

CONOCIMIENTO, PODER Y SOCIEDAD

COMENTARIO DE LOS CAPÍTULOS IX-XII DEL «LEVIATÁN» DE THOMAS HOBBS

FIDEL MUÑOZ VILAFRANCA

En el presente texto se comentan los Capítulos IX-XII del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Tras establecer el lugar de la **Política o Filosofía Civil** en el conjunto de los conocimientos (cap. IX), Hobbes completa el análisis antropológico emprendido en la primera parte de la obra con el estudio de la noción capital de **poder** (cap. X) y las **“maneras”** o hábitos que predisponen a los hombres tanto a la concordia como a la discordia (cap. XI), junto con un sucinto análisis del fenómeno característicamente humano de la **religión** (cap. XII), lo que lo provee de todas las mimbres necesarias para bosquejar el cuadro del estado de naturaleza (cap. XIII), que servirá de base para construir la teoría hobbesiana del Estado.

1. Capítulo IX: De los diversos objetos de conocimiento.

El capítulo IX del *Leviatán* trata de la clasificación de las ciencias. Hobbes comienza contraponiendo el “conocimiento de hecho” o la **“historia”** y el “conocimiento de la consecuencia que se sigue de una afirmación a otra” o la **“ciencia”** (120)¹. Como buen empirista, caracteriza al primero, que está basado en la sensación y la memoria, como un *conocimiento absoluto*, mientras que la ciencia (o la

¹ Hobbes, Th.: *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995. Cuando las citas correspondan al capítulo objeto de comentario sólo se hará constar la página en números arábigos. Si se cita un pasaje perteneciente a un capítulo distinto al comentado, se indicará el capítulo con números romanos.

Filosofía) es un *conocimiento condicional*, ya que se trata de un conocimiento discursivo, es decir, resultante del raciocinio por el que se establecen las consecuencias que se derivan de tales o cuales afirmaciones: "Ningún hombre puede conocer, mediante el discurso, que esto o aquello es, ha sido o será. Eso es conocer de manera absoluta. Lo único que un hombre puede conocer mediante el discurso es que, si esto es, aquello es; que si esto ha sido, aquello ha sido; que si esto será, aquello será. Eso es conocer de una manera condicional" (VII, 101).

La definición de ciencia como "conocimiento de las consecuencias" plantea el problema de saber a qué se refiere Hobbes con "consecuencias". En efecto, "consecuencia" puede entenderse de dos formas distintas, como *consecuencia lógica* y como *nexo causal*, y parece que Hobbes oscila entre ambos sentidos. En la definición anterior, parece claro que utiliza el sentido de "consecuencia lógica", pero la definición de ciencia que ofreció en el capítulo V parece aludir más bien al sentido de "consecuencia" como "nexo causal": "la ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho con respecto a otro" (V, 81), interpretación que confirma la identificación posterior de "la falta de ciencia" con "la ignorancia de las causas" (XI, 141). Elucidar esta cuestión es importante porque la primera interpretación (como "consecuencia lógica") puede favorecer la pretensión hobbesiana de que la teoría política alcance la certeza demostrativa de la geometría, pero al precio de hacer problemático su contenido empírico; en cambio, la segunda interpretación (como "nexo causal") tendría el efecto inverso, destacaría la relevancia empírica de la teoría, pero a costa de problematizar el carácter necesario de su verdad. No obstante, nos dispensamos de entrar a discutir a fondo esta cuestión porque creemos que tiene más que ver con la comprensión de

lo que Hobbes entiende que está haciendo en el *Leviatán* que con la comprensión de lo que realmente está haciendo, que es lo que a los lectores actuales más nos interesa².

Seguidamente, Hobbes aborda la cuestión de la división del conocimiento, según su objeto. La "historia" se divide en "historia natural" ("la historia de los hechos o efectos naturales que no dependen de la voluntad del hombre") y en "historia civil" ("la historia de las acciones voluntarias de los hombres en sus repúblicas"). Por su parte, la ciencia (o la Filosofía) se divide en dos grandes ramas: la **Filosofía Natural**, que estudia los cuerpos naturales, y la Política o **Filosofía Civil**, que estudia los cuerpos políticos (o "cuerpos artificiales"), y que, a su vez, se escinde en el estudio de "los derechos y deberes del cuerpo político o soberano" y el estudio de "el deber y derecho de los súbditos" (nótese la diferencia en el orden y en los plurales).

