

POLITIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ THOMAS HOBBS,
POR RAYMOND POLIN, PARIS, ED. J. VRIN, 1977, SEGUNDA EDICION AU-
MENTADA.



Si bien esta obra de Polin no es tan reciente, hemos creído provecho-
so comentarla por distintos motivos.

Quizá el principal de ellos es la renovada actualidad que ha cobrado el pensamiento de Hobbes en distintas partes de mundo, inclusive en nuestro país.

En efecto, contamos hoy con una nueva y cuidadosa traducción al español de una de las más importantes —y la más conocida— entre las obras de este autor, el *Leviathan*, publicada en Madrid por ed. Nacional en 1979. La traducción, a cargo de Antonio Escotado, corrige los numerosos defectos de la edición de F.C.E. de 1940 y ha sido prologada por Carlos Moya, quien efectúa una reconstitución bastante rica de las condiciones histórico-culturales que rodearon la gestación del pensamiento hobbesiano.

En nuestro país, Editorial Universitaria ha publicado en 1979 una serie de artículos sobre temas políticos bajo el nombre común de *Más allá del Leviathan*, título que corresponde a uno de los textos incluidos en el libro y que tiene como autor a Arturo Fontaine A. El artículo de Fontaine no alude en forma extensa al *Leviathan* de Hobbes, sino que se refiere a él como a uno entre los hitos importantes en la evolución de la teoría política.

En Francia, por otra parte, habría una reactualización del interés por el pensamiento hobbesiano, como se manifiesta en la publicación, en los últimos años, de tres nuevas obras dedicadas a ello. Estas son *Hobbes, Etat et Droit*, por Francois Rangeon, J. —E Hallier Albin Michel, 1982; *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, de Louis Roux, publicación de la Universidad de Saint-Etienne, 1982; y de Raymond Polin, un nuevo texto: *Hobbes, Dieu et les Hommes*, P.U.F., 1981.

Polin, discípulo de Emile Bréhier, es quizá el único autor francés que se ha ocupado en forma continua del pensamiento de Hobbes. Su *Politique et Philosophie chez Hobbes*, que comentaremos aquí, forma parte de las interpretaciones importantes acerca de este autor.

En general las interpretaciones del pensamiento político de Hobbes difieren en cuanto a considerar el grado de dependencia de éste respecto de las otras secciones de su filosofía.

Algunos sostienen que tanto la teoría política como la antropología forman un todo independiente respecto a los principios expuestos en su obra sobre física y filosofía primera. Por otra parte, algunos autores han conside-

rado que la filosofía política de Hobbes es incluso independiente de su antropología.

Y es que la pregunta surge no sólo desde la consideración de la consistencia interna de la totalidad del sistema sino, a la vez, en referencia al orden en que fueron publicadas las distintas obras de Hobbes.

Como es sabido, las primeras obras independientes del autor inglés en ser editadas fueron, precisamente, aquellas de filosofía política; es más, su proyectado Sistema de la Filosofía, los *Elementa Philosophiae*, que sugería un orden deductivo estricto, constaba de tres secciones: I, *De Corpore*; II, *De Homine*; III, *De Cive*, pero la primera en ser publicada fue precisamente la tercera, dedicada a la filosofía política, en 1642. Más de diez años después aparecen las otras dos secciones, el *De Corpore* en 1655 y *De Homine* en 1658.

Hobbes ha justificado este desorden en el prefacio de *De Cive*, afirmando que los principios que rigen a la filosofía política son independientes de las otras secciones del sistema. Sin embargo, esta independencia no parece haber sido definida de un modo definitivo; ¿consiste en una ruptura total entre dos modos de pensamiento distinto, dependen todas las secciones de su filosofía a una perspectiva común por sobre la separación temática?

Para W. Dilthey (*Gesammelte Werke*, Bd II, S. 312-390), como anota Polin, el sistema de Hobbes no debe su división real al orden de precedencia proyectado para los *Elementa*, sino más bien correspondería a las distintas etapas en la formación del autor. De este modo, existiría primero un largo período de interés estrictamente literario que se manifiesta en la traducción de Tucídides. Luego, y bajo la influencia de Euclides y el mecanicismo moderno—hacia 1629— intenta un fundamento mecánico para su teoría política y antropológica ya preformada en su etapa humanista, alcanzando ahora, con la incorporación del materialismo como perspectiva metafísica, el grado más alto de la elaboración de su doctrina. La publicación de *De Corpore*, el fundamento general de su filosofía, ya nada agregaría a su filosofía política.

