



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

VÍCTOR DE JESÚS LEÓN VILLAVERDE

Título:

**La relación del *conatus primus* con la
bellum omnium contra omnes, una lectura
de la geometriopolítica hobbesiana.**

Asesor:

Mtro. Eladio Cornejo Serrato

Año 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis Padres y Hermanos.

*“No es la carne y la sangre, sino el
corazón, lo que nos hace padres e hijos”*

Friederich Schiller.

“El corazón tiene razones que la razón desconoce”

Blas Pascal.

Índice.

Introducción.....	3
Primera Parte.	
Hobbes y sus lectores clásicos.....	9
Capítulo I	
Modelos geométricos y conatus primus.	12
Capítulo II	
El conflicto y el reconocimiento, lectura hegeliana.	21
Capítulo III	
La lucha por la vida y el crecimiento geométrico, una lectura naturalista.	36
Segunda Parte	
Hobbes y sus lectores actuales.....	53
Capítulo I	
Las posturas	56
Capítulo II	
El debate.....	69
Conclusiones.	81
Bibliografía.....	86

Introducción.

El trabajo que aquí presentamos tiene que ver con la relación del *conatus primus* (impulso o fuerza originaria) y la *bellum omnium contra omnes* conocida también como la lucha de todos contra todos cuyo origen aparece en la traducción que hace Thomas Hobbes al inglés de las *Historias de la guerra del Peloponeso* de Tucídides¹. Dicha relación, como tal, no aparece asociada en la obra de Hobbes. No aparece por una sencilla razón: la teoría del *conatus* (1655) es posterior a la filosofía moral (1651), y esto ha traído como consecuencia que se separen dos momentos: el momento de la ciencia civil -que va de *Elements of Law* a el *Leviathan*- y el momento del método -que aparece culminado en *De corpore*-. Sin embargo, aunque el *conatus* aparezca en el capítulo VI de *Leviatán*, no será sino hasta *De corpore* en donde se exponga con mayor claridad este asunto, expresando con ello una relación sobre todo oscura para conciliar el sistema filosófico en su conjunto.

No obstante, como habremos de advertir, esta relación entre el *conatus* y la lucha de todos contra todos, entre el momento de la filosofía moral o política y el momento del método o de la ciencia, también así conocida, es ante todo una relación válida para los intérpretes modernos de la obra de Hobbes, es decir, este contraste ha sido obra de los

¹ Ver las *Historia de la guerra del Peloponeso* (I, 72-78; II, 63), también a Jon Palmenatz en su estudio preliminar que hace al *Leviathan*, London, Fontana, 1974.

comentaristas modernos. Por ello invocamos a los clásicos como Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Marx, Malthus y Darwin para resaltar el contraste y ver que frente a los modernos del siglo XX, y lo que llevamos del siglo XXI, los modernos de 1600 a 1900 no se detuvieron para sintetizar, a su modo, un aspecto de esta antitética relación, que aparece polémica para los modernos contemporáneos del siglo XX, y para los modernos postmodernos.

Pero este es tan sólo un aspecto global que se encontrará; más bien, lo que nos interesa dejar claro es cómo tomamos este trabajo que es para nosotros una lectura, un acercamiento a esta relación, mas no a su autor, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que no nos apegamos a una interpretación moderna para insertarnos en la discusión de esta relación que resulta paradójica, tanto para los intérpretes modernos como para la obra misma de Hobbes, si fuera este el caso, tendríamos que aceptar las consecuencias de las diversas interpretaciones que se han preocupado por el tema; o bien, dentro de la propia *opera* de Hobbes no avanzaríamos casi nada; por ello hemos recurrido a la propuesta de un modelo de realidad, es decir, una ontología que permita abonar a la disputa de si son conciliables los dos momentos o no.

Para que se vaya captando la importancia de los clásicos en esta relación, hemos articulado el modelo en los siguientes términos: 1) Como la teoría del *conatus* aparece en la matemática, en la geometría,² nos hemos valido de la distinción que hay entre “elemento”

² Para la geometría euclidiana, que es de la que parte Hobbes, hay tres clases de objetos: 1) el primer sistema llamado **puntos**; 2] el sistema llamado rectas; y 3] el sistema llamado planos; a su vez los **puntos** se llaman también elementos de geometría lineal; puntos y rectas también se llaman elementos de geometría plana; y **puntos, rectas y planos** se llaman **elementos de la geometría espacial**, con la primera y la tercera definición es lo que vamos a entender como matemática de los individuales que se captan en el espacio. Ver a David Hilvert, *Fundamentos de la geometría*. México, UNAM, 1958, pág. 3.

(*stoicheion*) y “principio” (*arché*) para separar el *punto* como <<elemento>> (captado por el pensamiento) y al *punto* como <<principio>>, o fundamento de naturaleza indivisible, como *conatus* existente en sí, esto es posible si tomamos análogamente el capítulo III de la segunda parte de la *Tesis doctoral* de Karl Marx que hace esta separación para diferenciar la física de Demócrito y de Epicuro. 2) La noción de *conatus* queda entonces como fundamento, como realidad en sí, parecido a los átomos de Epicuro, pero no en cuanto a su relación espacial, no en cuanto al vacío, que dicho sea de paso, es como la *mónada* de Gottfried Wilhelm Leibniz. Este autor, en su dinámica se vale del *conatus* hobbesiano para imprimirle fuerza a su pluralidad de *mónadas* valiéndose de la misma matemática de los no divididos para instaurar el espacio divisible en términos de fuerza y cambio. Así pues, con estos dos autores Leibniz y Marx, restauramos al *conatus* como existente en sí, pero sin ninguna relación con un agente trascendente como el Dios preestablecedor de Leibniz. 3) Hacemos efectiva la física materialista que estaría operando en Hobbes en donde la inteligencia está al final del proceso y no antes de él como en Leibniz y la tradición idealista. 4) Se trata, en definitiva, de sostener que en el modelo geométrico la materia en su devenir, del caos a la existencia, termina reconociendo el proceso de un modo inteligente; para ello, asumimos la distinción ontológica entre fundamento y existencia, entre el *arché* del *conatus* como pura naturaleza *naturante* y el *conatus* como existente, como naturaleza *naturada* en donde fundamento deviene existente y recupera el proceso como existencia inteligente.