Unos años antes³, en el "Prefacio del autor al lector", añadido a la edición de 1647 del *De Cive*, Hobbes exponía un esquema del conocimiento humano ligeramente diferente en sus líneas más generales: "Me encontraba yo estudiando filosofía para educar mi mente, y había logrado ya aprender los primeros elementos de todas sus ramas. Y, habiéndolos asimilado gradualmente, los fui clasificando en tres secciones (...): en primer lugar, mis estudios habían tratado del *cuerpo* y de sus propiedades generales; en segundo lugar, del *hombre* y de sus facultades y pasiones; en tercer lugar, del *gobierno civil* y los deberes de los súbditos"⁴. Parece que en ese breve

² Si alguien quiere profundizar en esta cuestión, puede echarle un vistazo al capítulo 3 de Glen Newey: *Hobbes' Leviathan*, Cap. 3: "Human knowledge, reason and ignorance", Routledge, London, 2014.

³ El *Leviatán* se publicó en 1651.

⁴ Hobbes, Th.: *De Cive*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2016, p. 56

lapso de tiempo Hobbes había progresado en su naturalismo, y desestimado la necesidad de subrayar las peculiaridades del hombre frente al resto de los cuerpos naturales. A este respecto, llama la atención en el esquema del *Leviatán* la eliminación del carácter normativo de la "Ética", reducida al estudio de "las pasiones de los hombres", o la inclusión de una llamada "ciencia de lo justo y lo injusto" como otra rama más de la "Física"⁵.

Un problema que plantea la clasificación hobbesiana de las ciencias es el de la relación de la Política o Filosofía Civil con la Filosofía Natural. Dado el materialismo y el naturalismo de Hobbes, algunos comentaristas han dado en pensar que el *Leviatán* presenta una teoría unificada del conocimiento. De acuerdo con esta lectura, Hobbes pensaba que: o bien (i) la Política puede ser reducida o subsumida bajo otras ciencias naturales más fundamentales; o bien, al menos, (ii) los métodos científicos naturales pueden ser aplicados, sin gran modificación, a la Política⁶. Por supuesto, si (i) es verdadero, entonces (ii) también lo es, pues si la Política se subsume bajo la ciencia natural, los métodos de esta última comprenderán a los de la ciencia política. Por otro lado, (i) no se sigue de (ii): podría ser que la Política fuese una disciplina autónoma, en el sentido de que su objeto de estudio no sea reducible al de la Física, aunque, no obstante, comparta los métodos de la ciencia natural. No podemos ni necesitamos abordar aquí la discusión de los pormenores de ambas tesis. Sea cual sea la

⁵ Para una discusión detallada de la clasificación de las ciencias de Hobbes, comparándola con la posterior y más pormenorizada que ofrece en la primera parte de *De Corpore*, y con las clasificaciones de Bacon y de Descartes, véase T. Sorell: "Hobbes's scheme of the sciences", en T. Sorell (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

⁶ V. Newey, G.: *Hobbes' Leviathan*, Cap. 3: "Human knowledge, reason and ignorance", ed. cit.

verdad sobre este particular, no parece afectar a la argumentación del *Leviatán*. En efecto, en múltiples ocasiones Hobbes reitera la autosuficiencia de su teoría política con respecto a sus otras teorías filosóficas, y admite que no es necesario conocer las verdades de la física para comprender su teoría política: por ejemplo, la segunda parte del *Leviatán* concluye diciendo que “la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos (...) que no necesitan ser abrumados con las ciencias matemáticas” (XXXI, 427)⁷.

2. Capítulo X: Del poder, la valía, la dignidad, el honor y la aptitud.

Todas las nociones que se discuten en este capítulo X se reducen a la noción fundamental de poder. “Tomado universalmente, el **poder** de un hombre lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser *original* o *instrumental*” (124). Los “poderes originales” son aquellos que nos vienen dados por la naturaleza, tales como las cualidades corporales (fuerza, apariencia...) o las capacidades mentales (prudencia, habilidad, elocuencia...); mientras que los “poderes instrumentales” son los adquiridos mediante los primeros “o por fortuna” (riquezas, reputación, amigos y buena suerte), y deben su nombre a que son “medios e instrumentos para adquirir otros más”.

⁷ En el “Prefacio del autor al lector” del *De Cive*, Hobbes justifica así la publicación previa de la parte final de su sistema filosófico [cuyo orden lógico era: *De Corpore* (“Acerca del cuerpo”), *De Homine* (“Acerca del hombre”) y *De Cive* (“Acerca del ciudadano”): “vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia, no necesitaba de las dos secciones anteriores” (*De Cive*, ed. cit., p. 57).

