

**THOMAS HOBBS Y EL LIBERALISMO POLÍTICO.
UNA LECTURA SOBRE LA NOCIÓN DE FELICIDAD**

**THOMAS HOBBS AND POLITICAL LIBERALISM.
A READING ABOUT THE NOTION OF HAPPINESS**

JULIÁN RAMÍREZ BELTRÁN

CONICET - IIGG

ramirezjulian4@gmail.com

Resumen: En la teoría política de Thomas Hobbes, la moral se funda sobre el derecho a la autopreservación. Para Strauss y Schmitt, esto no sólo implicaría una descripción del derecho natural moderno (i.e. donde hallaríamos sujetos en pie de igualdad para juzgar, por sí mismos, el bien o el mal, o los medios útiles que permiten conservar la vida y evitar el *summum malum*, la muerte violenta), sino que permitiría, con mayor gravedad, comprender la base conceptual del liberalismo político moderno: el individuo como componente básico y esencial del contrato social junto a la neutralización de lo político al interior del Estado. En el presente trabajo parto de reconocer esta premisa con el objetivo de señalar un camino divergente a la lectura liberal del sistema hobbesiano. Primero, identifico el debate sobre la neutralización de lo político entre Schmitt y Strauss; segundo, propongo una lectura materialista de la subjetividad hobbesiana sobre la razón pasional y la felicidad para evidenciar la imposibilidad de un Estado despolitizado o neutral; y finalmente, analizo las implicaciones políticas de la felicidad como condición humana esencial. En consecuencia, propongo que Thomas Hobbes nos brinda herramientas para pensar lo político más allá del paradigma liberal.

Palabras clave: Liberalismo, materialismo, razón pasional, felicidad.

Abstract: In Thomas Hobbes's political theory, morality is established upon the right to self-preservation. For few scholars this would not only imply a description of modern natural law (i.e. where we would find subjects on an equal footing to judge, for themselves, the good or the evil, or the useful means that allow us to preserve life and avoid the *summum malum*, the violent death), but would allow, with greater gravity,

to understand the conceptual basis of modern political liberalism: the individual as a basic and essential component of the social contract together with the neutralization of the political within the State. In the present work I would like to recognizing this statement with the aim of pointing out a divergent path to the liberal reading of the Hobbesian system. First, I shall identify the debate over the neutralization of the political between Schmitt and Strauss; second, I will propose a materialistic reading of Hobbesian subjectivity, passionate reason and felicity, to demonstrate the impossibility of a depoliticized or neutral State; ultimately, I would like to analyze the political implications of passion as an essential human condition. Consequently, I propose that Thomas Hobbes provides us with tools to think about politics beyond the liberal paradigm.

Keywords Liberalism, materialism, passionate reason, felicity.

Copyright © 2021 JULIÁN RAMÍREZ BELTRÁN
Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Liberalismo político», n.º 14, 2021, pp. 17–48,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 20/01/2020 Aceptado: 05/04/2020

1. Antecedentes clave: instrucciones para la lectura liberal de Hobbes

Una premisa fundamental para el liberalismo político moderno es aquella que indica que un contrato social entre un conjunto de individuos libres, iguales y racionales constituye una comunidad política. Asimismo, en la teoría política hobbesiana, sólo mediante la composición de un sujeto colectivo (i.e. el pueblo) es posible que se constituya una soberanía absoluta. De allí que sea generalmente aceptado que Thomas Hobbes se catalogue como *proto-liberal* o *padre del liberalismo*. No obstante, para el lector cuidadoso, las contradicciones saltan a la vista: ¿Cómo puede comprenderse que Thomas Hobbes sea la clave en el origen de un individualismo posesivo, y en igual medida, un pensador absolutista defensor de una soberanía indivisible? En otra instancia, ¿de qué manera se relacionaría el derecho a la libertad de pensamiento, característica central del liberalismo político, con el riesgo de disolución del Estado como resultado del libre flujo de opiniones sediciosas y el deber soberano de censurar este peligro? Es claro que el vínculo entre Hobbes y el liberalismo político es más espinoso que una afanosa etiqueta. Así que en primera instancia es necesario identificar algunas de las líneas de lectura que se enfrentan a las aristas de un Hobbes liberal.

En primer lugar, encontraríamos el diálogo crítico que se trenza entre Strauss (2006 y 2008) y Schmitt (1997). Allí se consolidarían un conjunto de premisas que conducirán a Strauss a postular los riesgos que representa el mecanicismo hobbesiano: un hedonismo político que provocaría la clausura de lo político –crítica sobre la que me concentraré en el siguiente apartado–. Ambas posiciones imputan a Hobbes el origen del liberalismo y la culpabilidad de desencadenar los males de la modernidad. En Latinoamérica suelen retratarse las premisas hobbesianas mediante este prisma –aunque existen excepciones claves como veremos más adelante– sin ánimos de ser exhaustivo es posible señalar las lecturas de Hilb (2002), Sirzuck (2007), Gallo-Callejas (2008) y Di Leo (2012). Frente a esta tendencia, es necesario resaltar la postura de

autores que tienden, de forma diferente, a una directa liberalización de Hobbes: Cortés (1997) o Costa (2008).

En segundo lugar, hallaremos la lectura republicana. De acuerdo con Collins (2011, p. 263) encontramos que es a partir de la aplicación hobbesiana del derecho natural (i.e. la expresión subjetiva del derecho a la autopreservación y la búsqueda de la paz) de donde surge un vínculo entre una demanda de monopolio de la soberanía artificial y el reclamo por el monopolio de los derechos de individuos. De allí, que el Estado en su concepción liberal construya un derecho público que deba respetar el monopolio de los derechos individuales, o sea, la consolidación de un derecho privado. Esto implicaría la configuración de un núcleo primordial para el liberalismo: la esfera inviolable de la individualidad. En otra instancia, y con respecto al contexto político y religioso, Collins (2005) indica que la revolución inglesa, definida como una lucha por definir la naturaleza de la autoridad religiosa en relación a la soberanía del Estado, demuestra que tanto la postura *protoliberal* de Hobbes como la *neorromana* o republicana tenían muchísimos elementos en común, y por tanto “*the republican tradition of Harrington and the rights-oriented (and thus ‘proto-liberal’) tradition of Hobbes and Locke might be seen as variants on a common struggle to modernize the English state* [La tradición republicana de Harrington y la tradición de Hobbes y Locke orientada a los derechos –y por lo tanto ‘proto-liberal’– podrían verse como variantes en una lucha común para modernizar el Estado inglés]” (pp. 278-279). Es decir, el protoliberalismo hobbesiano, basado en el discurso de los derechos individuales, es base fundamental del indisoluble lazo entre liberalismo y modernidad. A lo anterior sumamos la lectura de Skinner (2008) sobre la libertad hobbesiana. Allí el investigador declara que las distinciones conceptuales y debates que Hobbes adelanta se desarrollan en contraposición a la tradición republicana, lo que configuraría la base inicial de la libertad individual moderna.

En tercer lugar, y desde una tradición crítica y marxista, MacPherson (2005) presenta el análisis de las pasiones en el estado de naturaleza como una condición anclada histórica y socialmente a la perspectiva civilizada de Hobbes, lo que conlleva, según él, una reducción de las relaciones sociales a relaciones mercantiles, y a su vez, una reducción de la moral a una moral del mercado, cuyo mayor logro está en prescindir

del derecho natural tradicional. Todo lo cual determinaría las condiciones para un individualismo posesivo, y, por consiguiente, las bases de una subjetividad para la tradición liberal.

Por último, es posible considerar una tradición de lectura que podemos denominar como la radicalización de las premisas hobbesianas. Allí converge un conjunto de lecturas que ya no identifican a Hobbes con el liberalismo, y que, con mayor importancia, lo relacionan con una perspectiva orientada a fortalecer la comunidad política a contracorriente de las lecturas jurídico-representativas o de las lecturas histórico-contextuales. Es posible indicar que las lecturas que indagan sobre este Hobbes radical se desarrollan en dos instancias: una recurre al contexto histórico y otra prioriza el tratamiento de las premisas del materialismo hobbesiano.

