

# H O B B E S

## CONTRA ARISTOTELES

(“Naturaleza” y “Arte” en el sistema terminológico de la filosofía política de Hobbes)

Por S. O. WOLF\*

### I

EN una filosofía que ve su tarea en la construcción metódica de un “Sistema de la Ciencia” las distinciones elementales, básicas para la construcción del sistema terminológico, cobran una importancia decisiva. Tanto el análisis filosófico como la crítica filosófica deben reconocer este hecho: mientras que la crítica encuentra en las distinciones elementales el punto de partida apropiado para una controversia —a no ser que se limite a hacer propuestas para la corrección de obvias faltas lógicas y para una presentación más elegante o más económica— el análisis encuentra en las distinciones elementales de una filosofía concebida como sistema, el punto de partida para toda reconstrucción acertada, ya que todos los conceptos menos elementales son definidos, o deben ser definibles por aquellas distinciones.

Tal distinción elemental que introduce dos conceptos fundamentales se da también en el caso de la filosofía política de Hobbes, mostrándose, sin embargo, que los conceptos fundamentales de la filosofía política de Hobbes no siguen simplemente de aquellas partes de su filosofía que preceden, en el sistema, a la parte política. Más bien se han desarrollado independientemente, a través de una continua controversia con los conceptos fundamentales de la filosofía páctica de Aristóteles; esa controversia se observa en todas

---

\* Traducido del alemán por Manfred Kerkhoff.

las obras políticas de Hobbes de manera que su tesis —la filosofía política posee una autonomía metódica dentro de la filosofía entera— está justificada, por lo menos según este aspecto. Pero la otra afirmación de Hobbes —esta autonomía no es sino provisional, en el fondo la filosofía política puede derivarse de las partes precedentes del sistema— ha de considerarse como un programa no cumplido y cuyo posible cumplimiento ha de ponerse en duda.

Como la distinción metódica elemental de la filosofía política de Hobbes ha de considerarse la distinción terminológica de “natural” y “artificial” que, a su vez, figura como ilustración de aquella distinción que sirve de base para el sistema terminológico que la filosofía política de Hobbes, a saber la distinción entre “natural” y “civil”.<sup>1</sup> Esta distinción elemental constituye la respuesta de Hobbes a la pregunta cuya respuesta ha sido la tarea de la filosofía política desde el sofista Protágoras: ¿Cómo se relaciona lo político con la realidad de la naturaleza pre-dada en los hombres? Esta pregunta surge en Protágoras de una determinada situación histórica que, en términos de la historia de los conceptos, se ha articulado como la distinción entre *Nomos* y *Physis*;<sup>2</sup> ello no significa, desde luego, que esta pregunta ha tenido, de Protágoras a Hobbes, el mismo significado; más bien el significado conferido a los conceptos particulares usados en ella, siempre han constituido el paso decisivo para su contestación: sólo la diferenciación histórico-conceptual nos permite determinar el significado de las contestaciones dadas en ese contexto de la tradición. Con él se relaciona la distinción de Hobbes por una conexión histórico-conceptual claramente determinable: como antítesis a la doctrina aristotélica de que el hombre es por naturaleza un animal político<sup>3</sup> —que a su vez se deriva de la superación platónica de la antítesis sofística de *Nomos* y *Physis*— la distinción de Hobbes entra, como respuesta a esa pregunta de Protágoras y Platón, en el contexto histórico tradicional de la filosofía práctica europea.

La distinción elemental de Hobbes no es, sin embargo, solamente

---

<sup>1</sup> Se oponen: el *status naturalis* al *status civilis*, las leyes naturales (*natural laws*) a las civiles (*civil laws*), a la razón, libertad y persona naturales a la razón, libertad y persona artificiales. Sobre estas distinciones, Hobbes construye su doctrina del soberano, del estado y de los individuos en el estado organizados.

<sup>2</sup> Comp. H. WELZEL *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen 1962.

<sup>3</sup> *Política* A 1253 a 1-4.

de importancia histórica, ni en el sentido de que pertenece al pasado y no al presente, ni tampoco en el sentido de que su importancia actual resulta únicamente de la continuidad fáctica de la historia. Naturalmente pertenece al pasado, en el sentido de que todos los intentos de re-actualizarla están condenados al fracaso, ya que no contenía todavía respuesta alguna a los varios problemas planteados sólo por la discusión posterior. La distinción tiene también una actualidad meramente fáctica donde, de manera oculta, surte sus efectos en una formación no reflexionada de conceptos: su actualidad no se agota, naturalmente, en esta eficacia: aunque sus problemas y dificultades se articulan en una forma históricamente condicionada e insuficiente, nos da, no obstante, un ejemplo impresionante y radical del intento de contestar una pregunta que también en la actualidad ha de ser objeto de la filosofía política: ¿Cuáles afirmaciones descriptivas verdaderas y cuáles presuposiciones prescriptivas sirven para fundamentar una teoría política prescriptiva? Es precisamente en las dificultades e insuficiencias del intento de Hobbes donde la filosofía política actual podría, mediante análisis filosóficos, agudizar su conciencia de los problemas y evitar errores.

La filosofía política de Hobbes expresada en el *Leviathan* se basa en la distinción de “cuerpos” “naturales y artificiales”; el término *body* significa, en la terminología de Hobbes, todo lo real, como p.e. el término *res* en la filosofía de Descartes.<sup>4</sup> Obviamente, se trata de una diferenciación fundamental del concepto de realidad, comparable a la distinción aristotélica entre “lo que es por naturaleza” y “lo que es por producción humana”,<sup>5</sup> o a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*; y estos dos ejemplos nos permiten acercarnos al significado histórico de los mencionados conceptos fundamentales de Hobbes: al igual que entendemos la distinción cartesiana como reacción a la decadencia de la cosmología antigua —que desde Solón y Anaximandro<sup>6</sup> se había orientado en el modelo de la *polis* humana—, podríamos visualizar algo semejante en el caso de los conceptos fundamentales de Hobbes: Descartes le devolvió al hombre que había perdido su puesto en el todo del cosmos un puesto firme en la capacidad de su pensar autoconsciente; Hobbes, por el contrario, le indica al hombre su capacidad de producir algo en la naturaleza que ya no era un cosmos...

<sup>4</sup> *Meditationes* II 8.

<sup>5</sup> *Física* B 192b8.

<sup>6</sup> DIELS-KRANZ 12 B 1.

La distinción aristotélica entre “naturaleza” y “técnica” había tenido, en la “Física” y “Metafísica”, una importancia subordinada porque allí el orden cosmológico-teleológico constituía el objeto principal, contándose lo producido por fabricación humana como elemento de él; al perder, sin embargo la idea del orden teleológico de la naturaleza su sentido, la región de las producciones humanas pudo convertirse en objeto central del interés, y Hobbes interpretaba el objeto central de su filosofía política, a saber la “sociedad civil” (*Civitas, Commonwealth*), como una producción humana.

