Margarita Costa y la importancia de las pasiones en la doctrina política

Maja Lukac

Universidad Católica Argentina

H

oy quiero rendir homenaje a una colega y amiga que influyó de modo decisivo en mi carrera académica. Margarita Costa se dedicó a la filosofía con alma y cuerpo. Se especializó en filosofía inglesa y, específicamente, en Filosofía Moderna. Su vida académica fue de una generosidad poco habitual en nuestro medio. Me unió a ella el común interés por el filósofo inglés Thomas Hobbes. No era su filósofo preferido, ya que sus estudios más profundos versaron sobre David Hume, pero ella era realista y me confesó que sabía que lograría reunir muchos más interesados en la doctrina hobbesiana que en la humeana, motivo por el que fundó la Asociación de Estudios Hobbesianos a fines de 1990 con sede en el Instituto de Filosofía, siendo en ese entonces, directora del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Logró reunir un selecto grupo de profesores e investigadores de la UBA, de la UNLP, de la UNRC e incluso se “atrevió” a incluirme, siendo yo la única investigadora que provenía de la UCA. Se lo agradecí mucho, pues estaba acostumbrada a que, si bien pertenecía al CONICET, en las universidades nacionales se me dejaba de lado por provenir de una universidad privada y, para colmo, pontificia. Margarita siempre hizo caso omiso de esos prejuicios e incluso, sin conocerme personalmente, llegué a enterarme mucho tiempo después, que me defendió por la calidad de mis trabajos y publicaciones ante una Comisión Asesora caracterizada por despreciar a los investigadores que no proviniesen de universidades nacionales. Hoy esto puede parecer una exageración, pues la colaboración interuniversitaria está más extendida. No obstante, en los ochenta y los noventa, la situación era otra. Margarita Costa y Ezequiel de Olasso fueron las personas que más oportunidades me brindaron para incorporarme a un mundo académico antes vedado. De allí mi reconocimiento a ambos. Fuimos miembros plenos y fundadores de la Asociación: Rafael Braun, Margarita Costa, Jorge Dotti, Osvaldo Guariglia, María Lukac de Stier, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso, José Julián Prado, Eduardo Rabossi y Guillermo Ranea. Integramos la primer Comisión Directiva Margarita Costa como Presidente, María L. Lukac de Stier como Secretaria, Renée Girardi como Tesorera, Jorge Dotti como Vocal y José Luis Galimidi como Vocal suplente.

El propósito de la Asociación fue establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla hispana y publicar trabajos breves sobre Hobbes o temas relacionados con su doctrina en el *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, órgano de la institución, así como realizar encuentros mensuales para la discusión de trabajos y reuniones periódicas como las Jornadas Hobbes, que se planearon realizar cada dos años.

Con el tiempo, la Asociación fue incorporando miembros asociados locales como Javier Flax, Esteban Mizrahi, Pablo Muchnik, Andrés Rosler, María Cristina Spadaro, Víctor Palacios, Andrés Di Leo, Martín D’Ascenzo, Andrés Jiménez Colodrero, Damián Rosanovich y Diego de Zavalía, así como miembros correspondientes en el extranjero, a saber: Renato Janine Ribeiro (Brasil), José Montoya Sáenz (España), Ugo Pagallo (Italia), José Antonio Robles (México), Yves-Charles Zarka (Francia) y Omar Astorga (Venezuela). Margarita Costa ocupó la presidencia hasta marzo del 2003, momento en el que la asumí yo alternándose en la Secretaría, Víctor Palacios y Andrés Di Leo como Secretarios y Andrés Jiménez Colodrero como Prosecretario. En diciembre de 2018 dejé la presidencia en manos de Andrés Di Leo quien sigue dirigiendo la Asociación y organizó el *Boletín* en su formato electrónico actual, logrando de este modo una mayor difusión de nuestro trabajo.

Más allá de mi agradecimiento a Margarita por la inclusión en la Asociación, también soy deudora de ciertas ideas que me inspiró. Como especialista en Hume, ella establecía permanentes comparaciones con Hobbes, lo que puede corroborarse en uno de sus mejores libros: *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática,*[[1]](#footnote-1)fruto de varios seminarios dictados en la Argentina y en el exterior.Recomiendo muy enfáticamente la lectura de este texto donde Margarita refleja ideas muy luminosas y comparaciones entre autores de suma originalidad. Otro de sus libros que motivó revisar mis investigaciones sobre Hobbes fue *El empirismo coherente de Hume.*[[2]](#footnote-2) Al leer allí la continua referencia de Hume a la imaginación cuando usa el término entendimiento, en una proporción mucho mayor al uso de ese mismo término en referencia a la razón, tal como se puede observar en su *Tratado*, me motivó a comparar con las mismas nociones en Hobbes. Encontré una gran similitud entre ambos pensadores con respecto a la consideración que hacen de la razón. Ambos se apartan de la noción clásica y tradicional de la misma. Hobbes en función de su materialismo convierte a la razón en un mero cálculo[[3]](#footnote-3) y la reduce a un cierto relacionar. La razón se reduce a una trama de relaciones y no posee ningún carácter propiamente intelectivo. El paso del sentido a la razón no supone un ascenso en el grado de conocimiento de la realidad. Todo conocimiento se reduce al conocimiento sensible. La mente humana sólo posee imágenes de las cosas sensibles, ya que la razón sólo teje relaciones entre estas imágenes sin superar el ámbito de la sensibilidad.[[4]](#footnote-4) La intención de Hume, siguiendo la interpretación de Margarita, en el Libro I del *Tratado,* subtitulado “Acerca del entendimiento”, también es despojar a la razón del carácter de facultad suprema de conocimiento, adjudicado por los racionalistas. Allí, siempre siguiendo la obra ya citada de Margarita, usa el término entendimiento en ocasiones como sinónimo de razón y en otras como sinónimo de imaginación. Pero nunca usa “imaginación” como sinónimo de “razón”. Comparando a los autores, concluyo que para Hume la razón también es, como para Hobbes, una operación, no una facultad. Pero no es una operación ideatoria. Su función principal es la comparación de ideas. Esto se asemeja mucho a la razón reducida a la capacidad de relacionar hobbesiana. En ambos casos también la imaginación pasa a ocupar un lugar destacado como poder de la mente.[[5]](#footnote-5) Para Hume la imaginación es sin duda la función más importante de la naturaleza humana.[[6]](#footnote-6) También Hume, análogamente a Hobbes, se refiere a dos tipos de imaginación, la que nos lleva a volar por lugares fantásticos o “adherir al entendimiento, es decir, a las propiedades generales y más establecidas de la imaginación”.[[7]](#footnote-7) Todas estas similitudes me impulsaron a revisar la doctrina de las pasiones en Thomas Hobbes, pues como es muy conocida la aseveración de Hume: “la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones”,[[8]](#footnote-8) debía comprobar si esta relación también podía encontrarse de modo análogo en la doctrina hobbesiana. En largos diálogos con Margarita, yo negaba inicialmente tal posibilidad. También ella consideraba que esa relación había surgido originalmente en Hume, causando sorpresa y gran inquietud en sus lectores. Pero con el tiempo y releyendo tanto el *Leviathan*  como el *De Homine,* llegué a convencerme que Hobbes con su concepción instrumental de la razón y la descripción de pasiones que inclinan a la guerra, conjuntamente con otras que inclinan a la paz, anticipó en cierto modo la posición humeana.