Esta relación ontológica es precisamente el lado contrario de la moneda que nos maneja Leo Strauss para sostener que es imposible una física de tal cuño porque ¿cómo explicar a Dios? Para semejante encrucijada hemos recurrido a la teoría de la doble verdad de

Averroes quien sostiene que la verdad revelada no se contrapone a la verdad deducida por el hombre, es decir, <<entre verdad revelada y verdad del método no hay un abismo>>, porque si lo hubiera, el mismo *Leviatán* no se sostendría, ya que en él opera una gnoseología materialista que no contradice a la verdad revelada que lleva el nombre del mismo título del libro. Por tanto, conciliamos, de modo general, los dos momentos a partir de lo expuesto hasta aquí.

Pero no sólo eso, sino que llevamos la relación al momento político por excelencia, al momento preconstituyente, porque lo que es válido en el universo, debe seguir sus reglas en el mundo humano, de lo contrario no sería método. Y lo que hay en el momento preestatal son conatus, individuos que luchan unos contra otros con base en la ley de la naturaleza. Para que la ley de la naturaleza, para que el fundamento reconozca su existencia deben abandonar los conatos esa indómita situación de ciega libertad y reconocer un poder común que los haga transitar de la *Physis* al *Nomos*, y ese tránsito se da sólo mediante la lucha por el reconocimiento de cada conato a preservar su existencia, pero como cada uno quiere ser señor de los demás, la lucha se transforma en lucha por el señorío, por el *Principatibus* que es el que otorga el reconocimiento del derecho a cada conato. Así, quien decide la polémica en torno al derecho no es otro que el señor, es decir, el soberano. Esta lucha por el reconocimiento, por el derecho, es ante todo una lucha política que tiene su resolución en lo que nosotros hemos llamado geometriopolítica, no sólo porque el reconocimiento del derecho lo impone el señor, sino porque en el mundo humano donde domina la correlación de fuerzas, los individuos que buscan el reconocimiento de su derecho terminan colocándose en la jerarquía que ha establecido el soberano para mantener cohesionada la unidad política o geometría de poder. Así, todo el derecho termina ejerciéndose en una

jerarquía de poder, como los conatos colocados en una figura perfecta que reconoce quién es señor y quién es siervo. No por gracia, ni por una determinación histórica, sino porque el poder entendido como relación de fuerzas, como lucha de conatos, se expresa necesariamente como geometría de poder válido no sólo para el mundo humano, sino para la zoo y el universo que evolucionan en la lucha, en la competencia y el reconocimiento de ser, en cada caso, su propia identidad, su propia existencia.

Como vemos el punto aquí es crítico, porque no transitamos al Estado de obligación, que es la versión dominante de la filosofía política de Hobbes, esto se debe a que no nos interesa, preferimos asumir al conflicto de la totalidad de la realidad que abarca nuestra relación que exponemos en este trabajo, en un esfuerzo por seguir la cadena, la veta inglesa que abre Hobbes y que según nosotros concluye en Charles Robert Darwin para explicar esta determinación del conflicto que hace compatible a la teoría del *conatus* y a la lucha por la existencia. Sin embargo, para concluir, nuestro único interés es poder abonar elementos ontológicos que permitan conciliar los dos momentos en los que aparece esta relación paradójica y polémica en la que se mueven las interpretaciones modernas.

Se trata ante todo de polemizar con los comentaristas de la obra de Hobbes, quienes de diversas posturas tratan de polemizar, conciliar o destruir dicha relación que ellos mismos han establecido como paradójica y oscura. Se trata pues, de que con los clásicos saquemos más luz de la que ahora han abonado los eruditos hobbesianos, para demostrar que el afán de sistematización no siempre nos lleva a mejores resultados que aquellos que sólo tomaron una parte de la *opera* de Hobbes como es el caso de las autoridades clásicas que presentamos.

Así pues, este trabajo lo hemos dividido en dos apartados, el primero dedicado a los primeros modernos, de 1600 a 1900, en donde extraeremos el “modelo ontológico”; “la teoría de la doble verdad” y el “conflicto político *par excellence*”, mientras que en el segundo disputaremos con los comentaristas modernos contemporáneos del siglo XX, y los modernos postmodernos; conciliaremos los dos momentos de la relación del *conatus primus* con la *bellum omnium contra omnes*; para concluir con la afirmación de que dicha relación es tan vigente y legítima si regresamos a lo ontológico, en vez de las predominantes lecturas, que hasta ahora nos han ofrecido los intérpretes modernos del siglo XX y postmodernos, de la obra de Hobbes.

Primera Parte.

Hobbes y sus lectores clásicos.

Para hallar la relación del *conatus primus* con la *bellum omnium contra omnes*, es decir, leer a la filosofía política de Hoobbes como una geometriopolítica requerimos de echar una mirada retrospectiva para ver cómo los lectores de Hobbes han recibido a este gran filósofo para justificar o criticar a su tiempo, a la vez que se han opuesto diametralmente a su filosofía unas veces y otras lo han alabado. Sin embargo, pese a que los grandes lectores de Hobbes han abrevado de su filosofía política, lo cierto es que son ellos los que nos han heredado las variantes de todo el sistema hobbessiano. Así, por ejemplo, podemos encontrar a un Hobbes materialista, otro psicologista, otro más absolutista y así hasta otorgarle el papel inminente de padre del liberalismo y la ciencia política moderna.

Todas estas variantes del sistema hobbessiano han sido producto de su interpretación en la historia del pensamiento filosófico y no propiamente porque el sistema tienda más sobre una de estas variantes; sin embargo, cualquier interpretación que quiera hacerse sobre Hobbes, debe llevar el estigma de una de estas variantes, lo cual implica polémica. Polémica no sólo por la imposición de una variante sobre otra, sino del fundamento y la génesis del propio sistema. No obstante, debe quedar claro que la disputa de la génesis y el

fundamento del sistema hobbessiano es a todas luces paradójico¹ ya que no hay un acuerdo, sobre todo en los últimos grandes lectores que ha tenido Hobbes en el siglo XX.