Ferdinand Tönnies, por el contrario, interpreta las etapas del pensamiento hobbesiano como una evolución especialmente en el aspecto político, que se manifestaría en sus obras por sobre la separación temática (F. Tönnies, *Hobbes, Vida y Doctrina*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1932).

Sólo a estas dos corrientes de interpretación se refiere Polin en primera instancia, oponiendo a ellas la suya. Frente a ellas pretende él restituir la unidad interna del pensamiento de Hobbes. Para él, hay solamente una apariencia de desorden en la publicación de los *Elementa*, que corresponde, en el fondo, a la racionalidad interna de este pensamiento. Es más, nos dice, es el concepto mismo de razón, que estaría desarrollado por Hobbes de un modo coherente a través de toda su obra, lo que justifica esta inversión del

orden. Este concepto de razón habría permitido a Hobbes elaborar su sistema sin seguir un orden cartesiano, manteniendo sin embargo una misma "actitud filosófica" en el tratamiento de todo el sistema.

Para Descartes, la filosofía debe comenzar por los primeros principios, a la vez de inteligibilidad y de existencia, que corresponden a la metafísica, el pilar en la edificación de la ciencias.

Para Hobbes, por el contrario, la metafísica no tiene porqué ser el comienzo de la investigación, pues no existe una certeza metafísica: la razón no tiene significación ontológica ni existencial. La razón es una capacidad de raciocinio y de cálculo meramente instrumental: como afirma Polin, citando De Corpore I, 2, es un método de pensamiento y de cómputo "que no revela ninguno de los principios de la naturaleza" (p. XI) sino que permite, por análisis, encontrar estos principios en la experiencia.

Es así como "el estudio de un segmento cualquiera de la realidad permite descubrir empíricamente los principios de su generación y aquellos de la sucesión de causas y efectos que constituyen esa realidad" (p. XII). Por lo que el orden en la investigación filosófica no resultará de las exigencias internas del pensamiento teórico, sino que "las consideraciones prácticas, utilitarias, bastarán para justificar el orden escogido por la filosofía". (p. XII).

Y estas mismas consideraciones prácticas serían la razón, según Polin, del interés predominante en Hobbes por la filosofía política: los acontecimientos en la Inglaterra de 1640, plena de efervescencia social y centro de la disputa sobre los derechos del soberano y los súbditos, habrían conducido a Hobbes a ocuparse fundamentalmente de una reflexión racional sobre el ciudadano y postergar las otras secciones de su filosofía. Así, y en tanto la razón constituye únicamente el cálculo de lo útil, concilia "las exigencias de la razón con las de la práctica y la experiencia" (p. XIII).

En consecuencia, este racionalismo siempre práctico es lo que explicaría, como actitud filosófica permanente, el aparente desorden de su obra, subordinada a tal punto al interés práctico que, dice Polin, "el universo del hobbismo debe ser tal que permita al ciudadano obedecer, al soberano obrar y a Hobbes componer el *Leviathan*, porque el carácter significativo y razonable de todos estos actos reside, en último análisis, en su conformidad con las prescripciones del *Leviathan*" (p. XVII).

Esta concepción del racionalismo hobbesiano será el hilo conductor en la interpretación de Polin: para él lo central en Hobbes es este concepto instrumental, utilitario, de la razón humana.

Lo distintivo del hombre en esa filosofía no es otra cosa que esta capacidad de razonar que, por otra parte, no ha nacido con el hombre, en tanto afirma

Hobbes que los hombres “nacem animales” (De Cive, Praefatio, D.L., t. II, p. 147). La razón es una facultad compleja, constituida a partir de tres capacidades interdependientes: la palabra, la capacidad de imaginar el futuro y el poder de cálculo (p. 20).

Imaginar el futuro es temer por el porvenir, es sentir inseguridad por lo que aún no es: la razón no es más que un cálculo de los medios de asegurar el futuro, que consiste en la distinción de causas y efectos por encadenamiento de palabras en el discurso (pp. 10-11-13-19). No es una luz natural dirigida hacia un bien y una verdad absolutos, sino un instrumento construido por el hombre. Este racionalismo utilitario y práctico es lo que Polin denomina capacidad teleológica, en cuanto poder de encadenar los nombres de las cosas en series causales para prevenir el futuro (pp. 10-13-15). Mas el término “teleológico” que emplea Polin para designar la capacidad de cálculo del hombre no tiene aquí una significación conforme a la tradición, pues esta capacidad de cálculo no está ordenada por fines naturales y específicos:

“El cálculo racional teleológico” (p. 13) es un instrumento sin una dirección prefijada; es así como puede conducir al error y al absurdo. Y el Estado de Naturaleza, estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, sería el fruto de la mala dirección de la razón “el estado de error y raciocinios absurdos” (p. 16). Pues “el cálculo racional es un cálculo útil antes que nada, que entra en juego en la génesis de las pasiones tanto como en la investigación de los medios adecuados para satisfacerlas” (p. 60).

