

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 25 - OTOÑO 2003

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

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



NOTICIAS

La Asociación de Estudios Hobbesianos, en Reunión Extraordinaria celebrada el viernes 7 de marzo de 2003, eligió nuevas autoridades para su Comisión Directiva. La misma quedó integrada del siguiente modo: María Liliana Lukac, Presidenta; Víctor Palacios, Secretario; Renée Girardi, Tesorera; Jorge Dotti, Vocal; María C. Spadaro, Vocal Suplente. En la misma reunión Margarita Costa, quien fuera presi-

dentada de la Asociación desde su constitución en 1990, fue nombrada Presidenta Emérita. La nueva Comisión Directiva agradece, profundamente, a la profesora Costa toda su dedicación y esfuerzo por mantener la continuidad de las reuniones mensuales y Jornadas anuales, así como la publicación del *Boletín* de la Asociación, e invita a todos sus miembros y asociados a la más estrecha colaboración.



Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (María Liliana Lukac) o al Secretario (Víctor Palacios), Carabobo 550, 6º A, C1406 DGS, Buenos Aires, Argentina.
E-mails: mstier@ba.net o palaciosvic@hotmail.com



JORNADA HOBBS 2002

Con motivo de cumplirse los 360 años de la publicación del *De Cive*, el 1 de noviembre de 2002, la Asociación de Estudios Hobbesianos organizó su Jornada Anual en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La misma consistió en tres conferencias, a cargo de los profesores Margarita Costa, María

L. Lukac y Leiser Madanes, y tres exposiciones de socios adherentes de nuestra Asociación. Martín D'Ascenzo, Andrés Di Leo y María Cristina Spadaro.

A continuación se publican los resúmenes de cada una de ellas.

Margarita Costa, "La situación de Inglaterra en el siglo XVIII y el exilio de Hobbes"

Esta época se caracteriza en Inglaterra por las luchas políticas y religiosas internas. A la muerte de Isabel I en 1603, le sucede Jacobo IV, hijo de María Estuardo, reina de Escocia, coronado como Jacobo I. Hay un enfrentamiento entre el Parlamento y el Rey. El Parlamento defiende los derechos de los súbditos, mientras que el rey lucha por sus "prerrogativas" (una especie de "razón de Estado", por ejemplo el derecho de convocar y disolver los parlamentos). En materia religiosa, los parlamentarios defendían la doctrina de Calvino y recibían el nombre de puritanos (los puros) que apelaban al juicio del individuo. La doctrina oficial de Inglaterra era, en cambio, el anglicanismo, que apelaba a una autoridad superior, pero ésta no era ya el Papa sino el Arzobispo de Canterbury, que a su vez dependía del rey. Los parlamentos se convocaban cuando se necesitaban fondos para alguna campaña, pero hemos dicho que la convocatoria era prerrogativa del rey.

Esto irritaba al Parlamento. A Jacobo I le sucedió Carlos I, pero las cosas no mejoraron. Si bien los parlamentarios habían impuesto sus derechos en el interior, en el exterior la Guerra de los Treinta Años era desfavorable para ellos. Necesitado de fondos, el rey se vio obligado a convocar dos parlamentos en 1640: el Parlamento Corto, que duró sólo tres semanas y el Parlamento Largo, durante el cual los parlamentarios abolieron el poder arbitrario del rey. Encontrándose en Inglaterra, Hobbes oyó discursos de miembros del Parlamento que se quejaban de libros y sermones que apoyaban al monarca, como él lo había hecho en *The Elements of Law*. Se marchó con gran prisa y permaneció diez años exiliado en Francia. Había concebido un plan de publicar su sistema de filosofía bajo el título de *Elementos de Filosofía*, que consistiría de tres partes: *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*. Pero comenzó por la tercera. En el Prefacio a la segunda edición de esta obra explica al lector que el hecho de que esta obra apareciera antes

de las otras dos, fue que el tumulto de acontecimientos que condujeron a la guerra civil y luego conducirían a la ejecución de Carlos I en 1649, lo movieron a escribir sobre teoría política. *De Cive* apareció primero en París en una tirada pequeña, pero luego en otra mucho mayor en 1647. Debido a la gran demanda del libro, el propio Hobbes lo tradujo al inglés, bajo el título de *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*.