Ofrezco a continuación una visión sintética de la importancia de las pasiones en la doctrina política de Hobbes.

Si tomamos en cuenta la afirmación de Leo Strauss de que el punto de partida de la filosofía política de Hobbes es la antítesis entre la gloria, entendida como vanagloria o vanidad, que para Strauss es origen del apetito natural del hombre, y el miedo a la muerte violenta como la pasión que conduce al hombre a la racionalidad,[[9]](#footnote-9) entenderemos la centralidad de las pasiones en la propuesta política hobbesiana. A su vez, las pasiones aparecen como la causa inmediata y directa del encadenamiento de las imágenes, es decir, del discurso mental. Sin ese discurso mental tampoco es posible pensar la política.

Ahora bien, antes de adentrarnos en las concretas pasiones que mueven a la guerra y las que, por oposición, mueven a la paz, es conveniente ubicar las pasiones en el marco antropológico y en la metafísica materialista hobbesiana. Para el filósofo de Malmesbury, para quien toda realidad es materia en movimiento, las pasiones expresan la naturaleza corpórea del hombre y las concibe, indudablemente, como movimientos. Las pasiones son emociones, en sentido literal, ya que son movimientos que resultan de otros movimientos. La vida humana, para Hobbes, sólo puede ser concebida, funcionalmente, como conjunto de movimientos. La consideración funcional-causal del actuar humano la inspira la pretensión de encontrar un principio originario de su dinamismo que explique toda la fenomenología psicológica del hombre. En el capítulo VI del *Leviathan*, Hobbes distingue en los animales dos tipos de movimiento, los vitales, que comienzan con la generación y continúan sin interrupción durante toda la vida, como la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. y los movimientos animales, también llamados voluntarios como andar, hablar, mover algún miembro.[[10]](#footnote-10) La distinción que aparece entre uno y otro tipo de movimientos está centrada por Hobbes en la imaginación. Es decir, los movimientos vitales no necesitan de la imaginación mientras los movimientos voluntarios dependen siempre del modo como antes hayan sido imaginados por nuestra mente. Esto le permite afirmar como evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de todo movimiento voluntario.[[11]](#footnote-11) Aunque la imaginación sea el origen de estos movimientos voluntarios, no es un motor que se mueve a sí mismo, ya que Hobbes la ha definido como *“decaying sense”.*[[12]](#footnote-12) Es entonces un efecto de la sensación. Las cosas exteriores producen un movimiento en nuestros órganos sensoriales y este movimiento es trasmitido a los órganos centrales: cerebro y corazón. En el cerebro, la inercia de este movimiento constituye la imagen. En el corazón, el movimiento recibido favorece o dificulta el movimiento vital. En *Human Nature* (primera parte del *The Elements of Law*) Hobbes había afirmado que los conceptos o imágenes no son nada más que movimientos en alguna sustancia interna de la cabeza, que tal movimiento no se detiene allí sino continúa hacia el corazón, donde por necesidad debe o bien ayudar o bien obstaculizar el movimiento llamado vital.[[13]](#footnote-13) Esta afección produce un nuevo movimiento puntual, que es el *conatus* o *endeavour*.Hobbesintroduce este último concepto para explicar esos movimientos difíciles de observar (*unobservable motions*) ya sea dentro o entre los cuerpos para intentar salvar la brecha entre los movimientos de los cuerpos externos, que son trasmitidos a través de un medio a los órganos sensoriales y los movimientos internos del cuerpo como son las tendencias y los apetitos.[[14]](#footnote-14) Hobbes define este *conatus/endeavour* (esfuerzo) en el *De Corpore*  como “el movimiento hecho en el menor espacio y tiempo que puede darse…esto es, el movimiento hecho a través de la extensión de un punto y en un instante del tiempo”.[[15]](#footnote-15) Cuando este movimiento imperceptible, que se da en el interior del cuerpo humano, se orienta hacia algo que lo causa es llamado apetito (*appetite)* o deseo (*desire*), en cambio, cuando se aparta de algo, es llamado aversión (*aversion).*[[16]](#footnote-16) El apetito o deseo surge como consecuencia de la acción favorable para el movimiento vital por parte de una cosa externa. Si el objeto es favorable, es decir, deleita y place, se produce un movimiento hacia el objeto y si es desfavorable, porque molesta o es ofensivo, se produce un movimiento contrario.[[17]](#footnote-17) Aquí podemos ver como lo apetitivo-tendencial o pasional actúa en una doble dirección, en referencia a los movimientos vitales fortaleciéndolos u obstaculizándolos, y en referencia a los movimientos animales o voluntarios siendo su principio interno. Esto último se afirma para aclarar que las pasiones no son propiamente el movimiento de aproximación o alejamiento de los objetos que placen o molestan. Estos movimientos son exteriores y son efectos o consecuencias de las pasiones entendidas como movimientos internos. Por eso Hobbes, en *Human Nature,* sostiene que el apetito es el principio del movimiento animal hacia algo que nos place.[[18]](#footnote-18) La relación de la dupla apetito/aversión con la dupla placer/pena no es explicada de modo uniforme en toda la obra hobbesiana. En el *Leviathan*, guardando analogía con el tema del conocimiento,[[19]](#footnote-19) el resultado o efecto real del movimiento de objetos exteriores sobre el corazón, no es más que movimiento o *conatus* pero, en la medida que se dirige hacia fuera como reacción a la presión recibida, produce una “apariencia”(*apparence)* o sensación interna del organismo que llamamos deleite o placer.[[20]](#footnote-20) Este placer o deleite es la apariencia o sensación de lo bueno y la molestia o displacer la apariencia o sensación de lo malo.[[21]](#footnote-21) En el *De Homine*, en cambio, expresamente niega la analogía con el conocimiento afirmando que el deleite y molestia difieren de la sensación pues en el conocimiento hay una reacción o resistencia hacia fuera hecha por un órgano cuyo movimiento produce la apariencia o fantasma, en cambio el deleite consiste en la pasión producida por la acción del objeto, que es un movimiento hacia dentro.[[22]](#footnote-22) En el *De Homine* las “apariencias” han desaparecido y la dupla apetito/aversión sólo difiere del deleite/pena por la distinción entre la situación presente y la futura. Según Gert, en ambas obras, *Leviathan* y *De Homine*, una vez que Hobbes establece los conceptos de apetito, aversión, placer y pena, su explicación posterior del tema de las pasiones soslaya la relación entre conducta humana y filosofía materialista. Simplemente procede por vía de introspección y experiencia, basándose con cierta libertad en la exposición aristotélica de las pasiones.[[23]](#footnote-23)

Ahora bien, las dos pasiones básicas para Hobbes son el apetito o deseo y la aversión pues, en definitiva, son los dos sentidos fundamentales que puede tomar un movimiento respecto de un objeto. Nuestro filósofo añade al deseo y a la aversión el amor (*love*) y el odio(*hate*), que sólo se diferencian de las primeras en tanto aquellas presuponen la ausencia de los objetos y éstas requieren la presencia actual del objeto.[[24]](#footnote-24) Así pues, el deseo, la aversión, el amor, el odio, junto con la alegría (*joy*) y la tristeza (*grief*) que implican la previsión de un fin que agrada o desagrada, constituyen las pasiones simples a partir de las cuales se derivan todas las demás.[[25]](#footnote-25)