Alfa nº 36

A continuación, Hobbes procede a enumerar los principales poderes humanos:

- a) El poder de la mayoría (ya sea el poder de la voluntad general encarnada en "el poder de una república", ya sea el poder de la unión de la voluntad particular de muchos encarnada en "el poder de una facción o de varias facciones aliadas").
- b) Las riquezas con liberalidad, "porque procuran amigos y sirvientes" (sin liberalidad, debilitan porque exponen a la envidia).
- c) La reputación de poder, "porque atrae a quienes necesitan protección".
- d) La popularidad, por la misma razón anterior.
- e) "Cualquier cualidad que hace que un hombre sea amado o temido por muchos" (*o la reputación de poseerla*), porque "constituye un medio para lograr la asistencia y servicio de muchos". [Cfr. Maquiavelo: *El Príncipe*, XVII, pp. 88-89]
- f) El éxito, "porque trae consigo reputación de sabiduría o de buena fortuna", e induce así el temor o la confianza de los demás.
- g) La afabilidad de los poderosos, pues les granjea el amor de los demás.
- h) La reputación de prudencia, "porque estamos más dispuestos a dejarnos gobernar por hombres prudentes que por otros".
- i) La nobleza "en aquellas repúblicas en que la nobleza disfruta de privilegios".
- j) La elocuencia, "porque tiene aspecto de prudencia".
- k) La buena apariencia, porque es "una promesa de lo bueno", procurando así "el favor de las mujeres y de los extraños".

l) La técnica o “las artes de utilidad pública”, tales como la ingeniería militar, “porque hacen posible la defensa y la victoria”. Pero no tanto la ciencia (pese a ser la condición de posibilidad de la técnica), porque es una labor colectiva de escasa visibilidad pública, que no puede reconocerse en ningún hombre particular, y es además minoritaria en su ejercicio y en la capacidad de su apreciación⁸.

En esta lista de las clases de poder del hombre llama la atención que, en más de la mitad de las fuentes de poder señaladas, lo que prima es la apariencia de la posesión de una cualidad [c), d), e), f), h), j) y k)] y no tanto su posesión real y efectiva. A efectos de poder, está claro que las apariencias son lo que más importa.

Tras la discusión de las clases de poder, viene la caracterización del valor de un hombre en términos de su poder: “El *valor* o **valía** de un hombre es, como en todas las otras cosas [trad. modificada], su precio, es decir, lo que daríamos por hacer uso de su poder. Por tanto, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad y del juicio de los otros” (126). Hobbes parece negar un valor intrínseco a las personas, al tasar su valor como el de “todas las otras cosas” y equipararlo al precio, determinable por las leyes de la oferta y la demanda: “Y como sucede con otras cosas, sucede

⁸ Aquí Hobbes peca de incoherencia, pues anteriormente dejó claro que existe un estrecho vínculo entre ciencia y poder: “mediante ella [la ciencia] podemos conocer, partiendo de lo que podemos hacer en el presente, *cómo hacer otra cosa cuando queramos*, o algo semejante, en cualquier otra ocasión. Porque cuando vemos cómo tiene lugar una cosa, de qué causas proviene y de qué manera, cuando causas parecidas estén bajo nuestro control, sabremos cómo hacerlas producir efectos semejantes” (V, 81, subrayado nuestro).

también con el hombre: que es el comprador, y no el vendedor, quien determina el precio. Pues aunque un individuo, como hacen la mayoría de los hombres, se dé a sí mismo el máximo valor, su valor real no será más que el que venga determinado por otros". Es decir, las personas no tienen un valor *absoluto* o incondicionado, sino, como todas las cosas, un valor *relativo* o condicionado. Estamos aquí muy lejos de la distinción kantiana entre precio y dignidad, y del reconocimiento de que cosas y personas tienen valores inconmensurables [Cfr. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 77, p. 92; A 65, p. 83]. Lo certifica la definición de dignidad: "La valía pública de un hombre, que es el valor que le ha sido asignado por la república, es lo que comúnmente llamamos **dignidad**. Y este valor (...) se manifiesta en puestos de mando, en responsabilidades judiciales, en empleos públicos o mediante nombres y títulos que se usan para dar distinción a ese valor". Esto es, la dignidad es el valor especial que un hombre posee por ocupar una posición distinguida en la sociedad, y por lo tanto es un valor desigualmente repartido: no todos los hombres serán iguales en dignidad.

