente a su obra. Una es la reacción ortodoxa de los filósofos morales cristianos (los que pertenecían a la Iglesia o simpatizaban con ésta). Tal vez los más importantes fueran Cudworth, Clarke y Butler. Éstos atacaron las que, a su juicio, eran las tesis más destacadas de Hobbes:

- 1) su supuesto egoísmo psicológico y ético;
- 2) su relativismo, su subjetivismo y su negación del libre albedrío;

3) la que creían que era la *consecuencia* de su doctrina: la idea de que la *autoridad política* está legitimada por un *poder superior* o, si no, por los *acuerdos* que se alcanzan cuando las personas se *enfrentan* a ese poder.

Rechazaban igualmente toda noción de que la autoridad política *podiera* descansar sobre un *contrato* social.

La otra línea de reacción fue la utilitarista: Hume, Bentham, Hutcheson, Adam Smith y otros muchos autores. Éstos no discrepaban de Hobbes por motivo alguno relacionado con la ortodoxia y, en líneas generales (a excepción de Hutcheson), adoptaron una perspectiva laica. Los utilitaristas querían atacar el egoísmo de Hobbes. Querían argumentar que el principio de utilidad es un principio moral objetivo y, así, arremeter contra el supuesto subjetivismo o relativismo de Hobbes. Y también defendían que el principio de utilidad podía determinar (además de justificar y explicar) las bases de la autoridad política. Una de las interpretaciones que se hicieron de las tesis de Hobbes fue que éste fundamentaba la obligación y la autoridad políticas en un poder superior. Repito, no estoy diciendo que Hobbes afirmara realmente todas esas cosas, sino que eso era lo que se le atribuía de forma generalizada.

Así pues, Hobbes fue atacado desde ambos flancos (desde el de los ortodoxos y desde el de los no ortodoxos) y, siendo el *Leviatán* una obra de tan formidable envergadura, ésta puso en marcha una especie de reacción: todos *tenían que* decidir qué posición adoptaban con respecto al sistema de ideas expuesto en aquel libro. Dadas las circunstancias, podemos comprender por qué es tan útil considerar la obra de Hobbes y la reacción a ésta como el punto de inicio de la filosofía política y moral británica moderna.

§2. EL MORALISMO SECULAR DE HOBBS

Para que me dé tiempo a comentar algunos puntos esenciales de esta obra, me centraré en lo que denominaré el «sistema moral laico de Hobbes». Omitiré ciertos aspectos y explicaré por qué. Lo primero que voy a ignorar son los supuestos teológicos de Hobbes. Hobbes habla a menudo como si fuera un cristiano creyente y yo no cuestiono ni niego que, en cierto sentido, lo fuese, pero, cuando lean el libro, entenderán por qué hay quienes sí lo niegan y quienes, en todo caso, se preguntan cómo pudo decir lo que dijo y seguir creyendo (en el sentido ortodoxo del término) al mismo tiempo. Así que voy a dejar a un lado estos su-

puestos teológicos ortodoxos y asumiré que el libro incorpora un sistema político y moral laico. Este sistema secular continúa siendo perfectamente inteligible en cuanto a su estructura de ideas y al contenido de sus principios cuando prescindimos de los mencionados supuestos teológicos. Dicho de otro modo, no necesitamos tenerlos en cuenta para entender cuál es ese sistema secular. En el fondo, es precisamente (o en parte) gracias a que podemos dejar de lado esos supuestos por lo que su doctrina suponía una ofensa semejante a la ortodoxia de su época. En el pensamiento ortodoxo, la religión debía desempeñar un papel esencial a la hora de entender el sistema político y moral de ideas. El simple hecho de que no lo desempeñara, era ya de por sí preocupante.

La religión y el pensamiento ortodoxo no cumplían función *esencial* alguna en la visión de Hobbes. Creo, pues, que todas las nociones que él maneja (como, por ejemplo, las de derecho natural, ley natural, estado de naturaleza, etc.) pueden ser definidas y explicadas con independencia de cualquier trasfondo teológico. Y lo mismo ocurre con el contenido del sistema moral, entendiendo por contenido lo que sus principios realmente postulan. Esto significa que el contenido de las leyes de naturaleza, que la recta razón nos insta a seguir, y el contenido de las virtudes morales (como son las de la justicia, el honor y otras por el estilo) pueden explicarse sin necesidad de recurrir a supuestos teológicos y pueden ser entendidos dentro del propio sistema secular.

Para Hobbes, una ley de naturaleza es «un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla» (*Leviatán*, pág. 64 de la edición original de 1651 [pág. 106]).² * Estos preceptos, cuando se siguen de forma general, son los medios con los que se consigue la paz y la concordia, y son necesarios para la «conservación» y la defensa de «las multitudes humanas» (*Leviatán*, cap. 15, pág. 78 [pág.

2. Las referencias de las páginas corresponden a las de la primera edición (en inglés) del *Leviatán* de Hobbes, la llamada edición Lionshead (o «Head») de 1651 [y que fueron incluidas en el texto de la versión editada por C. B. MacPherson para Penguin, la empleada por Rawls en su asignatura]. La paginación de la edición Head aparece incluida en los márgenes de todas las principales ediciones contemporáneas del *Leviatán*. «Las principales ediciones modernas (como la de A. R. Waller en 1904, la de la Oxford University Press en 1909, la de Michael Oakeshott en 1946 y la de C. B. MacPherson en 1968) están basadas, muy atinadamente, en la edición Head», como ya hiciera Molesworth en su edición de 1839 (Richard Tuck, pág. xviii de su edición del *Leviatán* [Cambridge, Cambridge University Press, 1991]).