Para los grandes lectores de Hobbes como Spinoza, Hegel, Marx e incluso Darwin, no había problema sobre la génesis y el fundamento del sistema hobbessiano; simplemente tomaban un aspecto importante de su sistema y empezaban a edificar el suyo propio. Por tanto, es un problema de las interpretaciones modernas quedarse con una visión, una sistematización global de Hobbes para justificar la suya propia. Esto se debe a dos formas de leer a Hobbes; los modernos de 1600 a 1900, por ejemplo, no tenían ese afán de sistematizar a un autor para el beneficio propio; mientras que los modernos contemporáneos del siglo XX, y los modernos postmodernos, intentan por todos los medios justificar su propia ideología sistematizando a Hobbes; la ironía del asunto es que no terminan sistematizándolo, no terminan conciliando el momento filosófico *par excellence* - como diría el propio Hobbes- con el momento del método, en una palabra, no concilian el momento hasta el *Leviathan* y el momento posterior en *De corpore*.

Así pues, como nuestro tema tiene que ver con la relación del *conatus primus* con la *bellum omnium contra omnes*, hemos creído conveniente no apegarnos del todo a las interpretaciones modernas, sino más bien escuchar las primeras interpretaciones modernas sobre Hobbes, que tenían su propia lectura del sistema hobbessiano, para así poder enlazar estos dos momentos en una lectura, particular, pero sin encajar necesariamente en la ideología liberal. Queremos ofrecer una lectura de Hobbes más dialéctica y menos analítica de lo que hasta hoy encontramos en sus intérpretes. Una lectura de la dialéctica del poder

¹ Es Leo Strauss quien llega a esa conclusión al no poder conciliar la ruptura con la tradición de la filosofía política clásica (Platón y Aristóteles) y su viraje a Euclides, al “método matemático”, ver, *La filosofía política de Hobbes*, tr. Silvana Carozzi, México, FCE, 2006, cap. VIII.

con base en una tendencia materialista.

Esbozada esta doble posición entremos a nuestras propias lecturas de los modernos, ubicados entre 1600 y 1900, lectores de Hobbes, para ver cómo están articulados tanto el “impulso originario”, o *conatus primus*, como la “guerra de todos contra todos”.

Capítulo I.

Modelos geométricos y *conatus primus*.

Baruch Spinoza es sin duda el continuador de Hobbes más decidido y por ello mismo más crítico, acepta al *conatus primus* (*De corpore* III parte, cap. XV) para darle una resignificación en su teoría de las pasiones y convertirla en *conatus conservanti* (*Ética* III parte, prop. VI-IX).² Esta conversión pocas veces se ha valorado ya que tiene que ver con las diferentes ideas de Naturaleza que envuelven a la época.

Primeramente Spinoza no acepta la idea de Naturaleza, de realidad o de cosa (*res*) de un tercero que entra en la disputa: René Descartes, por el contrario, se opone a la distinción de la “res extensa” (geométricamente verificable)³ y a la “res pensante” dependiente de la tercera prueba ontológica de la existencia de Dios (V Meditación)⁴ en lugar de ello unifica las dos substancias en una sola: Dios o la Naturaleza es una substancia material, en la que el yo está en la Substancia, así que metafísicamente para Spinoza “nada existe, ni las cosas ni

² B. Spinoza, *Ética*, tr. Carlos Torres, Buenos Aires, Terramar, 2009.

³ Véase la formidable distinción que hace M. García Morante para ver “la realidad recobrada” por Descartes en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editores Unidos, 1977, Lec. X.

⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, tr. Jorge Acosta A. Bogotá, Panamericana, 2001, pág.51-59

yo, sino que las cosas y yo estamos en Dios, en la Naturaleza”.⁵

Este fatalismo como diría más tarde Fiedrich Wilhelm Joseph Schelling,⁶ no permite explicar la diferencia entre fundamento y existencia; tampoco la necesidad y la libertad en su relación dialéctica.

Siguiendo este razonamiento, Spinoza se esfuerza en demostrar, según el método de moda, *mor geometri*, la necesidad con la que obra felizmente el universo, pero su orden geométrico no permite hacer tal diferencia de la que hablarán los románticos; y porque no cabe, en su conversión como marrano, la casualidad o la providencia, como sí cabrá en Pascal, con el mismo método, los previos planes de Dios.⁷ En otras palabras, Spinoza hace la conversión del *conatus primus* al *conatus conservanti* sin distinguir fundamento y existencia, ya que para él no es posible un desdoble dialéctico entre “Abismo oscuro y Ansia”,⁸ “ser y no ser”,⁹ “átomo y vacío”¹⁰ como decía Schelling. La pluralidad de los conatos de Spinoza viven en el fundamento, mientras que en Hobbes opera la antigua relación entre fundamento y existencia.¹¹

Al respecto, entre los intérpretes recientes, como Rodríguez Feo, captan esta separación del fundamento que hace el *conatus primus* para tener existencia individual. “El mundo

⁵ García Morente, Lecc. IV pág. 70.

⁶ La disputa más rica que hace el idealismo alemán al respecto posiblemente la haga Schelling, mientras que Hegel agarrará a Hobbes como pretexto para introducir al Absoluto. Ver. F.W.J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto Rivera, Barcelona, Anthropos, 1998, cap. I.

⁷ Blas Pascal, *Reflexiones de la geometría* en Ensayos correspondencias y pensamientos, tr. Jacinto León, Barcelona, Ediciones 29, 2003, págs. 11-43

⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 116-132

⁹ Heráclito (b 13)

¹⁰ Demócrito, *Suda* (68-71).