Aceptado que el valor de un hombre lo determinan los otros hombres, Hobbes pasa a explicar la diferencia entre **honrar** y **deshonrar** a un hombre, que es "la manifestación del valor que asignamos y que se nos asigna" (126). "Valorar altamente a un hombre es honrarlo; y darle poco valor deshonrarlo" [trad. modificada]. Las formas de honrar pueden ser naturales o civiles. Las formas de honrar naturales, que "se dan tanto en las repúblicas como fuera de ellas", incluyen: pedir ayuda, obedecer, hacer grandes regalos, adular, ceder el paso, mostrar amor o temor, alabar, engrandecer o llamar feliz a otro, hablar con consideración y presentarse con decencia y humildad, creer a otro y fiarse de él, escuchar su

Alfa nº 36

consejo, estar de acuerdo con la opinión de otro, imitar, honrar a quienes son honrados por otro, y dar empleo. Las conductas contrarias son formas de deshonar: desobedecer, hacer regalos pequeños, ignorar, darse primacía, despreciar, injuriar, burlarse o compadecer, hablar con aspereza y presentarse obscena e impúdicamente, no creer a otro y desconfiar de él, desatender lo que otro dice, disentir, imitar al enemigo de otro, honrar a sus enemigos, y negar empleo. Lo que tienen en común todas las formas de honrar a alguien es que son formas de reconocer su poder (básicamente, su poder de ayudar o su poder de dañar, y por tanto su capacidad de hacer que los otros hagan lo que quiere [“para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno”]), en tanto que las formas de deshonorarlo son formas de menospreciar su poder. En cuanto a las formas de honrar civiles, se dan exclusivamente “dentro de las repúblicas” y son formas de distinción que establece el soberano: “De manera que la fuente del honor civil está en la persona de la república y depende de la voluntad del soberano. El llamado *honor civil* es, así, de carácter transitorio y lo constituyen cosas como las magistraturas, los cargos, los títulos y, en algunos casos, escudos y blasones. Y los hombres rinden honor a quienes los poseen, porque son señales de favor dentro de la república, favor que es poder” (129). Aquí parece que se establece una diferencia entre el soberano y los súbditos: al honrar a alguien, el soberano le concede poder; en tanto que al hacerlo los demás súbditos, se limitan a reconocer el poder del así honrado, básicamente consistente en contar con el favor del soberano.

Frente a la concepción aristocrática antigua del honor y el mérito, que los hacía descansar en las cualidades morales del sujeto (coraje, integridad, magnanimidad, prudencia...), Hobbes los reduce al poder, como queda patente en su

definición de "honorable" y "deshonroso": "**Honorable** es toda posesión, acción o cualidad que constituye una prueba y señal de poder". "Y, por tanto, ser honrado, amado o temido por muchos es honorable, porque es una prueba de poder. Ser honrado por pocos o por ninguno es **deshonroso**" [trad. modificada] (129). Parece que "honorabilidad" no es más que otra palabra para decir "poder": quienquiera que tenga poder (o reputación de tener poder) será estimado como honorable. Una prueba adicional de la reducción hobbesiana del honor al poder es que, al enumerar los tipos de cosas honorables [V. Apéndice], se cita una serie de virtudes clásicas como honorables, pero sólo en tanto que manifestaciones de la conciencia de ser poderoso, a la vez que los vicios correspondientes serían deshonorosos, en tanto que señales de que la persona carece de poder y lo sabe: "La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, la valentía y la confianza son honorables, pues proceden de tener conciencia de poder. La pusilanimidad, la mezquindad, el miedo y la falta de confianza en sí mismo son deshonorosos" [trad. modificada]. Y por si quedara alguna duda acerca de la poca pertinencia de las consideraciones morales a la hora de decidir si alguien o algo es honorable, Hobbes añade un poco más adelante: "En esta cuestión de lo honorable, no importa si una acción grande y difícil, y, consecuentemente, señal de mucho poder, es justa o injusta; porque rendir honor es algo que consiste solamente en un reconocimiento del poder".

Al final del capítulo, Hobbes trata de los símbolos de honor típicos de la nobleza, tales como los *escudos de armas* y los *títulos honoríficos* (duque, conde, marqués y barón). Estos signos de distinción sólo son considerados honorables porque el soberano los hace tales, pues "significan el valor que les ha sido asignado por el poder soberano de la república" (133). Por último, Hobbes señala que la **idoneidad** o **aptitud** de un

