

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre Hobbes o te-

mas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

NOTICIAS

◆
Franck Lessay ha sido distinguido con el "Premio siglo XVII" otorgado por la *Société d'Etudes du XVIIe. siècle*, por su edición de los tomos *De la liberté et de la nécessité* y *Histoire et hérésie*, de las *Oeuvres Complètes* de Hobbes, París, Vrin, 1993.

◆
Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lukac de Stier), C.C. 309, Correo Central (1000) Buenos Aires, Argentina.

HOBBS Y LA RACIONALIZACION DEL PESIMISMO

El pensamiento político occidental suele dejarse ganar por la ilusión del diseño de una Ciudad Ideal y Perfecta; y no sólo cuando promueve algún proyecto utópico, sino también cuando, guiado por sus mejores propósitos, se empeña en restañar las heridas del mundo. Más aún, piensa en la posibilidad de una Ciudad Ideal cuando se dedica a interpretar el presente. En cualquiera de estas circunstancias influyen sobre el pensamiento político dos grandes supuestos legados por la antigüedad clásica. Estos preconceptos, complementarios entre sí e inspirados ambos en la *polis* griega, son el supuesto de la sociabilidad natural del hombre (viejo tópico del hombre como *zoón politikón*); y el supuesto de que tanto la naturaleza como el hombre han sido creados por la feliz ocurrencia de una buena intención: la bonomía originaria que Platón imaginó en el Demiurgo y que se presupone invocable como fundamento moral último de los actos humanos.

La sociabilidad natural es una extensión derivada de las observaciones aristotélicas, mientras que la buena voluntad demiúrgica se presenta como un Bien cósmico que, si lo sabemos interpretar, puede servirnos como guía o inspiración para la redención individual del alma o para llevar a buen fin la realización de una colectividad si, por alguno de los avatares de su historia, el hombre o la grey a la que pertenece llegan a extraviarse. En el ideal antiguo clásico, la sociabilidad y el Bien constituyen dos atri-

butos de la especie que se colman y ejemplifican en la excelencia de la *polis*, y se simbolizan en la *hestía*, el fuego u hogar común que unifica a la comunidad ciudadana.

Pero fuera de los marcos históricos de su concepción, la sociabilidad natural no es más que un prejuicio, cuyo único aval, desde un punto de vista teórico, es ese tropismo gregario de nuestra especie que creemos probado por la existencia de agrupaciones de seres humanos en torno a los propósitos e intereses más variados, y que adquiere una confirmación adicional en la universal repulsa que casi todos sentimos hacia la soledad, condición que evitamos siempre con temor y recelo. Por temor a quedar solitarios y abandonados concluimos que no estamos hechos para vivir solos y a menudo esto nos basta para compensarnos por los frecuentes conflictos que nos suscita la compañía de otros.

La sociabilidad es una idea grata porque nos representa «naturalmente» armónicos en la compañía de los otros, pero también es una idea engañosa porque nos inhibe de reconocer cuánto odio está involucrado en esa compañía. Por consiguiente, en tanto que modelo teórico, la sociabilidad sintetiza dos versiones contradictorias sobre nosotros mismos: la ilusión de armonía que nos dicta nuestra humana necesidad de sentido; y la realidad —no menos humana— del conflicto permanente en el que estamos inmersos. Como tal, la idea de la so-

ciabilidad natural de los hombres ha servido también para encubrir la inconsistencia de algunos modelos sociales y políticos, por cuanto actúa como una especie de reaseguro cuando los fracasos nos inducen a pensar que todo está perdido. El espíritu sociable que atribuimos a nuestra especie sugiere que, en el fondo y en definitiva, pese a la crueldad o la brutalidad de que hacemos gala al tratarnos, estamos destinados, condenados, a vivir comunitariamente, si no los unos con los otros, los unos a pesar de los otros. El propio Kant, para adecuar las evidencias de la barbarie a las necesidades del orden racional, concibió aquella ingeniosa y lúcida figura de la «insociable sociabilidad» para describir la unión tensa e inestable que vincula a los hombres entre sí y que, como en un *oxymoron*, se interpreta a sí misma como conflicto y se resuelve, por la astucia de la razón, en la sucesión inacabable, prácticamente infinita, de las generaciones.

Por otro lado, el supuesto de la íntima bondad humana ha servido como soporte de la reflexión ética, ya sea como idea regulativa para la *askesis* platónica o como un principio abstracto que se emplea en la especulación sobre los valores, para adentrarse en ese vasto dominio que la religión deja en penumbra cuando se plantea el problema de la libertad.