La sociedad política como producto humano era también el objeto de la clásica filosofía política de Aristóteles. Su tesis de que el hombre es por naturaleza un animal político no significaba que la sociedad humana se había formado sin actividad humana,<sup>7</sup> más bien hacía una afirmación sobre el significado de la comunidad política para la vida del hombre. De manera semejante, la distinción de Hobbes entre cuerpos naturales y artificiales no implica la afirmación de que la existencia del estado es un resultado de la actividad humana, sino que en ella se trata también del significado que la comunidad política tiene para el hombre —y eso como base de la antítesis de Hobbes contra la doctrina aristotélica. Sobre este significado, la distinción aristotélica entre “naturaleza” y “técnica” no hacía ninguna afirmación; pero sí afirmaba la oposición de la cual parte, históricamente considerada, la filosofía práctica de Aristóteles: a la “naturaleza” se oponía la “convención”, a la *physis el Pomos*. Hobbes, al usar su distinción de “natural” y “artificial” como antítesis contra la doctrina aristotélica del *zoon politikón*, la conecta íntimamente con la antítesis sofística de *Nomos* y *Physis* y con sus modificaciones platónicas y aristotélicas, que significaban el comienzo de la filosofía política europea.

## II

La distinción de *Nomos* y *Physis* es originaria de la Grecia del quinto siglo. Ahora bien, no es aconsejable usar inmediatamente los conceptos de tiempos posteriores para la interpretación de estos

---

<sup>7</sup> Aristóteles destaca la importancia del primer fundador de estados al cual se debe el mayor agradecimiento: *Política* A 1253 a 30. Hobbes debe haber conocido este pasaje y seguramente reconoció su importancia. *Comp. Leviathan*, ed. Oakeshott, Oxford 1960, p. 463.

comienzos de la filosofía; tampoco podemos, por ende, usar la distinción antigua para la interpretación de una filosofía política del siglo XVII. Es, no obstante, necesario seguir la historia del origen de esta distinción fundamental para no limitar el horizonte de discusión aún más de lo que ya lo estaba para Hobbes.

Tenemos que investigar la primera fase de este proceso; después agregaremos una segunda fase que explica la transformación radical de la distinción tradicional en Hobbes.

La distinción —y más tarde la antítesis de *Nomos* y *Physis* surgió bajo condiciones históricas que debemos tener presentes para determinar sus implicaciones intencionales y su dirección de argumentación. La distinción aparece por primera vez, según Heinimann cuyo trabajo<sup>8</sup> usaremos en lo siguiente, en un escrito etnográfico en el cual se reflexiona, en la época de Pericles, sobre la diferencia entre los pueblos, desde la perspectiva de un médico.<sup>9</sup> En seguida se aclaran las presuposiciones científicas y sociales de la distinción: es concebida en una época cuando los griegos, que son una nación de comercio mundial, ya no pueden evitar experimentar la diferencia entre las costumbres de los pueblos;<sup>10</sup> y a la vez es concebida dentro de una tradición científica autónoma en la cual, por primera vez, se investiga al hombre en el margen de un sistema abarcante de relaciones que determinan su vida y, especialmente, sus enfermedades.<sup>11</sup> Es curioso que hay un paralelo de este fenómeno en la situación científica y social en la cual Hobbes modifica de manera característica la mencionada distinción: Hobbes mismo se refiere, como se sabe, a la investigación metódicamente nueva del hombre, en el sentido de las ciencias naturales modernas, por Harvey,<sup>12</sup> y lo mismo que para Montaigne<sup>13</sup> y Shakespeare,<sup>14</sup> para él en su determinación de lo “natural”, cobra especial importancia el Nuevo Mundo cuyo descubrimiento y habili-

---

<sup>8</sup> *Nomos und Physis*, Basilea 1945.

<sup>9</sup> HEINIMANN, *op. cit.*, p. 26.

<sup>10</sup> ROSTOVTZEFF, *Geschichte der alten Welt*, I, p. 319 ss, Bremen,<sup>4</sup> 1961.

<sup>11</sup> H. DILLER, *Ausdrucksformen des methodischen Bewusstseins in den hippokratischen Epidemien*, Archiv f. Begr. gesch. 9, 1964, p. 136.

<sup>12</sup> HOBBS, *De corpore*, Opera Latina, ed. Molesworth I, Ep. de XCV, comp. J. W. N. Watkins *Hobbes' system of ideas*, London 1965, p. 63.

<sup>13</sup> *Of the Cannibales*, transl. J. FLORIO, 1963, in F. KERMODE, ed. Shakespeare, *Tempest*, London, 1953, p. 145. Comp. Introd. Kermode, p. XXV.

<sup>14</sup> HOBBS, *De Cive*, Op. Lat., II, portadilla, *Leviathan*, p. 13, 83.

tación en términos del derecho internacional había extendido el mundo cerrado hasta entonces conocido.<sup>15</sup>

En la formulación de la distinción entre *Nomos* y *Physis* que realizó el médico ignoto, algo decisivo ha ocurrido: después que, al principio en la *Teogonía* de Hesíodo, en el poema de Solón sobre *Eunomía* y en la cosmogonía de Anaximandro, el orden del mundo, de los dioses, de los procesos naturales y de los hombres se había pensado como unidad abarcante con principios casi idénticos de construcción,<sup>16</sup> aparecen ahora, en yuxtaposición, dos órdenes totalmente diferentes que nacen de dos principios diferentes, *Nomos* y *Physis*. Originalmente *Nomos* significa el “orden vigente y obligatorio”,<sup>17</sup> el orden de la conveniencia en una comunidad concreta de seres humanos, y especialmente la distribución del terreno que implica ciertos derechos y deberes.<sup>18</sup> *Physis*, por el otro lado significa, según su etimología y su primer uso filosófico, “devenir”, “crecer”, “nacimiento”, “origen”, determinando especialmente todo lo que se desarrolla sin obstáculos, por fuerza propia.<sup>19</sup> Al principio no existe la intención de minusvalorar el *Nomos* frente a la *Physis*, como si se tratara de algo menos obligatorio; se hizo, sin embargo, necesario delimitar detalladamente la relación entre los dos principios. Ya Demócrito<sup>20</sup> y después más reconocible para nosotros, Protágoras hicieron este intento de determinación mutua de los dos principios, mediante la teoría de que el *Nomos* humano se originó de la *Physis*, pre-dada al hombre. De este modo, proporcionaron —más allá de los efectos inmediatos de la distinción de *Nomos* y *Physis*— el margen metódico a la filosofía política posterior en cuanto doctrina del derecho natural. Ahora bien, en Protágoras, la verdad de los diferentes *Nomoi* que se oponen a la *Physis* unitaria, encuentra su fundamento teórico en la variedad inevitable de las opiniones humanas, de manera que, para él, la distinción de *Nomos* y *Physis* entra en paralelo con la distinción de “ser”

<sup>15</sup> C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlín, 1950, p. 56, 64 ss.

<sup>16</sup> O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 1968,<sup>2</sup> p. 64 ss.

<sup>17</sup> HEINIMANN, *op. cit.*, p. 89.

<sup>18</sup> C. SCHMITT, *Nehmen, Teilen, Weiden*, en *Aufsätze*, 1958, 489 ss. En la literatura etnográfica se designa con *Nomos*, bajo la impresión de la variedad de órdenes de vida, el orden convivencial de una comunidad, observado sólo fácticamente: como esfuerzo propio de esta comunidad. Comp. Heinemann, *op. cit.*, p. 78.

<sup>19</sup> H. PATZER, *Physis*, Marburg, 1945, p. 43; MANNSPERGER, *Physis bei Platon* Introducción, 1968.

