

Leo Strauss

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBS SU FUNDAMENTO Y SU GÉNESIS

Prefacio

El objetivo del presente estudio es realizar un análisis de los principios de la filosofía política de Hobbes y de la de sus sucesores. Un nuevo análisis de estos principios se ha hecho necesario como consecuencia de la profundización del conocimiento de la tradición del pensamiento político que tuvo lugar durante las últimas décadas. Ha pasado la época en que uno podía caracterizar con seguridad y sin precisiones ulteriores los siglos XVII y XVIII como los del auge de las teorías de la ley natural. Esta caracterización se basaba tácitamente en una comparación de las teorías políticas de la época del racionalismo con las del siglo XIX, y dentro de los límites de esa comparación sigue siendo verdadera; pero ya no puede sostenerse cuando las tradiciones clásica y medieval son tomadas debidamente en cuenta. El efecto de este cambio de orientación en la interpretación de la filosofía política de Hobbes es obvio. En su reciente libro sobre Hobbes, J. Laird intentó establecer el criterio de que en teoría ética y política “tanto la voz como las manos [de Hobbes] son medievales”. Si bien esta afirmación está apenas justificada, muestra claramente que la opinión antigua, según la cual la originalidad de Hobbes estaba fuera de duda, fue de algún modo puesta en entredicho y precisa ahora ciertas modificaciones que no eran necesarias en una etapa anterior de la investigación. Dicho en forma general: si las teorías de la ley natural, lejos de ser una peculiaridad de la época del racionalismo, son casi la norma en las tradiciones clásica y medieval, no podemos dejar de preguntar por qué los siglos XVII y XVIII se ganaron la reputación de ser el período *par excellence* de las teorías de la ley natural. Y, para excluir de entrada la respuesta inadecuada de que por razones políticas bien conocidas la relevancia práctica de las teorías de la ley natural fue durante este período mayor que en cualquier otra época, debemos plantear la pregunta más precisa de si no hay una diferencia de principio entre las concepciones moderna y tradicional de la ley natural. Tal diferencia efectivamente existe. La ley natural tradicional es, primera y fundamentalmente, “regla y medida”

objetiva, un orden vinculante anterior a la voluntad humana e independiente de ella; mientras que la ley natural moderna es, o tiende a ser, principalmente una serie de “derechos” o demandas subjetivas que se originan en la voluntad humana. He tratado de establecer esta concepción en el presente estudio al comparar la doctrina política de Hobbes, fundador de la filosofía política moderna, con la de Platón y Aristóteles, fundadores de la filosofía política tradicional. En lo esencial, se llega al mismo resultado si se comparan las doctrinas de Locke, Montesquieu y Rousseau con las de, por ejemplo, Hooker, Suárez y Grocio. Incluso la doctrina de Leibniz, que a primera vista parece ser la excepción más importante a la regla arriba mencionada, de hecho la confirma, como se pone en evidencia al tomar en cuenta no sólo el contenido, sino también la forma -el carácter condicional- que Leibniz atribuye a las proposiciones de la ley natural.¹ Sin embargo, aunque Hobbes concede mucha menos importancia práctica a los “derechos de los hombres” que la que les concede la mayoría de los exponentes de la ley natural, la esencia de la ley natural moderna y todas sus implicaciones esenciales no se presentan en ningún lugar más claramente que en su doctrina. Pues, ciertamente, Hobbes no parte -como lo hacía la gran tradición- de la “ley” natural, es decir, de un orden objetivo, sino del “derecho” natural, es decir, de una demanda subjetiva absolutamente justificada que, lejos de depender de una ley, un orden o una obligación previos, es ella misma el origen de toda ley, orden u obligación. Es por esta concepción del “derecho” como principio de la moral y la política que la originalidad de la filosofía política de Hobbes (que incluye su filosofía moral) es puesta de manifiesto de la forma menos ambigua. Pues, al partir del “derecho” y negar así la primacía de la “ley” (o, lo que viene a ser en esencia lo mismo, de la “virtud”), Hobbes adopta una postura contraria a la tradición idealista. Por otro lado, al fundamentar la moral y la política en el “derecho”, y no en inclinaciones o apetitos puramente naturales, Hobbes adopta una postura contraria a la tradición naturalista. Es decir, el principio del “derecho” se sitúa a medio camino entre, por un lado, los principios estrictamente morales (como los de la ley natural tradicional) y, por el otro, los principios puramente naturales (como el placer, el apetito o, incluso, la utilidad). Podemos decir que el “derecho” es una concepción específicamente jurídica. Algunos de los supuestos que subyacen en el uso filosófico de esa concepción se indican en el último capítulo de este estudio. Se hizo necesario, empero, posponer un análisis completo de la significación de este uso filosófico, pues antes de que pudiera