Cree haber demostrado en este libro que las ligas y contratos son absolutamente necesarios y sugiere que el mal procede de la violación del pacto.

María L. Lukac, "Del *De Cive* al *Leviathan*. Evolución de la teoría del pacto"

El problema político, para Hobbes, consiste en encontrar el modo adecuado de construir el Estado. Para saber cómo construirlo es necesario disolverlo, conocer en su condición más despojada los elementos que lo componen: los hombres aislados entre sí, en estado de naturaleza. Vistos de este modo, son una multitud, una colección de individuos particulares. El problema que enfrenta Hobbes es, precisamente, construir una sociedad a partir de esa colección; reducir la multiplicidad a la unidad del poder común, a través de la creación de una persona artificial.

El objeto de este trabajo es analizar la mecánica utilizada por Hobbes para lograr la institución de la persona artificial civil, demostrando que hay una evolución en el pensamiento hobbesiano al respecto. En sus primeras obras políticas, *Elements of Law* y *De Cive*, la mecánica propuesta es la de la **transferencia de derechos** que, a su vez, se reduce a renunciar al derecho de resistencia. Hobbes intenta corregir y subsanar las falencias de la teoría jurídico-política expuesta en las obras citadas en la nueva propuesta del *Leviathan*, en la que reformula enteramente la teoría del pacto social a partir de la introducción de dos conceptos básicos: la **autorización** y la **representación**. Ambos son

sometidos a rigurosos análisis, mostrando las ventajas y límites de estos conceptos a la luz de diversas corrientes interpretativas, para concluir que la doctrina de la persona artificial constituye una auténtica doctrina de la representación, que da fundamento jurídico a la autoridad política y, con él, una garantía mayor que la derivada de la simple mecánica del poder.

Leiser Madanes, "La democracia en el *De Cive*"

Dos veces menciona Hobbes en su obra al mítico Prometeo, el dios griego que roba el fuego a Zeus para entregarlo a los efímeros mortales. Aun cuando las referencias son fugaces, el mito clásico adquiere resignificaciones novedosas y, por su parte, ilumina aspectos oscuros de la filosofía política hobbesiana. En el *De Cive* X, 3 Hobbes compara los inconvenientes y ventajas de la democracia, la aristocracia y la monarquía, y agrega una nota en la cual explica que las leyes y la justicia se han originado en la monarquía y fueron extraídas de ella y adoptadas por la aristocracia y por la democracia, así como el fuego fue robado por Prometeo. En el *Leviatán*, cap. 12, Prometeo ilustra la condición del hombre moderno, devorado por la ansiedad de la incertidumbre acerca del futuro, así como el águila carcome una y otra vez el hígado del encadenado. La interpretación del *Leviatán* se basa en la del *De Cive* y la amplía. Prometeo es el hombre ansioso y la ansiedad es una pasión más básica aún, e indeterminada, que el miedo. El soberano podrá reordenar el temor de los hombres, pero la ansiedad es un destino compartido tanto por súbditos como por el soberano.

Martín D'Ascenzo, "La obligación natural en el *De Cive*"

El camino teológico y el filosófico en *De Cive* y en *Leviathan*

Este trabajo trata acerca de las diferencias existentes en la argumentación del *De Cive* y del *Leviathan* destinada a fundamentar las leyes

de la naturaleza. La distinción entre un sentido impropio y otro apropiado señala la presencia de una doble argumentación para sostener la teoría de las leyes naturales en el *De Cive*. Esta distinción trae serios problemas para la teoría de la soberanía hobbesiana. En la parte final se muestra cómo estos problemas encuentran su solución en el *Leviathan*.

