

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 temas relacionados,

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

NOTICIAS



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.

DESEO Y VANIDAD EN EL LEVIATAN DE HOBBS

Una característica interesante de la filosofía hobbesiana es la enorme cantidad de interpretaciones divergentes que ha recibido. A la Sócrates, diferentes tradiciones encuentran en ella su punto de origen, su precursor. Los utilitaristas y los *ius naturalistas*, por ejemplo, se ven reflejados en las páginas del *Leviatán*. El esquema que presentaré a continuación nos ayuda a comprender por qué y cómo la teoría de Hobbes puede ser incluida dentro de tan divergentes genealogías, al mostrar fisuras dentro de este texto.

En este ensayo pretendo centrar la atención sobre dos categorías: *deseo* y *vanidad*, con el fin de proponer que ellas forman puntos nodales de la teoría hobbesiana, puntos de entrecruzamiento, donde conviven diferentes visiones del mundo que Hobbes suscribe, pero que no puede terminar de armonizar.¹ Este esquema muestra de este modo algunas tensiones dentro de la filosofía de Hobbes.

El concepto de deseo es la piedra fundamental de la psicología hobbesiana. Esta noción le permite articular en el plano conceptual su visión de la materia y el universo, es decir, su materialismo,² con su psicología. El deseo, nos explica Hobbes, surge de una moción o movimiento vital o de un movimiento voluntario.³ La vida es este movimiento: cuando éste cesa la muerte nos alcanza. La satisfacción de los deseos brinda impulso a este movimiento vital y es sentida como placer, mientras que cualquier fenómeno que disminuya este flujo vital de movimiento es vivido como displacer. Esta concepción del deseo en términos

de movimiento permite a Hobbes articular la psicología humana con su concepción del mundo como movimiento de partículas y con la separación entre propiedades primarias y propiedades secundarias. A pesar de esta rigurosa concepción del deseo en términos mecánicos, la pluma de Hobbes se desliza con facilidad hacia un uso corriente del término, en el sentido de querer algo.

El concepto de deseo no sólo le permite esta conjunción, sino que le permite también introducir una *dirección* dentro del universo, concebido por Hobbes como homogéneo. Este concepto le sirve de brújula, brindándole lo necesario para establecer un principio ordenador, una teleología: llamamos bueno al objeto de nuestro deseo o apetito y malo a aquello que nos impide su satisfacción.⁴ Para un sujeto hobbesiano el universo se ordena a partir de las coordenadas definidas por los deseos y sus objetos.⁵ Vemos así como esta noción le permite a Hobbes generar una psicología y, con el mismo trazo, una ética, todo dentro del primordial (en el sentido de lógicamente primero) campo del universo mecánico.

Esto da cuenta de la relación del hombre con la naturaleza, con el mundo que lo rodea. Sin embargo, todavía queda un resto que no es asimilable dentro de este modelo. Me refiero aquí a la *vanidad*, al 'vain glory', que brinda su nombre al *Leviatán*, (el rey de los orgullosos, léase, vanidosos) y que media la relación de los hombres con los hombres.

En un primer momento podría parecer que esta pa-

sión puede ser derivada de los elementos de la psicología de Hobbes; sin embargo, veremos que estos elementos no alcanzan a dar cuenta de esta pasión. Hobbes define a la vana gloria como aquella pasión que tiene como 'objeto' la opinión de los otros respecto de mi poder.⁶ Ella busca que otros valoren mi poder como el más grande. Hobbes ofrece un argumento enteramente racional (prudencial) para justificar el objeto de esta pasión: cuanto más poder crean los otros que tengo, menos se interpondrán en el camino de mi deseo hacia los objetos que lo satisfacen. Este modo de pensar apunta a aumentar mis chances de autopreservación.⁷

A pesar de la convicción que pueda acarrear este argumento, no está claro que podamos llamar a lo que surge de él una pasión; el apodo de 'estrategia' le sentaría mejor, ya que es el producto de un juicio y entra dentro del campo de optimización de la racionalidad instrumental en su camino hacia la satisfacción de los deseos, que a su vez fomentan la autopreservación. Es un acto de voluntad, o sea, el fin de una deliberación que desemboca en una acción.