¹¹ Esta es la razón que Negri le reprocha a Hobbes utilizando a Spinoza cuando entra, cuando deja atrás el estado de naturaleza, las fuerzas propias, para entrar al estado político sin contenido social, como si jamás hubiera tenido propiedad el individuo, y una vez que entra asépticamente al pacto, como si el individuo hubiera tenido por arte de magia propiedad, sobre todo la familia del monarca. Ver la *Anomalía Salvaje*, “Un ensayo político sobre B. Spinoza” tr. Gerardo Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993, cap. VIII.

animal forma parte de ese mecanismo, pero con movimientos que le son propios: está por una parte el movimiento vital de la sangre en los movimientos del cuerpo (Harvey), y es un movimiento no consciente ni libre [el de los sistemas]. Por otra parte está el movimiento *animal*, que es voluntario y consciente y que nace de la imaginación: el *conatus*.¹²

La relación entre fundamento y existencia en Hobbes se intenta demostrar, hasta cierto punto, con la hipótesis del “hombre máquina”, que ya William Harvey había formulado en su *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), y que llega hasta Julien Offroy de La Mettrie.¹³

Harvey lleva hasta sus últimas consecuencias la cuestión central del texto de Aristóteles *De la génération des animaux*, de si los productos de la naturaleza necesitan de un agente exterior o de lo contrario, la naturaleza actúa desde el interior produciendo sus propios productos (Aristóteles, *Reproducción...* Lib. II, 735a 1-5).¹⁴ Para Aristóteles la naturaleza no necesita de un agente exterior a su producto como el artista a sus obras; la naturaleza actúa desde el interior, mientras que el arte actúa en otro ser. Pareciera paradójica la respuesta que da Aristóteles, pero el estagirita está haciendo embriogénesis, está asumiendo el lado activo del macho sobre la pasividad de la hembra, de modo que para que una cosa nueva a la otra se necesita del espermatozoide que desencadene la causación; para que comience el desarrollo, como los mecanismos automáticos nos dice Aristóteles (*La repro...* 734b, 10-12), de esta manera Harvey justificaba al mismo tiempo la composición de los sistemas que habían de desarrollarse desde el embrión hasta la adultez. Sin duda alguna Harvey fue más

¹² Rodríguez Feo, *Hobbes*, Madrid, Trotta, 2000, pág.14.

¹³ El materialismo de La Mettrie se distingue del de Descartes en la medida en que el médico no necesita del sujeto trascendente a su obra como el filósofo, sino que el alma al “ (...) igual que la demás materia pertenecen a la misma naturaleza de la que sólo varió la levadura”, razón por la cual se le considera un ateo. Ver *El hombre máquina*, tr. Agustín Izquierdo, Madrid, Valdemar, 2000, pág. 45-49.

¹⁴ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, tr. Estes Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.

osado que sus contemporáneos para comprender al cuerpo como un conjunto de sistemas que operan en los seres vivos. A él no le importaba la cuestión metafísica, mientras que a sus dos contemporáneos sí. Descartes y Hobbes, los contemporáneos de Harvey harían lo posible por dirimir sus diferencias metafísicas con este modelo de ciencia.

El *Tratado del hombre*¹⁵ de Descartes hace gala del impacto que desató las cuestiones prácticas de Harvey. La hipótesis del “hombre máquina” cartesiana hace a su Dios, de la Quinta Meditación, trascendente a su obra, y entonces distingue la “res extensa” que en cuanto tal le interesa medir: animales y hombres deben ser sometidos a la cuantificación y a la cualificación, como a los relojes, fuentes artificiales y molinos, así, los cuerpos orgánicos deben ser observados analógicamente. (Descartes, A.T XI, 20-1). Mientras que el alma, ha sido, por decirlo así, el expreso propósito de ese sistema especial, cuyos nervios se encuentran en el cerebro. La hipótesis del “hombre máquina” le sirve a Descartes para explicar un materialismo mecánico, es decir, matemático independientemente si estamos o no de acuerdo con el sujeto trascendente a su obra. Sólo se explica la necesidad matemática que opera en todos los cuerpos, dejando la convicción, el *propósito* de que este mundo es inteligible, no sólo por el método matemático, sino porque si aceptamos su Quinta Meditación, que previamente había lanzado, veremos que la inteligibilidad la da Dios, cuya idea única contiene también su existencia,¹⁶ dotando al mundo de sentido, cosa que no haría un mundo sin Dios, es decir, en donde predominen los ateos, cuyo posible sentido sea $[0=0]$, en vez de los teístas cuyo sentido en el mundo es que $[X>0]$.

¹⁵ Descartes, *Tratado del hombre*, tr. Guillermo Quintas, Madrid, Editorial Nacional, 1980.

¹⁶ “Así, el problema metafísico -dice García Morente- encuentra en esta filosofía la solución substancialista de Descartes. Yo descubro <<mi>> propio ser como ser pensante; descubro entre mis ideas la idea de Dios, cuya esencia envuelve la existencia; y merced a esta idea de Dios como garantía, afirmo la existencialidad de los objetos de mis ideas claras y distintas, afirmo pues, el espacio, el movimiento, número y sus modificaciones”. Op cit., lecc. XII.

La relación entre fundamento y existencia, necesidad y libertad, en Descartes, consiste en que la relación con el fundamento, la relación de la existencia del hombre con respecto a su fundamento, con respecto a Dios, es que el mundo tiene un *propósito*, cuya forma le imprimió Dios para hacerlo inteligible. Así pues, podemos decir que Descartes está rompiendo con la tradición clásica, pero continúa con el uso de, por decirlo así, el reciclaje de Aristóteles, el reciclaje de la teoría de la forma y la materia.

En su relación antitética podemos decir que así como Spinoza se opone paso a paso a Hobbes, éste hará lo mismo con Descartes (en la física, la geometría, en el materialismo y en la doctrina de las dos verdades).¹⁷ Por eso vemos que Hobbes utilizará la misma hipótesis del “hombre máquina”, del “autómata” como “modelo” para explicar su materialismo, su método matemático, pero lo hará en el campo de la política (Introducción del *Leviathan*), sin embargo, el reciclaje que hará no vendrá de Aristóteles sino de Platón,¹⁸ del demiurgo platónico.