Andrés Di Leo, "Creencia y religión en el *De Cive*"

En esta exposición considero la posibilidad de abordar la filosofía política de Thomas Hobbes distinguiendo dos momentos. Uno, el primero, al cual llamaré racional-formal; y el otro, el segundo, teológico-sustancial. En el primer momento se crea el Estado; en el segundo se mantiene. Mi intención es reivindicar y examinar el rol del aspecto religioso dentro de la filosofía política hobbesiana, como así también el histórico y político. Sin embargo, como he anticipado, no pretendo desentenderme del aspecto racionalista, liberal y pactista tan presente en la obra del filósofo de Malmesbury. Lo siguiente intenta realizar una síntesis de dos aspectos que, en el gran horizonte de los comentaristas, parecería ser irreconciliable.

María Cristina Spadaro, "Hongo no se nace, se hace"

El presente trabajo busca señalar cierto grado de inadecuación en considerar las relaciones contractuales como modelo paradigmático de las relaciones humanas, en tanto deja de lado experiencias humanas vinculadas al cuidado, la confianza, la solidaridad, que tienen lugar, sobre todo, en situaciones asimétricas, entre diferentes, no iguales. El modelo contractual hobbesiano no resulta fácilmente aplicable a un amplio rango de experiencias: muchas experiencias de las mujeres, de la vida en familia, de la amistad, entre otras.

Desde Hobbes hasta Rawls, se ha producido un proceso de privatización de estas experiencias y de exclusión en considerarlas desde un punto de vista moral. La perspectiva de las éticas del cuidado, desarrolladas sobre todo en el ámbito del feminismo, tienen como rango de aplicación precisamente experiencias de carácter más personal, 'privado' que los de la moral formal.

El Yo de la moral universalista es visto como un ser sin cuerpo, no situado, desencarnado:

que se hace **contra** el nacimiento natural. La visión de los hombres como hongos resulta una pintura perfecta de la autonomía como ideal de conducta. Todo aquello que implica un cambio moral y emocional es visto desde esta perspectiva como genealogía del yo moral adulto: teoría del desarrollo moral de Kohlberg. El estado de naturaleza que describe Hobbes no parece estar en un pasado mítico, sino, por el contrario, en el crudo presente globalizado, punto de arribo de la economía de mercado.



SOCIABILIDAD Y SOCIALIZACIÓN EN HEGEL Y HOBBS

2ª PARTE

HOBBS Y HEGEL: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LA CONCEPCIÓN DE LA SOCIABILIDAD HUMANA

Martin D'Ascenzo - UBA

En esta parte del trabajo queremos detenernos a comparar algunos puntos en lo que se manifiestan algunas semejanzas y diferencias entre los modelos hegeliano y hobbesiano¹. Indudablemente, Hegel comparte con Hobbes una visión pesimista del ser humano. Para ambos autores, considerados en abstracción de las relaciones intersubjetivas lo que se destaca en el comportamiento del hombre es la búsqueda de satisfacción de sus apetitos. Y en relaciones inmediatas, sin instituciones que regulen su conducta, se encuentra en un estado de naturaleza en el cual lo que prevalece es el conflicto. Para nuestros autores, el hombre es un ser egoísta y, sin un marco institucional, mantiene con los demás una relación de competencia por los bienes que los satisfacen. Sin este marco que mantenga los apetitos a raya lo que se muestra es la barbarie del estado natural.

Para Hegel, el estado de naturaleza², al igual que en el primer comportamiento de la autoconciencia (en tanto ella está abismada en el deseo), es el estado de la arbitrariedad pues la voluntad no ha depuesto su actitud

meramente apetitiva. De la misma manera ambos comparten que la conducta egoísta y la tendencia a satisfacer sus apetitos sólo puede verse detenida por miedo.