Cabe, entonces, preguntarnos: ¿es esta estrategia una pasión?, es esta estrategia la que brinda su cuerpo al nombre 'Leviatán'?, ¿la que constituye una de los tres motivos principales de conflicto en el estado de naturaleza, como lo es la vanidad? Es decir, es posible considerar que una 'simple' estrategia cumpla un rol motivacional y teórico clave como lo es el rol de la vanidad en la teoría hobbesiana. Hobbes se refiere a ella en cuatro momentos claves. Primero, se sirve de ésta para darle el título al *Leviatán* con una alusión explícita al libro de *Job* llamándolo el rey de los orgullosos (vanidosos).⁸ Segundo, vemos que Hobbes considera que esta pasión es un desencadenante clave en la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza, ya que a través de ella puede llegar a la conclusión que aunque hubiese suficientes objetos en la naturaleza para hacer imposible el conflicto por ellos, igualmente habría conflicto a causa de la vanidad, que llevaría a los hombres a buscar mutua compañía aunque sólo fuese por una palabra de reconocimiento y esto desembocaría en conflicto por vanidades heridas.⁹ Tercero, Hobbes utiliza a la vanidad como criterio para diferenciar a los reinos animales (las abejas, por ejemplo) de los reinos humanos (en los primeros, justamente, no hay conflicto, ni lucha). Y cuarto, la vanidad es el motivo por el cual los filósofos se ven llevados a pensar que ellos pueden ordenar al 'commonwealth' mejor de lo que está y llevan por sus teorías a desafiar la autoridad y por ende a la guerra civil.¹⁰

Considerando el papel central que juega la vanidad en la teoría hobbesiana, es difícil pensar que ella es sólo una estrategia, el resultado de un cálculo que tiene como meta preservar la vida. Es más, si esto fuera así, una vez que el sujeto hobbesiano se da cuenta de que la vanidad es mortífera y lleva inevitablemente

a conflicto mortal, éste debería abandonar la estrategia de la vanidad y el problema debería desaparecer. No habría más vanidad. O, dicho de otro modo, en el *Commonwealth* ya no habría más vanidad; esta estrategia sería abandonada a partir del momento que se instituye el Leviatán. La vanidad, como la utiliza Hobbes en su teoría, por ende, no puede ser reducida a su psicología, la psicología del deseo, ya que la vanidad no es una estrategia como implica ésta; sin embargo, ella cumple un rol fundamental, como vimos, en su teoría. Hay aquí un hiato insalvable en los fundamentos de la teoría política de Hobbes.

El deseo y la vanidad forman dos conceptos fundamentales en la teoría hobbesiana, pero yacen en lados opuestos de una falla que recorre todo el *Leviatán* haciendo imposible reconciliar estas dos nociones. La primera, la base de una ética racional, casi utilitarista, sumergida en la cosmología materialista de Hobbes; la segunda un elemento indomable, humano, causa del peor mal, la guerra civil y la lucha en el estado de naturaleza, rezago tal vez de las incursiones de Hobbes en la historia, en la política de su época y en sus lecturas de la Biblia. Es en relación con estos dos polos, y a la muerte que aquí no hemos analizado, que la teoría política de Hobbes toma forma y se ordena.