<sup>20</sup> DIELS-KRANZ, 68 B 5.

y “opinión” que había preocupado a la filosofía griega desde Parménides.<sup>21</sup> Con ello, el paso desde la distinción de *Nomos* y *Physis* a su oposición explícita de principios contrarios y respectivamente evaluados queda preparado hasta su más alta posibilidad, sin romper la cooperación de *Nomos* y *Physis* tal como fue concebida en la teoría del origen de la comunidad política por Protágoras. En el momento en que la justificación mítica y tradicionalista que Protágoras había aducido para la necesidad y la fuerza obligatoria del orden de la comunidad política se hizo inaceptable, necesariamente la unión de *Nomos* y *Physis*, establecida por él, tenía que trastrocarse en una oposición.

Ello ocurrió cuando, en un proceso de continua ilustración y creciente relatividad introducida por la crítica de ideologías,<sup>22</sup> los mitos antiguos perdieron su crédito y su carácter obligatorio; al mismo tiempo desapareció el crédito de la argumentación tradicionalista de Protágoras, a saber cuando la formación de la *polis* clásica se hizo sentir a partir de una serie de cambios que, a su vez, motivaron, en la nueva generación de filósofos, la misión de proyectos libres de otras formas nuevas de convivencia. Hipias de Elis y Antifonte<sup>23</sup> convierten la distinción de *Nomos* y *Physis* en una contradicción aguda: el *Nomos* es declarado tirano de los hombres, la convivencia según la naturaleza se hace de un programa revolucionario; con ello, queda sentada la antítesis que ha influenciado considerablemente la historia de la filosofía política europea, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje.<sup>24</sup>

A esta posición sofística se opuso Platón, y el cambio que él introdujo en el uso de los conceptos fundamentales afecta la tesis aristotélica atacada por Hobbes. Platón no formuló inmediatamente, en contra de la afirmación sofística de la antinaturalidad del *Nomos*, la tesis de que hay un *Nomos* que está en acuerdo con la naturaleza; más bien comenzó con una reformulación de la distinción de *Nomos* y *Physis*: remontándose, por un lado, al uso que hizo la medicina de *Physis* —allí significa la disposición y manera de (re)acción del cuerpo humano, conocida por un esfuerzo metódico— y a la representación, (para Platón paralela) de un modelo (*Eidos*) en el cual se orienta el artesano para la construcción y

<sup>21</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 320c-323a, y DIELS-KRANZ, 89 P 6.

<sup>22</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, II, JA 18, p. 22 ss.

<sup>23</sup> DIELS-KRANZ, 88 B 25, 68 B 5, PLATÓN, *Protágoras*, 337c.

<sup>24</sup> K.-H. ILTING, “Die Sprache des Naturrechts,” en *Das Problem der Sprache*, München 1967, p. 335-349.

posible eficacia del objeto a producir, Platón ha tratado de fundamentar una ciencia práctica de la comunidad política, concibiendo ésta explícitamente en la imagen de un “cuerpo político”. La constitución del cuerpo político, es decir del *Nomos* de la comunidad política, se denomina, según él, “naturaleza” o “idea”. Sólo después de esta reformulación de la decisión fundamental, queda el camino abierto para la antítesis platónica de que de hecho existe una ciencia exacta de problemas jurídicos y morales que se basa en la “naturaleza”. Expresado modernamente: respecto de la historia de esa concepción, Platón convirtió “el derecho natural” en objeto de la filosofía política; la tesis de Aristóteles —el hombre un *zoon politikón*— es solamente el corolario antropológico de la doctrina platónica del “derecho natural” adoptada, con algunas diferenciaciones, por Aristóteles.

Esta concepción platónica de la distinción de *Physis* y *Nomos* que será en principio seguida por Aristóteles, eleva el nivel de la disertación de los fundamentos de la filosofía política, quedando, sin embargo, influenciada por la alternativa sofística en varios aspectos. Naturalmente, Platón no adopta simplemente el concepto biológico de “naturaleza” que tuvo Hippias, o Antifonte, como si bastaran unas concepciones adicionales para fundamentar su carácter obligatorio, sino que destaca el significado específicamente prescriptivo de la *Physis* como un estado ejemplar<sup>25</sup> buscado por la acción del médico, y conecta ese uso con el concepto del modelo; esto, sin embargo, lo hace correr el peligro de perder de la vista la distinción que Protágoras hacía<sup>26</sup> entre la fundamentación técnica y práctico-moral del actuar; además confunde —lo que antes de su reformulación de la distinción era imposible— la “naturaleza” del estado, elevado sobre la arbitrariedad humana, con el orden de la “naturaleza” como Totalidad de todas las cosas, conectando de antemano su proyecto del “derecho natural” con la doctrina de la simpatía cósmica (el alma del hombre es pariente del todo).<sup>27</sup> Con ello, él prepara el punto de partida para una filosofía práctica que se une a una investigación teleológica de la naturaleza —esto ocurrió en la doctrina aristotélica de los principios<sup>28</sup> —y también para la doctrina (estoica<sup>29</sup>) de una correspondencia

<sup>25</sup> HEINIMANN, *op. cit.*

<sup>26</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 321d

<sup>27</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 507e-508a.

<sup>28</sup> J. RITTER, “Nurrecht bei Aristoteles,” en *Res publica*, 6, Stuttgart 61.

<sup>29</sup> POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948, I, p. 65-68, 113.

entre el orden correcto de la comunidad humana y el orden reconocible del cosmos, interpretado como divino, de manera que su proyecto de una filosofía política cae en una dependencia decisiva de una muy determinada concepción de la naturaleza y de una cosmología especial. Y está claro que en el momento en que esta concepción de la naturaleza y esta cosmología se hicieron problemáticas, el edificio de la "filosofía política clásica" basado en esta extensión del antiguo uso del lenguaje, tenía que derrumbarse. Sólo en retrospectiva a esta extensión y conexión platónicas se hace comprensible el por qué la vuelta copernicana en la astronomía, seguida por la revisión de la concepción de "naturaleza" en Galileo, tenía que llevar a una revolución filosófica también en el campo de la filosofía práctica.<sup>30</sup>

Mientras que este aspecto del desarrollo (de la filosofía práctica) se encuentra en Platón, todavía, en una etapa inicial que permitiría, según parece, una superación del peligro en el mismo suelo del punto de partida platónico, surge un segundo aspecto en el cual Platón queda adherido a la alternativa sofística, y éste hace absolutamente imposible una renovación inmanente del enfoque platónico. Como para los sofistas, también para él, se sobreentiende que sólo la *Physis* figura como la instancia últimamente obligatoria, presupuesta al hombre, y que sólo hay que descubrir su orden para poder recibir la respuesta decisiva a problemas morales y jurídicos. En el campo de la teoría platónica, dos preguntas no recibirán respuestas —dos preguntas que, en su controversia con las sofistas, no tuvieron todavía importancia para él—: primero, si de hecho la presuposición y constancia pretendidas de las metas y necesidades humanas se basan en un conocimiento, o más bien en un prejuicio, según el cual el orden de la convivencia humana, producido únicamente por los esfuerzos humanos, es tomado como algo sobreentendido y que se acepta; segundo, cómo podemos unir la aceptación de la potencia obligante de aquella instancia presupuesta, con el conocimiento de la libertad humana que se expresa en el hecho de que es imposible derivar de proposiciones descriptivas proposiciones prescriptivas de carácter obligatorio.<sup>31</sup> Estas dos preguntas tienen, sin embargo, una función fundamental en el anti-proyecto a la clásica filosofía política de Aristóteles, realizado por Hobbes en su filosofía política.