Para Hegel, en el transcurso de la lucha mientras la autoconciencia intenta ver confirmada la certeza en sí misma le adviene el temor a la muerte³. Al comienzo de la reconstrucción de este movimiento la autoconciencia se encuentra entregada a la satisfacción de sus impulsos inmediatos y, en el encuentro con otra autoconciencia, ella quiere ver re-confirmadas sus pretensiones de ver mantenido su ser para sí. Pero al poner en riesgo su vida se le hace patente la posibilidad de perderla (esto es, tiene miedo). Hegel aclara que el temor no es por esto o aquello (por ejemplo, temor a la otra autoconciencia rival) o por algún instante de la lucha sino por la percatación de lo importante que para ella es la vida. Al experimentar el miedo a la muerte, lo que era para ella lo más importante (esto es, el despliegue de su comportamiento apetitivo) se relativiza pues *prefiere* asegurarse la permanencia en la existencia que seguir

experimentando el miedo a la muerte. Así reconoce al otro sin ser reconocido a su vez asegurando su permanencia consintiendo entrar en relaciones desiguales de dominación (i.e. relación dominio servidumbre).

Ahora bien, el movimiento del reconocimiento no termina aquí. Sobre el esclavo dice Hegel que "mediante el servicio esta conciencia supera en todos los momentos *individuales* su adhesión a la existencia natural, y trabaja para eliminarla"⁴. Mientras la autoconciencia que deviene señor permanece aferrada a su ser para sí (se satisface en el goce), el esclavo trabaja y elimina de este modo la obstinación en la satisfacción del apetito inmediato.

El miedo forma parte de la experiencia que se está reconstruyendo y, una vez presente, se señala la función que cumple: disolver los contenidos de la conciencia natural (apetitiva) y así liberarla de la inmediatez del deseo. Para Hegel, el miedo es tan sólo un momento (necesario, por cierto) para que la conciencia abandone estadios primitivos de su comportamiento. Recordemos que para Hobbes el miedo era uno de los postulados a partir de los cuales construye su modelo explicativo mientras que, para Hegel, el miedo sobreviene en la experiencia misma y no es tematizado antes de ella. Es decir, Hobbes basa su construcción teórico-política en dos postulados fundamentales: la tesis del apetito natural y la tesis del miedo a la muerte violenta.

Hegel, en cambio, se ocupa del miedo, le da un lugar en la experiencia que está reconstruyendo, tan sólo en el momento que él aparece cumpliendo un rol importante para el decurso de la experiencia. Si bien no podemos desarrollar ampliamente este tema, el núcleo de la diferencia estriba en este punto: el reproche que Hegel hace al empirismo de alterar la experiencia con conceptos de la reflexión⁵.

Hegel⁶ le reconoce a Hobbes la capacidad de haber prestado atención a los procesos que se siguen de la interacción inmediata de los seres humanos y a la corrección de sus puntos

de vista puesto que se basarían en una consideración exacta de "las necesidades naturales del hombre". Pero si bien Hobbes captó movimientos (salida del estado natural, institución de la sociedad, etc.) y motivos (deseo, miedo, etc.) fecundos para pensar las relaciones que los hombres mantienen entre sí, se equivocó acerca del lugar en donde debían tematizarse. Pues Hobbes cerró el proceso de institución del Estado demasiado rápido. De manera unilateral, cerró la posibilidad de un progreso ulterior de la libertad de los súbditos en el Estado. Contra esta consecuencia de los desarrollos hobbesianos argumentó Hegel de manera enérgica: la violencia tan sólo es el comienzo fenoménico pero no el fundamento sustancial del derecho⁷.

Hegel redefine y hace jugar otro rol a los desarrollos iusnaturalistas. Para él, estas relaciones despóticas tienen en ellas mismas el germen de su disolución. La conciencia servil al trabajar superó los momentos del arbitrio natural. Al mismo tiempo que es para otro, la conciencia servil en el trabajo se alcanza a sí misma. Pues en el temor, la obediencia y el servicio, la conciencia natural alcanza un estadio superior de autoconciencia.

Y esto último es justamente lo que no vio Hobbes. Para el filósofo inglés, el súbdito al ceder su derecho a todo entra en relaciones de dominación que no tienen en principio perspectivas de cambio. Lo único que le queda al súbdito hobbesiano es la esperanza de, con la libertad que le queda, poder obtener algún bien fruto de su trabajo⁸. Pero a la concepción hobbesiana del trabajo le falta, en principio, toda la dimensión formativa que tiene el trabajo para Hegel.