Por este cálculo la pasión animal deviene pasión humana: tanto el deseo ilimitado como el temor por el porvenir conducen a la razón a concebir el único medio capaz de asegurar la seguridad y los deseos futuros: el poder. Es este deseo el que conduce al Estado de Naturaleza, a la lucha universal: la maldad del hombre no es algo innato en él, sino consecuencia de un cálculo racional (p. 64).

El hombre es por ello la única especie a la que corresponde la elección entre dos condiciones, igualmente humanas, pues “sobre el eje del cálculo racional puede orientarse hacia el estado de naturaleza o hacia el estado civil” (p. 66).

Ambos estados son acordes con el equilibrio mecánico natural: el estado de naturaleza es equilibrio a nivel de fuerzas individuales iguales mutuamente limitantes; el estado civil es el predominio absoluto de la fuerza del soberano, constituyendo una unidad nacional cuya fuerza es compensada por el poder de otras naciones a las cuales se opone. De este modo, la sociedad es una creación artificial que “humaniza” el sentido del equilibrio mecánico para su provecho (p. 61), pero que no lo rompe, sino que lo encauza hacia un fin humano (p. 71).

En este sentido, las Leyes de Naturaleza no corresponden a fines éticos naturales, ni tampoco a una ley revelada, sino a preceptos de razón que respalda un soberano entendido como “por excelencia dotado de palabra y capaz de cálculos teleológicos, en una palabra, dotado de razón” (p. 74). El cálculo racional de lo útil al hombre hace coincidir, por intermedio del contrato y el poder soberano, el principio natural de la autoconservación con el bien común (p. 75).

Sin embargo, cabe preguntarse si la condición de naturaleza o estado de naturaleza, el contrato y el modelo hobbesianos de sociedad civil corresponden efectivamente a la historia humana. Según Polin sí, mas cada uno de ellos en diverso grado y de distinto modo, sin ser ninguno de ellos un hecho histórico cronológicamente situable:

“El concepto de estado de naturaleza constituye el tipo ideal de una situación histórica y remite a épocas efectivamente vividas en el pasado. El contrato social expresa una ley de la naturaleza humana y un momento, precoz o tardío, pero necesario, de su funcionamiento. El concepto de estado civil juega menos el rol de un tipo ideal que el de un modelo inmanente a la naturaleza humana, en vistas a una construcción social que es, al mismo tiempo, una construcción del hombre” (p. 98). Esto no implica un sentido lineal para la historia, una determinación racional de sus fines absolutos: “si hay un sentido para la historia hobbesiana es aquel que define la satisfacción de las pasiones en la historia de los individuos al interior de la historia del Estado” (p. 107).

Pues el bien del hombre se expresa a nivel individual y está ligado al logro del confort y la riqueza de los individuos y “como más tarde para los economistas liberales y los utilitaristas, el bien de cada particular coincide en la ciudad con el bien común” (p. 115).

El bien común consiste en el establecimiento de una seguridad razonable, que proteja a cada individuo de los ataques de los demás, permitiendo el logro de una vida “más satisfecha” o “más comfortable” (Hobbes, *De Cive*, cap. II, 1, 2; *Leviathan*, xvii, p. 153). En este sentido, Hobbes sienta las bases, piensa Polin, de una sociedad individualista. Pues el individuo se constituye en tal sólo por el establecimiento de la sociedad civil, y en cuanto sólo ella garantiza y hace posible la propiedad privada, verdadero principio de individuación:

“La propiedad, que aparece con el régimen civil (...) proporciona al individuo determinaciones definidas y permanencia: representa, para cada hombre privado, aquello que le es propio, aquello que es estrictamente individual en él. Sólo se adquiere la propiedad de un bien, una cosa propia

—una individualidad— si ésta es, en virtud de un contrato mutuo, reconocida por los otros” (p. 116).