En el mismo capítulo VI del *Leviathan,* Hobbes clasifica las pasiones derivadas según sea el objeto de los apetitos y aversiones y según sea la posibilidad de alcanzar o no el objeto deseado. Así enuncia la esperanza (*hope*) como el apetito que implica la convicción de lograr el objeto deseado, y, en cambio, la desesperación (*despair*) implica la convicción de no lograrlo. Y sigue enumerando: “La aversión con idea de sufrir un daño, miedo. La misma cosa, con la esperanza de evitar este daño por medio de la resistencia, coraje o audacia. Coraje súbito, cólera. Constante esperanza, confianza en nosotros mismos. Constante desesperanza, desconfianza en nosotros mismos”.[[26]](#footnote-26)El paralelismo que puede trazarse entre las pasiones simples enunciadas por Hobbes con las pasiones del apetito concupiscible escolástico, y el que puede establecerse entre las pasiones derivadas de Hobbes que acabamos de enunciar con las pasiones del apetito irascible escolástico, me eximen de todo comentario. Deseo aclarar que, respecto de otra terminología clásica, como *natura*, *ars* y *ratio*, he sostenido la tesis del giro semántico que Hobbes hace de la terminología clásica que utiliza vaciándola de contenido e infundiendo un sentido nuevo a los términos.[[27]](#footnote-27) Pues bien, sostengo que en la doctrina de las pasiones, esto no se cumple. Ciertamente, Hobbes sigue enumerando luego muchas otras pasiones derivadas: indignación, benevolencia, caridad, codicia, ambición, pusilanimidad, magnanimidad, fortaleza, liberalidad, miseria, amabilidad, lujuria, celos, afán de venganza, curiosidad, religión, superstición, terror pánico, admiración, gloria, desaliento, vanagloria, entusiasmo repentino, desaliento repentino, vergüenza, impudicia, compasión, crueldad, emulación y envidia,[[28]](#footnote-28) cuya descripción en algunos casos se reduce a una línea, por lo que no ofrece mayor interés trascribirlas. En el *De Homine* la enumeración y descripción es prácticamente la misma. En este texto añade que pueden darse infinito número de pasiones si les otorgamos distintos nombres a todas ellas, aunque la diferencia sea insignificante. Sin embargo, se contenta con la enumeración dada porque ese infinito número puede ser reducido a las ya descriptas.[[29]](#footnote-29) Hay un estudio más detallado de algunas pasiones simples y derivadas en el compendio inglés de la *Retórica, The Whole Art of Rethoric*, publicado por primera vez en 1637. Allí desarrolla con mucho más detalle las pasiones de la cólera, la pacificación, el amor, el odio, el temor, el valor, la vergüenza, el favor, la compasión, la indignación, la envidia y la emulación,[[30]](#footnote-30) pudiendo verificarse la influencia que la retórica aristotélica tuvo en el filósofo inglés. De hecho, todo el libro II del *The Whole Art of Rethoric* sigue puntualmente el índice temático del libro II de la *Retórica* de Aristóteles, ya que en ambos autores es el libro dedicado a exponer el carácter del orador y las pasiones del oyente, que se supone debe tener en cuenta el orador si quiere persuadir con su discurso.[[31]](#footnote-31) Leo Strauss, citando a John Aubrey, sostiene que Hobbes exceptuó dos obras de la condena que hizo de Aristóteles, su *Retórica* y su *Discurso sobre los animales.*[[32]](#footnote-32) Si bien el estudio de Hobbes del discurso sobre los animales no dejó huella, salvo las referencias hechas en el capítulo XVII del *Leviathan,* su estudio de la *Retórica*, dio lugar a una síntesis en latín de esta obra aristotélica, que se encuentra en uno de los libros de ejercicios de William Cavendish, del 1630 en Chatsworth. Esta paráfrasis fue posteriormente traducida al inglés con el título de *A Briefe of the Art of Rethoric*, que fue la primera versión inglesa del texto aristotélico. Hasta poco tiempo atrás, esta traducción fue atribuida al mismo Hobbes. Pero Quentin Skinner, basándose en el estudio erudito de Kart Schuhmann, sostiene que la paráfrasis latina es obra de Hobbes, no así la traducción inglesa publicada en la edición Molesworth bajo el título *The Whole Art of Rethoric.*[[33]](#footnote-33) En la misma edición Molesworth aparece también un compendio más breve bajo el título *The Art of Rethoric* pero, posteriormente, quedó determinado que la autoría no le pertenece a Hobbes.[[34]](#footnote-34) Los temas desarrollados en la paráfrasis latina*,* sumados a la información de haberse encontrado entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth un compendio libre de la *Ética Nicomaquea*, basado en la interpretación de Aristóteles realizada por Francisco Piccolomini, aristotélico de Padua, demuestra la influencia aristotélica y el interés por la teoría de las pasiones en el período humanista de Hobbes. Strauss sostiene que “el uso y la valoración de la *Retórica* de Aristóteles en el período maduro de Hobbes son los últimos vestigios del aristotelismo de su juventud”.[[35]](#footnote-35) El célebre profesor alemán, en el capítulo “Aristotelismo” de su famosa obra *La filosofía política de Hobbes*, hace un cuadro comparativo entre *The Whole Art of Rethoric*, *Elements*, *Leviathan* y *De Homine* mostrando los lugares paralelos referidos a las pasiones y concluyendo que cuando Hobbes compuso todas sus exposiciones sistemáticas de antropología (*Elements*, 1640; *Leviathan*, 1651 y *De Homine*, 1658) estudió nuevamente en cada ocasión la *Retórica* de Aristóteles.[[36]](#footnote-36)

Retomemos, ahora, la relación que Hobbes establece entre el apetito y el placer o deleite. Aquí distingue entre placeres sensibles (*pleasures of sense)* que surgen directamente de los sentidos a través de la relación primaria que se expresa en los movimiento del cuerpo, y otros, los placeres de la mente (*pleasures of the mind*) que surgen por la expectativa que se genera previendo el fin o las consecuencias de las cosas.[[37]](#footnote-37) En ambos tipos de placeres está presente la imaginación, tal como lo afirmamos en el inicio de este trabajo, pero es el momento, ahora, de analizarlo más detenidamente. En el caso de los placeres sensibles, suponen las sensaciones de todo lo agradable a la vista, al oído, al gusto, al tacto y al olfato. El efecto de estas sensaciones es la imaginación como *“decaying sense”*, que es por otra parte, para Hobbes, la facultad o poder cognitivo.[[38]](#footnote-38) A su vez, él mismo sostiene en *De Homine* que, “de acuerdo al método de la naturaleza, la sensación es anterior al apetito, pues no puede saberse si lo que vemos como placentero lo es realmente excepto por experiencia, esto es, sintiéndolo. Por eso comúnmente se dice que no hay deseo de lo desconocido”.[[39]](#footnote-39) Y la experiencia, para Hobbes, es mucha memoria o memoria de muchas cosas, y, a la vez, la memoria y la imaginación son para él lo mismo, pues llama memoria al debilitamiento de la sensación perteneciente al pasado.[[40]](#footnote-40) Indudablemente, entonces, la imaginación está en la base de los placeres sensibles.