A la idea del “Dios Creador”, a la que se opone el Renacimiento y la modernidad, surgirá la propuesta del *demiurgo*; este demiurgo no es creador, sino “artífice”. El demiurgo no crea al mundo de la nada, sólo le infunde una forma a la materia informe, introduce la regularidad y el orden. Su poder no es infinito, lo restringe una necesidad, la cual se opone a su acción creadora y la frustra. “La creación es mixta, pues está hecha de necesidad y de razón. La razón que es la fuerza dominante, convenció a la necesidad para que orientara a la

¹⁷ Es irónico -nos dice Feyerabend- que se haya impuesto la geometría de Descartes sobre la de Hobbes, pero más aún, que la física de Galileo sea más efectiva que la de Descartes, posiblemente sean cuestiones de poder que de inteligibilidad de las teorías, *Ambigüedad y armonía*, tr. Antonio Beltrán, Paidós, 2003, pág. 102.

¹⁸ Aunque Leo Strauss no lo llame así, admite esa posición de Hobbes hacia Platón en vez de Aristóteles. *Op Cit.*

mayor parte de las cosas creadas a la perfección, y de este modo, cuando la necesidad cedió a la razón, fue creado el universo” (Platón, *Timeo*, 47E).

La idea de “Gran Artífice”, que aparece primeramente en Pico de la Mirándola,¹⁹ es muestra de la sustitución del “Supremo Creador” por un “ente artificioso”, que le concede una forma indeterminada al hombre para darse a sí mismo una segunda naturaleza. El hombre, lo mismo que el “Gran Artífice”, puede manipular a la naturaleza como lo haría un artesano con los productos de su arte.

Como buen artesano,²⁰ el hombre puede ser el constructor de la moral, de las instituciones, del arte y de su lengua para dejar atrás su indómita situación malvada, puede pues, crear artífices o máquinas que expliquen el verdadero libro de la naturaleza que está escrito matemáticamente.

En este sentido, es así como va surgiendo la modernidad que se aleja de las Sagradas Escrituras, la Biblia, para comprender el libro de la Naturaleza, cuyo orden, decían los escritores postrenacentistas, ha sido preestablecido infinitamente por un relojero²¹ que puso en movimiento los mecanismos de la Naturaleza, de modo que para comprender a la Naturaleza, habría que hacer de la ciencia una ciencia mecánica, es decir, matemática en la cual se pueda, al igual que el “Gran Artífice”, manipular a la materia como lo haría un artesano constructor de máquinas, molinos, relojes o poleas.

¹⁹ Pico de la Mirándola *De la dignidad del hombre*, tr. Luis Matéiz Gómez, Madrid, Editora Nacional, 1984, raps. 1.

²⁰ Que es propiamente el paradigma del *Principatibus* de Maquiavelo. Véase J. M. Bermudo, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, UB, 1994, cap. III.

²¹ Malebranche y Leibniz sacarán cada uno a su modo provecho de la idea de Gran Artífice con la correspondiente lectura de la Naturaleza, sin embargo, Leibniz en su *Theoria motus abstracti* y *Theoria motus concreti*, SSB, VI, II, pp. 264-65. Llega al concepto madre extraído de Hobbes, el <<conatus>> o esfuerzo. El universo para él se mide, al igual que Hobbes, en fuerzas. El conatus no es un átomo de movimiento, porque no rompe la continuidad de los desplazamientos; implica algo instantáneo, el tránsito que se produce en cada momento, y tampoco se identifica con la quietud, sino que está compuesto de partes, aún que sean partes indistintas.

La idea del “Gran Artífice” y la nueva “concepción matemática de la Naturaleza” estarían abonando, *pero no definiendo*, la concepción materialista de Hobbes, en donde se puede ver que no hay un agente inteligente y exterior a los productos de la Naturaleza; por esta misma razón, la Naturaleza ha de constituirse como materia que irá recobrando sensibilidad, razón e inteligencia *post natura*. Por eso podemos decir que la relación entre existencia y fundamento en Hobbes no es tan mecánica, no es esa simpática frase en la cual <<los productos de la Naturaleza serán mecanismos que atestiguan (al igual que un reloj haría de su diseño) el objeto armonioso con el que fueron creados>> como Nicolás Malebranche y Leibniz.

Fundamento y existencia requieren de tensión, y esa tensión viene de la matemática de los individuales,²² una tensión que subsumió Spinoza al convertir al *conatus* en la Sustancia material. Sin embargo, lo que le quedó vedado fue la lógica dialéctica que se da en el plano material, en un plano geométrico, matemático, que no es cuantificable como el modelo de *cartesio*, como el “plano cartesiano”, cuyo punto en el espacio se puede buscar la identidad del yo;²³ sino que para encontrarlo, para diferenciar al yo del no yo se requiere de una pluralidad en pugna, del esfuerzo con el que cada *conato* se emancipa de su fundamento y preserve en su existencia.

Para diferenciar los modelos geométricos diremos que mientras que el “modelo cartesiano” de la res extensa ubica la identidad el yo; el “modelo ético”, es decir, la demostración geométrica de Spinoza resguarda la libertad de la *multitudo* de los conatos

²² “Punto es aquello que ya no tiene partes” Euclides, *Elementos de geometría*, (D. I). La tensión sólo podía ocurrir allí en donde el espacio está en pugna, en un reacomodo permanente, de sus formas, de sus figuras, y en la física, en la cantidad de materia y energía.

²³ Ver al respecto la excelente tesis de maestría de Hernández Moreno Jesús Carlos que defiende esta idea. *La construcción cartesiana del horizonte del yo*, Inédito, 2009.

(Spinoza, *TP*. Cap. II para. 16-17) excluyente de cualquier jerarquía absoluta de poder (que es la que defiende Hobbes), pues la multitud abarca hasta donde su poder se conserve. En este sentido, podemos decir que al contrario de la geometría aplanada de Spinoza,²⁴ Hobbes busca construir una jerarquía de poder en tanto que asume al conflicto de los conatos, a la colocación de ellos en la jerarquía de poder, asume pues, al conflicto político real del cual quieren escapar Descartes y Spinoza.