hombre es algo diferente de su valor o su mérito. Ser apto para un cargo significa "poseer las cualidades requeridas para el buen desempeño del mismo" (134) [trad. modificada], lo cual es una cuestión objetivamente determinable. Sin embargo, como vimos con anterioridad, el valor de un hombre es simplemente "su precio" [= "lo que daríamos por hacer uso de su poder"], el cual no es objetivamente determinable, pues "depende de la necesidad y del juicio de los otros"; y si se trata del valor público de una persona [= su dignidad], depende de la discrecionalidad del soberano, que es el que le asigna ese valor. Igualmente, no es lo mismo la aptitud que el mérito o el merecimiento, porque que una persona sea apta o particularmente idónea para el desempeño de un cargo no significa que deba desempeñarlo, ya que "un hombre puede ser idóneo para poseer riquezas, puestos y cargos que, sin embargo, no puede reclamar con mayor derecho que otros; y, por tanto, no puede decirse que los merezca. Porque merecer algo presupone que se tiene un derecho a ese algo y que la cosa merecida se le debe a alguien en virtud de una promesa" (134-135). De nuevo, es el poder el que determina qué roles desempeña cada quien, y no las cualidades de las personas. "Esta línea de argumentación contradice conscientemente la posición de Platón y Aristóteles de que aquellos que son los más idóneos por su aptitud para gobernar deben ser los gobernantes. A cada paso, Hobbes trata de cerrar las oportunidades para que la gente argumente que sus dirigentes son injustos y, por tanto, deberían ser rechazados y reemplazados"⁹.

3. Capítulo XI: De la diferencia de maneras.

⁹ Johnson Bagby, L. M.: *Hobbes's Leviathan*, Continuum, London, 2007, p. 27.

El capítulo siguiente trata de las "**maneras**" ("Manners"), pero no en el sentido de los buenos modales, sino en el de "esas cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres" (136). Usando la terminología clásica aristotélica, podemos decir que las maneras son los hábitos o disposiciones a actuar que inclinan a los hombres a la concordia.

Hobbes empieza este capítulo discutiendo la idea de **felicidad**. Niega que exista "ese *finis ultimus* o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral" (136). Esta es una clara alusión a Aristóteles ["Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa (...), es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor". *Ética Nicomáquea*, 1094a 19-20]. Sin embargo, la idea de felicidad que defiende Hobbes está mucho más cerca de la de Aristóteles de lo que le permite apreciar la manifiesta ojeriza que el filósofo inglés le tiene al griego. En efecto, Hobbes afirma clarivamente que "la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha". Pero esta afirmación hubiera provocado el aplauso entusiasta de Aristóteles, que una y otra vez insiste en que la felicidad no es un estado de reposo satisfecho, sino una actividad (*enérgeia*), el esfuerzo consciente por realizar las mejores de nuestras posibilidades: "el bien humano viene a ser *actividad* del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera" (*Ét. Nic.*, 1098a 16-18 [subrayado nuestro]). La concepción de la felicidad que critica Hobbes no es, desde luego, la aristotélica. Si nos permitimos una referencia anacrónica, habría que decir que la idea de felicidad que critica Hobbes es... ¡la de Kant!: "Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto

extensive, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como *protensive*, en relación con su duración)" (KANT: *Crítica de la Razón Pura*, A 806 / B 834). Ciertamente, Kant parece entender que la felicidad consiste en la satisfacción de todos nuestros apetitos o deseos, con la máxima intensidad y de manera ininterrumpida. Pero esto es una imposibilidad psicológica, impropia de la vida humana, pues desconoce que "mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que *la vida es movimiento*, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo" (99 [subrayado nuestro]).

¿Qué es, entonces, la felicidad, según Hobbes? "La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente". O como dice más rotundamente, recalcando el carácter activo de la felicidad, en los *Elementos de Derecho Natural y Político*, "la felicidad (que significa un deleite continuo) no consiste en haber prosperado, sino en prosperar"¹⁰. Aristóteles hubiera asentido complacido: ni el mismo *spoudaïos anêr* lo hubiera dicho mejor. La felicidad no es un estado sino un proceso, y un proceso que es un progreso. Ahora bien, la deferencia entre Hobbes y Aristóteles está en la determinación del tipo de actividad que involucra la felicidad. Como es bien sabido, para efectuar esa determinación Aristóteles exige comprender cuál es la función o el quehacer (*érgon*) que corresponde al hombre como tal, especificando a continuación que "la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o que implica la razón" (*Ét. Nic.*, 1098a 6-7), y concluyendo que "la actividad de éste [el entendimiento o la razón] conforme a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta" (*Ét. Nic.*, 1177a 17-18). Esto es, el

¹⁰ Hobbes, Th.: *Elementos de Derecho Natural y Político*, I, cap. VII, § 7, Alianza, Madrid, 2005, p. 126.