En este punto, la diferencia de fondo entre ambos autores podría resumirse así: mientras para Hobbes la libertad e igualdad existente en las relaciones interhumanas previas a la institucionalización del Estado Político no se recupera jamás pues la única salida a la barbarie del estado natural es el establecimiento de relaciones despóticas de dominación; para Hegel, en cambio, la igualdad del principio

-aquella que se da en las relaciones inmediatas con los otros en los primeros momentos de la autoconciencia- se recupera enriquecida luego de un proceso, puesto que no es la igualdad inmediata del comienzo (la igualdad puramente formal de autoconciencias abismadas en el deseo) la que se recupera sino la que se da en una comunidad de perfecto reconocimiento.

Dijimos que estos autores parten de un estado de no-sociedad. Este estado de no-sociedad significa tomar al hombre en abstracción de las relaciones que mantiene con otros. El ser con otros es visto como el resultado de un proceso del que hay que dar cuenta. Por eso, tanto Hegel como Hobbes, parten de un supuesto estado de no-sociedad a partir del cual la sociabilidad se erige. Pero esto no significa que el hombre haya vivido en soledad. Se trata más bien de una reconstrucción de aquellos pasos previos y necesarios para que la vida en comunidad sea o se haya hecho posible.

Partiendo de este "hombre abstraído" de las relaciones en las que se halla inmerso con otros la reconstrucción del proceso sigue intentando dar cuenta de lo que se sigue cuando entra en interacción con otros hombres. Pero vimos que ambos autores, antes de mostrar qué sucede cuando el hombre interactúa con otros, se encargan de dejar evidenciado el ser pasional del hombre.

Por eso, repetimos, la suposición de un estado previo no tiene el carácter de una hipótesis histórica sino que se constituye como el presupuesto necesario para dar cuenta de por qué y cómo el hombre, siendo como es, puede asociarse con otros.

Estos elementos que Hegel comparte con Hobbes no se deben a una casualidad sino a la adopción consciente por parte de Hegel de los puntos de partida que los filósofos modernos, el caso paradigmático es Hobbes, desarrollaron al concebir los procesos de socialización. Pero no es una adopción acrítica. Hegel tomó estos elementos de las filosofías modernas para adaptarlos y hacerles ocupar una función radicalmente distinta a la que ocupaban en los sistemas originales.

Así creemos haber mostrado que los procesos de socialización descriptos en la sección "Espíritu Subjetivo" tienen como finalidad aclarar los procesos mediante los cuales el individuo relativiza su egoísmo, reprime por temor a la muerte sus impulsos inmediatos y, de este modo, comienza el camino de su formación.

Conclusión

Vimos que Hegel adopta principios antropológicos que podrían llamarse "hobbesianos" pero ¿por qué Hegel rechaza la concepción del iusnaturalismo moderno del estado de naturaleza y, por otra parte, adopta los presupuestos fundamentales de este concepto y los sucesos que a él van ligados? Creemos que en la obra de Hegel aquello que se rechaza desde el punto de vista del espíritu objetivo (i.e. construcción artificial del Estado) es readaptado y tiene su lugar en el espíritu subjetivo. Del mismo modo, aquello que es negado en el espíritu subjetivo (i.e. sociabilidad natural) es readaptado y tiene su lugar en el espíritu objetivo. De esta manera se hace justicia tanto con los desarrollos de la filosofía política clásica como con los de la filosofía política moderna⁹.

Desde el punto de vista del Espíritu objetivo, el todo es anterior a las partes que lo componen. El hombre vive con otros en el sentido de que nace en el seno de una familia que lo precede en la existencia. Como miembro de una familia, mediante la educación, el individuo internaliza pautas, costumbres, etcétera. Este tipo de proceso de socialización lo encontramos desarrollado en la *Filosofía del derecho*¹⁰. Allí se da cuenta de cómo y por qué un individuo forma, o llega a formar parte de una sociedad (o comunidad) determinada. En esta parte de la filosofía del Espíritu (Filosofía del Espíritu Objetivo) es donde la influencia de Aristóteles se deja sentir de un modo más claro.