<sup>30</sup> BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, p. 406 ss.

<sup>31</sup> R. M. HARE, *The language of morals*, London, 1952, p. 83 ss.

La concepción común de la alternativa sofística entre *Nomos* y *Physis* y el proyecto platónico, opuesto a ella, de un “derecho natural”, es la convicción de poseer, en lo que se llamaba “correspondencia con la naturaleza”, un criterio obligatorio para juicios morales, y de reconocer en la “naturaleza” misma un instancia fundada en sí misma y capaz de justificar la obligación moral, hemos indicado la problemática lógica y antropológica de esta convicción. Ahora bien, dentro de la historia espiritual, ha sido la teología cristiana la que preparó la superación del enfoque de la clásica filosofía política de Platón y Aristóteles: al enfrentarse al concepto de la *Physis* la idea de una revelación concebida como sobre-natural, el *status* clásico de la naturaleza tenía que volverse problemático.

De las diferentes formas que adoptó, dentro de la tradición cristiana<sup>32</sup> esta relativización de la naturaleza, del orden creado frente a un creador sobrenatural, nos interesa aquí solamente la doctrina del derecho natural de Duns Scotus y la discusión de ésta en Guillermo de Ockham y sus discípulos. Aquí se han formado las condiciones conceptuales de la filosofía política de Hobbes: por un lado, el concepto de una naturaleza absolutamente contingente<sup>33</sup> que de ninguna manera puede servir, ni de criterio del juicio moral ni de fundamento último de la obligación; por otro lado, el concepto de una voluntad no obligada a nada pre-dado<sup>34</sup> cuyo imperativo sólo figura como criterio del actuar correcto y como fundamento justificante de toda obligación. En el fondo de esta re-determinación radical de los conceptos fundamentales de la filosofía política, está la ambición característica de la teología franciscana de convertir la teología en una ciencia práctica, a saber en ciencia práctica primera, al igual que la teología aristotélica que había sido su “filosofía primera”.<sup>35</sup>

La *Physis*, “naturaleza”, había sido, tanto en la alternativa sofística como en la concepción platónica de un derecho natural, todo lo que necesariamente era lo que era, alejado de la arbitrariedad humana, y de carácter obligatorio para el actuar humano. Estos rasgos fundamentales del antiguo concepto de “naturaleza” son

<sup>32</sup> AGUSTÍN, *Civitas Dei*, X 7, Buenaventura, *Breviloquium*, II, c. 1a V.

<sup>33</sup> K. H. ILTING, “Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit,” en *Philos. Jahrbuch*, 71, 1963 p. 87 ss.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> R. GUELLEY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Paris, 1947, p. 300 ss.

eliminados por Duns Scotus:<sup>36</sup> expresamente, él declara toda actividad de la voluntad divina “hacia fuera”, es decir como creador y legislador del mundo y de los hombres, como contingente. A eso se agrega que el orden de las cosas naturales, del mundo, de las criaturas —la naturaleza—, lo mismo que el orden natural del actuar humano— el derecho natural— son ambos declarados como en sí infundados y absolutamente dependientes de la voluntad contingente del creador. El sentido realmente revolucionario de esa nueva doctrina acerca de la fundamentación de la ciencia práctica del “derecho natural” se reconoce en las consecuencias sacadas ya por Duns Scotus: para las doctrinas del “milagro” y de la dispensación del “derecho natural”,<sup>37</sup> necesarias para la interpretación de la tradición bíblica, resulta ahora la doctrina scotista de que Dios, en un caso excepcional escogido por él, puede efectuar u ordenar legítimamente lo que, dentro del orden creado por él mismo, es normalmente imposible y, según el “derecho natural” introducido por él mismo, hasta prohibido.<sup>38</sup> Además resulta que no puede existir una ciencia del derecho natural y del orden creado, ya que se trata de fenómenos contingentes de los cuales no puede haber, según el concepto aristotélico de ciencia —necesidad como criterio de cientificidad— ninguna ciencia; Duns Scotus suaviza esta consecuencia por la distinción entre actos de la voluntad divina que “van hacia fuera”, hacia objetos no-divinos, y que “van hacia dentro”, refiriéndose a Dios mismo. A la actividad de la voluntad divina hacia dentro se le atribuyen aquellos momentos que habían sido negados a la actividad de la voluntad divina hacia fuera: es necesaria, fundada en sí, de sí obligatoria.<sup>39</sup> Desde ese concepto de Dios, se desarrolla por lo menos *una* proposición del derecho natural que posee necesidad lógica, a saber la prohibición del odio a Dios.<sup>40</sup> Sobre la base de esta proposición, derivada del concepto de la voluntad libre de Dios, construye Duns Scotus una doctrina del derecho natural en sentido más amplio, que se basa en el criterio de la correspondencia posible entre el amor de Dios y el actuar humano.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> *Ordinatio*, Prol. 3q3n150, (ed. Balic) I 101, IV 306, VI 366.

<sup>37</sup> SUÁREZ, *De Lege et deo legislatore*, 9, Ic V 8, Ilc V 2-9, Ilc VI 3-13.

<sup>38</sup> G. STRATENWERTH *Die Naturrechtslehre des Duns Scotus*, Göttingen, 1952, p. 47.

<sup>39</sup> *Ordinatio*, Prol., p. 3 q3n150, I, 101; *Opus Oxoninense*, III d19q un.n72. Comp. STRATENWERTH, *op. cit.*, p. 45.

<sup>40</sup> *Opus Oxoniense*, III d27q, un.n2; III d37q un.n8.

<sup>41</sup> STRATENWERTH, *op. cit.*, p. 42, WELZEL, *op. cit.*, 79.

De este modo, Duns Scotus ha creado una “doctrina del derecho natural” que es nueva según su enfoque y no tiene nada en común ya con el proyecto antiguo, excepto el nombre. En ella figura, como último fundamento de obligación y criterio decisivo para el actuar, el principio nuevo de la “voluntad”, aunque se trate, al principio, de la voluntad excelente de Dios solamente. No obstante, Duns Scotus, mismo ha traspuesto elementos esenciales de su doctrina de la voluntad divina a la voluntad humana: ella es tan libre y tan autoexistente como la de Dios.<sup>42</sup> En el momento que se traspone también el elemento de lo “de sí obligatorio” a la voluntad humana, se abre el camino hacia una doctrina del derecho natural que se basa únicamente en las conclusiones lógicas del concepto de la voluntad libre del hombre obligatorias para su actuar.<sup>43</sup>

Este camino es el de Hobbes quien, en su doctrina del “derecho natural” trató de imponer, a una instancia soberana, libre y justificada en cada una de sus acciones, al hombre de su “estado natural”, límites cuya necesidad lógica sigue únicamente del concepto de su voluntad. En el caso de la voluntad divina fracasó el intento de Duns Scotus: Guillermo de Ockham refutó la afirmación de que la prohibición del odio a Dios se deriva a base del criterio de no-contradicción de la voluntad libre del Creador<sup>44</sup> ¿Pero no podría la voluntad humana, con su diferente relación a la “naturaleza”, lograr lo que la divina no logra? Dar una respuesta a esa pregunta es la tarea de la filosofía política de Hobbes.<sup>45</sup>

Sería falso creer que Hobbes usó la distinción entre cuerpos “naturales” y “artificiales” simplemente para formular su antítesis contra la doctrina aristotélica del hombre como animal político; más bien, es sólo en esta controversia con los fundamentos de la filosofía aristotélica práctica en donde él hizo esta distinción, determinando, paso por paso, su significado. Verdad es que las expresiones de “natural” y “artificial” indujeron a creer que la distinción conceptual central era la de naturaleza y técnica, de manera que surgió la opinión de que, en la filosofía política de Hobbes, la construcción del estado es considerada como una tarea técnica;

---

<sup>42</sup> *Ordinatio*, I d8 p2q un.n273, IV 307 ss., IV 324.