¹ Es por esta concepción de Leibniz, sostenida previamente por Hobbes, que se hizo necesaria la doctrina kantiana del imperativo categórico como diferenciado de los imperativos hipotéticos. Las reglas de la ley natural tradicional eran indudablemente imperativos categóricos, y de esa manera se las comprendía.

efectuarse un análisis semejante tenían que removerse los obstáculos que obstruían, incluso, el mero reconocimiento del hecho evidente de que la filosofía política de Hobbes parte del “derecho” natural, en tanto diferenciado de la “ley” natural y las inclinaciones o apetitos naturales.

Estos obstáculos se deben principalmente al hecho de que Hobbes procuró fundamentar su filosofía política en la ciencia natural moderna. Era casi imposible resistirse a la tentación de tomar este camino. Como la filosofía política y moral tradicional se basaba, hasta cierto punto, en la metafísica tradicional, pareció necesario, cuando la metafísica tradicional fue reemplazada por la ciencia natural moderna, basar la nueva filosofía política y moral en la nueva ciencia. Los intentos de esta clase estaban condenados al fracaso: la metafísica tradicional era, en palabras de los sucesores de Hobbes, “antropomorfista”, por lo que constituía un fundamento adecuado para una filosofía de los asuntos humanos; en cambio, la ciencia moderna, que procuraba interpretar la naturaleza renunciando a todos los “antropomorfismos”, a todas las consideraciones de fin y perfección, no podía -por no decir más- contribuir en nada a la comprensión de los asuntos humanos, a la fundación de la moral y la política. En el caso de Hobbes, el intento de fundamentar la filosofía política en la ciencia moderna trajo como consecuencia que la diferencia fundamental entre “derecho” natural y apetito natural no pudo ser mantenida con coherencia. Si la significación del principio hobbesiano del “derecho” ha de ser debidamente reconocida, debe mostrarse previamente que el fundamento real de su filosofía política no es la ciencia moderna. Mostrar esto es el objetivo específico del presente estudio.

Como G. C. Robertson, hace cincuenta años, observó en su *Hobbes*, “el conjunto de la doctrina política [de Hobbes] ... fue, indudablemente, establecido en sus lineamientos generales cuando él era aún un mero observador de los hombres y las costumbres, y no todavía un filósofo mecanicista”. Es natural, por tanto, procurar exponer coherentemente el pensamiento “precientífico” de Hobbes sobre “los hombres y las costumbres”; su concepción original aún no distorsionada por “explicaciones” científicas de la vida humana. Espero demostrar mediante el presente estudio que una exposición semejante es posible, e incluso necesaria, si deseamos una comprensión coherente del pensamiento de Hobbes. Esta comprensión no es tan fácil de alcanzar como parece a primera vista. Es verdad que la claridad, el rigor y la decisión del pensamiento hobbesiano impresionan a todo lector. Pero todo estudioso de Hobbes se sorprende también por las numerosas contradicciones que aparecen en sus escritos. De sus afirmaciones más importantes y características son pocas las que no son contradichas, directamente o por el rechazo de sus consecuencias obvias, en algún pasaje de sus obras. Para averiguar cuál de las proposiciones contradictorias expresa su verdadera opinión debemos aferrarnos a