* Se añade entre corchetes la referencia de las páginas correspondientes en la edición traducida al castellano por Manuel Sánchez Sarto: *Leviatán*, México, FCE, 2ª ed., 1980. (N. del t.)

129]). Todas las leyes de naturaleza pueden entenderse sin mencionar supuesto teológico alguno. Ahora bien, esto no quiere decir que no podamos añadir ciertos supuestos teológicos al esquema laico de Hobbes; de hecho, cuando los añadimos, pueden inducirnos a describir de forma diferente algunas partes de su sistema secular. Por ejemplo, Hobbes afirma que *en el sistema secular* (este término es mío), las leyes de naturaleza son, en sentido estricto, «dictados de la razón», conclusiones o «teoremas» a propósito de lo que es necesario para nuestra conservación y para la paz de la sociedad. Sólo podemos llamarlas propiamente «leyes» cuando las concebimos como *mandamientos* de Dios, poseedor por derecho de autoridad legítima sobre nosotros (*Leviatán*, cap. 15, pág. 80 [pág. 131]). Pero el punto crucial es el siguiente: entender esos dictados de la razón como si fueran las Leyes de Dios no modifica en absoluto su *contenido*, lo que prescriben que hagamos. Continúan diciéndonos exactamente lo mismo que nos decían a propósito de lo que debemos hacer. Tampoco cambia el contenido de las virtudes. Ni el hecho de concebirlas como leyes de Dios varía el *modo* en que estamos *obligados* a seguirlas. La recta razón ya exige de nosotros que las obedezcamos (al menos, *in foro interno*), y la justicia y el pacto son una virtud *natural*.³ Entendidos como leyes de Dios, los dictados de la razón no hacen más que adquirir un grado particularmente enérgico de *sanción* (véase *Leviatán*, cap. 31, págs. 187 y sigs. [págs. 293 y sigs.]). Dicho de otro modo, la amenaza del castigo de Dios constituye una razón contundente y de peso más por la que aquéllos deben seguirse. Pero la sanción no afecta al contenido de las nociones implicadas.

El sistema teológico de fondo solamente *cambiaría* el contenido y la estructura formal del esquema secular de Hobbes si lo que fuera *necesario* para nuestra salvación desde un punto de vista religioso difiriera de (e incurriera en algún tipo de contradicción con) los dictados de la razón acerca de lo que resulta preciso para la paz y la concordia de la sociedad. Si la visión teológica nos dictara que tenemos que hacer ciertas cosas que se contradijeran con los preceptos de las leyes de naturaleza (o de los dictados de la razón) para salvarnos, tendríamos un punto de conflicto. Pero pienso que Hobbes no lo creía así. Él diría que toda tesis religiosa que sea incompatible con los dictados de la razón —entendidos como teoremas de lo que es necesario para la conservación de los hombres en grupo— es una superstición y, por lo tanto, irracional. En el

3. «Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación» (*Leviatán*, pág. 79 [pág. 130]).

capítulo 12 (págs. 54-57 [págs. 90-95]), habla de la religión y señala que los primeros fundadores y legisladores del Estado en la antigüedad se esmeraron en convertir en materia de fe pública que aquello que era necesario para la paz y la unidad también complacía a los dioses, y que lo que era del desagrado de éstos era justamente aquello *mismo* que prohibían las leyes. Es evidente que Hobbes aprueba tal proceder antiguo y considera que hacían lo que debían hacer.

Posteriormente, en el capítulo 15, Hobbes tiene una respuesta para aquellos a quienes llama *necios* convencidos de que no existe la justicia (*Leviatán*, págs. 72 y sigs. [págs. 119 y sigs.]). Él pone en boca de éstos, entre otras cosas, la afirmación de que es posible alcanzar la felicidad segura y perpetua del cielo quebrantando ciertos pactos (por ejemplo, los establecidos con herejes). (En aquel tiempo, era habitual decir que no estamos obligados a respetar los pactos con herejes y que éstos constituyen una excepción.) Hobbes responde a tal idea asegurando que es una frivolidad. Dice, en concreto, que no hay modo imaginable alguno de alcanzar la salvación si no es cumpliendo lo pactado (*Leviatán*, pág. 73 [pág. 121]). A continuación, rechaza los asertos de quienes creen que los pactos con herejes y con otras personas no son vinculantes, y de quienes opinan que los dictados de la razón (es decir, las leyes de naturaleza) pueden ser infringidos con fines religiosos (*Leviatán*, págs. 73-74 [págs. 121-122]). Para Hobbes, pues, no estaría justificado tal quebranto de un pacto. A su modo de ver, nuestra búsqueda de salvación no cambia en modo alguno el contenido de las leyes de naturaleza entendidas como los dictados de la razón. Los supuestos teológicos pueden dar mayor *fuerza* normativa a ese sistema secular añadiendo las sanciones de Dios a los dictados de la razón, y pueden hacer posible también que describamos tal sistema de una forma un tanto distinta a fin de que podamos llamar «leyes» a dichos dictados, pero no alteran la estructura fundamental de los conceptos ni el contenido de sus principios (ni lo que éstos exigen de nosotros). Es, en definitiva, sobre esa base sobre la que propongo que dejemos de lado los supuestos teológicos.