<sup>43</sup> Comp. WELZEL, *op. cit.*, p. 68, ILTING, *op. cit.*, p. 88.

<sup>44</sup> *In Sent.*, 2q 90

<sup>45</sup> Es difícil probar que Hobbes ha conocido, por estudio propio, las filosofías de Duns Scotus y Guillermo de Ockham, aunque seguramente tuvo oportunidad para ello en las bibliotecas de Oxford y Chatsworth. Comp. Wolf, *op. cit.* (nota Nr. 7), p. 79-80.

la filosofía política figuraría, según esta interpretación, como *physique sociale* que da avisos para la acción, al igual que la teoría física de la mecánica le indica al técnico cómo resolver sus problemas de construcción.<sup>46</sup> Tal interpretación tecnicista de las distinciones básicas de la filosofía política de Hobbes parece situarla en la cercanía de la concepción de la tecnocracia en *Saint Simon*;<sup>47</sup> o parece, también erróneamente, relacionarla con la discusión sobre el estado como mecanismo u organismo, sostenida en el siglo XIX.<sup>48</sup> No obstante, tampoco se trata simplemente de errores ya que Hobbes mismo, introduciendo representaciones técnicas usadas en lenguaje metafórico, oculta algunas dificultades de principio que quedaron sin resolver en el marco de su filosofía política.

Para poder captar más adecuadamente la función y el significado de esta distinción básica de la filosofía política de Hobbes, no sería suficiente orientarnos en las expresiones utilizadas por él para la formulación de su doctrina, estableciendo simplemente el contexto conveniente de su interpretación; tenemos que investigar el contexto argumentativo en que Hobbes por primera vez formuló la distinción, para después seguir el proceso en el cual Hobbes elaboró el significado fundamental de la distinción para su filosofía política entera.

Por primera vez, Hobbes usa la distinción de “natural” y “artificial” en los *Elementos de la Ley* (*Elements of Law*);<sup>49</sup> los conceptos son introducidos en el contexto de su primera controversia con la doctrina aristotélica del *zoon politikón* que va a ser repetida por él, en todas las presentaciones de su filosofía política, sin cambios en lo principal. En los “Elementos de la Ley”, esa controversia se encuentra en el capítulo titulado “De la necesidad y definición de un cuerpo político”<sup>50</sup> que concluye la doctrina del “estado natural” y conduce a la doctrina del estado; precede inmediatamente, en este capítulo, a la doctrina del “contrato social”.<sup>51</sup> Es curioso que Hobbes situó la controversia en el mismo lugar, dentro de la construcción de sus argumentaciones, en “*De Cive*” y “*Le-*

---

<sup>46</sup> J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes, Théorie de l'état totalitaire*, Paris, 1935, p. 41.

<sup>47</sup> *Catéchisme des industriels*, 1823.

<sup>48</sup> H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart, 1964, p. 147.

<sup>49</sup> *Elements of Law*, (ed. Toennies) I, 19, 5, 120 ss.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 121.

*viathan*”,<sup>52</sup> sólo que el capítulo correspondiente aparece, no bajo la doctrina del estado natural, sino del estado.

Al finalizar su crítica de la doctrina aristotélica del *zoon politikón*, Hobbes formula la tesis de que la “concordia” de los animales políticos es “la obra de Dios, mediada por la naturaleza”, mientras que la (concordia) de los hombres es “artificial”, es decir “mediada por contratos”.<sup>53</sup> Después explica en detalle, cómo esta unidad artificial ha de constituirse en el contrato social. Al final del capítulo, introduce una complicación de conceptos, oponiendo a la producción artificial de la concordia humana en el contrato social, una concordia “casi natural”,<sup>54</sup> a base de violencia, temor, sujeción.

Resulta de esa complicación terminológica que la intención de Hobbes no fue la de derivar la distinción de “natural” y “artificial” únicamente de la diferencia del autor, es decir de Dios o del hombre; pues la concordia “casi natural” viene del hombre. La distinción terminológica designa, más bien, una diferencia entre tipos de comunidades: por el lado de la comunidad “natural” de los animales (p. e. de las abejas), Hobbes constata una “mayor estabilidad”, mientras que la comunidad “artificial”, como “institución arbitraria”, le parece inestable.<sup>55</sup> En este respecto, Hobbes obviamente mantiene su distinción de “natural” y “artificial” dentro del horizonte de la alternativa sofística de *Nomos* y *Physis*: lo “natural” recibe el predicado de la estabilidad y —ya que su polo opuesto es lo “arbitrario”— de la necesidad; también queda en esta línea el que lo “artificial” se deriva del actuar humano mediante contratos, mientras que lo “natural” existe sin intervención humana. Pero el otro aspecto que se ligaba, en la alternativa sofística, casi naturalmente con la oposición de *Nomos* y *Physis*, no figura aquí como consecuencia: a saber que la comunidad natural sola puede obligar al hombre, mientras que la artificial lo deja libre; que haya una comunidad natural de los hombres en sentido estricto, es precisamente lo negado por Hobbes. Además, el estado artificialmente producido y el estado casi naturalmente crecido no obligan a sus ciudadanos en grado diferente, sino en el mismo grado y alcance. Lo que Hobbes quiere probar es que, en el fondo, sólo

---

<sup>52</sup> *Opera Latina*, II, 5, 211 ss.; *Leviathan*, II, 17, 111.

<sup>53</sup> *Elements*, p. 121.

<sup>54</sup> *Elements*, p. 123.