La primera se cuestiona sobre lo siguiente: ¿Basados en una perspectiva histórica y contextual anclada al siglo XVII es posible vislumbrar la teoría política de Thomas Hobbes como una aliada de la política radical en la revolución inglesa? Es allí donde encontramos que, en los debates religiosos durante la revolución, Hobbes era un aliado del pensamiento de izquierda de la época, o sea, salvaguardando el anacronismo, de las posiciones religiosas heteróclitas. Como lo indica Janine Ribeiro (2000) a partir de los estudios históricos de Christopher Hill:

Contra el clero se juntan, así, la preocupación popular, en el sentido de cohibir el chantaje eclesiástico contra la disidencia, y la preocupación hobbesiana, empeñada en eliminar la hipoteca clerical sobre el poder del Estado. Aunque esa “alianza” hobbesiano-popular sea muy coyuntural, y no impida a nuestro filósofo criticar en el Behemoth a los predicadores disidentes, el hecho es que, por lo menos en parte, la religión hobbesiana se aproxima a la izquierda más que a la derecha o al centro (p. 21).

Una perspectiva semejante, con respecto a la importancia de los debates teológicos y de las posiciones radicales que Hobbes adopta con respecto a la obligación política, la encontramos en James Martel (2001, 2007 y 2016), quien, a partir de una particular lectura retórica en Hobbes, propone que en *Leviatán* no sólo se defendería un sistema centralizado y compuesto por un árbitro con soberanía sobre el significado en del lenguaje y la política (2007, pp. 34-38), sino que abriría espacios

de *lectura e interpretación* donde se generarían ataques encubiertos, subversivos y “radicalmente democráticos” contra el poder soberano. Así que, siguiendo a Martel (2007), el *Leviatán* es una parábola sobre el lenguaje: “*about how words can be used to rule and bind us and how just as easily those very agents of control can turn on their would-be masters and become agents of resistance, subversion, and reappropriation of political authority.* [Acerca de cómo las palabras pueden ser usadas para gobernarnos y atarnos, y qué tan fácilmente esos mismos agentes de control pueden volverse en contra de sus supuestos amos y convertirse en agentes de resistencia, subversión y reapropiación de la autoridad política.]” (p.19).

Por otro lado, en la segunda instancia de la radicalización de las premisas hobbesianas podríamos reunir los estudios que profundizan en la siguiente indagación metodológica: ¿En qué medida el materialismo determinista, rasgo fundamental en el análisis de la naturaleza humana, repercute en la dimensión ética de la teoría política hobbesiana? Esta instancia, que no se reduce a la clásica discusión sobre la relación e influencia de la ciencia natural sobre la filosofía política ni a la unidad metodológica hobbesiana –Cfr. Watkins (1955), Malcolm (2005), Sorell (1996)–, se evalúa en qué medida el materialismo determinista afecta la propuesta ético-política en Hobbes. Allí, Samantha Frost señala que Hobbes repudia explícitamente la idea de que cada individuo tenga una autonomía o una voluntad libre, es decir, una facultad para hacer elecciones indeterminadas. Al subrayar esta idea emerge la importancia del materialismo al momento de pensar la acción humana bajo el paradigma liberal: “*Just as he rejects Descartes’s claim that the mind is an immaterial entity whose characteristic activities are different in kind from the movements of matter, so he rejects the notion that the will is an immaterial agency that is free.* [Del mismo modo en que Hobbes rechaza la afirmación cartesiana de que la mente es una entidad inmaterial cuyas actividades características son diferentes al tipo de movimientos de la materia, así mismo él rechaza la noción de que la voluntad es una agencia inmaterial que es libre]” (Frost, 2008, p. 70). Esta negación, que Frost rescata de Hobbes, sobre la imposibilidad que tiene *un cuerpo de moverse a sí mismo*, y por extensión, sobre el camino de auto-determinación sin condicionantes que tendrían los individuos, permitirá

pensar el paradigma hobbesiano más allá del liberalismo, resaltando su carácter intersubjetivo; la dependencia y necesidad, como condiciones necesarias para las acciones de los sujetos.

Por consiguiente, para las primeras líneas de lectura (i.e. ya sea el pensamiento germano o el republicanismo que identifica a Hobbes como un proto-liberal, o por otro lado, un marxismo histórico que ve en la configuración de la subjetividad hobbesiana los postulados de la tradición liberal) Hobbes da cuenta de las tensiones entre la tradición de los derechos naturales, el problema de la autoridad en el pensamiento teológico y la propuesta política de un republicanismo inglés. Es a partir de allí que los postulados hobbesianos sobre el orden, el contractualismo, la libertad civil, y en especial, su explicación sobre la singularidad del sujeto (i.e. atomización del individuo), implicarían, de forma inevitable, la prefiguración que anticipa las características del sistema liberal moderno. Por consiguiente, es posible señalar que diversas tradiciones, sin importar que se ubiquen en antípodas políticas, recurren por igual a Thomas Hobbes para denostar los límites de las democracias liberales como un fracaso del modelo estatal hobbesiano, o en igual medida, para reconocer los males de la modernidad. Para todos ellos, ya sean liberales o republicanos, marxistas o conservadores, Hobbes sigue siendo una piedra de toque para la crítica de las instituciones democráticas contemporáneas. Frente a esto, me interesa mucho más resaltar la línea de un pensamiento hobbesiano radical. Esta postura se desarrolla tanto en Frost (2019) como en Martel (2001 y 2016), como ya indiqué, e igualmente, en autores como Lucien Jaume (2007), y en Latinoamérica con autores como Fernández Peychaux (2018) y Janine Ribeiro (2000).

A pesar de que las propuestas que buscan radicalizar la teoría política hobbesiana sean diferentes (en cuanto enfoque, temáticas y objetivos) todas ellas se recogen en una misma perspectiva: un esfuerzo por rescatar la postura ecléctica y radical de Thomas Hobbes para considerar la acción política en la actualidad. El pensamiento hobbesiano radical es un llamado a reconsiderar las formas en que se relacionan las posturas teológicas, las premisas de la filosofía natural y la teoría política, con la intención de usarlas en la arena política contemporánea –Cfr. Fernández-Peychaux (2018) y Frost (2019)–. Al hacer esto, se releva al pensamiento hobbesiano de un reduccionismo encarnado en

ideas tales como: el individualismo posesivo, la neutralización estatista y el absolutismo político. Mientras que el liberalismo político implica la presencia de un individuo autónomo, una soberanía expresada en lógicas representativas y una libertad incondicional en relación a los otros y al espacio en que habitamos –posibles opciones de construcción de comunidad política en la actualidad–; por el contrario, la radicalización de las premisas hobbesianas pone a consideración la construcción de una subjetividad relacional y determinada por otros, junto con el reconocimiento de las pasiones como elementos constituyentes de la acción política. Así mismo, la perspectiva radical analiza la soberanía como la configuración de un cuerpo político en ciernes, una democracia que desborda las lógicas representativas (latente siempre en la tensión que emerge de los cuerpos colectivos –i.e. el pasaje de multitud a pueblo–), lo cual involucraría, entonces, una democratización de la comunidad política.

Por consiguiente, el objetivo del presente texto es responder a una de las principales críticas que reconocen a Thomas Hobbes como padre del liberalismo, a saber, que a partir del mecanicismo hobbesiano surge la neutralización de lo político, resultado de la anulación de la búsqueda de un valor y de la lucha por su reconocimiento al interior de un orden estatal universal. Mi propósito es evidenciar que no es posible considerar tal neutralización debido a la naturaleza pasional del sujeto racional hobbesiano, y en especial, a la búsqueda de la felicidad a la cual está inclinado todo sujeto. Me concentro en esta lectura, puesto que es Strauss quien busca impugnar el deseo incesante del sujeto hobbesiano. El autor germano oblitera el valor de la felicidad en tanto componente de la acción moral de los sujetos (considerándola únicamente como un apetito insondable) lo que implicaría excluir una de las condiciones necesarias, junto a la conservación de la vida, por las que el sujeto accedería a la creación y sostenimiento de un cuerpo político artificial (Cfr. *De Cive* XII-4, p. 257)¹. Si sostenemos, a partir de Strauss, que los sujetos renuncian a la búsqueda y reconocimiento de un bien supremo

¹ El corpus hobbesiano se citará de la siguiente forma: apartado seguido de capítulo, ambos en número romano; el artículo o párrafo específico, ambos en número arábigo; finalmente, se cita la página de la edición correspondiente.