Otro aspecto de la concepción hobbesiana que también voy a dejar al margen es su supuesto materialismo. No creo que éste tuviera influencia significativa alguna en el contenido de lo que aquí denomino su sistema secular. La psicología de Hobbes procedía principalmente de su observación desde el sentido común y de su lectura de los clásicos: Tucídides, Aristóteles y Platón. Su pensamiento político (es decir, su concepción de la naturaleza humana) se formó probablemente en ese campo de cultivo. No muestra signos de haber sido en realidad ideado y obtenido a partir

de unos principios mecanicistas del materialismo, el llamado método de la ciencia. Pese a alguna que otra referencia ocasional, este aspecto no afectó en realidad a su concepción de la naturaleza humana ni de las pasiones u otros elementos por el estilo que la motivan.⁴

Podemos admitir que el materialismo de Hobbes y la idea de la existencia de un principio mecanicista que explica la causación le aportaron una mayor confianza en la idea del contrato social como método analítico. Quizá tuviera la sensación de que ambos conceptos iban unidos. Por ejemplo, en *De cive* (una obra anterior y no tan completa ni elaborada como el *Leviatán*), donde exponía un punto de vista muy similar, comienza con un comentario sobre «la materia del gobierno civil» y, acto seguido, analiza su generación y su forma, así como los principios originales de la justicia, para, finalmente, añadir: «Una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye».⁵ * Es decir, que para entender la sociedad civil, el gran *Leviatán*, debemos desmontarla, separar los diversos elementos que la forman (su sustancia: o sea, los seres humanos) y observar esos elementos por separado, como si el conjunto se hubiera disuelto. Al hacerlo, podemos comprender mejor cuáles son las cualidades de la naturaleza humana y en qué nos hacen aptos (y en qué no) para vivir en una sociedad civil, y podemos ver también de qué modo deben llegar los hombres a un acuerdo mutuo si quieren formar un Estado bien fundado (id.). Y lo que él piensa es que contemplar la sociedad civil como si ésta se hubiera disuelto o separado en sus elementos constitutivos nos conduce a la idea del Estado de Naturaleza. Y partiendo de esa noción del Estado de Naturaleza, Hobbes sugiere entonces el contrato social como modo de concebir la unidad de un Estado bien fundado. Tal vez las nociones y los principios mecanicistas del materialismo

4. Así pues, lo que Robertson afirmara tiempo atrás parece correcto en general: «El conjunto de su doctrina política [...] da a duras penas la impresión de haber sido deducido a partir de los principios fundamentales de su filosofía [...] [y] sin duda tenía ya fijadas sus líneas principales cuando él era aún un simple observador de los hombres y sus costumbres, y no un filósofo mecánico» (George Croom Robertson, *Hobbes*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1886, pág. 57).

5. Thomas Hobbes, *De cive*, ed. Sterling P. Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949, págs. 10-11 (trad. cast.: *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999 [pág. 7]). Hobbes aseguraba haber establecido su punto de partida en «la materia del Estado» y haber procedido desde ahí «a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye».

* Se añade entre corchetes la referencia de las páginas correspondientes en la edición traducida al castellano por Joaquín Rodríguez Feo: *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999. (N. del t.)

causal reforzaran esa línea de pensamiento en el propio Hobbes, y puede incluso que, en cierto sentido, lo incitaran a tener esas ideas. Pero es evidente que dichas bases mecanicistas no resultan imprescindibles y no afectan al contenido de estas otras ideas. Los conceptos del Estado de Naturaleza y el contrato social pueden sostenerse por sí mismos. Y son muchos los autores que han propugnado esas mismas nociones rechazando al mismo tiempo el mecanicismo y el materialismo.

En definitiva, voy a analizar el sistema moral laico de Hobbes como un esquema básicamente autónomo e independiente tanto de los supuestos teológicos como de los principios mecanicistas (materialistas).

§3. INTERPRETACIONES DEL ESTADO DE NATURALEZA Y DEL CONTRATO SOCIAL

Antes de abordar el problema de cómo interpretar el contrato social, permítanme que comience con una descripción del Estado de Naturaleza según Hobbes. No deberíamos interpretar el estado de naturaleza como un auténtico Estado, como tampoco deberíamos entender el contrato social como un acuerdo que se alcanzó en realidad. Es indudable que Hobbes supone que, en algún momento, se vivió en algo parecido a ese estado de naturaleza y él mismo asegura que existe aún en ciertas partes del mundo, y que siempre ha estado vigente entre los Estados-nación, los príncipes y los reyes de todas las épocas (*Leviatán*, pág. 63 [págs. 103-104]). Así pues, en ese sentido, el Estado de Naturaleza existe. Pero no creo que Hobbes estuviera especialmente interesado en ofrecer una descripción o una explicación histórica de cómo nacieron la sociedad civil y su forma de gobierno. La mejor manera de entender su doctrina del contrato social no es como una explicación del origen del Leviatán y de cómo se implantó éste, sino, más bien, como un intento de proporcionar un «*conocimiento filosófico*» del Leviatán para que podamos comprender mejor nuestras obligaciones políticas y los motivos que tenemos para apoyar a un soberano eficaz cuando éste existe.

Casi al final del *Leviatán*, Hobbes dice: «Por filosofía se entiende el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades, o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere» (*Leviatán*, pág. 367 [pág. 547]). La idea es que tendremos conocimiento filosófico de algo cuando entendamos cómo pudimos generar a partir de sus par-

tes las propiedades de esa cosa tal como ahora la conocemos. El objetivo de Hobbes en el *Leviatán* sería, pues, proporcionarnos un conocimiento filosófico de la sociedad civil en ese sentido.