<sup>55</sup> *Elements*, p. 120.

la comunidad política “artificial” en sentido estricto puede obligar a sus ciudadanos a obedecer, mientras en una comunidad *estrictamente* natural no puede hablarse siquiera de obediencia y obligación. De manera que el pensamiento de la “obligación” relacionado con las expresiones de “natural” y “artificial”, si se compara con la contraposición de *Nomos* y *Physis*, resulta como exactamente invertido.<sup>56</sup>

Un primer indicio para la explicación de esa inversión se desprende de la función del Dios-Creador dentro de la antítesis de “natural” y “artificial”: lo natural aparece como obra de Dios, es decir ya no como algo que tiene su fundamento en sí mismo; si, entonces, queremos declararlo natural, todavía, como obligante, ya no podemos buscar la razón de la obligatoriedad en la naturaleza, sino fuera de ella, en el Dios Creador. Y con ello, puede ahora pensarse en una obligatoriedad derivada no de la naturaleza, sino directamente del Dios-Creador. Ese modelo conceptual permite, por ende, oponer a la obligatoriedad de la naturaleza una obligatoriedad de otro carácter, aún si renunciamos a la idea de un Dios-Creador.<sup>57</sup>

Podemos formarnos una idea más precisa de lo modificación terminológica mencionada, frente a la oposición antigua de *Nomos* y *Physis*, si analizamos detalladamente los argumentos opuestos por Hobbes a la doctrina aristotélica del *zoon politikón*. En la tesis del carácter no-natural, artificial de la comunidad política humana, Hobbes concentra toda su argumentación contra la doctrina aristotélica; no se trata de un argumento que simplemente se agrega a los otros, por tener la misma importancia; los otros cinco argumentos se dirigen contra pensamientos particulares que Aristóteles formula para fundamentar su doctrina del hombre como animal político. La formulación de Hobbes: “pero la concordia entre los hombres es artificial y mediada por contratos” se dirige directamente contra la fórmula aristotélica del *zoon politikón*.

Las dos primeras argumentaciones aducidas por Hobbes en favor de su tesis de la incapacidad natural del hombre para la comunidad política no son esclarecedoras para el significado de la distinción de “natural” y “artificial”, porque ambos factores mencionados por Hobbes, a saber el deseo humano de gloria y ganan-

---

<sup>56</sup> Comp. § II de este trabajo.

<sup>57</sup> H. WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, 1957.

cia, no son —a diferencia de las siguientes razones “naturales” de la guerra entre los hombres— transportados desde un *status* “natural” a un *status* “artificial (en sus consecuencias), como debería esperarse a partir de la transición desde el “estado natural” al “estado civil”: la competencia por la fama y la ganancia<sup>58</sup> se conserva en su contenido “natural” hasta en el estado artificial, civil, sólo que en el estado se le adscribe un espacio limitado de “juego”.<sup>59</sup> Este rasgo de la filosofía política de Hobbes le ha valido la fama de ser el fundador del liberalismo. Tomando en cuenta, sin embargo, que la determinación de éste límite no es fijada como “natural”, sino realizada, en el estado artificial, por el gobernante,<sup>60</sup> no podemos sino rechazar esta interpretación. Además, este modelo del contenido “natural” constante, con límites “artificialmente” fijados, no vale para aspectos muy importantes de la vida. Dentro de la controversia con Aristóteles, pueden elaborarse dos modos completamente distintos en que Hobbes transporta las razones “naturales” de la guerra entre los hombres a razones “artificiales” de su concordia. La otra manera de transportación, frente a la ya mencionada, la aplicada por Hobbes bajo el título (en argumentación aristotélica) de la racionalidad del hombre, indica que precisamente allí donde, según la tesis aristotélica, se encuentra la esencia del hombre, el individuo tiene que sacrificarse totalmente, frente al gobernante, como precio para la constitución de la concordia “artificial” .

Aristóteles, que había construido la doctrina del *zoon politikón* sobre la base de una doctrina del origen teleológico de la *polis* desde la necesidad humana, justificaba la afirmación de que el hombre es, en mayor grado que otros animales gregarios, un animal social, con la indicación que el hombre es el único ser dotado del discurso racional.<sup>61</sup> Precisamente en contra de esa afirmación se dirigen los argumentos de Hobbes en la segunda parte de la controversia, subdividida —y eso es característico para la modificación de los conceptos adoptados— en tres títulos diferentes.

Razón, habla y juicio moral son, según Hobbes,<sup>62</sup> en su forma natural, causas de la “guerra de todos contra todos” durante el “estado natural”, y causas decisivas en su *status* artificial, de la

---

<sup>58</sup> *Elements*, p. 80 ss, *De Cive*, p. 159, *Leviathan*, p. 81.

<sup>59</sup> *Leviathan*, p. 118, 161, 138, *De Cive*, p. 304-308, *Elements*, p. 215-218.

<sup>60</sup> *Leviathan*, p. 138, *De Cive*, p. 308, *Elements*, p. 215.

<sup>61</sup> *Política*, 1252 a 24-b31; 1253 a 9 ss.

<sup>62</sup> *Elements*, p. 120, *De Cive*, 211, *Leviathan*, 111 ss.

estabilidad de la concordia estatal. La primera tesis de Hobbes no se relaciona, sin embargo, a cada tipo de uso de la razón, sino que el tiene en mente, lo mismo que Aristóteles en el pasaje correspondiente,<sup>63</sup> el uso de la razón que se refiere a la distinción de “bueno” y “malo”, mientras que otras diferenciaciones aristotélicas respecto del uso de la razón —como la de “justo-injusto” y “útil-inútil”— no tienen ninguna importancia en esta parte de la argumentación de Hobbes. En fin, el uso de la razón al cual alude Hobbes aquí, conocido desde Aristóteles como *recta ratio*, es, de manera “natural”, fuente de guerra y controversia entre los hombres.

Lo mismo vale para el uso del lenguaje: causa natural de la guerra entre los hombres no es cada uso, sino aquél mediante el cual se interviene en el actuar de otros.<sup>64</sup> Hobbes identifica ese uso de lenguaje con la retórica, —con razón, aún frente a la teoría aristotélica. Pues seguramente es correcto que la retórica, según la interpretación de Aristóteles, constituye un uso de lenguaje para ejercer influencia sobre las acciones de otras personas, es decir que sus formas de lenguaje constituyen un modo de comunicación sobre problemas de *praxis*.<sup>65</sup> No se permite, sin embargo, en el horizonte de la teoría aristotélica, la implicación opuesta, a saber que toda forma lingüística de comunicación sobre lo práctico es retórica;<sup>66</sup> partir de tal implicación significaría adoptar, dentro de una crítica de la filosofía de Hobbes, una de sus presuposiciones esenciales. El título “juicio moral” —la tercera argumentación de Hobbes— se origina en la exposición aristotélica según la cual la tesis —los hombres son, en mayor grado que otros animales gregarios, animales sociales —se justifica por el hecho de que lo propiamente humano consiste en “tener una percepción de ‘bueno’ y ‘malo’, de ‘justo’ e ‘injusto’ y de las otras distinciones”.<sup>67</sup> Consecuentemente, Hobbes declara la distinción entre lo justo y lo injusto —los animales sólo distinguen lo placentero y lo no-placentero (según Hobbes y Aristóteles)— quinta causa “natural” de la controversia entre los hombres.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> *Política*, 1253 a 14.

<sup>64</sup> *Elements*, p. 120.

<sup>65</sup> *Retórica*, 1354 a 31.

<sup>66</sup> *Ética a Nicom.*, 1179 b 4.

<sup>67</sup> *Política*, 1253 a 16-18.

<sup>68</sup> *Elements*, p. 121, *De Cive* 212, *Leviathan* 111.

En una vista de conjunto de estos tres argumentos, dos hechos son llamativos: primero, que Hobbes disuelve en tres argumentaciones diferentes lo que en Aristóteles forma un contexto indisoluble de argumentación; además, él trata la razón y el habla como dos factores distintos —algo imposible según el concepto griego— y después atribuye la distinción de “bueno” y “malo”, “justo” e “injusto” a dos facultades separadas del hombre. Segundo, una comparación de los argumentos muestra que lo que en Aristóteles valía como causa de un mayor grado de concordia entre los hombres, aparece en Hobbes como causa del estado “natural” de guerra. Tal cambio en la función de los argumentos es un indicio del cambio en los fundamentos metódicos de la filosofía de Hobbes, especialmente de la eliminación de la argumentación teleológica.