El estado natural, la condición natural del hombre es la de igualdad, la indiferenciación que se expresa en el derecho igualitario a todas las cosas; la sociedad civil es la introducción de la diferencia entre los hombres por aquello que les es particular, su propiedad privada:

“...los bienes de los particulares se expresan (...) en términos de posesión, de uso, de goce, en una palabra, en términos de propiedad. El individuo humano, transformado en *the private man*, adquiere en la condición civil la realidad distinta y autónoma, la permanencia que le falta en el estado de naturaleza convirtiéndose en propietario” (p. 115).

Al mismo tiempo, las leyes civiles que norman la vida política no imponen una conducta; como lo observa Polin, ellas “determinan los derechos de la persona civil menos de un modo positivo que negativo”, pues defienden, antes que nada “a cada individuo frente a los otros” (p. 118).

A pesar de ello, Polin se niega a calificar a Hobbes de individualista o utilitarista: según él, el pensamiento de Hobbes habría evolucionado desde esta posición y, hacia 1951, su filosofía política habría puesto cada vez más el énfasis en el poder restrictivo del soberano y desdibujado los límites de las libertades individuales (pp. 119-120-121).

Según esto, existiría una conciliación en el pensamiento político de Hobbes entre ambos términos, individualismo y poder soberano pues “los individuos se dan un sentido razonable sólo por intermedio del poder social del soberano” (p. 127).

De acuerdo a ello, el poder racional del soberano sería la instancia mediadora entre los intereses privados y el bien común; Hobbes admitiría, dice Polin, la futura máxima utilitarista según la cual el interés común es igual a la suma de los intereses privados, pero “él rehusaría admitir que el bien común pueda lograrse por la convergencia de los esfuerzos interesados de los individuos” (p. 126).

Sólo a través de la restricción de la conducta por la normatividad racional del Estado el hombre devendría plenamente racional y sus intereses privados se encontrarían acordes con el bien común. Y en este punto la filosofía política de Hobbes se diferenciará del utilitarismo clásico posterior, el cual, en una simplificación empobrecedora y esterilizante, que tendría como principal responsable a Locke, contrapondrá los derechos individuales “contra la realidad del grupo social o del cuerpo político” (p. 128).

Para Polin, Hobbes no es un liberal, ni un reformista, sino, antes que nada, un conservador (pp. 150-151). El Estado hobbesiano no sería más que

un gigantesco mecanismo de autoconservación, más allá de cualquier consideración ideal y pretensión objetiva (p. 150).

No sería válida, según él, la hipótesis de Strauss (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1953), que divide la moral hobbesiana en dos períodos de evolución de su pensamiento, el primero correspondiente a los valores aristocráticos y el segundo a una moral burguesa. Afirma Polin (pp. 153 a 175) que el honor no corresponde en la filosofía de Hobbes a una virtud fundamental en ningún período, como quería Strauss (p. 161) y que las virtudes tienen para Hobbes siempre un valor social y no absoluto (p. 172), por lo que no existe en Hobbes nada que corresponda a una moral aristocrática: en fin de cuentas, no existiría más virtud que la que coincide con los límites formales —y no naturales— de la ley de un Estado existente.

Según esto, Hobbes sería un conservador en cuanto pretendería, antes que intentar imponer los valores de un determinado tipo social, establecer las reglas que permitan la conservación de cualquier Estado. En este sentido, el criterio para discernir entre los valores necesarios a la política es siempre su utilidad para la conservación del Leviathan. Y la ley es siempre por ello algo artificial, una construcción de la razón utilitaria sólo posible por la existencia de un poder soberano y no anterior a él, pues sólo el soberano puede discernir qué sea lo realmente útil a la conservación de los individuos y la sociedad civil (p. 203).

Considerada como un todo, la interpretación de Raymond Polin destaca en lo que, a nuestro parecer, es a la vez un mérito y un defecto: en su intención de restaurar la unidad del pensamiento hobbesiano pretende hacérselo ver como un sistema sin vacíos ni oscuridades; es más, podríamos decir que su lectura de Hobbes intenta rescatar una plena vigencia de esta filosofía en sus aspectos fundamentales.

Es difícil aceptar sin más esta perspectiva, no sólo si consideramos la distancia que nos separa del siglo XVII, sino, a la vez, porque la obra misma de Hobbes está muy lejos de constituir un pensamiento exento de incoherencias, como lo prueban las principales interpretaciones de que ha sido objeto, las que no sólo consideran imposible rescatar su consistencia total, sino que difieren tanto entre sí en su línea principal como para hacernos dudar de la posibilidad de establecer esa consistencia desde un análisis puramente interno, como parece ser la intención de Polin.