Para conseguirlo, Hobbes toma la sociedad como si ésta estuviera dividida, disuelta en sus elementos, o lo que es lo mismo, en los seres humanos en un estado de naturaleza. Luego examina detalladamente cómo sería ese estado de naturaleza teniendo en cuenta la propensión y los rasgos de esos seres humanos, los impulsos o pasiones innatas que motivan sus acciones y cómo se comportarían de hallarse en ese estado. De lo que se trata, en definitiva, es de ver cómo *pudo ser* generada y cómo se materializó la sociedad civil (con su gobierno) a partir del Estado de Naturaleza por él descrito. Si somos capaces de explicar cómo pudieron llegar a existir la sociedad civil y el soberano desde aquel estado de naturaleza, adquiriremos el conocimiento filosófico de la sociedad civil en el sentido hobbesiano del término: es decir, comprenderemos la sociedad civil cuando entendamos un modo posible de generación de ésta que dé cuenta de sus propiedades reconocidas y observables. Según esta interpretación, la idea del contrato social presenta una vía a través de la que la sociedad civil *pudo* haberse generado (no cómo fue generada en realidad, sino cómo pudo haberlo sido). Hay unas propiedades reconocidas de la sociedad y unos requisitos o exigencias de ésta, como, por ejemplo, los poderes necesarios del soberano (es decir, el hecho de que éste deba contar con ciertos poderes para que la sociedad constituya una unidad coherente), lo que es una de las propiedades del gran Leviatán. Reconocemos tales propiedades y las entendemos como aspectos que las personas racionales, en un estado de naturaleza, considerarían imprescindibles para que el contrato social alcanzara su pretendido fin de establecer paz y concordia. De ahí que dicho contrato social asigne esos poderes necesarios al soberano. Hobbes cree que expuesto así, al completo, todo eso nos aporta un *conocimiento filosófico* de la sociedad civil.

Así que la idea, repito, es que deberíamos concebir el contrato social como una forma de entender cómo pudo transformarse el estado de naturaleza en una sociedad civil. Explicamos las propiedades actuales del Estado (o gran Leviatán) y comprendemos por qué el Soberano ha de disponer de los poderes de los que dispone viendo por qué unas personas racionales situadas en un estado de naturaleza acordarían que el soberano tuviera tales poderes. Ésa es la forma en que hemos de entender las propiedades del Estado —a partir del proceso de generación de éste— y por qué son sus poderes los que son. Según la definición que

da Hobbes del conocimiento filosófico, eso es lo que luego nos proporciona un conocimiento filosófico de la naturaleza del Estado (o del gran Leviatán). Se trata de una definición de la filosofía o del conocimiento filosófico mucho más amplia que la actualmente existente. Por entonces, abarcaba también la ciencia (o «filosofía natural», como se la denominaba en aquellos tiempos).

Consideremos ahora una segunda forma de entender el contrato social de Hobbes. En el capítulo 13 del *Leviatán* (pág. 63 [pág. 103]), Hobbes reconoce una posible objeción: la de que nunca hubo un estado de naturaleza («Nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante»). A esto responde que, como mínimo, los reyes y los soberanos se hallan siempre en un Estado de Naturaleza entre sí: el Estado de Naturaleza está vigente entre los Estados-nación. Señala, por otra parte, que para su argumentación basta con que el Estado de Naturaleza sea un estado en el que *entraríamos ahora* de no existir una autoridad soberana que intimidara a las personas.⁶ De ese modo, el estado de naturaleza es una condición que siempre existiría si se viniera abajo el ejercicio efectivo de la soberanía. Así concebido, el Estado de Naturaleza supone una *posibilidad permanente* de degeneración hacia la discordia y la guerra civil, aunque en una sociedad «bien fundada» sea muy improbable. Pero como el Estado de Naturaleza es, en el fondo, un estado de guerra, la posibilidad constante de un Estado de Naturaleza proporciona un *motivo suficiente* para que todos queramos que continúe existiendo un soberano eficaz. Todos tenemos razones de peso para temer el desmoronamiento de nuestro ordenamiento actual —piensa Hobbes— y ahí hay un motivo suficiente para que todos lo apoyemos. Así pues, conforme a esta interpretación, el Estado de Naturaleza no es un estado de cosas *pasado* (ni, en el fondo, ninguna situación real), sino una *posibilidad permanente* que hay que *evitar*.

La segunda interpretación del contrato social es la siguiente: suponemos que todos somos plenamente racionales y entendemos la condición humana tal como la describe Hobbes. Supongamos también que actualmente existe un soberano eficaz que cuenta con los poderes necesarios para mantener el ordenamiento presente. Hobbes piensa en-

6. «Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde ahora viven de ese modo. [...] De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil» (*Leviatán*, pág. 63 [págs. 103-104]).

tonces que todos tenemos un motivo suficiente (basado en nuestro propio instinto de conservación y en nuestros intereses fundamentales) para cerrar un pacto con todos con el fin de *autorizar* al soberano a que prosiga ejerciendo sus poderes a perpetuidad. Es para todos racional sellar tal pacto: es racional en sentido *colectivo* (digámoslo así) en tanto que lo es para todos y cada uno de nosotros.