En cuanto a los placeres de la mente, vinculados en su mayoría a las pasiones compuestas o derivadas, por su misma definición, la imaginación es esencial para explicar su naturaleza, pues sin ella es imposible prever el fin o las consecuencias de las cosas. El efecto principal de la experiencia consiste, para Hobbes, en proporcionar la posibilidad de considerar las cosas de diversas maneras. Estas diversas consideraciones son las que hacen derivar las pasiones complejas de las simples. Hobbes enumera cuatro consideraciones en el *Leviathan*: 1-cuando las pasiones se suceden unas a otras son llamadas de diverso modo, según la opinión que se tenga de la posibilidad de alcanzar lo deseado; 2-según el objeto amado u odiado; 3-según la consideración de muchas pasiones juntas; 4-según la alteración o sucesión misma de las pasiones.[[41]](#footnote-41) Muy acertadamente Astorga afirma que “de acuerdo al tipo y complejidad de las imágenes que dan lugar al movimiento del cuerpo, se constituirá el tipo y complejidad de las pasiones. Ello lleva a Hobbes a considerar la diversidad de las pasiones según la complejidad que adquiere el mundo imaginativo de acuerdo a la experiencia”.[[42]](#footnote-42)

En cuanto a la relación entre lo pasional y lo racional en la doctrina hobbesiana, en la Epístola Dedicatoria del *De Cive* encontramos el siguiente texto: “Hemos arribado a dos máximas de la naturaleza humana; una que procede del concupiscible, que desea apropiarse para sí el uso de aquellas cosas en las que todos los demás también tienen interés; la otra procediendo de lo racional que enseña a todo hombre evitar la disolución anti-natural como el más grande de todos los males que pueda aquejar a la naturaleza”.[[43]](#footnote-43) En el *De Homine*, el último de los escritos de Hobbes sobre la naturaleza humana, y, por tanto, su versión más madura se lee: “Las emociones o perturbaciones de la mente son especies de apetito y aversión, debiendo considerar sus diferencias de la diversidad y circunstancias de los objetos que nosotros deseamos o evitamos. Son llamadas perturbaciones porque frecuentemente obstruyen el correcto razonamiento. Lo obstruyen, en esto, que se oponen al bien real prefiriendo el bien aparente y más inmediato”.[[44]](#footnote-44) En esta misma tónica podemos ubicar las pasiones que Hobbes enumera en el capítulo XIII del *Leviathan* como las tres principales causas de la discordia: la competencia *(competition*), la desconfianza (*diffidence)* y la gloria (*glory*).[[45]](#footnote-45) Pero también debemos señalar que no siempre y no todas las pasiones para el filósofo inglés son perturbaciones u obstrucciones para el razonamiento, pues también en el mismo capítulo enumera las pasiones que inclinan a la paz y que constituyen una vía complementaria a la de la razón para lograr ese objetivo primordial de su filosofía. Estas son: el miedo a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida cómoda y la esperanza de obtenerlas mediante el esfuerzo y la laboriosidad.[[46]](#footnote-46)

Pasaremos ahora al análisis de estas pasiones que se hallan en la naturaleza del hombre y que son enunciadas por Hobbes como causas de la discordia. La primera de ellas es la competencia. Si bien el filósofo inglés sostiene que la Naturaleza ha hecho a los hombres iguales, es obvio que algunos son más fuertes de cuerpo y otros más sagaces de entendimiento. Esto genera competencia entre los hombres y los impulsa a atacarse para lograr un beneficio,[[47]](#footnote-47) porque de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad en esperanza respecto de la consecución de nuestros fines. De este modo si dos hombres desean la misma cosa, y no pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos y tratan de aniquilarse o sojuzgarse el uno al otro. Debido a esto cada hombre teme el poder singular de otro hombre u otros hombres que pueden desposeerle y privarlo no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida y de su libertad. Esta situación genera la segunda causa de la discordia, a saber: la desconfianza. Se trata de una mutua falta de confianza que lleva a cada hombre a tratar de anticiparse a los demás, dominando por la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda con el afán de lograr la seguridad y auto-preservación.[[48]](#footnote-48) En cuanto a la tercera causa, la gloria, es de las pasiones que conducen a la guerra la que más atención recibe en los textos hobbesianos. En *Elements of Law* define la gloria como la pasión que procede de la imaginación o concepción de nuestro propio poder en tanto superior al poder de otro que compite con nosotros.[[49]](#footnote-49) En el mismo capítulo distingue la gloria de la falsa gloria y de la vanagloria. Cuando la imaginación de nuestro propio poder no está fundada en la experiencia de acciones pasadas, sino en la fama y confianza que nos depositan otros, se trata de una falsa gloria (*false glory*), y si se funda en la fantasía de hechos que nunca realizamos, Hobbes denomina esa pasión vanagloria (*vain glory*). En *Elements of Law* también afirma que la gloria puede ser llamada orgullo (*pride*) por aquellos que sienten disgusto ante palabras de ostentación o acciones insolentes.

Si bien en el *Leviathan* lagloria es presentada de modo similar hay ciertas distinciones que conviene señalar. En el capítulo VI define la gloria como “alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre, es la exaltación de la mente que se denomina Glorificación”.[[50]](#footnote-50) Aquí observamos que desaparece la mención del poder del otro con quien se compite. Hobbes afirma en el mismo texto que si esta glorificación se basa en la experiencia de acciones pasadas coincide con la confianza, pero cuando se funda en la adulación de los demás se llama vanagloria.[[51]](#footnote-51) En el *Leviathan* no hace distingos entre falsa gloria y vanagloria. Todo se reduce a vanagloria, nombre justamente aplicado, ya que una confianza bien fundada suscita potencialidad, mientras que suponer una fuerza inexistente no la engendra y por eso, aunque se la denomine gloria, es vana. Pocas líneas más abajo define la vanagloria como la ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos, cuando sabemos que no disponemos de ellas.[[52]](#footnote-52) En el capítulo XI del mismo texto amplía las consecuencias de la vanagloria indicando que los vanagloriosos son propensos a lanzarse, sin meditarlo, a acciones que, si suponen peligro o dificultad, los hacen huir porque prefieren salvar su honor con cualquier excusa a exponer sus vidas.[[53]](#footnote-53) Podemos preguntarnos si todos los hombres experimentan esta pasión de la gloria y de la vanagloria. Hobbes responde a este interrogante en el capítulo XIII al sostener la igualdad de naturaleza entre todos los hombres, si bien agrega que lo que puede hacer increíble tal igualdad es un vano concepto de la propia sabiduría que la mayor parte de los hombres piensan poseer en el más alto grado.[[54]](#footnote-54) Podemos concluir de tal afirmación que todos los hombres son igualmente vanagloriosos, aunque la expresión *almost all men* da a entender que también hay posibles variaciones en la pasionalidad de los individuos. Esto lo confirma Hobbes en el capítulo VIII de *Leviathan* cuando se refiere a la diferencia de talentos entre los hombres y pone la causa de tal diferencia en las pasiones. Afirma: “la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación”.[[55]](#footnote-55) Hay un texto fundamental en este mismo capítulo pues Hobbes sostiene que las pasiones que causan mayor diferencia de talentos o habilidades son, principalmente, el mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honor. Pero, a su vez, todos esos deseos se reducen al primero: el deseo de poder.[[56]](#footnote-56) Ahora bien, cuando las pasiones son extraordinariamente fuertes y vehementes pueden llevar a los hombres a la locura (*madness*). Y concluye que la pasión cuya violencia y continuidad mayoritariamente produce locura es o bien una gran vanagloria, también llamada orgullo (*pride*), o bien un gran desánimo, lo que hoy llamaríamos depresión.[[57]](#footnote-57)