En general, Polin rehúsa en su interpretación a recurrir los factores externos que puedan haber condicionado el pensamiento de Hobbes como modo posible de establecer el auténtico significado de éste. Nos referimos con ello a la ausencia de un vínculo tanto entre los conceptos de ese pensa-

miento y los de la tradición filosófica como a las relaciones entre éste y su contexto histórico.

Quizá por ello la solución que da el intérprete a ciertos problemas que plantea esta filosofía parecen algo forzados. Un ejemplo de esto es el modo en que resuelve el problema de la tensión entre el individualismo de Hobbes y la figura del soberano absoluto presente en su doctrina.

En efecto, Polin constata en la teoría política de Hobbes la existencia de los principios básicos del individualismo y utilitarismo: en la sociedad hobbesiana “el bien común no es más que el medio más razonable de alcanzar el bien de los particulares” (p. 115) y el bien del individuo está estrechamente ligado a lo que constituye lo más estrictamente individual en él, esto es, su propiedad (p. 116). Pues, como hemos citado anteriormente, “los bienes de los particulares se expresan en términos de posesión, de uso, de goce, en una palabra, en términos de propiedad” (p. 115). Al mismo tiempo afirma Polin que “el universo de los valores propios al ciudadano adquiere una objetividad a lo menos social”, refiriéndose a un texto del Leviathan en que se dice que “la valía o el valor de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio (...). Y, en consecuencia, no es absoluta sino algo dependiente de la necesidad y el juicio de otro. (...). Y como acontece en otras cosas, para los hombres lo que determina el precio no es quién vende sino quién compra” (Hobbes, Leviathan, x, p. 191, ed. Nacional, Madrid, 1979).

Ambos conceptos, el de la individuación del hombre en términos de propiedad —en que el bien individual consiste en el goce de lo propio— y la reducción del valor a términos de mercado —de precio, son identificados por Polin. Por otra parte, constata él el valor limitado que posee el poder protector del soberano, que “determina los derechos de la persona civil menos de un modo positivo que negativo” (p. 118) pues defiende antes que nada “a cada individuo frente a los otros”.

Sin embargo, Polin califica —de un modo *sui generis*— a este pensamiento de *conservador*, antes que de reformista en un sentido liberal. ¿Puede, sin embargo, entenderse como conservador, en el siglo XVII, a un pensamiento político que, contrariamente al orden aristocrático, hace depender la diferencia entre los hombres en términos de posesión, de propiedad y que, al mismo tiempo, propone como único criterio de valor entre ellos el precio que alcancen en un mercado de oferentes y demandantes? Nos parece que no, si consideramos como conservador a un tipo de pensamiento que pretende validar el orden tradicional antes que transformarlo. Sin embargo, Polin interpreta la teoría política de Hobbes como conservadora en el sentido en que “todo orden humano estable que existe actualmente es reputado digno de ser conservado simplemente porque es estable y existe actualmente” (p.

151), lo que no parece pueda conciliarse con el amplio desarrollo de los principios individualistas y utilitaristas que el mismo Polin destaca en esa teoría.

Por otra parte, no nos parece convincente la afirmación de Polin según la cual “el concepto de estado de naturaleza constituye el tipo ideal de una situación histórica y remite a épocas efectivamente vividas en el pasado” (p. 107). Como bien lo ha señalado C.B. Macpherson (C.B. Macpherson, *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*, Oxford, 1962), Hobbes mismo empleó raramente la expresión “estado” de naturaleza, siendo mucho más frecuente en su obra el término “condición” de naturaleza, en tanto con ello se alude no a una etapa superada o superable de la humanidad, sino a la condición humana, que, aún cuando pueda ser regulada artificialmente en la sociedad civil a través del poder soberano, se manifiesta en plenitud cuando este poder deja de existir por cualquier causa.

En propiedad, el estado de naturaleza no es un hecho histórico, un estado superable, sino la condición del hombre sólo restringida en la sociedad.

Puede decirse, no obstante, que la interpretación de Polin es en su totalidad una contribución valiosa al esclarecimiento de la obra de Hobbes, que por su mismo intento de revalidar el sentido global del proyecto filosófico hobbesiano, permite dirigir la atención hacia aspectos no descubiertos en un análisis más crítico.

Alejandro Madrid Zan