Visto de ese modo, no tenemos por qué entender el contrato social como un acuerdo sellado *en pleno* Estado de Naturaleza. O sea que no necesitamos ya considerar si un contrato social *basta* para transformar el estado de naturaleza en una sociedad civil. (Como, por ejemplo, hacemos cuando nos preguntamos cómo podemos estar seguros de que las personas cumplirán sus promesas.) En vez de eso, podemos entender el contrato social como un pacto que sirve para asegurar (y que asegura) un gobierno estable ya existente. El argumento de Hobbes es que, dadas las condiciones *normales* de la vida humana, y dada la presencia permanente del peligro de un conflicto civil y de una recaída hacia el Estado de Naturaleza, toda persona racional está suficiente y fundamentalmente interesada en brindar su apoyo a un *soberano eficaz*. Y en vista de ese interés, toda persona racional *suscribiría* el contrato social si se diera la ocasión.

Llegados a este punto, deberíamos preguntarnos si, para Hobbes, es necesario que se produzca un contrato social de veras. ¿No bastaría con concebir el contrato social desde ese punto de vista hipotético, es decir, llegando a la conclusión de que todos los miembros de una sociedad real y dotada de un soberano eficaz *tendrían* motivos suficientes para suscribir un pacto que autorice a dicho soberano, etc.? Sugiriendo esto, convertimos tanto el *contrato social* en sí como el Estado de Naturaleza en puramente hipotéticos: es decir, en una especie de pacto en el que tendríamos motivos sobrados para tomar parte si fuera posible, etc. Lo cierto es que Hobbes no expresa explícitamente de ese modo su doctrina sobre el contrato social. Y deberíamos ir con cuidado a la hora de atribuirle palabras que no dice. Pese a todo, podríamos reflexionar sobre esa pregunta: ¿es suficiente la interpretación hipotética del contrato social para expresar lo esencial de la visión de Hobbes? A fin de cuentas, el contrato social entendido de ese modo nos aporta una concepción determinada de unidad social y explica cómo pudo llegar a cuajar una sociedad civil y por qué es posible que, desde el momento mismo en que existe un soberano eficaz, los ciudadanos respalden el ordenamiento existente, etc. Pese a que tal vez no explique cómo pudo *generarse* la sociedad civil a partir de sus partes, sí podría explicar por qué no se *degenera* disolviéndose en sus diversos componentes. El Contrato so-

cial proporciona una perspectiva desde la que mostrar por qué es del interés más *primordial y fundamental* de todos el brindar nuestro apoyo a un soberano eficaz. ¿Por qué no iba a bastar con ver el contrato social de este modo para los propósitos de Hobbes?

Ni que decir tiene que eso dependerá de cuáles eran esos propósitos. Yo creo que él se proponía presentar un argumento filosófico convincente que condujera a la conclusión de que un *soberano fuerte y eficaz* —dotado de todos los poderes con los que Hobbes creía que un Soberano debía contar— es el *único remedio* contra el terrible mal de la guerra civil (que toda persona debe querer evitar como desgracia contraria a sus intereses fundamentales). Hobbes pretende convencernos de que la existencia de tal Soberano supone el único camino hacia la paz y la concordia civiles. Y en vista de esta conclusión y de que la ley fundamental de naturaleza es «buscar la paz y seguirla» (*Leviatán*, pág. 64 [pág. 107]) y la segunda Ley es «satisfacer[nos] con la misma libertad frente a los demás hombres que les sea concedida a los demás con respecto a [nosotros] mismos», todos tenemos la *obligación* (no fundamentada en el contrato social) de obedecer las leyes del Soberano. El foco central del pensamiento de Hobbes era la agitación y el conflicto civil de su tiempo; ésa era su preocupación inmediata. El creía que una buena comprensión de los necesarios poderes del Soberano y una clara concepción de las leyes de naturaleza como principios basados en nuestros propios intereses fundamentales podían ayudar a solucionar aquella situación. El contrato social, interpretado en un plano puramente hipotético, permite a Hobbes exponer ese argumento. Para ese fin, pues, la interpretación hipotética sí *parece* bastar.

En definitiva, tres son las posibles interpretaciones del contrato social. En primer lugar, se trataría de una explicación de algo que tuvo lugar realmente en algún momento y de cómo se formó el Estado en realidad. Pero ésa no era la intención de Hobbes tal como yo la entiendo. Una segunda interpretación —más verosímil y de la que existe un gran número de pruebas en el texto— es que lo que él intentaba hacer era ofrecer una explicación filosófica de cómo pudo surgir el Estado. Y digo «pudo surgir» (o cómo podría haber surgido), no cómo surgió en realidad. Él quiso aportarnos un conocimiento filosófico del Estado a partir de la disolución de éste en sus partes y de la representación de los seres humanos según éstos están psicológicamente constituidos, para luego mostrarnos cómo pudo transformarse el estado de naturaleza en el gran Leviatán (o en una sociedad de personas bajo la autoridad de un Estado). Por último, una tercera interpretación posible que yo he sugerido es

la siguiente: Supongamos que el gran Leviatán ya existe en realidad. Podríamos concebir entonces el estado de naturaleza como una posibilidad siempre presente y susceptible de materializarse si el soberano eficaz dejase de serlo. Ante esa posibilidad (y dados los que Hobbes considera intereses fundamentales de todas las personas, derivados del instinto de conservación de éstas, de sus «afectos conyugales» y de sus ganas de disponer de los medios para llevar una vida confortable), Hobbes explica por qué todos tenemos una razón suficiente e imperiosa para querer que el gran Leviatán continúe existiendo y siendo efectivo. Según esta interpretación, Hobbes trata de instarnos a aceptar un Soberano eficaz ya existente. Y podemos entender esa intención a la vista del clima de su época y de la Guerra Civil Inglesa.