También en el *De Cive* Hobbes se refiere al tema de la gloria y la vanagloria, pero a diferencia de *Elements* y *Leviathan*, no desarrolla la cuestión en el marco antropológico sino que directamente vincula el tema al “estado de naturaleza” y al origen de la sociedad civil. Así sostiene que “toda sociedad es o para provecho o para la gloria, esto es, no tanto por el amor a nuestros semejantes sino por el amor a nosotros mismos”.[[58]](#footnote-58) Cuando en el mismo capítulo pasa a describir el “estado de naturaleza” sostiene que, en ese estado, la voluntad de dañar está en todos, pero no por la misma causa, ni se ha de condenar de la misma manera. Pues mientras un hombre, según la igualdad natural, permite a los demás todo lo que se permite para sí (lo cual es propio del hombre modesto o templado, que estima sus fuerzas correctamente), otro, considerándose superior a los demás, quiere permitir todo pero sólo a sí mismo y se arroga todo el honor ante los demás (lo que es propio del temperamento feroz). Por lo tanto la voluntad de dañar está en éste por la vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas; en aquél, por la necesidad de defender sus bienes y la libertad en contra de la violencia de este hombre”.[[59]](#footnote-59) Lo cierto es que la cita de la nota 58 motivó a muchos intérpretes a destacar como causa de la sociedad tanto la gloria como el miedo. Sin embargo, como el mismo Hobbes argumenta que ninguna sociedad puede perdurar o ser grande si surge de la vanagloria, pues de la gloria como del honor puede decirse que si todos los hombres la tienen, ninguno la tiene, pues consiste en la comparación y en la superioridad[[60]](#footnote-60), me inclino a sostener que la gloria sigue siendo, fundamentalmente, una pasión que conduce a la guerra y que el miedo es, en la doctrina hobbesiana, la verdadera causa y origen de la sociedad.

Como ya lo hemos afirmado no todas las pasiones son perturbaciones u obstrucciones para el razonamiento. También hay pasiones positivas que conducen a la paz, moviendo a los hombres a pactar para lograr salir de esa vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”.[[61]](#footnote-61)

En el *Leviathan* encontramos textos contundentes que asignan al miedo el ser causa u origen de la sociedad. Leemos: “El miedo a la opresión dispone al hombre a anticiparse o a buscar ayuda en la sociedad, pues no hay otra vía por la que un hombre pueda asegurar su vida y su libertad”.[[62]](#footnote-62)

El mismo Hobbes se hace cargo de alguna posible objeción y así en una nota al texto del *De Cive*, asume que se objeta como improbable que los hombres hagan surgir del miedo la sociedad civil, pues si estaban tan aterrorizados no soportarían mirarse siquiera unos a otros. A raíz de esto Hobbes aclara que su noción de temor (*fear*) va más allá del susto repentino, implicando una cierta previsión del mal futuro. Aclara también que él no concibe la huida como única propiedad del temor, sino también la desconfianza, la sospecha, la precaución para no tener que temer, etc.; todo esto se produce como consecuencia del temor en aquel que lo experimenta.

También señala como causas del miedo mutuo la igualdad natural entre los hombres y su mutua voluntad de hacerse daño, lo cual no nos permite esperar de los otros ni prometernos a nosotros mismos la mínima seguridad. Este es, precisamente, el punto en el que debemos detenernos. El estado de naturaleza no le da al hombre ningún tipo de seguridad, pues el estado de guerra de todos contra todos pone en duda incluso la mera supervivencia, no ya la calidad de vida.

Se podría objetar que la concepción del estado de naturaleza como un estado de guerra permanente no es realista. Pero Hobbes entiende por estado de guerra no tanto el conflicto violento continuo, sino aquel estado en el que la tranquilidad es precaria y en el que la paz resulta posible únicamente por la amenaza continua de la guerra. Así lo expresa en el *Leviathan*: “de tal modo, la naturaleza de la guerra no consiste en la lucha actual, sino en la conocida disposición para la misma, durante todo el tiempo mientras no se asegure lo contrario”.[[63]](#footnote-63) Norberto Bobbio sostiene que “la ‘guerra de todos contra todos’ es una expresión hiperbólica”.[[64]](#footnote-64) Dejada de lado la hipérbole, significa aquel estado en el que un gran número de hombres, uno por uno o en grupo, viven en el temor recíproco y permanente de una muerte violenta, por falta de un poder común. La hipérbole sirve solamente para dar a entender que se trata de un estado intolerable, del que el hombre ha de salir tarde o temprano si quiere salvar lo más precioso que tiene, la vida.[[65]](#footnote-65) Recordemos que en el *De Cive* el filósofo inglés se refiere a la muerte “como el más grande de los males naturales”.[[66]](#footnote-66)

La inseguridad para Campodonico incluye dos aspectos primordiales: el miedo por el futuro impredecible que puede traer consigo tanto el dolor como la muerte, y la constante “fuga del presente” por cuanto el deseo continuamente proyecta al hombre hacia el futuro, tratando de prever y anticiparse a los acontecimientos para poder dominarlos.[[67]](#footnote-67) El estudioso italiano ubica en la raíz del comportamiento del hombre hobbesiano el miedo, tanto frente a los hechos como frente a las personas, miedo del que sólo podrá liberarse a través del poder, convenciéndose del valor y de la fuerza de la propia subjetividad. El desconcierto y la desorientación del hombre frente a la realidad favorece su búsqueda de seguridad y poder. La ciencia política de Hobbes nace del deseo de liberarse de ese miedo y de esa ansiedad ante el futuro. Para la interpretación de Campodonico la pasión del miedo que está en la base de la religión, de la ciencia y de la política, está tan arraigada en el hombre que no puede ser eliminada sólo a través de una mayor claridad intelectual. Para salir del temor deberá instituirse el Estado absoluto, en cuanto garante de la seguridad del individuo.[[68]](#footnote-68)