El rechazo de estos supuestos radicales de la antropología, sociabilidad o espíritu gregario y Bien común, es una de las expresiones más características y lúcidas del pesimismo filosófico y, entre muchos otros aciertos, es una de las notas sobresalientes del pensamiento de Thomas Hobbes. Haber negado de hecho que los hombres tienden a convivir «por naturaleza» y haber negado asimismo que estén inspirados por una «buena voluntad», ha sido la principal razón por la que el pensamiento de este hombre, pese a su sólida arquitectura argumentativa y pese a su implacable realismo, haya sido casi universalmente repudiado. En momentos en que algunos conflictos nacionales como el de Yugoslavia dan una inusitada actualidad a las fórmulas más pesimistas, parece oportuno reflexionar brevemente sobre algunas de las implicaciones de este talante tan peculiar y tan poco edificante.

El pesimismo de Hobbes es la nota decisiva de su filosofía, mucho más que su teoría del poder o su impecable modelo contractualista, y el aspecto más sugestivo de su filosofía civil, aunque al mismo tiempo es la nota discordante de su propuesta política. Lo habitual es que la reflexión política se desarrolle a partir de observaciones más complacientes, como ocurre con Locke o con Rousseau, quienes se inspiran en la idea platónica de que los hombres son buenos y que lo que sucede es que algo o alguien los echa a perder. A diferencia de éstos, la inversión de

este supuesto en Hobbes tiene en cambio la ventaja de dar verosimilitud al modelo absolutista que él representa, por contraste con el inverosímil contractualismo de sentido común de Locke que se repite en sus rehabilitadores vergonzantes contemporáneos, Rawls y Buchanan.

No obstante, en los estudios sobre la obra hobbesiana no es fácil encontrar un comentario que rescate los considerandos del célebre *Homo homini lupus*. El Hobbes pesimista aparece retratado casi sin excepción con los rasgos patológicos del misántropo o del psicópata, cuando no se ve en su pesimismo un mero reflejo de la experiencia traumática de la guerra civil inglesa del siglo XVII. Y si bien cualquiera de estas hipótesis tiene una base de sustentación razonable, lo cierto es que no agotan el significado de la antropología negativa de Hobbes.

La denegación del pesimismo hobbesiano, (y digo «denegación» en sentido freudiano, o sea, como desplazamiento o forclusión de aquello que nos espanta), oculta —en mi opinión— una actitud teórica más sutil, cuyo propósito solapado, por decirlo así, es descartar de esta obra el elemento «idiosindrástico» para rescatar en cambio su ideal racionalista en el análisis de la sociedad real, históricamente dada, según el método que el propio Hobbes enseña y practica brillantemente. La idea es que el pesimismo de Hobbes no debe en ningún caso opacar el brillo de ese modelo racionalista que goza de tanto prestigio en la filosofía política. Puesto que sólo cabe pensar la política desde y por la Razón, es preciso olvidar la representación del hombre hobbesiano, ponerla a un lado, o si no, banalizarla como la extravagancia o el resentimiento de un pequeño burgués desclasado.

Podemos aceptar la reserva que inspira el aspecto pesimista de esta filosofía como el resultado de un prejuicio que afecta al conjunto del pensamiento político, pero no podemos sino advertir que es improcedente a la luz de la manera en que el propio Hobbes resuelve los atolladeros a los que se ve arrastrado por su mala opinión sobre el prójimo.

A menudo los juicios de Hobbes sobre la naturaleza humana inspiran observaciones como ésta. Uno de los lectores más sagaces de Hobbes, Leo Strauss, califica al filósofo de: «imprudente e impío extremista iconoclasta, el primero de los filósofos plebeyos». ¹ Y pese a que lo consideraba un «autor tanto más agradable de leer cuanto que empleaba aquellas maneras infantiles, directas; un escritor dotado de una humanidad sin tacha y de una maravillosa claridad y fuerza», Strauss no puede sino aprobar la dureza con que lo trató su época al sostener, sin el menor reparo, que: «Bien merecido tenía el castigo que, por su temeridad, le aplicaron sus compatrio-

tas», refiriéndose sin duda al largo destierro de Hobbes en el Continente y a la quema de sus libros en Oxford en 1686.²

Habría que tratar de verificar si Hobbes ha sido o no consecuente con la impiedad de que se lo acusa. En cualquier caso, ante esta presentación más o menos compartida por la mayoría de los filósofos políticos, podemos arriesgar la tesis de que a los pesimistas, como a los escépticos, se los tiene condenados a la indiferencia o al silencio, cuando no se prefiere imaginarlos rumiando sus malos sentimientos en la cómoda cotidianidad del rentista, como Schopenhauer, o vociferando inútilmente como Nietzsche, siempre a un paso de la locura. Y esto porque la teoría de la política, ya desde los tiempos de su inventor, Sócrates, ha sido un oficio reservado a gentes de buenas intenciones y buenos sentimientos.