(lo que implicaría un Estado neutral y una despolitización de los individuos) consideraríamos exclusivamente la búsqueda de los placeres sensuales de los sujetos, y no el carácter de lucha que implica la afirmación constante del deseo al interior de la subjetividad hobbesiana. Por lo tanto, identifico, en primer lugar, el debate sobre la neutralización de lo político entre Schmitt y Strauss, junto a la descripción del hedonismo político; segundo, propongo una lectura materialista sobre la subjetividad hobbesiana (i.e. el deseo que impulsa a la razón pasional), para evidenciar la imposibilidad de un Estado despolitizado o neutral; y finalmente analizo las implicaciones políticas de la felicidad como condición humana esencial. En consecuencia, propongo que Thomas Hobbes nos brinda herramientas para pensar lo político más allá del paradigma liberal.

2. Thomas Hobbes, el padre del liberalismo, y los parricidas germanos

La lectura straussiana (1936/2006) de Hobbes se configura como un paradigma hermenéutico. De forma general, sus premisas disponen líneas de interpretación, a manera de elecciones investigativas: el dualismo metodológico versus el paradigma monista (i.e. materialismo), o mejor, la elección necesaria entre una lectura en búsqueda de sus premisas morales o una lectura científicista (i.e. interpretación humanista o naturalista); una exhortación a enfrentarse a las contradicciones latentes resultado de la epifanía euclidiana y, por tanto, a demostrar la preponderancia de la filosofía moral frente a las premisas de la ciencia natural. No obstante, la postura de Strauss tiene como trasfondo clave y ampliamente estudiado – Cfr. Meier (2008), Vatter (2004), Balibar (2016), Sicuzk (2007), Di Leo (2012)– a la crítica al *Concepto de lo político* de Schmitt. Mi propósito en el siguiente apartado, a partir del diálogo Schmitt-Strauss, es examinar esta premisa. Con ello, evidenciaré las condiciones de lectura que Strauss impone al sistema hobbesiano, y con ello debatir las conclusiones en torno a la neutralización y hedonismo político.

En este diálogo, Strauss (2008, p. 145) señala que a partir del *derecho a la seguridad de la vida* (i.e. derecho natural hobbesiano a la auto-preservación) se sentarían las bases para los derechos humanos inalienables, es decir, demandas de individuos que preceden al Estado y que determinan su finalidad. El conflicto perpetuo entre individuos sobre lo *bueno y lo malo* y lo *justo e injusto* pierde entonces su relevancia frente a la institución de un Estado como fin incondicional, frente a la absoluta tolerancia liberal de todos los valores. En la modernidad, indica Strauss, Thomas Hobbes clausura el pensamiento político e instituye el único orden universal necesario mediante la neutralidad de la técnica: el Estado. Instituye un único fin inmóvil e invariable, un orden universal. Indica Strauss a partir de las premisas de Schmitt:

La era a cuyo fin asistimos es “la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”. La despolitización no sólo es el resultado casual o incluso necesario del desarrollo moderno, sino su objetivo original y esencial; el movimiento en el que el espíritu moderno ha ganado su mayor eficacia –el liberalismo– se caracteriza precisamente por la *negación* de lo político (Strauss, 2008, p. 134).

En este sentido, el Estado liberal es un rechazo de *lo político* como expresión del conflicto, y el Leviatán su origen, pues clausura el estado de naturaleza (i.e. la lucha entre los sujetos por la satisfacción de sus deseos). Como indica Strauss –en contra de la maldad natural del hombre– Hobbes establece la necesidad de un orden y la necesaria negación de lo político: “Hobbes instala los fundamentos del liberalismo contra –*sit venia verbo*– la naturaleza no liberal del hombre, mientras que sus sucesores, ignorantes de sus supuestos y de sus metas, confían en la bondad originaria de la naturaleza humana” (2008, p.146) Del diálogo Shmitt-Strauss surge, entonces, un lazo indisoluble entre modernidad, liberalismo y el derecho natural hobbesiano, de donde surge el diagnóstico de la neutralización del Estado (basado en la conservación de la vida como la finalidad última). Y se prescinde por completo del interés de los sujetos por los bienes supremos o los valores morales. Por tanto ¿es posible pensar, a partir de Hobbes, un camino diferente al resultado irremediable de la anulación del ser-político (i.e. despolitización) que expone Strauss?

Ahora bien, en su reconocido ensayo *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (1938/1997) Schmitt busca profundizar esta crítica al liberalismo. Para ello acude a identificar tanto el logro como el fracaso de la hazaña teórica hobbesiana: el Estado. Allí, Schmitt reconoce una influencia cartesiana en Hobbes y con ello la mecanización de la naturaleza humana en *Leviatán*. Así se consumaría, inexorablemente, la tecnificación de lo político que mencionábamos anteriormente. La mecanización del “gran hombre”, señala Schmitt, sería la primera decisión metafísica: pensar el cuerpo humano como máquina, y al hombre como la unión de cuerpo y alma (manteniendo esta última como el intelecto de la máquina), lo que conlleva, en última instancia, a la existencia de un espacio individual inviolable:

Una vez que, de esta manera, el gran hombre con cuerpo y alma se hubo convertido en máquina, fue posible la transferencia inversa y también el pequeño hombre, el individuo, pudo devenir en *homme-machine*. Sólo la mecanización de la concepción del Estado ha hecho posible completar la mecanización de la imagen antropológica del hombre (p. 84).

Entonces, percibir la dualidad cartesiana al interior de la teoría política hobbesiana como un antecedente central de la filosofía moderna, junto a su consecuente desarrollo en la ciencia natural, conlleva pensar en el hombre como un engranaje. El sujeto no sería más que un mecanismo al interior de la gran máquina estatal. “El resultado es que dicha máquina, así como la técnica en su conjunto, se hace independiente del contenido de todo fin y convicciones políticos, *y adopta la neutralidad con respecto a los valores y a la verdad, propia de un instrumento técnico.*” (p. 89, el énfasis es mío). Técnica reflejada y patente en la aparición de una distinción al interior del Estado: la fe interior y la profesión exterior. Es decir, gracias a una asepsia estatal en la consolidación de un valor político o moral más allá de la tolerancia es que emerge una individualidad que conserva creencias internas independientes de los valores que tenga que profesar. Es decir, entre la autonomización de una esfera privada (i.e. foro interno) contrapuesta a una esfera exterior y estatal (i.e. foro externo) surgiría un quiebre donde se anunciaría el gran fracaso y caída del *Leviatán*. De esta forma, el Estado hobbesiano

estaría carcomido desde el instante mismo en que se erige, y desde su interior, por el germen de la libertad individual.

A partir de este punto, ganado por el agnosticismo —y no por la religiosidad de los sectarios protestantes—, se instituye el moderno Estado “neutral”. Desde el punto de vista de una historia de la constitución, se encuentra aquí una doble dimensión: en primer lugar, el comienzo jurídico (no teológico) de la moderna libertad individual de pensamiento y de conciencia, y de los derechos de libertad del individuo que caracterizan la estructura del sistema constitucional liberal; y, en segundo lugar, *el origen del Estado como potencia exterior, justificada por el carácter incognoscible de la verdad sustancial*, el origen del stato neutral agnóstico de los siglos XIX y XX. (pp. 110-111. El énfasis es mío)

Según Schmitt, es a partir de la explotación de este punto débil y en tensión (i.e. la potencia estatal exterior y los derechos de libertad individuales) desde donde Spinoza, años después, hará germinar al liberalismo moderno. Un componente en común de la crítica Schmitt-Strauss a la teoría hobbesiana, además del ataque a la conservación de la vida como finalidad última del Estado, apunta al individuo hobbesiano. Empero, ambos se aproximan a esta conclusión estableciendo límites al materialismo hobbesiano; mientras el primero incrusta un dualismo con el que Hobbes debate incansablemente, el segundo determina la infinitud el apetito natural sin tener en cuenta las implicaciones de las concepciones singulares y su rol en la construcción de las pasiones. De esta forma ambos excluyen las repercusiones del materialismo determinista en el análisis de la naturaleza hobbesiana como veremos con más precisión a continuación.