Estas dos interpretaciones son sugerencias sobre cómo entender el contrato social. Las sugiero desde una cierta duda. Nunca estoy plenamente convencido de que lo que digo sobre estos libros sea correcto. La de Hobbes es una perspectiva muy amplia y compleja, y son varias las lecturas posibles. Deberíamos sospechar de cualquier interpretación fácil y directa de la misma.

HOBBS, LECCIÓN I: APÉNDICE A

Notas repartidas en clase: Rasgos de la naturaleza humana que convierten en inestable el Estado de Naturaleza

A. Dos comentarios a modo de introducción:

1. Comentaré el *Leviatán* y ninguna otra obra de Hobbes, y asumiré que la doctrina del contrato social que presentó en ese libro puede ser perfectamente entendida sin necesidad de recurrir a perspectiva teológica o religiosa alguna. Ni la estructura formal ni el contenido material de la doctrina de Hobbes se ven afectados por esas nociones de fondo. Evidentemente, esto es algo sujeto a debate y yo no lo voy a negar. En cualquier caso, deberían ustedes mirarse detenidamente los capítulos 12 y 31.

2. También dejaré a un lado el materialismo de Hobbes y sus otras tesis metafísicas, salvo por ciertos comentarios ocasionales que puedan ayudar a aclarar su contrato social y el modo en que éste se organiza.

B. Dos formas de considerar el Estado de Naturaleza en Hobbes:

1. En primer lugar, como el *estado de cosas* que se produciría si no existiera una autoridad política efectiva (o Soberano) dotada de *todos*

los poderes que, en opinión de Hobbes, son necesarios para que un soberano sea eficaz.

2. Como una *perspectiva* que las personas que viven en sociedad asumen y desde la que cada una de ellas pueden entender por qué sería racional pactar con todas las demás el establecimiento de un soberano eficaz o efectivo (según Hobbes describe este Soberano). En este sentido, el contrato social es racional a nivel colectivo: desde la perspectiva del Estado de Naturaleza —las condiciones que reflejan las características permanentes (y, por lo tanto, presentes) de la naturaleza humana—, cada miembro de la sociedad tiene *ahora* un motivo suficiente para querer que ese Soberano efectivo continúe existiendo y, con ello, asegurar la estabilidad y la viabilidad de las instituciones existentes.

C. *Rasgos desestabilizadores de la naturaleza humana* (cuando se combinan en un Estado de Naturaleza):

1. Los seres humanos son suficientemente iguales en atributos naturales y facultades mentales (incluida la prudencia), y también son suficientemente vulnerables a la hostilidad mutua, como para que surjan el miedo y la inseguridad. Cap. 13, págs. 60-62 [págs. 100-103].

2. Los deseos y las necesidades humanas son tales que, cuando se unen a la escasez de medios para satisfacerlas, obligan a las personas a competir entre sí. Cap. 13, págs. 60-62 [págs. 100-103].

3. La psicología humana es egocéntrica en diversos sentidos, y cuando las personas reflexionan detenidamente, tienden todas a priorizar su propia *conservación* y seguridad, y la obtención de los medios que les permitan llevar una vida confortable.

4. Son varios los sentidos en los que los seres humanos no están preparados para formar una asociación pacífica en sociedad:

i) Tienen una propensión al orgullo y la vanagloria que se despierta mediante la asociación con otras personas y que es irracional, puesto que tal tendencia los empuja a menudo a actuar de forma contraria a los principios de la razón (las leyes de naturaleza), y tales pasiones los tientan a llevar a cabo acciones sumamente peligrosas tanto para ellos mismos como para las demás personas.

ii) No tienen, en apariencia, deseo original o natural alguno de asociarse, ni evidencian formas naturales de camaradería. Cualquier sentimiento que se le parezca deriva en realidad de nuestra propia preocupación por nosotros mismos. Pero, en cualquier caso, Hobbes no piensa que tengamos malicia: no cree, por lo tanto, que disfrutemos con el sufrimiento de otras personas por el mero placer de verlas sufrir.

5. Defectos y propensiones del raciocinio humano:

i) Los que se desprenden de la falta de un método filosófico (científico) apropiado (cap. 5, págs. 20-21 [págs. 35-38]). Nótese aquí el ataque de Hobbes contra las Escuelas (es decir, contra Aristóteles por medio del escolasticismo).

ii) La propensión del raciocinio humano (presumiblemente, incluso aunque se conozca la filosofía apropiada) a verse distorsionado y socavado por nuestra inclinación al orgullo y la vanagloria (cap. 17, págs. 86-87 [págs. 139-140]).

iii) La frágil naturaleza de la razón práctica en lo que concierne al comportamiento de los seres humanos en grupos y a las instituciones sociales apropiadas. Ésta es una forma frágil de razón práctica porque, según cree Hobbes, debe atribuírsele una base *convencionalista*. Es decir, que todos deben ponerse de acuerdo en *quién* ha de decidir qué ha de hacerse por el bien común y todos deben acatar los juicios de esa persona. No hay ninguna posibilidad de que todos reconozcan libremente mediante el ejercicio de la razón lo que está bien y lo que está mal, o lo que ha de hacerse por el bien común, y de que obren con arreglo a ese conocimiento. La cooperación social en aras del bien común exige la presencia de un Soberano efectivo.

HOBBS, LECCIÓN I: APÉNDICE B

[La versión que Rawls hizo de esta lección en 1978 contenía el siguiente comentario, que complementa la anterior sección 2 (sobre el «Moralismo secular de Hobbes») de la lección de 1983. (*N. del e.*)

Simplificaciones: Propongo realizar dos simplificaciones en mi análisis de Hobbes.