En Hobbes las buenas intenciones son sustituidas por la contundencia del método, o, como dice Strauss, por una «epistemología que viene a reemplazar a la cosmología teleológica».³ En efecto, en un sistema éticamente vacío, la razón geométrica suplementa a la antropología sin finalidades que lo funda: en el universo de Hobbes falta el principio de cohesión social, falta Dios, falta la prudencia, pero queda el método racional. Y hasta la aspiración a la paz, que vendría a ser la meta más civilizada y que en última instancia el argumento reconoce como dictada por el miedo, es descrita como «un precepto de la recta razón».

El pesimismo de Hobbes se apoya entonces en dos grandes rechazos proclamados, como es sabido, en su oposición crítica y combativa con respecto a la tradición clásica. En primer lugar, en la negación tajante del supuesto de la sociabilidad natural. En su lugar, Hobbes defiende la hegemonía del principio de autoconservación, lo cual sirve para establecer una nueva fundamentación del derecho de naturaleza. Este paso se había anticipado, como uno de los rasgos característicos del espíritu moderno, en el realismo metodológico impuesto por Macchiavelli a la reflexión política. Recordemos que en Macchiavelli se quiebra la tradición clásica que entendía la política como reflexión en torno a la virtud del buen ciudadano. Con el florentino la teoría política abandona su vocación preceptiva, deontológica, aquella pretensión de enseñar cómo *debe ser* el ciudadano, para empezar a reflexionar a partir de lo que el ciudadano *es*. Igual realismo mueve a Hobbes cuando sostiene que los hombres no están llamados a amarse cristianamente los unos a los otros sino a través de su amor propio, a través de la necesidad de obtener seguridad en conservarse como individuos, lo cual pasa necesariamente por el imperativo de mantenerse con vida a toda costa.

En segundo lugar, el pesimismo de Hobbes se explicita en el rechazo del Bien como finalidad social o individual. Lo noble y lo justo son incompatibles con lo placentero y, en todo caso, se apoyan en una discriminación entre la necesidad de obtener placer y la inclinación a huir del disgusto. Ante sujetos morales tan egoístas y veleidosos resulta ridículo que la política sirva a una ética del buen ciudadano; de ahí que la *filía* clásica venga a ser sustituida por la vulgar dialéctica apetito/aversión que se enuncia como responsable de la conducta y que funda el reemplazo de la tradición platónica y aristotélica por el hedonismo epicúreo. En este sentido es justo que Strauss califique a Hobbes de «filósofo plebeyo». Pero si bien en Epicuro el hedonismo —como parece deducirse de la idea de ciudadanía que defienden algunos de los llamados posmodernos— da lugar a un hombre apolítico, en Hobbes, es instrumentado para dibujar un nuevo perfil del ciudadano «comprometido», obligado por y en el pacto, determinado a elevar racionalmente sus propias pasiones a derechos de naturaleza.

Los dos rechazos —a la sociabilidad natural y al Bien como *telos*— se combinan en la idea de que la naturaleza humana conjuga mal la necesidad individual de la autoconservación con la diferencia natural entre los individuos, acicateada por actos dictados exclusivamente por el principio del «me gusta/no me gusta» y en el que no parece haber lugar para la razón. De tal modo que las relaciones entre hombres acaban en el conocido «estado de guerra de todos contra todos». Esta tesis, que Hobbes sustancia con la mera descripción de la vida cotidiana en la Inglaterra de su época, no es pesimista —al menos no exclusivamente— porque subraya la inseguridad ciudadana, que es un mal endémico en nuestras sociedades (y en todas las sociedades) sino porque señala ciertos gestos cotidianos (echar cerrojo a la puerta de casa, viajar armado, abandonar el último una reunión social para evitar las habladurías, etc.) como otros tantos signos de una *disposición a contender*, a una lucha que no necesariamente ha de verse en acto pero que siempre existe en potencia. La armonía social natural viene a ser reemplazada por su opuesto, el conflicto generalizado sin distinción entre latencia y acto. Como es bien sabido también, esta condición implica el constante peligro de muerte, de modo que el Estado es la solución prudencial a una situación límite de la vida en sociedad. Ahora bien, el problema está en saber si Hobbes fue absolutamente fiel a las implicaciones de sus dos rechazos. O sea, si en la deducción de las condiciones que dan lugar a la aparición de Leviatán, fue consecuente con las bases pesimistas de su teoría del poder y de la soberanía legítima. A primera vista y a

juzgar por su fundamentación de la soberanía absoluta de la que resulta la tesis de la obligación incondicionada de prestar obediencia, parece que sí, pues su argumentación concluye que el poder de Leviatán es ilimitado, inextinguible y necesario.