Es bien conocida la hipótesis de lectura straussiana², hay una dualidad en la teoría política de Hobbes: la pretendida rigurosidad y el método científico, de influencia galileana, opaca y obstruye la verdadera

² Como ya ha señalado Hilb (2005, p. 114) la lectura de Strauss se dificulta en términos temporales, puesto que sus obras tienen décadas de distancia, sumado a que la comprensión de la obra maquiaveliana dará un viraje no menor de la postura de este frente a Hobbes. En lo que sigue me centraré en *La filosofía política de Hobbes* (1936/2006), junto al apartado sobre Hobbes presente en *Derecho natural e Historia* (1953/2014).

estructura moral de su propuesta. Esta dualidad es similar al diagnóstico que Strauss desarrolla sobre el individuo moderno:

La visión teleológica del universo, de la cual la visión teleológica del hombre sería una parte, parecería haber sido destruida por la ciencia natural moderna [...] la contienda parece haber sido resuelta en favor de la concepción no teleológica del universo. Dos conclusiones opuestas pueden derivarse de esta decisión trascendental. *Según una de ellas, a la concepción no teleológica del universo le debe corresponder una concepción no teleológica de la vida.* Pero esta solución “naturalista” está expuesta a graves dificultades; *parece imposible dar cuenta adecuada de los fines humanos si se los concibe meramente como postulados por deseos o impulsos* (Strauss, 2014, p. 67. Énfasis mío).

La conclusión opuesta, la cual somete al individuo moderno a una dualidad que le hace irresoluble el problema de la doctrina del derecho natural, consiste en sostener una creencia en la ciencia natural no-teleológica, y en contradicción a esto, una creencia en una ciencia del hombre teleológica. Strauss anula desde su enunciación la solución “naturalista”; ya que no sería posible dar cuenta de los fines humanos desde los meros deseos o impulsos, sin tener un fin que persiga la perfección humana. Mucho más remota sería la posibilidad de dar cuenta de aquellos fines a partir de una naturaleza humana que desea espontáneamente de modo infinito.

De acuerdo a Strauss, la primera de las claves que sustenta la filosofía hobbesiana reside en su concepción del apetito humano. Esta podría ser expresada en términos *mecanicistas* o *vitalistas*. Esta última implicaría el conocimiento y examen de sí, y por lo tanto no requeriría de las premisas de la filosofía natural; por otro lado, la concepción *mecanicista* se basaría en la teoría del movimiento de los cuerpos y en explicación de la percepción que se desprende de esta. En cualquier caso, ambas concepciones exponen al apetito humano como una “afirmación de que el hombre desea el poder y siempre un poder mayor, espontánea y continuamente, en un único flujo de apetito, y *no en virtud de la sumatoria de innumerables deseos aislados provocados por innumerables percepciones aisladas*” (Strauss, 2006, p. 32. Énfasis mío). Del hecho de que los deseos, producidos por un flujo de apetito incesante desarraigado de la experiencia del sujeto en el mundo, sean espontáneos surge “el afán

irracional de poder, apetito natural humano, [que] tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad.” (p. 34). Entonces, frente a un sujeto racional, que reconoce en sí mismo su poder finito, se levanta el sujeto con el afán de superioridad y con el deseo de ser reconocido por los demás. La consideración del poder propio, de acuerdo a Strauss, perdería fuerza a lo largo del desarrollo de la teoría política hobbesiana, siendo relegada a un “segundo plano en favor de la competencia inocente, el afán inocente de poder, o el apetito animal inocente” (p. 37). Así pues, para Strauss, la consideración del poder propio que surge del examen de sí y en relación al reconocimiento de los otros es limitado por Hobbes a los placeres sensuales y superficiales: la relación conflictiva que implican las pasiones —y en especial, el deseo— reducida a apetitos inocentes e inofensivos.

La segunda clave del análisis hobbesiano de la naturaleza humana se encontraría en el principio de autoconservación, y en especial en su reverso, el temor a la muerte violenta. A partir de este se deduciría el derecho natural y se justificaría el surgimiento del Estado. Además de esto, el principio se vincula a la garantía de acceder a los medios para la búsqueda de la felicidad: “la conservación de la vida es el bien primordial; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas, un ‘prosperar continuo’ en una palabra, la felicidad es el bien máximo; pero no hay bien supremo” (Strauss, 2006, p. 39). Si bien es obvio que la conservación de la vida es una condición necesaria para la búsqueda de la felicidad, esta se encuentra ligada indisolublemente al progreso constante, y paralelamente, señala la imposibilidad de acceder a un *bien supremo*. Entonces, para Hobbes, la existencia implicaría un movimiento incesante por la búsqueda de un bien que no podremos alcanzar, pero hacia el cual nos arrojamos sin hallar sosiego ni reposo. No obstante, el aspecto que le interesa señalar a Strauss es la expresión negativa “evitar la muerte”, ya que limitando al sujeto hobbesiano a la conservación de la vida —ya no mediante el flujo incesante del deseo de poder, sino a partir del temor a la muerte— es como este comprendería la razón por la cual el sujeto saldría del estado de naturaleza: “por la muerte que el hombre tiene un objetivo, puesto que sólo por la muerte tiene un objetivo imperioso —el objetivo que se le impone ante la

perspectiva de la muerte—, el objetivo de evitar la muerte.” (p. 40). De la lucha entre sujetos, quienes competirían por el reconocimiento de superioridad, surgiría un miedo recíproco que sólo podrá terminar, según Strauss, de una manera: el individuo temeroso que sólo es capaz de consagrarse a los placeres sensuales ratificados por el Estado.

Es entonces a partir de la fundamentación del miedo a la muerte como pasión fundamental que el individuo hobbesiano se consagra al fin del Estado, la paz, por encima de cualquier otro bien. Y se erige entonces una sociedad apolítica, donde lo único que importa es la institución de un poder común que proteja; y así, brindando obediencia, obtenemos los medios para el ejercicio perpetuo de una felicidad *limitada* a aquellas prácticas que tienden a la obediencia de un poder común (Cfr. Lev. XI, 4-6, pp. 80-81). De esta forma, Hobbes desarrollaría lo que Strauss denomina hedonismo político: una vida buena como condición suficiente para que el individuo acepte la vida en sociedad, el deleite y la satisfacción de “una ‘vida cómoda’ como recompensa por el arduo trabajo”. En palabras más simples, la deducción de la ley natural a partir de la auto-conservación redujo al individuo a una forma de placer limitado al deleite banal que no pondría en riesgo el orden universal que garantiza la paz. Así denomina Strauss la entrega del individuo “la virtud social del pacifismo”, y con ello, como indica Hilb (2005):

Contrastando en este punto con el hedonismo clásico, el significado del hedonismo político de *Hobbes conduce a la afirmación de un hombre naturalmente apolítico*, que tironeado por pasiones antagónicas que lo llevan, unas a la guerra y otras a desear la paz, aspira a la sociedad civil como el lugar en el que encuentra la posibilidad de escapar al mal mayor, el miedo a la muerte violenta. (p. 152. Énfasis es mío)

Por consiguiente, tanto la autopreservación como el hedonismo hobbesiano implican que la vida virtuosa, definida esta como la persecución de un objeto de deseo y la caza de un bien supremo inasible, ya no tiene interés ni cabida al interior del Estado. Esto, como se evidenció en el diálogo Schmitt-Strauss, no es más que la despolitización de la naturaleza humana junto a la neutralización del Estado. O, en otras palabras, el resultado ineludible del desarrollo de la modernidad y el liberalismo, que tiene en Hobbes su fuente de origen. Por consiguiente, Strauss

(2014) identifica como un elemento infructuoso –en realidad como la carencia fundamental del Estado moderno– la producción o fomento de la vida virtuosa. Ante esto, su diagnóstico en la lectura hobbesiana es que tanto el apetito insaciable de poder, y su efecto, la vanidad, así como el derecho incondicional a la auto-conservación, el deseo a conservar sencillamente la vida, implican en el Estado hobbesiano un “desplazamiento del énfasis desde los deberes naturales hacia los derechos naturales”, y por ende un “orden social definido en términos de los derechos del hombre” (p. 222). Donde surge, de nuevo, una conclusión inevitable:

Si podemos llamar liberalismo a aquella doctrina política que considera que el hecho político fundamental son los derechos del hombre, y no los deberes, y que identifica la función del estado con la protección o la salvaguarda de esos derechos, debemos decir que fue Hobbes el fundador del liberalismo. (2014, p. 221)

Si retornáramos al diagnóstico del individuo moderno, y nos enfrentáramos una vez más a la disyuntiva indisoluble en la doctrina del derecho natural que Strauss propone, valdría la pena cuestionarnos lo siguiente: ¿Qué implicaría tomar el camino que Strauss no emprende y sostener una concepción no-teleológica de la vida? ¿No sería otra cosa sino sostener la premisa de que nuestra facultad de libre elección, la creencia en una realidad trascendente (lo que en el pasado fue la creencia de la salvación, la vida eterna y la existencia del alma) y de una verdad sustancial no rigen la vida humana siendo todo lo anterior nada más sino un gran engaño de los sentidos, de nuestra percepción del mundo que compartimos con otros? ¿Y qué si efectivamente –a pesar de la angustia, desconsuelo y la pesadumbre que ello ocasionaría– los fines humanos estuviesen sometidos a los deseos e impulsos pasionales del ser de nuestro cuerpo? Como he insistido hasta aquí, parece que el dualismo moderno nos lleva forzosamente al camino del liberalismo, en cuyo caso ¿Cómo poner en consideración, con la seriedad del caso, el camino de una concepción no-teleológica del sujeto regido por su naturaleza pasional en un plano ausente de la construcción de universales?