1. En primer lugar, asumiré que la estructura *formal esencial* y el *contenido* de la filosofía política de Hobbes (en cuanto concepción del contrato social) pueden ser entendidos como si fueran dirigidos a seres humanos *racionales* capaces de captar su sentido y su interpretación mediante el uso correcto de su *razón natural*. Supongo así que la visión de Hobbes es *plenamente inteligible* en cuanto a su estructura y su contenido desde una perspectiva *laica*, sin necesidad de aplicar punto de vista *teológico* o religioso alguno.

Por consiguiente, dejaré de lado casi por completo la debatida cuestión de la interpretación de Hobbes planteada por la tesis de Taylor-Warrender, quienes venían a decir que la explicación que Hobbes da de la autoridad y la obligación políticas está ligada en el fondo a leyes natu-

rales entendidas como leyes de Dios, quien dispone de *legítima* autoridad sobre nosotros.⁷

Por *carácter laico* de la filosofía política de Hobbes entiendo más o menos lo siguiente:

a) La *estructura formal de conceptos* y definiciones de la caracterización que hace Hobbes del Soberano, del derecho y la libertad, etc., es independiente de cualquier *supuesto teológico*. Esta estructura puede sostenerse por sí sola. Así, por ejemplo, como definición de lo que es un derecho natural, podríamos decir:

α tiene un *derecho natural* a hacer x = df el hecho de que α haga x es conforme (inicialmente, es decir, con anterioridad a los hechos o las acciones que limitan el derecho) a la *recta razón*.⁸

b) El contenido *material* de la concepción política de Hobbes y de la filosofía moral que la apoya es similarmente independiente de toda presuposición teológica. Ese contenido puede sostenerse también por sí solo y resultar comprensible a la razón natural gracias a la definición psicológica que hace Hobbes de la naturaleza humana. Consideremos, por ejemplo, la definición *material* de derecho natural:

α tiene un derecho natural a hacer x = (df material) que α haga x es ventajoso o necesario (según el propio α lo cree conscientemente) para la conservación de α .

De todos modos, no se me ocurre, así de pronto, motivo alguno por el que la perspectiva de Hobbes no pueda ser *complementada* por doctrinas teológicas. Pero si se introducen hipótesis de este tipo, existen dos posibilidades:

i) Un primer caso es el siguiente: las conclusiones que se extraen cuando se *adjuntan* esas otras doctrinas al sistema de estructura formal y contenido material *no* son plenamente *compatibles* con las conclusiones que se extraen del *sistema laico* en exclusiva. (De ser así, las condiciones materiales del sistema no serían independientes —en un sentido adecuadamente fuerte— de la doctrina teológica. La tesis b) anteriormente expuesta tendría que ser revisada, pero no así la tesis a).)

7. A. E. Taylor, «The ethical doctrine of Hobbes», *Philosophy*, 53, 1938, reimpresso en Keith Brown (comp.), *Hobbes Studies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965; Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957. El punto de vista que aquí sigo es aproximadamente el mismo que el de David Gauthier en *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

8. «= df» es la notación habitualmente empleada por Rawls para introducir equivalencias de definición; debería ser interpretada, pues, como «significa por definición». En definitiva, la frase de Rawls se leería así: «tiene un derecho natural a hacer x » significa por definición que «el hecho de que haga x es conforme [...] a la recta razón». (N. del e.)

ii) El segundo caso es éste: las conclusiones extraídas cuando se adjuntan doctrinas teológicas son las *mismas* que las del sistema puramente secular (sin supuestos teológicos). Si eso sucede, tanto a) como b) siguen siendo válidas. (Véase lo que dice el propio Hobbes: *Leviatán*, parte I, cap. 12, pág. 57, y cap. 15, párrafo final, pág. 80 [págs. 94-95 y 131].)

Lo importante es que Hobbes acepte el caso ii). En el *sistema laico*, las conclusiones que se extraigan dependen de qué instituciones, etc., son las requeridas para la *paz* y la *concordia* de las personas que viven en sociedad. En el *sistema teológico*, las conclusiones dependen no sólo de lo que sea necesario para la paz y la concordia, sino *también* de lo que se precise para la *salvación* humana. El primer caso, i), se sostendría entonces si (y sólo si) lo que sea necesario para la paz y la concordia en sociedad es *distinto de* lo que es *necesario* para la *salvación*.

Yo creo que Hobbes negaría toda certeza a *cualquier* doctrina teológica que hiciera *incompatibles* los requisitos de la salvación con las condiciones necesarias para la conservación de las personas que viven en grupos. La perspectiva religiosa que las declarase incompatibles sería (desde el punto de vista de Hobbes) una *superstición* y, como tal, *irracional*. Se basaría en un temor no razonado que surgiría de un insuficiente conocimiento verdadero de las causas naturales de las cosas. (Véase su análisis completo de las semillas naturales de la religión en el cap. 12 de la parte I: «De la religión».)

En el capítulo 12 de la parte I, Hobbes comenta que «los primeros fundadores y legisladores de los Estados entre los gentiles, cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz» se esforzaron por «hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente, desagradables a los dioses» (*Leviatán*, pág. 57 [pág. 94]). Tenemos motivos sobrados para suponer que Hobbes aprobaba la política característica del mundo antiguo (de griegos y romanos) consistente en utilizar la religión para reforzar las condiciones necesarias para preservar la paz y la concordia sociales. En este sentido, la doctrina de Hobbes es laica. (Véase también la parte II, cap. 31, págs. 192 y sigs. [págs. 301 y sigs.], a propósito de la obediencia a las leyes de naturaleza como una forma de veneración.)