Alfa nº 36

ideal aristotélico de felicidad perfecta es una vida dedicada a la actividad intelectual teórica, a la *contemplación* de la verdad. En cambio, Hobbes pone el acento en la naturaleza desiderativa del ser humano, que es expresión de esa potencia de obrar o conato (*endeavour*) que lo moviliza hacia las cosas (apetito o deseo) o a apartarse de ellas (aversión). La ejecución de ese esfuerzo o conato, de ese "movimiento de aproximación" llamado apetito, aparece o es sentido por el sujeto como *deleite* y *placer*, confirmando así y fortaleciendo el movimiento vital (VI, 89). De acuerdo con esto, la felicidad sería el deleite continuo que acompaña al progreso incesante en el cumplimiento del deseo. ¿Por qué este progreso es incesante, es "un continuo pasar de un objeto a otro"? El deseo no tiene fondo porque "el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla" (136). Por eso añade inmediatamente Hobbes que "doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Esto no siempre es porque el hombre espere conseguir cada vez una satisfacción más intensa que la que ha poseído previamente, o porque no se contente con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios que tiene en el presente para vivir bien sin adquirir otros más" (137). Parece que este mundo, donde todo es movimiento, se asemeja mucho más de lo que quisiéramos a ese mundo fantaseado por Lewis Carroll, y que Alicia encontró a través del espejo, donde "hace falta correr *cuanto uno pueda* para permanecer en el mismo sitio".

¿Quién nos resulta más convincente, Aristóteles o Hobbes? El que ha hecho de la vida contemplativa su forma de vida está

Alfa nº 36

inclinado a darle la razón al viejo Aristóteles, pero, tal vez, en el mundo postmetafísico en el que nos ha tocado vivir, habría que ser más comprensivo con la eventualidad de que sea cada cual quien determine por sí mismo cuál es la mejor de sus posibilidades de acuerdo con sus propios y peculiares objetos de deseo.

Tras indicar esa "primera inclinación natural de toda la humanidad" a "conseguir poder tras poder", Hobbes procede a contrastar algunas "maneras" o hábitos, basados en las pasiones principales (deseo, miedo, amor y odio), que favorecen "la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres" frente a aquellos la entorpecen.

| "Maneras" que favorecen la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres | "Maneras" que dificultan la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres |
|--|--|
| -El deseo de comodidad y placer sensual (pues predispone a obedecer al poder común). | -El deseo de riquezas, honores o poder en competencia con otros (pues lleva al antagonismo). |
| -El miedo a la muerte y a ser herido (pues predispone a obedecer al poder común). | -El deseo insatisfecho de lo necesario y la intrepidez (pues llevan a no conformarse con la propia condición). |
| -El deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes (pues predispone a obedecer al poder común). | -El deseo de poder militar (pues no hay honor militar que no venga de la guerra). |
| -El deseo de alabanza y el deseo de fama póstuma (pues predisponen a realizar acciones virtuosas). | |
| -El amor derivado de los favores recibidos de un | -El odio derivado de los grandes favores (que no |

Alfa nº 36

| | |
|--|--|
| <p>superior (pues no nos hacen sentirnos inferiores y la mera gratitud puede compensar al benefactor), o de un igual o de un inferior -siempre que se espere poder devolver el favor- (pues la obligación se siente como ayuda y servicio mutuos).</p> | <p>pueden corresponderse) recibidos de nuestros iguales (pues nos colocan en una situación de deuda permanente).</p> |
| <p>-El miedo a la opresión (pues predispone a esperar o buscar ayuda de la sociedad).</p> | <p>-El odio derivado de hacer un daño que no puede ser devuelto por la víctima (pues nos coloca en la situación de esperar su venganza o su perdón).</p> |

Por último, y puesto que el conflicto político –que es a la vez síntoma y causa del fallo de la autoridad política- procede directamente de los conflictos de creencias, la segunda parte del capítulo está dedicada a discutir particularmente lo que parecen ser “hábitos del conocimiento” que propician la discordia. Empieza con un contraste entre actitudes que favorecen la concordia frente a las que la entorpecen.

| “Hábitos del conocimiento” que favorecen la concordia | “Hábitos del conocimiento” que favorecen la discordia |
|---|---|
| <p>-La desconfianza en el propio ingenio –“en tiempos de tumulto y sedición”- (pues favorece la victoria, al predisponer a mantenerse unidos y aprovechar la ventaja de dar el primer golpe).</p> | <p>-La confianza en el propio ingenio (pues entorpece la victoria, al predisponer a la deliberación y a la cesión de la iniciativa en el uso de la fuerza).</p> |