Martin de Santos
Universidad de San Andrés

NOTAS

- 1 Este pequeño ensayo forma parte de un trabajo más amplio que constituyó mi tesis de grado en la Universidad de Princeton "Desire, vanity and death in Hobbes' political philosophy: an interpretation"; por razones de espacio, he omitido el análisis de la categoría de 'muerte', ya que me parece que la oposición entre deseo y vanidad se sostiene sin la tercera parte. Debo agregar que después de haber escuchado una ponencia de Leiser Madanes sobre la voluntad en Hobbes, me veo inclinado a pensar que el concepto de voluntad en Hobbes también es central en su teoría y al cual he descuidado. También, cabe mencionar que una parte importante de la idea aquí desarrollada se encuentra ya explícita en el clásico de Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes: its basis and genesis* (University of Chicago Press, Midway reprint, 1984, (1936)).
- 2 *Leviatán*, Cap. 1.
- 3 Estos dos movimientos son parecidos, sólo que el movimiento voluntario incluye la participación de la imaginación y es privilegio de los seres humanos, ausente en los otros animales. *Leviatán*, Cap. 6.
- 4 *Leviatán*, Cap. 6.
- 5 El poder, justamente, es aquello que nos acerca a esos objetos, que cierra la brecha entre el deseo y su objeto.
- 6 *Leviatán*, cap. 6.
- 7 *Leviatán*, cap. 13.
- 8 *Leviatán*, cap. 29.
- 9 *Leviatán*, cap. 13.
- 10 *Leviatán*, Conclusión.

1.- Las discusiones acerca del origen, de la fecha en que fuera escrito, del autor, de las interpolaciones ulteriores y, sobre todo, de la significación esencial del libro de Job —uno de los cinco textos sapienciales del Antiguo Testamento— no acabarán jamás. Pero en estas breves reflexiones no me referiré *directamente* a ninguno de estos temas, tratados por otra parte con singular penetración por una buena cantidad de pensadores, sino a un personaje mítico, Leviatán, nombrado en el libro de Job y que, según la interpretación que propongo, tiene algo que ver *oblicuamente* con uno de los sentidos probablemente fundamentales de esta obra maestra de la literatura judaica.

Es conocida la historia de Job. En una fecha imposible de determinar, este hombre justo que vivía en los confines de Arabia es sometido, por permisión divina y a raíz de una apuesta de Satán, a una serie de calamidades: pierde a sus hijos y su fortuna, contrae enfermedades repugnantes e inclusive su estabilidad emocional tambalea, es denostado por su propia mujer e inducido por ella al suicidio, tiene que vivir como un perro herido en la soledad de un erial. A pesar de tantos males, Job no acepta la creencia común a los pueblos del Antiguo Oriente según la cual el sufrimiento no es sino el resultado de un castigo divino por faltas o pecados cometidos; insiste, frente a los pocos amigos que le quedan, que él es justo, que sufre a pesar de tener limpia el alma y que los males que le han sobrevenido deben considerarse como consecuencias de un misterio que no puede comprender. Dios premia finalmente la paciencia de su siervo restituyéndole la holgada posición que tenía en un principio y dándole nuevos y numerosos hijos.

En el capítulo 3 aparece una primera mención de Leviatán: Job maldice el día de su nacimiento, es decir, reniega de su propia existencia que tan dolorosa, cruel e injusta se le ha tornado; pide, además, a los desesperados y posiblemente también a los hechiceros —a los que están “dispuestos a despertar a Leviatán”— que lo acompañen en sus maldiciones, que se asocien a él en la terrible repulsa de la vida. En los capítulos 40 y 41, que contienen el segundo discurso de Yavé, en los que éste muestra su señorío sobre las potencias del mal, vuelve nuevamente a aparecer Leviatán en la figura del cocodrilo. El desconocido autor del libro de Job, en esta última mención de Leviatán, se mueve en dos niveles perfectamente compatibles entre sí: por una parte, su descripción sensible evoca la fuerza del cocodrilo, el terror que provoca y la impotencia que el hombre tiene de dominarlo; mas, por otra parte, queda claro que no se trata del reptil que

vive en las orillas de los pantanos, sino del monstruo mítico que no ha podido sustraerse, tampoco él, al dominio de Yavé. Más adelante se verá la importancia que tiene, en la ontología de cualquier mito, este doble juego de alusiones: una primera iluminación ordenada a suscitar imágenes sensibles, y una evocación segunda que nos traslada más allá del tiempo y del dominio de la intuición empírica.