De modo similar interpreta Goldsmith el tema de la inseguridad y del temor, así como el mejor modo de resolver esta situación. Afirma que la seguridad es imposible en la medida en que los hombres tienen deseos contrapuestos no refrenados, y, especialmente, porque el grado de los deseos de otros hombres es impredecible. Cada hombre es roído por la ansiedad de lo futuro. Puede alcanzar la seguridad estando un paso delante de los demás, intentando conquistar o matar a otros antes de que ellos puedan hacer lo mismo. Pero esta no es una solución satisfactoria ya que ningún hombre puede esperar tener éxito continuo en este tipo de intento. Para Goldsmith, siguiendo la nota aclaratoria del *De Cive*, la única solución es formar una sociedad, ya sea por la fuerza de la conquista o por el acuerdo mutuo.[[69]](#footnote-69) En esto reside el patrón de conducta humana que Hobbes quiere destacar. El hombre es un animal con deseos y temores. Desea la presencia de otros hombres pero la misma le resulta angustiante y peligrosa. Para satisfacer sus deseos y calmar sus temores debe encontrar una manera de vivir con los demás. “La sociedad es posible si los hombres pueden usar el deseo y el temor -especialmente el temor- para crear una situación en que los hombres puedan estar bastante seguros unos con otros”.[[70]](#footnote-70)

Estasaseveraciones tienen su fundamento en los textos de Hobbes. Así, puede leerse en *De Cive:* “Pues todo hombre por necesidad natural desea lo que es bueno para él, no hay quien estime (considere bueno) una guerra de todos contra todos...Y también sucede que a través del miedo mutuo pensamos que nos conviene salir de esta condición y obtener asociados; de tal modo que si deba haber guerra no deba ser contra todos los hombres, ni sin ayuda alguna”.[[71]](#footnote-71)Del texto transcripto se deduce que además de los deseos y del temor lo que motiva a buscar el pacto como solución es la razón como cálculo de lo conveniente.

Según el estudioso italiano Giuseppe Sorgi el terror o pavor (*awe*) inmoviliza, paraliza la capacidad de razonamiento. El miedo, en cambio, estimula y mueve a la razón a calcular lo conveniente en cada caso.[[72]](#footnote-72) Es decir, al patrón de conducta humana constituida por deseos y miedos hay que agregar la razón, no como potencia, sino como actividad o función previsora y calculadora. Esto se confirma en todas las obras políticas de Hobbes. Así leemos en el *The Elements of Law:* “la razón, por lo tanto, le dicta a todo hombre, por su propio bien, buscar la paz tanto cuanto se tenga la esperanza de obtenerla; y de fortalecerse a sí mismo con toda la ayuda que pueda procurarse para su propia defensa contra aquellos por los cuales esa paz no puede ser obtenida; y hacer todas las cosas que necesariamente conducen a eso”.[[73]](#footnote-73) Del mismo modo se lee en el *De Cive:* “Pues cuando por naturaleza todos los hombres tienen derecho sobre todas las cosas, cada hombre tiene el derecho de gobernar sobre todo, tan antiguo como la naturaleza misma. Pero la razón por la que esto fue abolido entre los hombres no es otra que el miedo mutuo, como ya ha sido declarado antes en el capítulo II; la razón, a saber, dictándoles que deben perseguir el derecho a la preservación de la humanidad”.[[74]](#footnote-74)

En las últimas líneas del capítulo XIII del *Leviathan*, referido a la condición natural de la humanidad, Hobbes nuevamente reitera que la posibilidad para salir de esa condición radica en parte en las pasiones y en parte en la razón.[[75]](#footnote-75) Hobbes desea dejar en claro que si bienlas pasiones son las que llevan a los hombres a entrar en conflicto, son también ellas mismas las que los estimulan a buscar la salida del mismo, salida que será calculada por la razón que determinará lo conveniente en orden a los medios.

De todos modos, es evidente la necesidad que tienen los hombres de asociarse para que su vida deje de ser, reitero, “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”.[[76]](#footnote-76)

Por supuesto, esta asociación entre los hombres no es algo natural para Hobbes, aunque éste reconoce que si lo es para ciertos vivientes como las abejas y hormigas. Citando a Aristóteles, en el capítulo XVII del *Leviathan*, afirma que tales creaturas irracionales son naturalmente sociables, pero explica los motivos por los que él no acepta de Aristóteles que el hombre sea un animal político por naturaleza. Enumera seis motivos por los que difieren los animales irracionales de los hombres. Primeramente, Hobbes hace notar que las creaturas irracionales carecen de pasiones que las lleven a la continua competencia y finalmente a la guerra. En segundo lugar, para las creaturas irracionales el bien común no difiere del bien privado o particular, y estando naturalmente inclinadas al bien privado logran al mismo tiempo el bien común, lo que no sucede entre los hombres. En tercer lugar, como su nombre lo indica carecen de razón por lo que no observan fallas en los demás y no piensan que cada una de ellas puede ser mejor que la otra, a diferencia de los hombres. En cuarto lugar, si bien producen ciertos sonidos para comunicarse, carecen de lenguaje lo que las preserva de las consecuencias nefastas de la retórica, usada por los hombres para hacer aparecer lo bueno como malo y lo malo como bueno; vale decir las creaturas irracionales son incapaces de engaño. En quinto lugar, como no pueden distinguir entre injuria y daño no se ofenden con sus semejantes. Por último, el acuerdo (*agreement*) entre estas creaturas irracionales es natural, mientras que el acuerdo entre los hombres es artificial pues solamente puede darse mediante un pacto, y requiere de un poder común que, por el terror que infunde, ordene sus acciones para el beneficio de todos.[[77]](#footnote-77)

De lo expuesto podemos concluir que mientras la sociabilidad es natural entre los seres irracionales, la sociabilidad en el hombre sólo se logra por medio del pacto o convenio, que es artificial y responde al miedo mutuo. Para Hobbes, ningún vínculo liga por naturaleza a los hombres. La persecución del bien es absolutamente individual y, a la vez, es fuente de antagonismo. Sin embargo, la razón, movida por las pasiones, calcula un modo artificial de compaginar los intereses de los individuos. Debido al antagonismo natural entre los hombres, todo orden es una creación de la voluntad humana; el orden social es producido por el consentimiento que, a su vez, está condicionado por la búsqueda del propio bien. El pacto se nos presenta como una conclusión del cálculo que la razón elabora sobre nuestro interés, que a su vez, se funda en nuestras pasiones.

Concluida así la síntesis en torno a la centralidad de las pasiones en la doctrina hobbesiana, reconozco que Hume da un paso verdaderamente audaz cuando pone a la razón al servicio de las pasiones, usando una expresión muy fuerte cuando la denomina “esclava” de las pasiones. Pero hemos de reconocer que Hobbes, un siglo antes, prepara el terreno cuando reduce la razón a cálculo y pone a las pasiones como fundamento de nuestro interés y motor de nuestra conducta.

Valga esta conclusión como reconocimiento académico a Margarita Costa, mi amiga y maestra en el tema de las pasiones.

**Referencias bibliográficas**

Airaksinen, Timo, “Hobbes on the Passions and Powerlessness”, *Hobbes Studies*, Vol.VI, (1993), pp. 80-104

Astorga, Omar, *La institución imaginaria del Leviathan*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.

Bobbio, Norberto, “La teoría política de Hobbes”, *Thomas Hobbes*, F.C.E., México, 1995.

Campodonico, Angelo, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Milano, Res Editrice, 1982.

Costa, Margarita, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*, Buenos Aires, FUNDEC, 1995.

Costa, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

Gert, Bernard, “Hobbes’s psychology”, *The Cambridge Companion to Hobbes*, Tom Sorell (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Goldsmith, M, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, F.C.E., 1988.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966.