Pero, inmediatamente después, pasa a concentrarse en la relación de los “hábitos del conocimiento” que favorecen la discordia, y que, por tanto, habrán de ser combatidos:

| “Hábitos del conocimiento” que favorecen la discordia |
|--|
| -La vanagloria [= confianza en uno mismo fundada en la adulación] (pues da origen a empresas vanas cuyos peligros y dificultades se hacen recaer sobre hombros ajenos a los de aquellos que las emprendieron). |
| -La alta opinión de la propia suficiencia en materia de gobierno (pues genera ambición de cargos públicos para no desmentir esa opinión). |
| -La pusilanimidad [= dar gran valor a pequeñas cosas] (pues predispone a la irresolución y a perder las mejores oportunidades de actuar). |
| -La ignorancia de cuáles son las señales de sabiduría y amabilidad (pues predispone a confiar en quienes tienen la elocuencia aduladora). |
| -La ignorancia de las causas [= la falta de ciencia] (pues obliga a depender del consejo y de la autoridad de otros). |
| -La ignorancia del significado de las palabras [= falta de entendimiento] ¹¹ (pues predispone a aceptar el error y el sinsentido de aquellos en quienes se confía). |

¹¹ Esto tiene dos importantes consecuencias: A) “De eso mismo procede el que los hombres den nombres diferentes a una misma cosa, según sean afectados por sus diferentes pasiones. Así, cuando aprueban una opinión privada, la llaman opinión; pero si les disgusta, la llaman herejía; y aunque el término herejía significa simplemente opinión privada, está marcadamente teñido de cólera” (142). B) “También de eso mismo procede el que los hombres no puedan distinguir, sin estudio y gran esfuerzo, entre **una acción de muchos y muchas acciones de una multitud** (...). Y, consiguientemente, son propensos a tomar por acción del pueblo lo que es una multitud de acciones hechas por una multitud de hombres, guiados, quizá, por la persuasión de uno solo” (id.).

-La ignorancia de la naturaleza de lo correcto y lo incorrecto, de lo justo y lo injusto (pues predispone a hacer [de forma inconstante] de la costumbre y el ejemplo la regla de los propios actos)¹².

-La ignorancia de las causas (remotas) de la paz (pues predispone a apoyar a los críticos con el gobierno, pudiendo llegar a atentar contra la autoridad suprema).

-La ignorancia de las causas naturales (pues predispone a la credulidad, a creer mentiras e incluso a inventarlas, y a la creencia supersticiosa en "fuerzas invisibles" que rigen el destino de los hombres).

4. Capítulo XII: De la religión.

Al final del capítulo anterior se había introducido el tema de la religión, al aludir a que la curiosidad [= amor al conocimiento de las causas], llevada a sus últimos extremos, nos embarca en una investigación de las causas naturales que desemboca en la afirmación de "una causa primera, incausada y eterna", que es "a lo que los hombres llaman Dios" (XI, 144), de cuya naturaleza, sin embargo, la razón no nos permite hacernos ninguna idea. El presente capítulo, que se dedica

¹² Lo malo de seguir "esta falsa norma de justicia" es que los hombres "al ir haciéndose viejos y tercos, apelan a la costumbre para justificar su razón o apelan a la razón para justificar su costumbre, según les convenga. Y así, se apartan de la costumbre cuando sus propios intereses lo requieren o se enfrentan a la razón siempre que la razón está en contra de ellos. Ésta es la causa de que la doctrina de lo bueno y lo malo [*Right and Wrong*] sea perpetuamente disputada con la pluma y con la espada, y que no sea así con la doctrina de las líneas y las figuras (...). Porque no me cabe la menor duda de que si la doctrina que dice que *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos* hubiera sido contraria al derecho de algún hombre para ejercer dominio sobre otros, o a los intereses de quienes ya lo ejercen, dicha doctrina, sin ser disputada, habría sido suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, si a quien le afectase hubiera sido capaz de hacerlo" (143).

íntegramente a la cuestión de la religión, comienza afirmando la peculiaridad humana del fenómeno religioso: “la semilla de la *religión* se encuentra solamente en el ser humano” (146). La raíz de este fenómeno la sitúa Hobbes en el miedo y la ansiedad perpetuos de los hombres por el porvenir que genera la ignorancia de las causas¹³. No obstante, Hobbes, a lo largo del capítulo, va a distinguir con dudosa coherencia dos modalidades de religión: a) una religión supersticiosa o espúrea, “la de aquellos que las han alimentado y ordenado [las semillas naturales de la religión –de las que hablaremos a continuación–] de acuerdo con su propia invención” (151), cuya raíz es el miedo ante la incertidumbre del futuro, y que estaría ejemplificada en la religión de los gentiles; y b) una religión racional o verdadera, “la de quienes han hecho eso mismo, siguiendo los mandamientos y la dirección de Dios”, cuya raíz es la curiosidad o el deseo de conocer las causas de los cuerpos naturales, y que vendría ejemplificada por el cristianismo. Y decimos que esta distinción es de “dudosa coherencia” porque en la diferenciación trazada anteriormente entre “religión” y “superstición” la razón no jugaba ningún papel: “Al miedo de un ser invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamamos **religión**; si no han sido aceptadas, **superstición**” (VI, 92-93; Cfr. XI, 145), y suena un poco a compromiso –teniendo en cuenta que nos ha dicho que la razón no nos permite hacernos ninguna idea de Dios– cuando