Y es que sin lugar a dudas, estos tres grandes filósofos proponen cada uno un modelo geométrico de reconocimiento de la autoconciencia, pero quien es más fiel al conflicto político es Hobbes. No hay en la “geometría real”, es decir, en “geopolítica”, en la espacialidad material un lugar que no esté en pugna. Plantas, animales y el hombre luchan por los mismos espacios para la sobrevivencia, como nos dirá más tarde Darwin²⁵ en su crecimiento geométrico de las poblaciones.

Por eso en Hobbes la relación ontológica de la existencia con el fundamento ni es aislada, ni armoniosa, como intentan demostrar sus oponentes, sino todo lo contrario: es una lucha por la conservación, por el poder. Selección de un lado y muerte del otro, que sólo puede plantearse como método, a través de la geometría que establece el *conatus primus*.

Por tanto, la geometría del poder que nos da Hobbes está dada en una dialéctica en la cual la lucha por el reconocimiento se da entre tensiones de fuerzas. El reconocimiento de la fuerza hace la diferencia del yo del no yo. Y esta dialéctica la comprendió perfectamente Hegel. Ni a Descartes ni a Spinoza les tocaba ver el sentido profundo que encierra el

²⁴ Véase Negri, *Op cit.*, cap VIII.

²⁵ Darwin, *El origen de las especies por selección natural*, tr. Ricardo Albores G. México, Éxodo, 2007, cap. I parte, cap. III.

modelo geométrico de poder de Hobbes. La disputa que tenía Hobbes a través de Marin Mersenne²⁶ con Descartes era para advertirle que la identidad del yo en el “plano cartesiano” no bastaba para el reconocimiento político que necesitaba el momento, lo mismo vale decir para Spinoza; el *conato consarvanti* sólo es la salida estoica al conflicto del reconocimiento. “Escepticismo cartesiano” y “estoicismo sapinoziano”²⁷ son dos figuras falsas del autorreconocimiento, de la identidad del yo o de la autoconciencia, como lo explica Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

En consecuencia, frente a los modelos geométricos de Spinoza y Descartes, el modelo de Hobbes logrará el cometido de explicitarse de acuerdo a su principio: el *conatus*, para el desarrollo ulterior, en el cual se van a fundar otras concepciones de Naturaleza y de historia, que estarán preñadas de esta intuición originaria que hace del *conatus* el principio de la totalidad, a partir de los individuales. Por irónico que suene, no es el individuo spinoziano, ni la identidad del yo del individuo cartesiano, lo que logra mantenerse como el Magma de las relaciones de poder, sino que es el *conatus* hobbesiano, lo que consigue comprender cualquier jerarquía que hace posible el poder, en el sentido más absoluto y abstracto, como lo veremos en los siguientes dos capítulos.

²⁶ 1632, AT. I, 263.

²⁷ Estos epítetos no sólo tienen sentido políticamente, ya el *Estudio de filosofía política* que recaba Leo Strauss, tr. Leticia García Urriza, México, F.C.E, 2001 se pueden ver perfectamente, págs. 400-4017 y 433-450 respectivamente.

Capítulo II.

El conflicto y el reconocimiento, lectura hegeliana.

Manuel Jiménez Redondo, este pensador postmoderno estudioso de la *Fenomenología* y de Hegel, se esfuerza por demostrar que la *Fenomenología* es ante todo una historia de la filosofía, la culminación de todo el saber filosófico, de Parménides y Heráclito hasta Hegel. Nos dice que es también el reflejo del saber configurado en el movimiento real, que va de la autoconciencia al saber del Absoluto; de modo que la *Fenomenología* refleja el plan de todo su sistema: *Lógica*, *Filosofía del Derecho* y *Filosofía de la historia* están ya latentes en esta su primer obra.²⁸

En la famosa sección B del capítulo IV de la *Fenomenología*,²⁹ Hegel introduce la dialéctica del amo y el esclavo para explicar el reconocimiento de las autoconciencias. El autoreconocimiento de la autoconciencia servil será el resultado de arriesgar su vida mediante la apropiación de su esencia, es decir, del trabajo realizado en esta lucha por el reconocimiento. Sin embargo, este momento sólo tiene la originalidad en la recuperación de

²⁸ Véase la introducción que le hace Manuel Jiménez R. a la *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006, págs. 11-103.

²⁹ *Ibíd.*, págs. 275-336.

su esencia de la conciencia servil que es el trabajo, el cual es explotado por Marx; pero es el mismo Marx quien desmonta la belleza de este pasaje.

Marx sabe que este pasaje es para criticar el tránsito del “estado bello”, del mundo griego al mundo romano, que caracteriza la filosofía escéptica y estoica. Marx se opone a esta transición en donde supuestamente, a los ojos de Hegel, no hay una filosofía original que busque el reconocimiento de la autoconciencia.

Para Hegel todas esas falsas figuras del estoicismo y escepticismo huyen de la dialéctica misma del reconocimiento en donde se reconoce el Espíritu. Rehúyen de la lucha que políticamente hace cambiar una forma de Estado en otra. En oposición a esta afirmación que aparece en las *Lecciones de filosofía de la historia* (I parte, caps. VI-VII),³⁰ Marx propondrá su *Tesis doctoral*,³¹ en donde defiende a Epicuro de estos ataques, e intenta con ello volver al materialismo griego. Marx pretende romper la dialéctica que Hegel había propuesto; pero la intenta romper al acabar con la lucha por el señorío, con base en el *Principatibus* que había desatado Nicolás Maquiavelo. Para Marx en su concepción comunista ya no habría el reconocimiento político, el reconocimiento de la dirección del Estado, sea por uno (un monarca) o por el pueblo (democracia), sino que sería el desenvolvimiento de cada individualidad como Epicuro, en su Jardín filosófico, que se

³⁰ Hegel, *Lecciones de Filosofía de la historia*, tr. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.