Para Strauss, no cabe emprender cabalmente el camino de la felicidad como elemento constituyente de la subjetividad hobbesiana, ya

que esta se vería opacada por una de las pasiones que más impresiona al lector, el miedo a la muerte violenta. Strauss busca demostrar cómo Hobbes mismo abandona el camino naturalista y se inclina por una posición dogmática sobre la naturaleza humana, con lo cual tiende a llevar al reposo y a la inmovilidad al deseo que caracteriza al sujeto hobbesiano. Esto es resultado de la reducción del movimiento incesante del deseo a la vanidad. Por esto mismo, el incesante deseo de poder en el hombre deviene placer sensual y banal, es decir, en un hedonismo del cual se excluye la búsqueda de un bien moral supremo: un cuerpo que no es más que la satisfacción de sus movimientos vitales. Si se reconociera que el sujeto se mantiene arraigado al mundo (que su cuerpo está atravesado, por sus concepciones, por sus relaciones con los otros, y las condiciones de su mundo; todas juntas, condiciones de generación de sus deseos de poder), y que de esta explicación de la percepción materialista de la cual no es posible concebir concepciones más allá de percepciones mediadas por el mundo vivido, entonces no se podría determinar la autopreservación como única condición del sujeto para constituir y mantener el cuerpo político; por el contrario, se derivaría del deseo el carácter constituyente de la naturaleza humana, diversificando así las pasiones que constituyen al sujeto hobbesiano, y por extensión, la comprensión de la acción política al interior del Estado.

3. El sujeto sintiente hobbesiano: el deseo como transformación constante del mundo

Ahora bien, y en objeción a las premisas de la línea Schmitt-Strauss, la hipótesis es la siguiente –aunque no establezco su formulación como si fuese irrefutable, sino de manera conjetural con la intención de abrir el debate–: la felicidad en Hobbes, como noción moral, identifica la imposibilidad de alcanzar un bien sustancial y empuja al sujeto hobbesiano al movimiento incesante de lucha: tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil. Ya que estar privado de deseos es equivalente a estar muerto (Cfr. Lev. VII-8, p. 54). Esta pugna por el deseo implica reconocerse en relación con otros. Razón por la cual no sería posible des-politizar al sujeto hobbesiano. Esta noción de felicidad es inseparable de un

materialismo determinista y emerge de una ética basada en las pasiones: la búsqueda incesante por el objeto de un deseo inacabado, cuyo fin no es demarcado por una lógica dogmática, sino por el encuentro y lucha con los demás sujetos, quienes a su vez constituyen y condicionan las posibilidades de la felicidad.

En sentido estricto, tanto la potencia de las pasiones como la búsqueda de la felicidad no se agotan con la constitución del cuerpo político, ni tampoco se limitan al estado de naturaleza. Por el contrario, aquel se constituye en garantía del ejercicio y búsqueda racional de aquellas: el ejercicio de una razón pasional. Las pasiones y la felicidad son entonces expresiones de la carencia e imposibilidad de una base ontológica universal para el reconocimiento de un valor supremo, razón por la cual es incorrecto hablar de la apoliticidad del sujeto hobbesiano. Como tal, la carencia de una base ontológica no puede ser suplida por el Estado. Esto implicaría que los sujetos ya no sentirían deseo por nada más que placeres sensuales al tiempo que aquel no puede proclamarse en neutralidad frente a los valores, pues los sujetos, en su deseo constante de poder, estarán en pugna por la consolidación de cierto valor moral. Esta razón pasional implica un punto de quiebre, una inflexión, en la consolidación de los regímenes de gobierno, pues involucra la pugna por un valor no reconocido, e igualmente, señala la imposibilidad de instituir un orden único y universal. Las pasiones son un aspecto problemático para el cuerpo político, aunque del mismo modo, son también el eje de la acción política. A continuación, mi propósito será demostrar que la búsqueda incesante por el objeto de deseo, expresado en la noción de la felicidad, brinda herramientas para pensar la acción política, y en especial, las condiciones de lucha por un valor moral al interior del Estado.

De acuerdo a Strauss, “la actualización de la sabiduría es idéntica a la erección de un edificio dogmático absolutamente confiable sobre los cimientos del escepticismo extremo”. No obstante, la clave del materialismo determinista hobbesiano —el cual difiere de ontologías dualistas y mecanicistas (Cfr. *Las pasiones del alma* de Descartes)— estriba en la extinción de todo lo conocido por el hombre. La hipótesis de la *an-nihilatio mundi* (Cfr. De Cor. VII- 1. p. 99; EL. I-I, 8. p. 2) expresa el sentido radical de este escepticismo de la siguiente forma: el mundo ha sido aniquilado, y tan sólo un sujeto ha sobrevivido, sin tener ninguna

referencia física ni tampoco una sensación inmediata que le permita experimentar “el mundo”, a este sujeto sintiente sólo le resta acudir a su memoria e imaginación; reconstruye así, a partir de las concepciones que aún conserva, ideas de todo aquello que ha presenciado con anterioridad. A pesar de que estas ideas *parecieran* consolidarse como *representaciones de una realidad externa a la mente* y cuya existencia *se daría independiente al sujeto sintiente*, el resultado de la hipótesis es contrario, pues las ideas no dejarán de ser más que fantasmas que se expresan al interior del sujeto (Cfr. Frost, 2016). A partir de esto, Hobbes concluye que las percepciones o concepciones no son las cosas en sí mismas, sino una manifestación singular e interna resultado de las experiencias que tenemos con el mundo (para los antecedentes escolásticos de la doctrina de la aniquilación del mundo Cfr. Leijenhorst, 2002, pp. 105-111; y Zarka, 1987, pp. 36-57).

Mediante este ejercicio mental, Hobbes busca resaltar la función de la memoria, señalar el carácter estrictamente singular de las concepciones, y las posibilidades de conocimiento humano. Al tiempo que vincula la aniquilación con el estado de naturaleza en un sentido analógico. Pues como indica Zarka (1987, p. 68), uno de sus efectos en la teoría política es la disolución del Estado que aparecería bajo la forma de la aniquilación del mundo: las consecuencias de la disolución no residen sino en la ausencia de un fundamento ontológico de los valores junto a la necesidad de una fundación de lo político. La inexistencia de un bien substancial, de una referencialidad para el valor moral, y el recordatorio de una necesidad humana clave: enfrentarnos a que no hay fundamentos de los valores ni universales a los cuales remitirnos (p. 69). Esto último señalaría el sentido del escepticismo moderno: no contamos con un criterio que permita determinar *cuáles son las concepciones correctas del mundo*. Y como indica Tuck (1988b, pp. 240-241), es a partir de esta suspensión del juicio, aplicada en los campos de la ética y la política, de donde surgiría la imposibilidad de un conocimiento verdadero y definitivo, razón por la cual se cuestionarían las máximas inciertas que se venían planteando en la tradición prudencial de la política de cara a la escolástica.