Creo que estas dos menciones explícitas de Leviatán en el libro de Job deben haber estado ya en la primitiva versión y con toda seguridad en las leyendas orales que le dieron origen. En efecto, el mito de Leviatán forma parte de la más arcaica imaginería simbólica de las comunidades judaicas y de todas las tribus que, histórica y geográficamente, tuvieron relación con el nacimiento del pueblo hebreo. En realidad, no constituye un mito general y uniforme; por el contrario, como todos los mitos, admite una espesa anastomosis de leyendas, de referencias, de evocaciones y de interpretaciones. Sin embargo, me parece que las siguientes características son generales en casi todas las versiones míticas de Leviatán. En primer lugar, se trata de una criatura monstruosa directamente vinculada con el agua, con los mares, creada en el quinto día de la constitución genesiaca de la naturaleza; a tal punto se pone de relieve su esencia acuática que no pocas veces es considerado como el señor del océano y sus figuraciones sensibles suelen ser la ballena (Moby Dick), el cocodrilo (como en el libro de Job) y diversas formas de serpientes marinas. En segundo lugar, en el primer libro de Enoch,¹ Leviatán es considerado generalmente de naturaleza femenina y, en tal sentido, se opone a Behemot, el monstruo masculino que domina la tierra. Finalmente Leviatán muestra, en toda la mitología que de un modo u otro se refiere a él, una condición fuertemente *agónica*, pues está en permanente lucha contra Dios, o contra los hombres o simplemente contra otros monstruos de su misma especie; la violencia enseñorea su vida y el hecho de no poder existir sin contrincantes está denunciando, por un lado, las influencias del dualismo teológico de los babilonios y, por otro, la concepción antropológica —también dual— de la tradición judaica, según la cual el alma humana está perpetuamente solicitada por la virtud y por el pecado, por Dios y por Satán. ¿Acaso la vida de Job, ese “santo pagano del Antiguo Testamento” según la feliz expresión de Jean Danielou, no es algo así como una palestra donde en forma dramática Yavé y el Príncipe de las tinieblas dirimen una extraña contienda?

Esta aproximación al mito de Leviatán puede inferirse

sin dificultad a partir de la lectura de las viejas leyendas cananeas, sirio-palestinas, egipcias, asirias y de los pocos rastros que de ellas quedan en la Biblia. Para los fenomenólogos de la religión no es motivo de sorpresa eso que llamé anteriormente el "doble juego de alusiones" en la constitución ontológica de cualquier mito, es decir, la conjunción de imágenes sensibles con proyecciones intencionalmente metafísicas. Todo mito, pues, conjuga esta doble perspectiva: empieza por ser una organización de elementos sensibles en una complejión de figuras propias de la fantasía, y termina por ser una sugestión inteligible que nos descubre una realidad transempírica. Inclusive los monstruos teóricos que elaborara la filosofía moderna exhiben ese juego dialéctico entre la imaginación y la inteligencia.