Hobbes, Thomas, *Elements of Law*, Ferdinand Tönnies (ed.), London, Frank Cass and Co. Ltd., 1969.

Hobbes, Thomas, *De Homine*, *Man and Citizen*, Bernard Gert (ed), Doubleday, New York, Anchor Books, 1972.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, London, Penguin Books, 1969.

Lukac, María Liliana, “Imaginación y ficciones en el proyecto político hobbesiano*”, Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 8, nro. 28, Arica, (2013), pp. 15-22.

Lukac, María Liliana, “Razón y voluntad. Dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano”, en *Voluntad, razón y ley en el pensar medieval y renacentista,* Aspe Armella & Corso de Estrada (comps.), México, Universidad Panamericana, 2020.

Lukac, María Liliana, “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico”, *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, M. L. Lukac (comp.), Buenos Aires, EDUCA, 2008, pp. 173-184.

Martinich, Alosius , P., *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995.

Sorgi, Giuseppe, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milan, Franco Angeli, 1996.

Skinner, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol.8, nro. 1, (1969), pp. 3-53.

Skinner, Quentin, *Vision of Politics* III. *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis,* Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

1. Costa, M., *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática,* Buenos Aires, FUNDEC, 1995. [↑](#footnote-ref-1)
2. Costa, M., *El empirismo coherente de Hume,* Buenos Aires*,* Prometeo, 2003. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Leviathan, E.W.III*, p. 30 :*“For REASON, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and substracting*”. Las citas de las obras de Thomas Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* Londres: Scientia Verlag,1839-1845, 2º ed., 1966. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. Lukac, M. L., “Razón y voluntad. Dos extrañas reducciones en el sistema hobbesiano”, en *Voluntad, razón y ley en el pensar medieval y renacentista,* Aspe Armella-Corso de Estrada (comp.), México, 2020,p. 309-334. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. *Leviathan,* *E.W. III,* c.6, p.39: *“It is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion”*. El filósofo inglés distingue entre imaginación simple e imaginación compuesta. Cuando Hobbes se refiere al producto de la imaginación compuesta la llama ficción. Mientras la imaginación simple depende directamente del conocimiento sensorial, la imaginación compuesta apunta a una actividad creativa que va más allá del movimiento de los sentidos y convierte a la imaginación en un poder de la mente. Para ampliar este tema véase: Lukac, M. L., -“Imaginación y ficciones en el proyecto político hobbesiano”, ***Límite*** *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 8, N°28, Arica, 2013, pp.15-22. [↑](#footnote-ref-5)
6. Costa, M., *El empirismo…,* p.21. [↑](#footnote-ref-6)
7. Hume, D., *Treatise,* p. 267, citado por Costa en *El empirismo coherente de Hume.* [↑](#footnote-ref-7)
8. Hume, D., *A Treatise of Human Nature,* II, 3, London, Penguin Books, 1969, p. 462: “*Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.* [↑](#footnote-ref-8)
9. Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis,* Chicago, The University of Chicago Press, 1952, pp. 11 y 18. [↑](#footnote-ref-9)
10. Las citas de las obras inglesas de Hobbes están referidas a la ed. Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes* (EW), London, 1839-1845, 2º ed.1966, Scientia Verlag. Las citas del *De Homine(Opera Latina)* están referidas a la edición de B. Gert, *Man and Citizen,* Anchor Books, Doubleday, New York, 1972.