Pero lo que es cierto desde el punto de vista objetivo no lo es desde el punto de vista del

espíritu subjetivo. Desde este último, el individuo no es inmediatamente sociable. Habría otro proceso de socialización que no presupone la existencia de un marco social previo. Este proceso estaría relatado desde la perspectiva de la autoconciencia individual. En la *Fenomenología del espíritu* se da cuenta del proceso mediante el cual se hace posible que el hombre (ser pasional, egoísta, violento pero también potencialmente racional) se asocie con otros. La reconstrucción de este proceso muestra cómo la conciencia individual deviene un sujeto apto para la convivencia política. Hegel acepta con Hobbes que el hombre no es un ser inmediatamente social sino que «pudo llegar a serlo» luego de este proceso.

Así la filosofía del Espíritu Subjetivo da cuenta del proceso que la conciencia individual recorre eliminando el arbitrio y capricho individual. En este proceso la primera actitud hostil ante los otros se ve doblegada mediante la instauración de relaciones despóticas de dominación en las que la conciencia dominada mediante el temor, el servicio y el trabajo elimina los contenidos naturales de su adhesión a la existencia. Este proceso de formación explica cómo es posible que el sujeto (entendido al modo de los modernos) egoísta y violento pueda devenir miembro de una comunidad.

Pero esto no implica que el Estado deba ser visto como un acuerdo entre sujetos egoístas (del mismo modo que se instaura la relación amo/esclavo) que acuerdan su creación en virtud de ver eliminados ciertos peligros. Para la demostración científica del Estado poco importa su origen y explicación histórica del surgimiento del mismo¹¹.

La lucha por el reconocimiento desarrollada en la Filosofía del espíritu subjetivo puede ser vista como uno de los presupuestos necesarios para la constitución de un Estado. Pero la validez de un Estado no descansa en este proceso. El Estado no es un producto artificial sino que existe en el mundo¹². La legitimidad del orden estatal no puede ser explicada desde la perspectiva de la conciencia individual.

Hegel en su *Filosofía del Derecho* se enfrentó con los desarrollos modernos que concebían el Estado como un acuerdo voluntario entre individuos. Pero esto no impide que en los desarrollos de su teoría del espíritu subjetivo Hegel haya adoptado ciertas tesis del iusnaturalismo moderno en lo que se refiere a la socialización de la conciencia individual.

Bibliografía

- Aristóteles, *Política*. Madrid, Ed. Gredos, 1988. Trad: Manuela García Valdés.
- Thomas Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Ed. SARPE, 1983. Trad: M. Sánchez Sarto.
- Thomas Hobbes, *El ciudadano*. Madrid, Debate/CSIC, 1993. Trad: Joaquín Rodríguez Feo.
- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE, 1995. Trad: Wenceslao Roces.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza, 1997. Trad: Ramón Valls Plana.
- G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid, Aguilar, 1979. Trad: Dalmacio Negro Pavón.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE, 10ª ed., 1994. Trad: Wenceslao Roces.
- G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*. Madrid, FCE, 1984. Trad: José María Ripalda.
- G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, EDHASA, 1988. Trad: Juan Luis Vermal.
- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza, 1994. Trad: José Gaos.
- Norberto Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo", en: AAVV, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid, Ed. Gabriel Amengual Coll, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Karl-Heinz Ilting, "La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", en: AAVV, *ibidem*.
- Luisa Meyer, "Recepción y superación de la tradición clásica en la filosofía práctica de Hegel", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, Nº 25-26, (1994).
- Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*. Chicago, The University of Chicago Press, 1963. Trad: E. Sinclair.