A diferencia de la tradición clásica, (Cfr. Tuck, 1988a y 1988b), el escepticismo de la temprana modernidad no refuta la posibilidad de alcanzar el conocimiento. Es decir, si una experiencia sensible en el mundo

podiese ser tomada como una percepción verídica –i.e. confrontada con percepciones falsas– no se negaría que podemos acceder al conocimiento del mundo exterior mediante algún mecanismo de comprobación. Una concepción tendrá entonces el mérito de ser verdadera no por representar al objeto –pues jamás será el objeto en sí mismo, ni las especies del mismo irradiando al espíritu– sino por ser una experiencia singular, propia e interna del sujeto sintiente (i.e. en el lenguaje hobbesiano varían las formas de denominación de esta experiencia singular: *phantasmata*, *conception*, *phantasy*, entre otras). Puesto que: “neither the ancient nor the Renaissance sceptics ever claimed was that one *could* have true knowledge of *internal* world, of one’s perceptions *themselves*. [los escépticos, ni antiguos ni renacentistas, afirmaron que alguien *podría* tener un verdadero conocimiento del mundo *interno*, de las percepciones de *sí mismo*]” (1988a, p. 29). El escepticismo de la temprana modernidad radica en reconocer que las impresiones internas de los sentidos podrían ser objetos de conocimiento. Y allí se establece una diferencia clave entre la *duda cartesiana* y la *aniquilación del mundo* hobbesiana: pues el segundo reconoce que la percepción y las concepciones singulares de cada sujeto son categóricamente verdaderas. Es decir, no se afirma que la percepción que tengamos del mundo sea falsa y *que tengamos que dudar de ella*, sino que ella misma por ser una concepción e idea, implica un valor de veracidad, aunque ignoremos hasta qué punto. Extinción de los referentes absolutos de la verdad. Aniquilación de la que emerge la teoría política hobbesiana, la cual se extiende a la imposibilidad de formular una verdad universal sin importar cuál sea esta (negación de un orden único o, en otras palabras, del liberalismo, Cfr. Martel, 2001 y 2016).

Un ejemplo de esta formulación escéptica se encuentra en el *Tractatus Opticus* [1637], “In apparitione nihil est reale praeter motum sive reactione spiritum in sintiene. At res apparens est ipsum obiectum” (p. 206), en donde Hobbes desarrolla el carácter real de las percepciones o apariencias de los objetos versus los objetos en sí mismos. Frente a esta premisa, surge un paralelismo con *The Elements* [1640], donde explica que no hay nada más en el mundo que objetos en movimiento, cuya percepción es tan solo un engaño sobre la existencia real de estos. “Whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they are not there, but are seemings and apparitions only

(...) and *this is the great deception of sense*, which also is by sense to be correct. [cualquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de apariencias y sensaciones. (...) Y *este es el gran engaño del sentido*, que también es por el sentido corregido.” (I-II, 10. p. 6. Énfasis mío).

La percepción singular de los objetos y las experiencias vividas en el mundo son entonces un *gran engaño de los sentidos*. Esto, a su vez, se desplaza al reconocimiento que tienen entre sí los sujetos. Ya que nuestro reconocimiento de los deseos ajenos puede ser equivocado, al indicar por ejemplo las intenciones violentas de alguien que en realidad no las tiene, es decir, la pesadumbre de desconfiar en todo momento: “Dado que no podemos reconocer a los buenos entre los malos, aun cuando los malos fueran menos que los buenos, también a los buenos y a los modestos les pesa perpetuamente la necesidad de desconfiar” (De Cive. Epist. Dedic. p. 117). Así también la concepción del poder propio puede llevar a la vanagloria: “the fiction (which also is imagination) of actions done by ourselves, which never were done, is glorifying; but because it begetteth no appetite nor endeavour to any furthe attempt, it is merely vain and unprofitable. [la ficción (que es también una imaginación) de acciones hechas por nosotros mismos, que nunca fueron hechas, es glorificarnos; pero ya que esto no engendra ningún apetito ni esfuerzo para algún intento mayor, este es simplemente vano e inútil]” (EL. I-IX. 1, p. 28) El poder es entonces una ficción de las formas de reconocimiento entre los sujetos: “Glory, is that passion which proceedth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us. [Gloria, es esa pasión que procede desde la imaginación o desde la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de aquel que contiene con nosotros]” (EL. I-IX. 1, p. 28).

En consecuencia, la competencia y búsqueda incesante de poder entre sujetos (i.e. la relación de reconocimiento de la cual emerge la tipología de las pasiones hobbesianas) tiene como fundamento una relación cognitiva de percepción: ya sea mediante *la ficción* de nuestras propias acciones o por *la imaginación* del poder propio o de *las creencias* que los demás nos atribuyen. Todo esto está lejos de un mecanicismo que comprende al hombre como mero engranaje, y de forma diferente, se

relaciona a una estructura pasional del sujeto con una red, una relación de interdependencia con quienes juega sus deseos, con quienes está en lucha: “And because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another: power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. [Y porque el poder de un hombre resiste y obstaculiza los efectos del poder de otro: poder simplemente, no es más sino el exceso de el poder de uno por encima de otro]” (EL. I-VIII. 4, p. 26)

La praxis humana cobra sentido a partir de esta estructura pasional. Una deliberación racional, o sea, una suma y resta de pasiones y razones, que arrojan a sujeto sintiente a la acción (Cfr. Lev. VI y XI). Es decir, la naturaleza pasional hobbesiana puede definirse como la realización de acciones a partir de deseos y aversiones, los cuales se consolidan mediante un *cómputo* de experiencias. Lo que implica una deliberación que se ve atravesada en todo momento por las concepciones e impresiones de los deseos de otros. No obstante, cuál es la función de las pasiones y cuáles son las inclinaciones humanas predilectas ¿Es posible hablar de una maldad natural en el hombre producto de sus inclinaciones pasionales? ¿Habría una pasión que se consolide hacia una caracterización estrictamente humana o que tienda a su perfección? Al respecto hay que indicar dos elementos a partir de una distinción entre el deseo animal y el deseo humano.

En primer lugar, el deseo indistinto que se arraiga al placer inmediato y a su conservación futura es propio de aquel que conserva un impulso animal. En términos hobbesianos, quien desea por medio de pasiones animales (i.e. codicia, miedo, ira) tan sólo busca mantener su movimiento vital (i.e. mantener su subsistencia en términos estrictamente biológicos) y su razón se reduce a la malicia y a la superficialidad del bien frívolo pues:

Desde su nacimiento, por el hecho de que nacen animales, tienen la característica de desear inmediatamente todo lo que les place y hacer cuanto puedan para huir por miedo de los males que penden sobre ellos (...) De manera que el hombre malo es casi lo mismo que un púber robusto, o un hombre con una mente pueril, y la malicia es lo mismo que un defecto de la razón (De Cive, Epístola dedicatoria. p. 118. Énfasis mío)

En segundo lugar, examinando a quienes están en las antípodas del *puer robustus*, es necesario identificar a aquel que discierne sobre el carácter moral de sus acciones, incluso en el estado de naturaleza (i.e. a partir de la memoria, las experiencias pasadas el sujeto comprende que no puede hacer uso ilimitado de su poder, pues implica un daño a los demás) “es decir, las pasiones ínsitas a todo ser animado, hasta que por el efecto de la experiencia dañosa o el buen precepto (aunque en muchos esto nunca sucede) la memoria del pasado refrena el deseo presente” (De Cive, Epis. Dedic., p. 130). Este ejercicio de la razón pasional, implica la puesta en marcha de un reconocimiento de los deseos ajenos. El centro de esta premisa no es la expulsión de las pasiones del individuo racional, sino la reflexión a partir de experiencias pasadas o del recto razonamiento para no ocasionar el daño en los otros incluyendo en el computo la función de los deseos y aversiones. Pues es mediante “principios verdaderos correctamente dispuestos, porque toda violencia de la ley natural consiste en un razonamiento falso o en la estupidez de los hombres que no ven que sus deberes para con los otros hombres son necesarios para su propia conversación” (De Cive, II-1 Nota aclaratoria, pp. 140-141).

Entonces, el ejercicio de una razón pasional al interior del Estado constituido implica el enfrentamiento constante de deseos y la búsqueda incesante de un bien entre las pasiones animales y la pasión racional. Y es por este enfrentamiento constante que no es posible que en un Estado la totalidad de individuos deseantes tiendan a la vida de los placeres sensuales y de las pasiones animales. Esto último es lo que comprendo como una radicalización de las premisas hobbesianas –cuyo sentido democrático va en contra la creencia de una verdad universal reificada que anula la búsqueda incesante de un bien supremo– e implica una lucha por el reconocimiento de la preservación de los deseos de aquellos que son violentados por quienes actúan con malicia y puerilidad.