    E.W.III, 6, p.38: *“There be in animals two sorts of motions peculiar to them: one called vital…; the other is animal motion otherwise called voluntary motion”.* [↑](#footnote-ref-10)
11. E.W. III, 6, p.39: *“It is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion”.* [↑](#footnote-ref-11)
12. E.W. III, 2, p.4: *“Imagination therefore is nothing but decaying sense”.* [↑](#footnote-ref-12)
13. E.W. IV, 7, p.1. En este punto no concuerdo con lo sostenido por Gert en nota 2 de su artículo “Hobbes’s psychology” en *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.173, donde afirma que el *Human Nature,* en tanto fue un borrador temprano del *De Cive* y del *Leviathan*, no debe ser tomado en cuenta para determinar el punto de vista de Hobbes en ningún tema. Por el contrario, sostengo que textos como el que cito del *Human Nature*, son complementarios de otros del *Leviathan* o del *De Homine* y ayudan a mostrar una coherencia interna en el sistema hobbesiana, so pena de caer bajo la crítica de Skinner en la “mitología de la coherencia” (Skinner, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”*, History and Theory*, vol 8, Nº 1, (1969), p. 17. [↑](#footnote-ref-13)
14. Gert, en el artículo citado en la nota precedente, sostiene: *“Edeavor is the key concept in Hobbes’s attempt to show the compatibility of his philosophy of motion with the explanation of voluntary behavior”*(p.160). [↑](#footnote-ref-14)
15. E.W. I, p.206: *“motion made in less space and time than can be given;..that is, motion made through the length of a point and in an instant or point of time”.* Hobbes toma el término *conatus* de la física para aplicarlo a los movimientos infinitamente pequeños, y generalizó su uso para salvar la distancia entre la física, la fisiología y la psicología. Donde fuera que se produjese el salto, sea entre los objetos y los órganos sensibles, o entre la estimulación del órgano y la respuesta apetitiva o afectivo-tendencial, Hobbes postula el *endeavour* (esfuerzo) como trasmisor del movimiento. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Leviathan*, E.W.III, p. 39. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Leviathan*, E.W. III, p. 42: *“This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion, and help therunto; and therefore such things as caused delight were not improperly called jucunda, à juvando, from helping or fortifying; and the contrary, moleste, offensive, from hindering, and troubling the motion vital”.* [↑](#footnote-ref-17)
18. E.W. IV, 7, p. 5: *“appetite is the beginning of animal motion toward something which pleaseth us”.* [↑](#footnote-ref-18)
19. Véase *Leviathan*, E.W. III, 1. [↑](#footnote-ref-19)
20. E.W.III, p.42: “…*when the action of the same object is continued from the eyes, ears, and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion, or endeavour; which consisteth in appetite, or aversion, to or from the object moving. But the apparence, or sense of that motion, is that we either call delight, or trouble of mind”.* [↑](#footnote-ref-20)
21. E.W. III, p.42: *“Pleasure therefore, or delight, is the apparence or sense of good; and molestation, or displeasure, the apparence, or sense of evil”.* [↑](#footnote-ref-21)
22. Cfr. *De Homine* XI, 1, p.45. Timo Airaksinen en “Hobbes on the Passions and Powerlessness”, *Hobbes Studies*, Vol.VI, 1993, pp. 80-104, comenta así este movimiento interno: *“The sensory inward-directed motion, when it reaches the vital organ or the heart, moves and changes it and, so sharpened to self-awareness, creates motivational effects”.* [↑](#footnote-ref-22)
23. Gert, B., “Hobbes’s psychology”, *The Cambridge Companion to Hobbes,* ed. Tom Sorell, Cambridge,Cambridge University Press, 1996, p. 160. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Leviathan,* E.W. III, p. 40: *“So that desire and love are the same thing; save that by desire, we always signify the absence of the object; by love, most commonly the presence of the same. So also by aversion, we signify the absence; and by hate, the presence of the object”.* [↑](#footnote-ref-24)
25. *Leviathan 6,* E.W. III, p. 43: *“These simple passions called appetite, desire, love, aversion, hate, joy and grief, have their names for divers considerations diversified”.* [↑](#footnote-ref-25)
26. *Leviathan* 6, E.W. III, p. 43: *“ Aversion, with opinion of hurt from the object,* ***fear*.** *The same, with hope of avoiding that hurt by resistance,* ***courage****. Sudden courage****, anger****. Constant hope,* ***confidence*** *of ourselves. Constant despair,* ***diffidence*** *of ourselves”.* [↑](#footnote-ref-26)
27. Cfr. Lukac, M.L., “Ruptura con la filosofía clásica y giro semántico”, *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes,* Buenos Aires*,* EDUCA, 2008, pp.173-184. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Leviathan* 6, E.W. III, pp. 43-47: *indignation, benevolence, charity, covetousness, ambition, pusillanimity, magnanimity, fortitude, liberality, miserableness, kindness, luxury, jealousy, revengefulness, curiosity, religion, superstition, panic terror, admiration, glory, dejection, vain-glory, sudden glory, sudden dejection, shame, impudence, compassion, cruelty, emulation, envy..* [↑](#footnote-ref-28)
29. *De Homine,* XII, 12, p.62. [↑](#footnote-ref-29)
30. *The Whole Art of Rethoric*, E.W. VI, pp. 419-510. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cfr. Aristóteles, *Retórica* II, 1377b-1403b. [↑](#footnote-ref-31)
32. Strauss, L., *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis,* Buenos Aires, F.C.E., 2006, p.63. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cf. Skinner, Q., *Visions of Politics*, Vol.3: *Hobbes and Civil Sciencie*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 4, nota al pie 27; p.47-48, nota al pie79; p.152, nota al pie 76. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. Martinich, A.P, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 318. [↑](#footnote-ref-34)
35. Strauss, L, op. cit., p.73. [↑](#footnote-ref-35)
36. Idem, pp. 64-71. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Leviathan* 6, E.W.III, pp. 42-43. [↑](#footnote-ref-37)
38. Cfr. *Human Nature,* E.W. IV, pp. 2-3:*“This imagery and representation of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception or knowledge of them. And the faculty, or power, by which we are capable of such knowledge, is that I here call power cognitive, or conceptive, the power of knowing or conceiving”.* [↑](#footnote-ref-38)
39. *De Homine*, XI, 3, p. 46: “*According to the method of nature, sense is prior to appetite. For it cannot be known whether or not what we see as a pleasure would have been so, except by experience, that is, by feeling it. Therefore it is commonly said that there is no desire for the unknown”.* [↑](#footnote-ref-39)
40. *Leviathan* 2, E.W.III, p. 6: *“..when we would express the decay and signify that the sense is fading, old and past, it is called memory. So that imagination and memory are but one thing, which for divers considerations hath divers names. Much memory, or memory of many things, is called experience”.* [↑](#footnote-ref-40)
41. *Leviathan* 6, E.W.III, p. 43. [↑](#footnote-ref-41)
42. Astorga, Omar, *La institución imaginaria del Leviathan*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2000, p.123. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Epistle Dedicatory De Cive*, E.W.II, vii: *“Having therefore thus arrived at two maxims of human nature; the one arising from the concupiscible part, which desires to appropriate to itself the use of those things in which all others have a joint interest; the other proceeding from the rational, which teaches every man to fly a contra-natural dissolution, as the greatest mischief that can arrive to nature”.* [↑](#footnote-ref-43)
44. *De Homine,* XII, 1, p. 55: “*Emotions or perturbations of the mind are species of appetite and aversion, their differences having been taken from the diversity and circumstances of the objects that we desire or shun. They are called perturbations because they frequently obstruct right reasoning. They obstruct right reasoning in this, that they militate against the real good and in favor of the apparent and most immediate good”.* [↑](#footnote-ref-44)
45. *Leviathan* 13, E.W. III, p.112: *“So that in the nature of man we find three principal cause of quarrel. First, competition; secondly diffidence; thirdly, glory”.* [↑](#footnote-ref-45)
46. Idem, p.116. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Leviathan* 13, E.W.III, p. 112. [↑](#footnote-ref-47)
48. Idem. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Elements of Law,* Ferdinand Tönnies (ed.), London, Frank Cass and Co. Ltd., 1969, Parte I, cap.9, 1, pp.36-37. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Leviathan* 6, E.W.III, p. 45. [↑](#footnote-ref-50)
51. Idem. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Leviathan* 6, E.W.III, p. 45-46. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Leviathan* 11, E.W.III, pp. 88-89. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Leviathan* 13, E.W.III, p. 110. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Leviathan* 8, E.W.III, p. 61. [↑](#footnote-ref-55)
56. Idem. [↑](#footnote-ref-56)
57. *Leviathan* 8, E.W.III, p. 62. [↑](#footnote-ref-57)
58. *De Cive* 1, E.W.II, p. 5. [↑](#footnote-ref-58)
59. *De Cive* 1, E.W.II, p. 7. [↑](#footnote-ref-59)
60. *De Cive* 1, E.W.II, p. 5. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Leviathan* 13, E.W.III, p. 113. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Leviathan* 11, E.W.III, p. 88. [↑](#footnote-ref-62)
63. E.W.III, p.113: Cfr. lugares paralelos en *Elements of Law* I,14, 2; *De Cive* I,12. [↑](#footnote-ref-63)
64. Bobbio, N, “La teoría política de Hobbes”, en *Thomas Hobbes*, México, F.C.E., 1995, p. 47. [↑](#footnote-ref-64)
65. Idem. [↑](#footnote-ref-65)
66. *De Cive*, E.W. II, p. 8: *“For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death”.* [↑](#footnote-ref-66)
67. Cfr. Campodonico, A, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Milano, Res Editrice, Milano, 1982, pp. 171-189. [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibidem, p. 179. [↑](#footnote-ref-68)
69. Goldsmith, M, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, F.C.E.,1988, pp.86-87. [↑](#footnote-ref-69)
70. Idem. [↑](#footnote-ref-70)
71. *De Cive,* E.W. II, p.12. [↑](#footnote-ref-71)
72. Cf. Sorgi, Giuseppe, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, ed. Franco Angeli, 1996. [↑](#footnote-ref-72)
73. *The Elements of Law* I,14,14, Ferdinand Tönnies (ed.), New York, Barnes & Noble, 1969. [↑](#footnote-ref-73)
74. *De Cive*, E.W.II, pp. 206-207. [↑](#footnote-ref-74)
75. *Leviathan* 13*,* E.W.III, pp. 115-116: *“And thus much for the ill condition, which man by mere nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason”.* [↑](#footnote-ref-75)
76. Cfr. *Leviathan*, E.W.III, p.113: *“In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain; and consequently no culture on the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodius building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no acts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short”.* [↑](#footnote-ref-76)
77. E.W.III, pp.156-157: *“Lastly, the agreement of these creatures is natural; that of men, is by covenant only, which is artificial; and therefore it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power, to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit”.* [↑](#footnote-ref-77)