³¹ “Es cierto –dice Marx- que Hegel ha caracterizado, en sus grandes lineamientos, lo que hay de general en aquellos sistemas (ciclo de filosofías epicúrea, estoica y ascética). Pero el plan de su historia de la filosofía, de la que arranca en realidad esta historia, era de una grandeza y una osadía tan admirable que su autor no podía entrar en detalles; por otra parte, la idea que Hegel tenía de lo que llamaba lo especulativo por excelencia no podía a este gigantesco pensador reconocer en estos sistemas la gran importancia de la filosofía griega y para el espíritu griego en general” Prólogo a su *Tesis doctoral*, tr. W. Roces, México, FCE, 1982., pág. 17.

dedica a cosechar los talentos (ataraxia) de cada miembro individual de esa comunidad pacífica y productora de bienes.³²

El lado opuesto de ese reconocimiento es Hegel, quien retoma el argumento de Maquiavelo, de la lucha por el *Principatibus*, pero lo hace al estilo de Hobbes. En este sentido, Hobbes posiblemente sea el más atento lector de Maquiavelo porque reúne los dos momentos de la concepción filosófica del conflicto que Maquiavelo refleja tanto en el *Discurso de las décadas de Tito Livio* como en *De Principatibus*, es decir, el “momento de la institución” y el “momento de la conquista” respectivamente, que sistematiza Hobbes en la constitución de su *Commonwealth*.

Ni la constitución de la *República*, ni la *Civitas*, ni el *Stato*³³ habían logrado captar el momento fundante *par excellence*. Ni griegos, ni romanos, ni renacentistas habían comprendido la necesidad que obliga a los hombres a mantener una unidad política como lo haría su *Commonwealth*, y esa necesidad la capta como momento fundante en su *bellum omnium contra omnes*, que posibilita la síntesis del doble momento: “conquista e institución de un Estado.”³⁴

Para unir el momento del método y el momento político, diremos que la pluralidad de los conatos tiene un movimiento hacia lo real, un movimiento hacía lo político. Y esta expresión real se observa cuando el Estado anterior se ha roto, cuando sus instituciones, sus leyes y sus ciudadanos se han corrompido y todos luchan por el *Principatibus*, todos se sienten señores no sólo para oprimir al vecino, sino para dirigir al Estado, a la unidad

³² Epicuro, *Obras*, tr. Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1999. El estudio preliminar que hace la traductora es idóneo para esta afirmación.

³³ Para una diferenciación de estas categorías que designan la unidad política véase Sartori G. *Teoría de la democracia*, tr. Santiago Sánchez, Madrid, Alianza, vol II, cap. X.

³⁴ La distinción que hace Hobbes del gobierno por institución y por conquista se puede ver en el *De cive* cap. IX y *Leviathan*, II parte, cap. XIX.

política, pero esta unidad política no se puede asir como proponía Maquiavelo siguiendo la teoría de la *anaciclosys* de Polibio (*Historias*, lib. VI).

La jerarquía de poder no debe estar expuesta a la corrupción de las cosas civiles (*anaciclosys*) y a la conquista permanente por el *Principatibus*. No puede simplemente tenerse una “teoría de los estados excepcionales”³⁵ como Maquiavelo sostenía, es necesario un método que describa la relación de fuerzas para establecer una constitución de unidad, un método que defina la jerarquía de poder en un escenario de la lucha por el reconocimiento. Y ese método lo da la geométrica, una geometría que pueda dividir el espacio en tantas veces divisible como los puntos de una línea para formar con ellos la forma jerárquica (*De corpore*. III parte, cap. XV-XVII), que pueda sostener a la unidad política en un escenario en donde los conatos pelean en ciega anarquía, cada uno por su ambición (crf. *Príncipe*, cap. VI).

Sin embargo, la constitución de unidad es precisamente la que se estudia. Esta unidad no puede ser más que dialéctica,³⁶ en donde el reconocimiento de cada conato, de cada autoconciencia tiene que someterse a la prueba de su reconocimiento: vida de un lado y muerte del otro, y esto es precisamente lo que capta Hegel en su *Fenomenología*.

Sin decir palabra alguna Hegel lleva (en su provecho) los elementos para su dialéctica extraídos del capítulo XX, de la segunda parte del *Leviathan*, para recuperar la lucha del reconocimiento que Hobbes había establecido como principio fundante de su *Commonwealth*. Para Hobbes lo mismo que para Hegel, el reconocimiento de la

³⁵ Véase Bermudo, *Op cit.*, cap. IV

³⁶ Leo Strauss sostiene que la dialéctica en Hobbes está dada en los mismos términos que Platón, es decir, como arte de discutir poder y derecho, *Op cit.* pág. 228. Sin embargo, podemos decir que es lo mismo que presupone Hegel en su *Filosofía del Derecho* al establecer su monarquía constitucional pág. 220.

autoconciencia vale para los dos momentos de la constitución de la unidad, de la jerarquía de poder. “Conquista” e “institución” terminan estableciendo una forma concreta de poder.

Sin embargo, como dirá Hegel, al final de cuentas, y esa es la tradición hegeliana de Marx a Antonio Gramsci, el momento fundante siempre va a ser por conquista. Por el contrario, para la línea metodológica que abre el propio Hobbes, que va de John Locke a Emmanuel Joseph Siyès, el momento fundante sólo es posible de un modo aséptico, racional: institución de república y de gobierno se dan por pacto voluntario.

La relación Hobbes-Hegel respecto al momento fundante la trata Pierre Hassner, quien dice que Hegel se vale del argumento principal de Hobbes para establecer su filosofía política, “el temor a la muerte violenta en donde el siervo preferirá a la vida en su lucha por el reconocimiento”;³⁷ por su parte John Petrov Plamenatz sostiene que no hay filósofo que esté más cercano a Hobbes que Hegel, no sólo porque defiende a la monarquía de los ataques de la república democrática naciente y porque apela al derecho divino tras la secularización del poder.³⁸ Todo esto en parte es cierto, pero la lucha por el reconocimiento es inmediatamente una lucha por el interés, por la conservación dice Hobbes y en esa lucha le da un tratamiento innovador que Hegel asumirá.

Pero antes de ver esto, volvamos al giro de la contraposición en la distinción de fundamento y existencia que había quedado insinuado en el anterior capítulo; veamos que esta distinción entra en una doble determinación: mecánica y biológica, que expresa la dialéctica en su movimiento ontológico,³⁹ que define al concepto de *conatus primus*.