nuestra primera impresión de rigor y unidad en su pensamiento. Pues esta impresión no es sino la captación de la concepción hobbesiana fundamental respecto de la vida humana, y esta concepción no es contradictoria, sino una e indivisible. Es esta concepción, y no la ciencia moderna, la que constituye el fundamento real de su filosofía política. Esa concepción tiene su origen no tanto en una preocupación científica o erudita, sino en la experiencia efectiva del modo como los hombres se comportan en la vida cotidiana y en la “conversación pública”. A su vez, esta experiencia, subyacente en la concepción hobbesiana de la vida humana, tiene que retrotraerse a una actitud moral específica que fuerce a quien la asume a experimentar y contemplar al hombre al modo de Hobbes. Aquella concepción podía, entonces, hallar una expresión adecuada, por ejemplo, más que en un sistema filosófico, en máximas y reflexiones al estilo del contemporáneo de Hobbes, La Rochefoucauld (cuyas opiniones sobre la importancia del *amour-propre* son, dicho sea de paso, muy semejantes a las opiniones de Hobbes sobre la importancia de la “gloria” o el “orgullo”). Y en las obras de Hobbes hay partes fundamentales que están escritas en un estilo semejante. Sin embargo, la intención de Hobbes no es sólo exponer su concepción de la vida humana como expresión de su propia experiencia, sino sobre todo justificarla como la única concepción verdadera y universalmente válida. Si partimos de esta intención, seremos capaces de captar las razones últimas de las contradicciones que pueden hallarse en sus escritos. Pues, como no tiene a su disposición un método adecuado para los requerimientos de una comprensión de la vida humana tal como la que sostiene, no puede sino tomar en préstamo los métodos y las concepciones provistos por la tradición filosófica o por la ciencia moderna. Pero ninguno de ellos satisface esos requerimientos. Las concepciones tradicionales no son apropiadas para una comprensión fundamentalmente no tradicional, y las provistas por la ciencia moderna no congenian con una comprensión de la vida humana originada en una actitud moral. La diferencia radical entre, por un lado, la comprensión original de Hobbes acerca de la vida humana y, por el otro, las concepciones provistas por la tradición o la ciencia moderna explica todas las contradicciones de alguna importancia que aparecen en sus escritos. El establecimiento de este hecho es la condición necesaria no sólo de cualquier interpretación coherente de la filosofía política hobbesiana, sino incluso -como ya he indicado- del reconocimiento del principio de esta filosofía.

Para apreciar que la concepción original de Hobbes es independiente tanto de la tradición como de la ciencia moderna debemos estudiar la génesis de sus ideas morales y políticas. Al estudiar el pensamiento hobbesiano temprano nos es posible percibir que su concepción original de la vida humana estaba presente en su mente antes de que se familiarizase con la ciencia moderna, con lo cual podemos establecer el

hecho de que esa concepción es independiente; y al estudiar su desarrollo ulterior, nos es posible alcanzar una nueva confirmación de este hallazgo, pues somos testigos del conflicto real entre su concepción original y las exigencias de la nueva ciencia. Por otro lado, al estudiar el desarrollo hobbesiano en su conjunto, que consiste en una emancipación gradual de la tradición, podemos percatarnos de que al menos los supuestos y las consecuencias de su comprensión original se hicieron más claros para él mientras más se liberaba de las ataduras de la tradición, con lo cual podemos mostrar que su comprensión original, entendida en su significación integral, no sólo es independiente de la tradición, sino incluso contraria a ella. Ahora bien, aunque es una y la misma razón -un interés por la concepción original de Hobbes acerca de la vida humana- la que nos lleva a estudiar su desarrollo con respecto tanto a la (en general) creciente influencia de la ciencia moderna como a la (en general) decreciente preponderancia de la tradición, el método que seguiremos es diferente en cada caso. En el primero, estamos particularmente interesados en el pensamiento temprano de Hobbes, en las concepciones que sostuvo antes de que estudiase la ciencia exacta. En el segundo, queremos examinar particularmente la marcha de la tendencia -que se revela más claramente en el último período de Hobbes- hacia la emancipación de la tradición. No es posible, empero, separar completamente estas dos líneas de investigación. Pues, como los escritos tempranos de Hobbes son muy escasos, en algunas ocasiones tenemos que completar estos materiales insuficientes reconstruyendo la concepción temprana de Hobbes como punto de partida hipotético de su desarrollo ulterior, el cual sí se pone de manifiesto claramente por sí mismo. Se debe hacer hincapié en este punto porque la interdependencia de las dos líneas de investigación justifica la composición del presente estudio, que de otro modo sería difícilmente defendible.