Conviene no poner en duda, sin embargo, que Hobbes fue (que nosotros sepamos) un cristiano sincero y creyente. Debemos interpretar su cristianismo, pues, de modo que no sea incompatible con la *estructura laica* y el contenido de su concepción moral y política. Como conclusión, todo el orden de la exposición de Hobbes parece dar a entender que la *estructura* y el *contenido* *seculares* de su doctrina constituyen un elemento considerado como básico por él mismo. Si los supuestos teológicos fueran *fundamentales*, todo indica que habría empezado por ellos.

Hasta aquí, pues, el porqué parece correcto centrarse en la perspectiva de Hobbes como si ésta fuera dirigida a seres humanos *racionales*, etc.

2. La segunda simplificación (sobre la que me extenderé muy poco) es la posibilidad (tal vez) de interpretar el método de Hobbes en el *Leviatán* (y en sus otras obras políticas) como si se tratara de la aplicación de una doctrina *mecanicista general* del funcionamiento de la *naturaleza* a una concepción moral y política. A menudo se entiende que Hobbes trataba de elaborar una *ciencia unificada* (unificada no sólo en cuanto a una *metodología general*, sino también en cuanto a sus *principios fundamentales*).

Así pues, podríamos entender que Hobbes partió del estudio de los cuerpos y de sus movimientos en general (explicado de un modo *mecanicista*) y que de ahí pasó a abordar el estudio de una clase particular de cuerpo —el de los seres humanos individuales— para, finalmente, llegar al estudio de los cuerpos artificiales: entiéndase, los gobiernos civiles de creación humana. Estos últimos son el resultado del *artificio* humano. El *Leviatán* es el Estado, un artificio humano.

A la hora de estudiar los cuerpos artificiales —las repúblicas, los gobiernos civiles, etc.—, el método de Hobbes consiste en estudiar las *partes* de los mismos, que, para él, son los propios seres humanos (individuos dotados de facultades y deseos, etc.). Así, dice en *De cive* que todo se entiende mejor a partir de sus causas constitutivas y, para ilustrar ese comentario, señala como ejemplo que nosotros entendemos cómo funciona un reloj cuando captamos de qué modo están ensambladas sus partes y cómo funcionan éstas mecánicamente. De manera parecida, para conocer el funcionamiento de un Estado, no es *realmente* preciso desensamblarlo (cosa harto difícil y que, de ser posible, sólo podría realizarse a un coste demasiado elevado), sino que podemos analizarlo *como si se hubiera disuelto*: el Estado de Naturaleza.

Digamos, pues, que queremos comprender cuáles son las características de los seres humanos y de qué modo esos elementos (cualidades, etc.) hacen que las personas sean *aptas* o *no aptas* para el gobierno civil. Queremos conocer también cómo deben ponerse de *acuerdo* las personas entre sí para que pueda materializarse su intención y su propósito de convertirse en un Estado bien fundado (EW, pág. xiv; ed. Lamprecht, págs. 10 y sigs. [pág. 7]).*

* Por las iniciales EW, el autor se refería a la edición de las obras completas en inglés de Hobbes (*The English Works of Thomas Hobbes*), recopiladas y editadas por sir William Molesworth en 11 volúmenes en Londres, 1839-1845. La página de la edición castellana corresponde al ya citado *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999. (N. del t.)

HOBBS, LECCIÓN I: APÉNDICE C

Pasajes relevantes para el ideal de las naturalezas generosas
[Referencias a la edición «Head»]

A. *Posibilidad de afectos:*

Hobbes asegura que es posible la *benevolencia* y, por lo que parece, lo es para el hombre en general; cuando se refiere a la de los hombres en general, habla de «bondad natural» (pág. 26 [pág. 44]).

Reconoce diversas pasiones de amor, incluido el amor por personas concretas (pág. 26 [pág. 45]).

Reconoce los afectos conyugales, pero en un segundo orden de importancia con respecto al instinto de conservación, aunque *prioritarios* frente a las riquezas y los medios de subsistencia: pág. 179 [pág. 281].

B. *Relacionado con lo anterior:* no encontrar placer en las grandes desgracias de los demás (dicho a propósito de la crueldad): pág. 28 [pág. 47].

La curiosidad como deleite en la generación continua de conocimiento distingue al hombre de los animales: pág. 26, véanse págs. 51 y 52 [pág. 44, véanse págs. 85 y 87].

C. *Actitud generosa expresada en las virtudes:*

1. Sobre el «sabor» de la justicia: el que se aprecia cuando a una persona le resulta *despreciable* atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa: pág. 74 [pág. 122].

2. Una de las obras que delata a las grandes mentes es ayudar a los demás y librarlos de las burlas de otras personas; tales mentes son sólo comparables a las más capaces: pág. 27 [pág. 46].

3. Dos maneras de asegurarse de que los hombres cumplen el pacto acordado: el temor a las consecuencias que se derivarían de romper su palabra o «la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella». Ahora bien, esta última «implica una generosidad que raramente se encuentra, en particular, en...» (pág. 70 [págs. 115-116]).

4. El honor de los magnates ha de ser valorado por sus acciones benéficas y por la ayuda que prestan a personas de inferior rango, o no ha de ser apreciado en absoluto. La grandeza hace peores nuestras violencias y opresiones, puesto que tenemos *menos necesidad* de cometerlas: cap. 30, pág. 180 [pág. 283].