Notas

¹ Ya Leo Strauss (en Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Trad. E. Sinclair, The University of Chicago Press, 1963) intentó una reconstrucción del pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil o política acercando las posiciones de Hegel y Hobbes. Para Hobbes, en la lectura de Strauss, las pasiones tendrían su origen en el placer que encuentra el individuo en la contemplación de su fuerza y no en otro lugar. Así él reemplaza el postulado del apetito natural por la vanidad. El placer que el individuo obtiene llevaría a una lucha irracional puesto que el hombre no se contenta con mantenerse dentro de límites modestos sino que se deja arrastrar más allá de lo que su seguridad requiere en la contemplación de su fuerza. Según la lectura de Strauss, el hombre quiere verse reconocido de igual manera por los otros. Si los demás atienden su reclamo, se sienten menospreciados y si no atienden sus reclamos él se siente menospreciado. Entonces, en cualquier caso, el reclamo lleva inevitablemente a la lucha. Gracias al segundo postulado (por miedo a la muerte violenta) esta lucha puede tener un final. En la lucha, el hombre pasa por el peligro de perder su vida y es entonces cuando dice Strauss "fear for his life, wick came upon the man in his struggle for triumph, moderates, even kills, the will to triumph, and makes him ready to submit, to leave triumph to the enemy, in order that he may save his own life" (pág. 21). Así, según Strauss, concebiría el origen del Estado puesto que esta lucha concluye en el establecimiento de una relación entre señor y siervo: "the victor who has safeguard his honour becomes the master. The vanquished, who 'submitteth ... for fear of death', who admits his weakness and with that has forfeited his honour, becomes the servant. The dominion of the master over the servant-despotic rule- is one form of the natural State". Es claro que el reemplazo del postulado del deseo por la vanidad acerca las posiciones de Hobbes y Hegel. Dice Strauss "in questions wick bear on the philosophy of self-consciousness, one can wish no more authoritative judge than Hegel. Hegel tacitly recognizes the superiority of Hobbes's philosophic basis to that of Descartes when he characterizes the experience from wick self-consciousness originally arises as the life-and-death struggle wick is born of interest in recognition from others" (pág. 57).

² Dice Hegel que se fabuló "un estado de naturaleza en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, frente al cual Estado, el Estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales. Pero en realidad, el derecho

y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre*, es decir, en una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de la *determinación natural*... un estado de naturaleza es un estado el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que *hay que salir de él*" (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op.cit., pág. 532). Dice Hegel de Hobbes sobre este punto "Hobbes interpreta este estado en su verdadero sentido y no se entretiene en vacuas chácharas acerca de un estado natural bueno; el estado de naturaleza es, por el contrario, el estado animal, el estado de la propia voluntad no quebrantada" (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1995, pág. 333. Trad: Wenceslao Roces).

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op.cit., pág. 119.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op.cit., pág. 119.

⁵ Ya en el texto de 1802 en el que se ocupa de las maneras de tratar el derecho natural, Hegel apunta al mal uso de los conceptos por parte del empirismo (Escuela del derecho natural). Esta escuela no es siquiera consecuente con su principio pues altera los datos de la experiencia con conceptos de la razón. Dice "cuando la empiria parece enzarzarse en la lucha con la teoría, entonces, habitualmente se evidencia que tanto la una como la otra son una intuición que ya se ha contaminado y asumido de antemano a través de la reflexión, y una razón confundida" (G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, pág. 25. Trad: Dalmacio Negro Pavón).

⁶ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op.cit., págs. 331-4.

⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op.cit., pág. 479.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, op.cit., pág. 138.

⁹ Para otra lectura similar en el mismo punto ver el artículo de: Luisa Meyer, "Recepción y superación de la tradición clásica en la filosofía práctica de Hegel", en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 25-26, Ed. Academia Nacional de Ciencias (1994), págs. 239-50.

¹⁰ Sobre la influencia de Hobbes en *Filosofía del Derecho* ver: Karl-Heinz Ilting, "La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel", en: AAVV, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Ed. Gabriel Amengual Coll, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, págs. 67-92 y el ya citado artículo de Norberto Bobbio.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op.cit., pág. 319.

¹² G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op.cit., pág. 324.

Esta publicación se terminó de imprimir en los talleres gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras en el mes de julio de 2003