En su argumentación, Hobbes separa el “lenguaje” de la razón; a esta separación la corresponde una separación —hecha ya en la doctrina del hombre, en los “Elementos de la Ley”— de “discurso del espíritu” y “discurso de la lengua”.<sup>69</sup> Aquí se opone a la concepción antigua —formulada ya en Heráclito<sup>70</sup>— de la comunidad necesaria del discurso racional, la idea de una razón expresamente individual que sólo después se vuelve entendida, por la producción de sonidos. La razón individual, el “discurso del espíritu”, es concebida como un lenguaje privado, no dependiente de la participación de otras personas hablantes. Sus reglas no exigen una obediencia consciente, sino que resulta, según las leyes de la psicología asociativa, para “los signos naturales” de las impresiones sensibles en las cuales se basa este “lenguaje”.<sup>71</sup> Una gran dificultad que tiene que surgir, en la filosofía del lenguaje, para este modelo de lenguaje, es mencionada por Hobbes ya en su primera mención: ¿cómo puede asegurarse que “el discurso de la lengua” es una traducción adecuada del “discurso del espíritu”? Esta traducción es mediada tanto por la convención de los inventores de idiomas como por la costumbre de los que usan el idioma, pero queda, ella misma, in formulable en ningún idioma, de manera que debe parecer un milagro que tal traducción se logre, dentro de este modelo de lenguaje. Sea como sea —Hobbes ve una de las fuentes más importantes del error en el hecho de que el “discurso de la lengua” se aísla, debido a costumbres falsas, frente al “discurso del

---

<sup>69</sup> *Elements*, p. 25.

<sup>70</sup> DIELS-KRANZ, 22 B 2.

<sup>71</sup> *Elements*, loc. cit.

espíritu",<sup>72</sup> resultando un sinsentido. Con este modelo de lenguaje, la sospecha de falta de sentido, frente a determinadas frases o problemáticas, ha entrado en la filosofía moderna de una manera psicologizante, que anticipa el *way of ideas* de Locke:<sup>73</sup> la falta de sentido en el "discurso de la lengua" se evita por meditación introspectiva hacia el "discurso del espíritu" y el intento de coordinar a cada palabra "una imagen o una impresión en el espíritu".<sup>74</sup>

Una segunda dificultad es inherente a esta idea del lenguaje como traducción de un "discurso individual del espíritu" para fines de comunicación: no solamente ha de lograrse la traducción del discurso interior al exterior, en la persona que habla, sino además la persona a la cual se dirige uno, tiene que realizar la traducción inversa para entender el discurso del otro; realizar esta traducción es, según Hobbes "una gran facultad en el hombre que se liberta de la equivocacidad para hallar el verdadero sentido de lo hablado."<sup>75</sup> Es esta facultad la que Hobbes llama "razón", introduciendo así el *intellectus (nous)* del concepto tradicional de lenguaje y razón en su modelo de lenguaje, con un significado totalmente cambiado. La traducción realizada por la persona a la cual me dirijo, es especialmente problemática para el uso prescriptivo del lenguaje, en la teoría desarrollada por Hobbes: mientras que las impresiones del espíritu y su coordinación, correspondientes a un uso descriptivo del lenguaje, se orientan en los objetos externos y su coexistencia, comunes al que habla y al que se habla, falta tal punto de relación, común a los participantes del hablar, en el caso de las pasiones y de los impulsos expresados, según Hobbes, en el uso prescriptivo de lenguaje. No es siquiera posible fijar convenciones para expresiones prescriptivas, pues su uso es diferentemente determinado por las pasiones individuales a las que se refieren las expresiones prescriptivas.<sup>76</sup>

Bajo estas presuposiciones, queda excluida la posibilidad de un acuerdo sobre la evaluación y apreciación de objetos mediante el discurso prescriptivo; y con ello, se elimina, para Hobbes, aquella función del lenguaje que, para Aristóteles, había sido un fundamento esencial de la comunidad política humana.<sup>77</sup> La función del

<sup>72</sup> *Elements*, 23, 25.

<sup>73</sup> J. W. YOLTON, *John Locke and the way of ideas*, Oxford, 1956.

<sup>74</sup> *Elements*, p. 20, 21, 28, 29.

<sup>75</sup> *Elements*, p. 23.

<sup>76</sup> *Elements*, p. 26.

<sup>77</sup> *Política*, 1253 a 9-18.

discurso prescriptivo es, entonces, solamente el intento de influenciar las pasiones de otra persona mediante una expresión llamativa de la evaluación propia, lo que naturalmente va a ser interpretado por el otro como ataque a su libertad y que debe contestar, en favor de la conservación de sí mismo, con un contra-ataque. De este modo, el modelo de la función del lenguaje humano, con su separación de discurso espiritual y discurso verbal, y también con su sospecha sensualista de falta de sentido, contiene ya en gran parte la necesidad de la guerra de todos contra todos.

También la razón separada del lenguaje (*reason*) —terminológicamente Hobbes conecta esa expresión con la facultad, dada en el lenguaje, de la conclusión lógica<sup>78</sup>— entra en escena, con su argumentación contra la doctrina aristotélica del *zoon politikón*, como factor que contribuye a la necesidad de una guerra de todos contra todos: a saber, en su uso como *recta ratio* para la decisión en problemas prácticos. Esta doctrina ha sido elaborada por Hobbes en varios pasajes de sus escritos de filosofía política: ya al final de los “Elementos de la Ley”,<sup>79</sup> encontramos un párrafo sobre el significado cambiado que la *recta ratio* ha recibido frente a su significado tradicional. Aquí Hobbes explica también qué significa, frente a la desastrosa *recta ratio* “natural”, la “artificial” y pacífica.<sup>80</sup> En la segunda edición de *De Cive*, esta misma doctrina aparece en un lugar decisivo para el contexto: a saber al principio de la doctrina del derecho natural que, por su fundamentación en el concepto cambiado de la *recta ratio*, cobra un significado lleno de tensión, más reducido, frente a las doctrinas tradicionales del derecho natural.<sup>81</sup> En el *Leviathan*, Hobbes introduce la misma doctrina desde el quinto capítulo, donde trata de la razón, del error y de la ciencia, distinguiendo entre *la* razón (en sí) y la razón de una persona particular y deduciendo la necesidad de un árbitro, en casos controversiales.<sup>82</sup> La intención específicamente práctica de esta doctrina no queda oculta por el hecho de ser tratada en una discusión del concepto general de la razón. La tesis de que no existe una *recta ratio* instituida por “la naturaleza” no es relacionada con las fuentes de errores en problemas “teoréticos”, sino con el egoísmo y la pasión como causas del prejuicio en la controversia con el otro.

---

<sup>78</sup> *Elements*, p. 24.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *De Cive*, p. 169.

<sup>82</sup> *Leviathan*, p. 6.