No obstante, la lucha y la acción política no se extiende al *puer robustus*. Puesto que aquel que busca la satisfacción de sus deseos banales y que quiere el sostenimiento de su movimiento vital se contenta con la garantía de paz –sin importar ningún otro valor ni el sentido particular de esta *paz*, pues se instituiría una verdad reificada y universal que aseguraría a perpetuidad su deseo– y es propenso a la obediencia

civil. De forma opuesta, aquellos que buscan mantener un *movimiento voluntario* (i.e. la conservación de un esfuerzo, *endeavour o conatus*, que empuja al sujeto hacia la causa de *deseo* o lo alejan de la causa de la *aversión*) están en una pugna constante por la búsqueda de un objeto que nunca es alcanzado en su totalidad, y cuyo carácter moral tampoco pueden asegurar a perpetuidad: la felicidad nunca alcanzada y la razón pasional arroja al individuo hobbesiano a la búsqueda incesante del objeto de deseo, el cual incluye dentro de la bastedad infinita de concepciones singulares, el valor de un bien supremo inaccesible.

Por consiguiente, la felicidad, en tanto inclinación de toda la humanidad a un perpetuo e incesante deseo de poder que sólo cesa con la muerte (Lev. XI, 3, p. 80), es lo que lleva al sujeto hobbesiano a una pugna con los otros. Por ello la búsqueda por el objeto de deseo no se agota en la constitución del Estado, lo que impediría la neutralización y despolitización de este. E igualmente, la autoconservación implicaría, no sólo la dimensión biológica de un cuerpo que se esfuerza por su movimiento vital, sino que más allá de esto, arroja al sujeto a la búsqueda continua de los medios necesarios para alcanzar la concepción singular que se tiene del bien, es decir, una dimensión ético-política. En consecuencia, el derecho a la autopreservación es el ejercicio perpetuo de reproducir el deseo propio, la búsqueda del bien propio del cual subyace la búsqueda de un bien moral:

Continuall successe in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that man call FELICITY (...) For there is no such thing as perpetuall Tranquility of mind, while we live here; because Life it self is but motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without sense. [El éxito continuo es el logro de aquellas cosas que de vez en vez un hombre desea, es decir, la prosperidad continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD (...) Porque no hay tal cosa como una perpetua tranquilidad de la mente, mientras vivamos aquí; puesto que la Vida en sí misma no es sino movimiento, y nunca puede ser sin Deseo, ni sin Miedo, no más que sin sentido.] (Lev. VI-58, p. 46)

Y es allí donde se realza la diversidad de las pasiones en el sujeto hobbesiano: mientras la razón pasional impulsa al hombre a dar su vida, luchar y enfrentarse a los otros por su concepción de bien; por el otro

lado, el hombre que tiende a los placeres sensuales o al amor a las artes o al deseo de conocimiento, está igualmente inclinado a obedecer al poder común, sin ninguna intención de entrar en conflicto con el valor universal instituido (de donde surgiría, precisamente, una distinción entre aquellos que están en contra del Estado, i.e. la diferencia clave entre el simple criminal y el enemigo público al interior del Leviatán). Puesto que: “Desire of Ease, and sensuall delight, disposeth men to obey a common Power. [el Deseo de lo fácil, y del placer sensual, dispone al hombre a obedecer un poder común] (Lev. XI, 5. pp. 80-81)”. Por el contrario, quien halla su deseo en la búsqueda de un valor supremo, y, por tanto, en el reconocimiento del mismo por parte de otros, entraría en pugna con los placeres sensuales y estaría inclinado a la contienda y a la guerra “Competition of Richies, Honour, Command, or other power enclineth to the Contention, Enmity and War: Because the way of one Competitor, to the attaining of his desire, is to kill, subdue, supplant, or rePELL to other. [Competición de Riqueza, honor, Comando u otro poder se inclina a la contención, la enemistad y la guerra: porque la manera de un competidor, para el logro de su deseo, es matar, someter, suplantar o repeler a otros] (Lev. XI, 4, p. 80)”. Como se indica en *The Elements*: “power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equals powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention. [simplemente el poder, no es más sino el exceso de el poder de uno por encima de otro. Pues poderes iguales opuestos, se destruyen uno al otro; y esta oposición es llamada contención]”. La contención sería entonces, esa lucha perpetua por el reconocimiento de un valor por parte de diversos sujetos, cuya razón pasional los inclina a luchar por la búsqueda de un bien. No obstante, y debido a la carencia de un valor sustancial y metafísico que asegure y finalice la lucha de una vez por todas, como lo propone la institucionalidad liberal, el deseo incesante de poder lleva a los individuos a una pugna por el reconocimiento de un valor. La neutralidad del Estado con respecto a los fines individuales no cesa ni detiene la inclinación de los sujetos por la búsqueda del objeto de deseo ni del bien inalcanzable, indefinible y en constante mutación. Todo esto resultado del conjunto de concepciones singulares que cada sujeto construye desde su experiencia.

La felicidad es el movimiento incesante que arroja al sujeto a una búsqueda perpetua. Allí se encontrará aquel que ejercerá su fuerza para alcanzar el placer sensual y asegurar el continuo progreso de su mantenimiento. Y frente a este, aquel que es empujado por una razón pasional en la búsqueda de un valor moral, quien estará dispuesto a la enemistad y a la guerra por el reconocimiento de un bien, cuyo valor no cesa de mutar y transformarse:

the Felicity of this life, consisteth not only in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus*, (utmost ayme,) nor *summum bonum*, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continual progresse of the desire, from one object to another. (...) And therefore the voluntary actions, and inclinations of all men, tend, not onely to the procuring, but also to the assuring of a contend life. [la Felicidad de esta vida, consiste no solo en el reposo de la mente satisfecha. Pues no existe tal *finis ultimus*, (objetivo absoluto) ni *summum bonum*, (el más grande bien) como es hablado en los viejos libros de filosofía moral. Tampoco puede un hombre vivir más, cuyos deseos han llegado a un fin, como aquel, cuyos sentidos e imaginación se han detenido. La felicidad es una progresión continua del deseo, de un objeto a otro. (...)] Y, por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres tienden, no solamente a la adquisición, sino también a asegurar una vida contenciosa. (Lev. XI-1. p. 79)

A partir de lo anterior, es posible comprender que el movimiento incesante desatado por el objeto de deseo es condición *sine qua non* de la conservación de la vida, y, por lo tanto, se constituiría como el bien primordial. Ciertamente es que Hobbes no propone deducir la ley natural desde una óptica del bien supremo o de una perfección del ser, pero también es cierto que en ningún momento se clausura la búsqueda de tal bien. El principio de autoconservación, en tanto expresión de la caza incesante de la felicidad, implicaría por tanto la expresión de la acción política de los sujetos, en términos de enfrentamiento (i.e. competencia y lucha por reconocimiento de un valor o concepción singular). Lo contrario a esto, es decir una naturaleza humana apolítica, conllevaría la muerte del sujeto hobbesiano.

4. Conclusiones preliminares

A lo largo del presente trabajo busqué identificar las claves del debate en torno al lazo que une la teoría política hobbesiana a la tradición del liberalismo político, y con ello, a un particular diagnóstico de la modernidad, la naturaleza del individuo y el carácter apolítico de la vida humana al interior del Estado. Me concentré, en segunda instancia, en las premisas del diálogo Schmitt-Strauss acerca de esta condena particular. Allí señalaba que Schmitt comprendía al hombre como un mecanismo (i.e. individuo compuesto de cuerpo y alma). Lectura que dispone de una amplia tradición en los estudios hobbesianos. Sin embargo, reconociendo el escepticismo de la temprana modernidad (i.e. propio de las discusiones sobre la filosofía natural en el círculo de Mersenne) identifiqué que el sujeto hobbesiano no solamente niega un carácter mecanicista, sino que, por el contrario, la multiplicidad de percepciones singulares consolida una singularidad de los cuerpos que impide la unicidad de un valor o la simple mecanización del individuo. La imaginación, las concepciones e ideas radicalizan la subjetividad hobbesiana al punto de socavar una de las premisas esenciales del liberalismo: la creencia en una universalidad neutral. Esto fue evidente a partir del experimento mental de la aniquilación del mundo. Ya que las concepciones singulares de cada cuerpo impiden la construcción de metafísica de un bien moral sustancial al cual remitirnos (i.e. de un fundamento ontológico del bien o de algún valor moral), nos vemos enfrentados, por tanto, a que no hay un *fin* o un *sentido* último al cual remitirnos. Entonces, el carácter del escepticismo moderno que encarna Hobbes implicaría la multiplicidad de concepciones del mundo: una veracidad de la concepción que no anula el carácter verdadero de una percepción. Esta ficción o imaginación propia de la subjetividad hobbesiana se extiende también al reconocimiento de otros sujetos (i.e. no podemos considerar la *verdad* de las intenciones de otro, pero así mismo dependemos de esta concepción, lo cual lleva a reconocer al otro).