El término “escritos tempranos” tiene para el caso de Hobbes un sentido un tanto inusual. Si entendemos por escritos tempranos todos aquellos que fueron compuestos antes de su primer tratamiento sistemático de la filosofía política (*The Elements of Law*^{*} concluido en 1640), ellos comprenden todo lo que escribió hasta los cincuenta años de edad. En este sentido, los “escritos tempranos” son: (1) la introducción a su traducción de Tucídides (no posterior a 1628); (2) el poema *De mirabilibus Pecci* (c. 1627); (3) el pequeño tratado descubierto y editado por Tönnies, llamado por su editor *A Short Tract on First Principles*^{**} (posiblemente de 1630); y (4) dos compendios en

* Trad. esp.: *Elementos de derecho natural y político*, trad. del inglés, prólogo y notas por Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

** Trad. esp.: *Libertad y necesidad y otros escritos*, ed. y trad. de Bartomeu Forteza Pujol, Barcelona, Península, 1991.

inglés de la *Retórica* de Aristóteles (c. 1635). De los escritos mencionados, el segundo y el tercero no son de mucho interés para nuestro propósito. Por otro lado, deben añadirse informes autobiográficos y biográficos del período temprano de Hobbes, así como algunas cartas de y para Hobbes. Este material tan exiguo no permite dar una respuesta definitiva a la indagación por el pensamiento temprano de Hobbes en todos sus aspectos. La situación sería diferente si un manuscrito Chatsworth, que de hecho no pertenece a los papeles privados de Hobbes, pero que, hasta donde puedo juzgar, fue escrito por él, pudiera ser usado como una fuente de su pensamiento temprano. Hay motivos para suponer que, si este manuscrito no es el primer escrito de Hobbes, fue él mismo quien influyó decisivamente en su composición.²

Salvo en los casos que mencionaré a continuación, he seguido la edición de los escritos de Hobbes preparada por Molesworth (citada como *English Works* u *Opera latina*). Para *The Elements of Law* y

² El manuscrito en cuestión se intitula "Essayes" y fue compuesto por W. Cavendish, quien lo dedicó a su padre como "presente de este día". Como el Sr. S. C. Roberts me lo hizo notar, los "Essayes" son la versión manuscrita previa, mucho más breve, de *Horae subsecivae*, publicadas anónimamente en 1620. Como los "Essayes" y las *Horae subsecivae* se basan en algunos escritos de Bacon que no fueron publicados antes de 1612, deben haber sido compuestos entre 1612 y 1620. Las *Horae subsecivae* fueron atribuidas tradicionalmente a "lord Changos" o "lord Candish, luego conde de Devonshire". Esta última atribución se ve confirmada por el descubrimiento de la versión manuscrita firmada por W. Cavendish, y la primera muy bien pudo haberse derivado de una malinterpretación de "Candish" como "Chandos". W. Cavendish, por supuesto, puede referirse a cualquier conde de Devonshire, puesto que todos ellos se llamaban William; pero las posibilidades se ven limitadas por la fecha de composición de los "Essayes" y las *Horae subsecivae* (entre 1612 y 1620), de modo tal que sólo el primer conde de Devonshire o su hijo, posteriormente segundo conde de Devonshire, podrían ser los autores de aquellos escritos. Atribuir la autoría al primer conde está fuera de lugar, pues los "Essayes" están dedicados por W. Cavendish a su padre, entonces con vida, y el padre del primer conde murió en 1557. Por tanto, el autor (nominal o real) de los "Essayes", y muy probablemente también de las *Horae subsecivae*, no puede ser sino W. Cavendish, posteriormente segundo conde de Devonshire. Ahora bien, este W. Cavendish fue pupilo y amigo de Hobbes. Hobbes vivió con él como su tutor y secretario desde 1608 hasta 1628, por consiguiente, también durante todo el período en el cual los "Essayes" y las *Horae subsecivae* pueden haber sido escritos. Había conexiones entre Bacon y W. Cavendish, posteriormente segundo conde, así como entre Bacon y Hobbes; estas conexiones ayudan a explicar la relación literaria existente entre los *Essays* de Bacon y los "Essayes". Pese a lo mucho que los "Essayes" deben a los *Essays* de Bacon, se presentan, sin embargo, diferencias de perspectiva no menos significativas entre el modelo y la imitación, diferencias que corresponden a la diferencia entre el pensamiento de Bacon y el de Hobbes.

Behemoth^{*} me he servido de las ediciones de Tönnies, y para el *Leviathan*,^{**} de la edición de A. D. Lindsay.

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a Su Excelencia el duque de Devonshire por la generosidad de que dio prueba al permitirme examinar los papeles privados de Hobbes en Chatsworth y citar algunos pasajes de ellos. También estoy en deuda con el Sr. Francis Thompson, bibliotecario de Chatsworth, cuya ayuda y consejo fueron invalorable cuando estuve estudiando los papeles privados de Hobbes.