Sin embargo, la fidelidad de Hobbes hacia sus propios postulados pesimistas se quiebra precisamente debido a la solución racionalista. Si nos atenemos a las implicaciones de la descripción del proceso de gestación de Leviatán, hemos de admitir que el miedo a la muerte se eleva como el factor decisivo en el logro de la civilización. Por miedo pactan los hombres y por miedo obedecen. Pero este miedo Hobbes no lo concibe sino *conjuntamente* con la aspiración a «una vida cómoda», por eso afirma que el temor induce a los individuos a pactar previa renuncia a su derecho de autodefensa. El miedo de Hobbes no es el humano horror a la muerte sino una pasión menor, que bien puede intercambiarse por una buena renta. En efecto, en su argumento el miedo es una pasión, pero es también la más racional de todas las pasiones. Cabe observar que el argumento combina la paradójica idea de que la razón es impotente para evitar la autodestrucción de la especie (pesimismo) y omnipotente para diseñar el dispositivo que hará posible la supervivencia, como requiere el sano optimismo de un burgués ilustrado.

Resulta así que de este escamoteo de las más inquietantes conclusiones del pesimismo surge la posibilidad de crear una política científica, o si se prefiere, una ciencia política. Hobbes traiciona de hecho las bases mismas de su posición antiplatónica en materia de moral y de política al entrever que los individuos pueden interpretar su miedo a la muerte como aspiración a una vida segura. O si no, que algo o alguien, una fuerza o un discurso, un argumento quiza, pueden convencerlos de hacerlo. La antigua pretensión de la *República* de Platón —que la comunidad esté gestionada por unos reyes que también son filósofos— reaparece en la versión de este racionalismo que convierte, por arte de persuasión, una pasión menor en un derecho natural civilizado y al hacerlo pretende imponerla como clave para la construcción del Estado. Dentro del sistema coexisten la pasión y su versión racional domesticada como precepto de prudencia pequeñoburguesa, el pesimismo radical y el ingenuo requisito preilustrado de que la solución de los problemas sociales nos venga dada desde la filosofía.

Lo criticable de esta posición no radica en su inconfesado optimismo sino en su incapacidad de juzgar cabalmente, de explicar, las «razones» de la barbarie de los siglos posteriores, ceguera que —dicho sea paso— comparte con la casi totalidad de las ideologías políticas que le sucedieron.

Por el contrario, la continuidad y profundización del horizonte comprensivo esbozado en el pesimismo hobbesiano y denegado por la solución racionalista, aparece en la obra de dos pensadores no precisamente filosóficos pero de una gran lucidez. El pesimismo antropológico, en primer lugar, aparece elaborado como fundamento de una teoría de la represión en la obra de Sigmund Freud, quien tematiza una cuestión que ninguna ética racionalista se atreve a pensar: el problema de la ambivalencia, problema que, en definitiva, explica por qué jamás lograremos diseñar una sociedad perfecta.⁴ Y, en segundo lugar, aparece como expresión de una animalidad ancestral y profunda, irreductible a la razón, en la extraordinaria *Masa y poder* de Elías Canetti.⁵ En Canetti reencontramos el miedo, directamente implicado en el origen del poder como «una de tantas cosas que los hombres aprendieron de los lobos».⁶ Tanto Freud como Canetti retoman y profundizan los hitos señalados por Hobbes en la naturaleza humana. En sus obras ensayan hasta las últimas consecuencias las tesis más inquietantes de Hobbes y ambos desembocan en un amargo escepticismo político. En ellos deberíamos inspirarnos para estudiar la sociedad, más que en los sesudos constructores de modelos sociales trazados con escuadra y tiralíneas a que nos tiene acostumbrados la llamada «ciencia política». Y no porque siempre piensen siempre mal de sus semejantes sino porque, igual que Hobbes en sus comentarios más agrios, son mucho más verosímiles y, desde luego, nunca son del todo razonables.

Enrique Lynch
Universidad de Barcelona

NOTAS

- 1 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 166.
- 2 *Ibidem*.
- 3 Strauss, *op. cit.*, p. 176.
- 4 Véase, además de *El malestar en la cultura*, sobre todo «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», en Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1975.
- 5 He tratado en otro lugar aspectos de la antropología negativa de Canetti: *El merodeador: Tentativas sobre filosofía y literatura*, Barcelona: Anagrama, 1990.
- 6 Cfr. Elías Canetti, *Masa y Poder*, Barcelona: Muchnik Editores, 1977.

Nota: Las opiniones y tesis expuestas en los trabajos publicados son de responsabilidad de sus autores. El Boletín acepta discusiones académicas.