Esto último socavaría, junto a la razón pasional y a la felicidad, la creencia de una libertad individual que se proclama independiente de toda relación con el espacio o con los otros. Por otro lado, el reconocimiento de los otros, a partir de la razón pasional, nos llevó a identificar

las inclinaciones de la naturaleza humana en tipos de sujetos (i.e. el *puer robustus* o quien busca la satisfacción del placer sensual, aquel que reflexiona en términos morales sobre los límites que dañan a los otros y aquel que en la búsqueda del objeto de deseo está dispuesto a la lucha y a la guerra), los cuales se expresaban de forma clara en la búsqueda de felicidad.

Es entonces a partir de la noción de la felicidad en Hobbes, definida como la búsqueda perpetua por el objeto de deseo – en tanto una mutación de un bien a otro expresando el carácter incesante del movimiento al interior del sujeto hobbesiano–, y junto a la negación de un bien supremo y substancial, que llego a la conclusión de que no es posible reducir la propuesta hobbesiana a la despolitización de los individuos. Puesto que, la búsqueda de un bien de aquellos sujetos que están dispuestos a entrar en pugna por la conservación de su deseo lleva a la contienda política: la demanda de necesidad para la creación de un cuerpo político implica garantizar los medios para la búsqueda del objeto de deseo. El Estado liberal, y en especial su premisa acerca de los valores universales no puede llegar a ser independiente y neutral frente a la búsqueda la verdad y los fines de cada individuo. Puesto que los individuos no son engranajes en la gran máquina estatal, sino cuerpos pasionales que están dispuestos a la búsqueda de la satisfacción de su deseo.

Por último, no está de más resaltar la cercanía de esta lectura con las conclusiones de pluralismo con las que Schmitt condena al Leviatán. Ante esto resalto que los flujos de deseos indeterminados al interior del Estado ponen en vilo a la institucionalidad, lo que conlleva al riesgo de la disolución. No obstante, allí reside la radicalización de las premisas hobbesianas: reconocer la existencia de un sujeto que fundamenta sus acciones en una razón pasional, que reconoce el riesgo de dañar a los otros, al tiempo que se ve empujado a la búsqueda de un bien inalcanzable y proteico. Esto no es otra cosa que la pugna frente a otros individuos por el bien de la vida. La autopreservación, en tanto condición necesaria para la constitución del cuerpo político, conllevaría, de forma paralela, la demanda a acceder a los medios de una búsqueda incesante por el objeto de deseo. De allí que sea apropiado considerar las diversas posibilidades en la conformación del cuerpo político: acción política y sujeto deseante conjugarían una relación que insiste en resaltar el ca-

rácter artificial del Estado. La felicidad, por otro lado, se constituye en un aspecto clave de la naturaleza humana hobbesiana –pues se extiende desde el estado de naturaleza al sostenimiento del Estado–, un rasgo imprescindible para pensar lo político. Es decir, una posibilidad siempre en ciernes: la politización de la vida misma que va más allá de la autopreservación de la vida en términos de simples movimientos vitales.

Bibliografía

- Balibar, Etienne (2016). “Schmitt’s Hobbes, Hobbes’s Schmitt”. *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política*. 5(9) (pp. 201-259).
- Collins, Jeffrey (2005). *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University.
- Collins, Jeffrey (2011). The Early Modern Foundations of Classic Liberalism. En G. Klosko (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford University. (pp. 260-285)
- Cortés, Francisco (1997). “La filosofía política del liberalismo. Hobbes, Locke y Rawls”. *Revista Estudios Políticos*. No. 10, Universidad de Antioquia.
- Costa, Margarita (2008). Consenso y poder en el Leviathan de Hobbes. En M. Liliana Lukac (Ed.). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Educa.
- Di Leo Razuk, Andrés (2012). “Modernidad y Liberalismo (Hobbes entre Schmitt y Strauss)”. *RIHUMSO Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Matanza*, 1 (pp. 69-87).
- Fernandez Peychaux, Diego (2018). The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3). (pp. 652-672)
- Frost, Samantha (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University.
- Frost, Samantha (2016). Fear and the Illusion of Autonomy. *Las Torres de Lucca, Revista internacional de Filosofía Política*. 5(9), (pp. 175-200).

- Frost, Samantha (2019). Hobbes, Life, and the Politics of Self-Preservation: The Role of Materialism in Hobbes's Political Philosophy. En S. A. Lloyd (Ed.). *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*. Cambridge University. (pp. 70-92)
- Gallo-Callejas, Mauricio (2008). El Estado fiscal en el pensamiento político de Thomas Hobbes. *Vniversitas, Revista de Ciencias Jurídicas*, N° 115 (pp. 193-212).
- Hobbes, Thomas (1963). *Tractatus opticus II*. Primera edición completa por: Franco Alessio. *Rivista critica di storia della filosofia* 18. (pp. 147-228).
- Hobbes, Thomas (1928). *The Elements of Natural Law Natural & Politic*. (Ferdinand Tönnies, Ed.). Cambridge University.
- Hobbes, Thomas (2005). *Leviathan (Volumen two)*. (G. Rogers y K. Schuhmann, Eds.). Thoemmes Continuum.
- Hobbes, Thomas (2008). *Tratado sobre el cuerpo*. (J. Rodríguez Feo, Ed.). UNED.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. (A. Rosler, Ed.). Hydra.
- Hilb, Claudia (2002). Más allá del liberalismo. Notas sobre las “Anmerkungen” de Leo Strauss al Concepto de lo político de Carl Schmitt. En Julio Pinto y Jorge Dotti (Eds.) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*. Eudeba.
- Hilb, Claudia (2005). “Hobbes: las aporías del dogmatismo moderno”. En *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Fondo de cultura económica, (pp. 113-195).
- Janine Ribeiro, Renato (2000). Thomas Hobbes o la paz contra el clero. En A. Borón (Ed.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO (pp.15-40).
- Jaume, Lucien (2007). Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism. En P. Springborg (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge University (pp. 199-216).
- Leijenhorst, Cees (2002). *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Brill.

- Malcolm, Noel (2005). Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science. En *Aspects of Hobbes*. Oxford University. (pp. 146-155)
- Martel, James (2001). Thomas Hobbes: The Road Not Taken. En *Love is a Sweet Chain: Desire, Autonomy and Friendship in Liberal Political Theory*. Routledge.
- Martel, James (2007). *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Columbia University.
- Martel, James (2016). Hobbes' Anti-liberal Individualism. *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política*. 5(9). (pp. 31-59)
- MacPherson, Crawford (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
- Schmitt Carl, (1997). *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*. (Antonella Atili, Trad.). UAM.
- Sirczuk, Matías (2007). La interpretación schmittiana de Hobbes. *Foro Interno* 7 (pp. 35-50)
- Skinner, Quentin (2011). *Hobbes y la libertad republicana*. UNQ, Prometeo.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fondo de cultura económica.
- Strauss, Leo (2008). Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt. En *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes* (pp. 133-168)
- Strauss, Leo (2014). *Derecho natural e historia*. Prometeo libros.
- Sorell, Tom (1996). Hobbes's scheme of the sciences. En *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University. (pp 45-61)
- Tuck, Richard (1988a). "Hobbes and Descartes" En G. Rogers y A. Ryan (Eds.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- Tuck, Richard (1988b). "Optics and sceptics: the philosophical foundations of Hobbes's political thought". En *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. E. Leites (Ed.). Cambridge University (pp. 235-264).
- Vatter, Miguel (2004). Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Political Theology and Liberalism. *The New Centennial Review*, 4(3) (pp. 161-214).

- Watkins, J. W. N. (1955). Philosophy and Politics in Hobbes. *Philosophical Quarterly*, V (19), (pp. 115-146.).
- Zarka, Yves Charles (1987). *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*. Vrin.