Debo agradecer al profesor Ernest Barker, quien leyó el manuscrito del presente estudio e hizo sugerencias muy útiles, y a cuya amabilidad y preocupación se debe ante todo que haya sido capaz de continuar con mi trabajo.

Deseo también expresar mi gratitud para con el profesor R. H. Tawney, el director del Balliol College, el profesor N. F. Hall y el Sr. E. J. Passant por la ayuda y el aliento que me han proporcionado.

Estoy en deuda, por su ayuda financiera, con la Fundación Rockefeller, el Consejo de Asistencia Académica y el Consejo Directivo del Sidney Sussex College.

Por último, quisiera agradecer a la Sra. E. M. Sinclair, quien generosamente emprendió la difícil tarea de traducir el presente estudio.^{***}

Leo Strauss



Prefacio a la edición estadounidense

Este estudio se reedita aquí en su forma original por varios motivos. Le hace falta, sin dudas, una revisión considerable. Pero aún así me parece que el modo en que me aproximé a Hobbes es preferible a las diversas alternativas disponibles. Hobbes se me apareció como el creador de la filosofía política moderna. Esto era un error: no Hobbes, sino Maquiavelo, merece este honor. Pero aún así prefiero ese error de

* Trad. esp.: *Behemoth, el Largo Parlamento*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

** Trad. esp.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

*** La presente edición es, en su totalidad, traducción de la versión en inglés de E. M. Sinclair. No obstante, y en situaciones de dudas o ambigüedades, hemos tenido también a la vista el original alemán *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2001, 3ª ed.). [N. de T.]

fácil corrección, o más bien sus premisas características, a las concepciones por lo general más aceptadas a las que me vi obligado a oponerme y que no son de tan fácil corrección.

Había percibido que la mentalidad moderna había perdido la confianza en sí misma o su certeza de haber hecho un progreso decisivo sobre el pensamiento premoderno; y advertí que se estaba convirtiendo en nihilismo o -lo que en la práctica es lo mismo- oscurantismo fanático. Concluí que la disputa entre los modernos y los antiguos debía ser reabierta dejando de lado toda clase de opiniones o convicciones entrañables, *sine ira et studio*. En otras palabras, concluí que tenemos que aprender a considerar seriamente, esto es, imparcialmente, la posibilidad de que Swift haya estado en lo cierto cuando comparó el mundo moderno con Liliput y el mundo antiguo con Brobdingnag. Supuse que la filosofía política como búsqueda de la verdad última de los fundamentos políticos es posible y necesaria: consideré a Hobbes como filósofo político y no como ideólogo o mitólogo. Supuse que la filosofía política, como actividad esencialmente no histórica, reclama hoy un estudio crítico de su historia; que una historia crítica semejante presupone comprender a los grandes pensadores del pasado tal como ellos se comprendieron a sí mismos; que la historia de la filosofía política requiere una adecuada división en períodos, y que una división tal sólo puede considerarse adecuada cuando corresponde a la autoconciencia de los protagonistas, esto es, los grandes filósofos políticos. Concluí que Hobbes era el fundador de la filosofía política moderna porque él había expresado la convicción de que había efectuado -en su calidad de filósofo político- una ruptura radical con el pensamiento político precedente de un modo mucho más claro que Zenón de Citio, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodin e incluso Bacon. Fui confirmado en este parecer por el juicio de hombres competentes, de Bayle y de Rousseau.

La causa inmediata y tal vez suficiente de mi error fue una reflexión inadecuada sobre el comienzo de los *Discursos* de Maquiavelo. Había aprendido de Spinoza a apreciar la llamada fuerte y clara del decimoquinto capítulo de *El príncipe*. Pero todas las autoridades coinciden en que el *magnum opus* de Maquiavelo no es *El príncipe* sino los *Discursos*; y los *Discursos* se presentan a primera vista como un intento de restaurar algo perdido u olvidado más bien que como un intento de abrir un panorama completamente nuevo. No consideré la posibilidad de que Maquiavelo aún practicase un tipo de reserva que Hobbes no se dignaba a practicar: que la diferencia en el grado en que son audibles las pretensiones de originalidad de Maquiavelo y Hobbes no se deba a una diferencia en el grado de claridad, sino en el grado de franqueza. El motivo de este fracaso consistió en que no presté atención suficiente a la pregunta de si la sabiduría puede divorciarse de

la moderación, o a los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres.

Leo Strauss