¹³ Bien podría haber estado Ambrose Bierce leyendo el *Leviatán* cuando se le ocurrió definir la religión como “Hija de la Esperanza y el Miedo, que le explica a la Ignorancia el misterio de lo Incognoscible” (A. Bierce: *El Diccionario del Diablo*, Valdemar, Madrid, 1993, p. 172). Claro que el sarcasmo del “Diablo” sube un punto cuando, en una definición alternativa de “Religión”, dice: “Árbol atractivo en el que todos los pájaros bobos hicieron nidos” (ib.).

añade: "Y cuando el poder imaginado es verdaderamente tal y como lo imaginamos, **verdadera religión**".

Ese temor originario alimentado por la insidiosa e ineliminable incertidumbre del porvenir que lleva a creer en "poderes o agentes invisibles", y que se llama religión, presenta, según Hobbes, cuatro rasgos formales, que subyacen a la inmensa diversidad de credos religiosos, y a los que denomina "semillas naturales de la religión": 1) Con respecto a la materia o sustancia de esos "poderes o agentes invisibles": se los concibe como "espíritus incorpóreos" (valga la contradicción, según Hobbes). 2) Con respecto al modo en que operan sus efectos: se concibe la mera coincidencia o la sucesión temporal como relación causal. 3) Con respecto a la forma del culto que se les rinde: asume la forma de las expresiones de reverencia que se practican con los seres humanos poderosos. 4) Con respecto a la forma en que desvelan el futuro: se considera lo casual como presagio. Ahora bien, sea cual sea la forma que adopte la religión, ésta siempre tiene una finalidad política, que es promover la obediencia de las leyes y la paz de la república: "Pero ambas clases de hombres [tanto los que representan a la religión espuria como a la verdadera] lo han hecho [alimentar y ordenar la creencia religiosa] para hacer que quienes confían en ellos sean más aptos para obedecer, para respetar las leyes, para la paz, la caridad y la sociedad civil" (151).

La última parte del capítulo está dedicada a explicar las causas del cambio en religión y el debilitamiento de la fe. Estas causas son cuatro y tienen todas que ver con el descrédito de los fundadores de la religión o de sus herederos en el gobierno de la misma: 1) La anulación de la reputación de sabiduría, causada por la prescripción de un credo que contiene contradicciones. 2) La anulación de la reputación de sinceridad, causada por los hechos o los dichos que

Alfa nº 36

desmienten la creencia que se predica. 3) La anulación de la reputación de amor, causada por el descubrimiento de que el fin de sus acciones es el propio provecho. 4) La incapacidad de dar testimonio de haber recibido una revelación divina, causados por la falta de pericia para "hacer milagros, o pronunciar una verdadera profecía, o crear una extraordinaria felicidad" (159). A continuación Hobbes procede a ilustrar estas causas del debilitamiento de la fe con ejemplos extraídos de las Sagradas Escrituras y de la experiencia histórica, deteniéndose especialmente en el comentario de los abusos de la Iglesia Católica, y concluyendo finalmente: "atribuyo todos los cambios que ha tenido la religión en el mundo a una y la misma causa: la desagradable conducta de los clérigos" (161-162).

APÉNDICE

| Lo honorable (= prueba o señal de poder) | Lo deshonroso (= prueba o señal de carencia de poder) |
|--|---|
| -El dominio y la victoria. | -La servidumbre. |
| -La buena fortuna (duradera). | -La mala fortuna. |
| -La riqueza. | -La pobreza. |
| -La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, la valentía y la confianza. | -La pusilanimidad, la mezquindad, el miedo y la falta de confianza en sí mismo. |
| -La determinación. | -La irresolución. |
| -Las acciones y palabras que proceden de la experiencia, la ciencia, la discreción o el ingenio. | -Las acciones y palabras que proceden del error, la ignorancia o la locura. |
| -La gravedad procedente de una mente ocupada en algo. | -La gravedad procedente del propósito de parecer grave. |
| -La notoriedad pública. | -La oscuridad. |
| -Tener un linaje ilustre. | -Tener un linaje oscuro. |
| -La equidad acompañada de desprecio de las pérdidas. | -La falta de equidad acompañada de astucia y marrullería. |
| -El deseo de grandes riquezas y la ambición de grandes honores. | -El deseo de pequeñas ganancias y la ambición de pequeños honores. |