Estas múltiples posibilidades de expresión de un mito deben de haber estado presentes en el pensamiento de Hobbes cuando concibió la idea de su celebre obra *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, publicada en 1651. Es interesantísima la portada de esta primera edición, no sólo porque se lee, como epígrafe, un versículo del libro de Job, sino porque en ella aparece un dibujo que refleja intencionadamente la concepción sociopolítica de su autor. Efectivamente, para Hobbes, Leviatán es el poder supremo que gobierna sobre la tierra, y cuya potestad engloba la monarquía, la Iglesia, la magistratura, las fuerzas armadas, los feudos, la ciencia y la tecnología; si en los mitos arcaicos Leviatán es el señor de los mares, en la alegoría de Hobbes, el Estado, tal cual él lo concibe, es la suprema potestad a la cual todos los hombres y las sociedades intermedias están subordinados. Por muy diferentes que puedan ser la visión bíblica de Leviatán y la que nos propone Hobbes, hay sin embargo entre ellas un lazo común: aluden a un ser que en el orden temporal impone su gobierno irrestricto, terrible e inapelable; es, en esencia, el motivo de la esclavitud humana. En la Biblia, el hombre puede liberarse merced a la intercesión salvadora de Yavé; en Hobbes, en cambio, no vale la pena que el hombre se libere de Leviatán, pues este ser inmanente es el único ámbito existencial que puede garantizarle seguridad y bienestar.

En la caracterización fenomenológica de Leviatán, que más arriba esboqué, se encontró como una tercera característica de este monstruo su permanente disposición a la lucha, al combate. Yo decía que en la esencia de Leviatán hay una connotación agónica. Pues bien, esta característica es prácticamente común en todas las versiones antiguas y paralelas del mito judaico. Hay alusiones, en la Biblia, a un combate primordial entre Yavé y el Señor del Mar —llamado algunas veces Leviatán y otras Rahab—. Entre los hi-

titas, el dios del aire vence en una furiosa batalla al dragón Illuyankas. En las conocidas mitologías de los babilonios, el dios Marduk reduce al monstruo acuático Tiamat. Lotán, la figura sirio-palestina de Leviatán, es también derrotado por Baal. En un poema proveniente de Ugarit, en el norte de Siria, los dioses Baal y Anath matan a Leviatán, que aparece como un monstruo de siete cabezas, del mismo modo que también tiene siete cabezas un animal mítico de la Mesopotamia de acuerdo con una figura que data del tercer milenio. En el salmo 74, reaparece esta figura monstruosa de varias cabezas machacadas por la omnipotencia de Yavé y en el capítulo 27 de Isaías se habla de que en la plenitud de los tiempos Dios sojuzgará a la serpiente huidiza, Leviatán, instaurando la definitiva hegemonía del bien.

¿Hay, acaso, en el libro de Job algún elemento agónico que nos permita descubrir la dimensión metafísica del mito de Leviatán y que, al mismo tiempo arroje un poco de luz sobre el significado del sufrimiento aparentemente injusto del protagonista? En el capítulo 7, versículo 12, Job insiste en que él no es el monstruo marino del caos primordial para que Yavé haga sentir sobre sus espaldas el peso de su rigor y de su fuerza; pero si Job tiene razón en afirmar que él no es Leviatán, no tiene sin embargo razón al pensar que no está en conflicto con Yavé, pues su actitud ante el sufrimiento y el mal es francamente la de aquél que cuestiona a Dios, que le discute, que contiene místicamente con Él, que le pregunta por las razones ocultas que no puede de ningún modo entrever, que rechaza lo que a primera vista parece una injusticia y una incongruencia.

Si esto es así, Job —como Leviatán— contiene, lucha con Dios. Pero a diferencia de Leviatán, no busca la destrucción de Dios, no pretende imponer el dominio de la criatura y del mal sobre la creación; tan sólo pide que se le muestre un rayo de la voluntad divina. Hay razones, pues, para pensar que la proyección metafísica del mito de Leviatán consiste en el *esfuerzo estrictamente humano y agresivo* (!) por develar a Dios y que, naturalmente, este esfuerzo no tiene compensación alguna. Habrá que esperar el Nuevo Testamento y, más que nada, la plena operatividad de la gracia, para que aquellos problemas interiores que atormentaban las noches y los días de Job —y que en cierta manera pueden condensarse en la pregunta por la existencia del mal en el mundo— tengan un principio de respuesta.

Jorge Saltor

Universidad Nacional de Tucumán

NOTAS

- 1 Cf. Enoch (60-7-9).