La razón natural del hombre, opuesta a la artificial (*recta ratio*) — o la *recta ratio* natural que ha de ser sustituida por la *recta ratio* únicamente reconocible, es en cada caso la razón individual del individuo humano; y ésta debe sustituirse por otra cosa para que la convivencia humana pacífica se haga posible. Dos argumentos para esta afirmación se reducen aquí a uno: primero, cada hombre no sabe sino lo que él toma por correcto, pero ignora si va tener razón con ello ya que hasta el experto más prudente puede equivocarse en un problema teórico; sólo que, cuando ocurre esto, él no sabrá de su error. Y lo mismo vale naturalmente para problemas prácticos. En este sentido se usa el argumento de *De Cive*: mientras que haya solamente una razón “natural,” cada individuo tiene solamente su propia razón para distinguir entre *recta ratio* (pensar correcto) y error.<sup>83</sup> Segundo, Hobbes introduce (en “Los Elementos” y el *Leviathan*) una idea que concierne la concepción de la *recta ratio* en su significado específicamente práctico.<sup>84</sup> Quien, en alguna controversia, reclama la *recta ratio* como instancia decisiva, tiene en mente su propia razón, frente a la de sus enemigos. Como el reclamo de una *recta ratio* “natural” implica la pretensión de superioridad y, en última instancia, de dominio, este reclamo debe declararse ilícito. Ambos argumentos juntos —usados así en el *Leviathan*<sup>85</sup>— resultan en una destrucción total de la *recta ratio* tal como fue usada tradicionalmente: una *recta ratio* evidentemente accesible al individuo es tanto teóricamente impensable como prácticamente ilícita.<sup>86</sup> Ambas argumentaciones reciben su fuerza decisiva, sin embargo, a base de la modificación de sentido que Hobbes realiza en ese contexto con el concepto de la *recta ratio*: identifica el concepto de una razón teóricamente autoconsciente con el concepto del recto juicio de una persona moralmente excelente.<sup>87</sup> Consecuentemente, reduce cada juicio a error y a locura cada infracción posible contra una *recta ratio* natural (si es que la reconoce, como en *De Cive*<sup>89</sup>). La excelencia moral en la cual se basó el concepto tradicional de la *recta ratio*, ha desaparecido de esta construcción; su relevancia práctica resulta ahora de la sospecha

<sup>83</sup> *De Cive*, p. 169-70.

<sup>84</sup> *Elements*, p. 225, *Leviathan*, p. 26.

<sup>85</sup> *Leviathan*, p. 26.

<sup>86</sup> Comp. ILTING, *Hobbes*... p. 91, n. 52.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicom*, 1139 a 17.

<sup>88</sup> *De Cive*, p. 168.

<sup>89</sup> *De Cive*, p. 169.

estereotípica de que es usada como “arma ideológica” en una lucha entre amigo y enemigo.

Como tercer factor que imposibilita la comunidad natural humana, Hobbes aduce la facultad del juicio moral. Esta facultad, interpretada aquí como aplicación de un precepto general al caso particular —lo que presupone a la vez la capacidad de conocer estos preceptos— Aristóteles la había tratado bajo el título de *phrónesis* (sabiduría práctica), en relación inmediata con la doctrina de la *recta ratio* y del *silogismo* práctico. En lo siguiente llamaremos esa facultad de aplicación de la regla general al caso particular, siguiendo a Kant, “facultad de juicio”. Ya por el mero hecho de tratar esa facultad separadamente como tercer factor, Hobbes se separa de Aristóteles; cuánto más profunda es la separación en realidad, sólo lo reconoceremos cuando agreguemos a la argumentación sobre la *recta ratio* la destrucción del concepto aristotélico de prudencia.

Hobbes define la prudencia como facultad de adivinar lo futuro a base de indicios,<sup>90</sup> eliminando con ello el significado prescriptivo del concepto aristotélico de *phrónesis*: la prudencia se convierte en una rutina hábil —en Aristóteles, ella era un fenómeno marginal de la *phrónesis*. Contra esta prudencia entendida en sentido descriptivo, Hobbes expresa algunas reservas que tienen su origen en el carácter adivinatorio de la prudencia, mas se dirigen, por el camino de la teoría del lenguaje, contra lo que en el concepto aristotélico de *phrónesis* como virtud intelectual había constituido la tarea esencial. De la proposición: “De la experiencia no sigue nada universalmente válido”, Hobbes no solamente deduce la inseguridad absoluta de la experiencia en la cual se basa la prudencia, sino también incluye el problema especial del uso de palabras como “justo”, “injusto”, “verdadero”, “falso”: la experiencia de un suceso no permite sino suposiciones, y nada resulta de ella respecto de su formulación lingüística; la única experiencia que puede tener una función en la formulación de afirmaciones es el recuerdo de las convenciones presupuestas del lenguaje.<sup>91</sup> Ello significa que queda excluida una aplicación precisante de la prudencia (como la *phrónesis* aristotélica la tenía) respecto del suceso por tratar. Donde la investigación del uso de lenguaje ya no proporciona más argumentos para la aplicación de una palabra, los argumentos para su

<sup>90</sup> *Elements*, p. 17.

<sup>91</sup> *Elements*, p. 18.

aplicación o no-aplicación quedan reducidos a un caso dado, y no puede llegarse a ningún acuerdo entre los participantes.

No son casuales los ejemplos citados por Hobbes en este caso, para probar su destrucción de la prudencia *qua* facultad de juicio: habla de la distinción de “justo” e “injusto” y de “verdadero” y “falso”; ambas distinciones comparten una peculiaridad lógica: se usan expresiones que no pueden referirse directamente a un objeto, sino solamente a una afirmación o a un hecho. (verdadero-falso en proposiciones *apofánticas*, justo-injusto en un hecho o caso expresable en una proposición). Para expresiones de ese tipo valen, de hecho, otras reglas de aplicación que para nombres corrientes de clases, y estas reglas no pueden contener ninguna referencia directa a los caracteres de los objetos aludidos en una afirmación o un hecho. Por eso no podemos transferir a ellas el modelo de una aplicación precisamente que constituye la base de la concepción aristotélica de *phrónesis* como facultad de juicio, sobre todo en la doctrina sobre la equidad.

Para expresiones prescriptivas de este tipo, Hobbes descubre una dificultad adicional respecto de su aplicación: Son “diferenciadas por la pasión (apenas dos personas están de acuerdo sobre qué debe llamarse “bueno” y “malo”).<sup>92</sup> Aquí no hay, entonces, ni siquiera convenciones lingüísticas suficientes a las cuales uno podría remontarse en la aplicación: ni siquiera puede haberlas, ya que, como vimos, para esquemas lingüísticos prescriptivos, una determinación fija no es posible sino refiriéndose a pasiones. De manera que, al final, la destrucción de la prudencia como facultad de juicio vuelve a la teoría del lenguaje de Hobbes. De acuerdo con ambas argumentaciones, es imposible hallar una explicación racional para la aplicación de expresiones prescriptivas; la convención lingüística general —que necesariamente se equivoca— debe, para estas expresiones, ser sustituida por la decisión en cada caso particular. Ya en estas argumentaciones relativamente abstractas se anuncia por qué la pregunta por el *Quis interpretabitur? Quis iudicabit?* tuvo que convertirse en un problema central de la filosofía política de Hobbes.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> *Elements*, p. 26.

<sup>93</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 3ª ed., 1963, p. 122.