³⁷ Pierre Hassner en *Historia de la filosofía política* compilado por Leo Strauss, *Op cit.*, pág. 691.

³⁸ John Plamenatz, *Op cit.*, págs. 9-16.

³⁹ Para conciliar los dos momentos en el sistema de Hobbes, es decir, el momento de la filosofía política y el momento del método, el mismo sistema se presta para abarcarlos desde la ontología, el mismo Strauss se da cuenta de este aspecto, sin embargo, su posición psicologista no se lo permite porque de ser así estaría

En la Naturaleza sólo hay leyes de fuerzas, leyes necesarias, mecánicas, y, en el plano geométrico, matemáticas, en las que cada conato para diferenciarse en la pluralidad tiene *impulso originario* (movimiento propio), tiene una especie de energía que define su naturaleza cuyo dote es la relación con su fundamento para preservar en su ser,⁴⁰ para expresarlo en palabras del antecesor de Hobbes: el fundamento, es decir, la Naturaleza es *naturaleza naturante*, constituyente de la existencia del *conatos*, y éste es la existencia de ese fundamento, es decir, *naturaleza naturada* (F. Bacon *Novum órganon*, libro II aforismo D). Como la existencia se lleva la dote de su mismo fundamento, se lleva su propio orden, sus propias leyes del fundamento. Las leyes de naturaleza que hacen que la existencia sea el *apetito* del fundamento, hacen que la materia ciega, cuando tiene existencia, cuando tiene *apetito* (Leviathan. Cap. VI), “cuando es conato”, haga de su existencia una emancipación inteligible del fundamneto; por eso es que la materia humana recobra sensibilidad, imaginación, razón e inteligencia:⁴¹ Es la emancipación por excelencia en la cual el fundamento recobra inteligencia.⁴² (*Lev.*, cap. VI).

dialogando con las tradiciones materialistas, para evitar esto da un giro hacia Platón para evitar la ontología que subyace en la física de Hobbes. No quiere aceptar como él dice, que la mente y el pensamiento aparecen después. Ver *Op cit*, nota 47, pág. 195.

⁴⁰ Parecidos a los átomos de Demócrito y Epicuro en tamaño y forma, pero siguiendo la lectura de Marx, los átomos de Epicuro se desvían de la necesidad mecánica de los de Demócrito, en este sentido, el *conatus primus* de Hobbes estaría más cerca a los átomos de Epicuro en el sentido en que tienen existencia individual por eso están en plena guerra, en unión y disociación: anarquía y orden político, en una palabra, tienen existencia libre. Véase la distinción que hace Marx entre átomo como principio y átomo como fundamento, *Tesis doctoral, Op cit*, II parte, cap. V

⁴¹ Esta es la lectura de Marx al revisar el materialismo existente hasta él, véase la discusión que tiene en la *Sagrada familia* en donde vuelve a renacer según él el materialismo con los ingleses Bacon y Hobbes, tr. W. Roces, México, Grijalvo, 1967, cap. VI, pág. 191-94.

⁴² Por la dialéctica del movimiento ontológico que cobra la materia en Hobbes es aquí en donde el asunto se torna paradójico en todo el sistema, es decir, de si la mente y el pensamiento preceden a la obra del universo o de si aparece después, este momento es en donde se estancan los intérpretes modernos optando por uno o por otro lado de esa misma determinación. Sin embargo, siguiendo con la tradición materialista anterior a Hobbes aparece **Averroes y su teoría de la doble verdad. Averroes afirma la existencia de dos verdades independientes, la filosófica y la revelada.** *La destrucción de la destrucción de los filósofos*, tr, Alonso M. Madrid, ASIC, 1947, págs. 271-273. Para la Edad Media afirmar dos verdades era una aberración,

Como las leyes de naturaleza son la expresión inteligible del propio fundamento en la existencia; la existencia misma debe hacerlas inteligibles en la relación con su fundamento y entonces “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.” La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber, buscar la paz y seguirla (Hobbes, *Leviatán*, cap. XIV). Si el fundamento mismo no tuviera *apetito*, es decir, no buscara su propia existencia, jamás los conatos saldrían de la indómita situación de guerra, pero como el mismo fundamento se emancipa en la existencia, recobra su inteligibilidad para la paz, para el orden que ya no es fundamento sino existencia, existencia de razón.

El reconocimiento, por tanto, debe buscarse en la existencia y la mínima exigencia de la existencia es su razón de existir y para que haya esa mínima razón debe ser tal el asunto “(...) que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a ese derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la mínima libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.” (*Ibid.*) Para transitar de la *physis* al *nomos* los hombres deben renunciar a su *forces propers*,⁴³ a esa relación de fuerzas que hay en el fundamento que los hace chocar, unirse y disociarse; pero al renunciar, al transferir su fuerza a la unidad geométrica, es decir, a la unidad política, la relación entre conatos será toda vez, una relación de derecho y no de fuerza.

La unidad política, la jerarquía política sólo puede fundarse en un reconocimiento de

pero no para el Renacimiento y mucho menos para Hobbes quien se vale de estas dos verdades: la revelada (hasta el *Leviathan*) y la filosófica (desde que inicia sus estudios de física y geometría, mucho antes que iniciará el *Leviathan*.) John P. *Op. Cit.*, pág. 17, que sería propiamente su método.

⁴³ Este argumento llega hasta el *Contrato social* (lib. II, cap. VII)

derecho. El reconocimiento de derechos es lo que ha logrado la existencia en un orden que ha subrogado su fundamento y ha transferido sus fuerzas propias a la unidad política, la unidad política es por tanto unidad de magnitudes de fuerzas o conatos que han instaurado a una máxima voluntad, que es la expresión de la existencia que había pretendido el fundamento, como los puntos unidos a una figura geométrica, es decir, es la existencia soberana que había reclamado el fundamento para existir y la existencia del fundamento es que haya derecho⁴⁴ y no ley de naturaleza o *bellum omnium contra omnes*.

Así, tenemos que el universo no es una vorágine, o el torbellino cartesiano,⁴⁵ es decir un caos, sino que busca su reconocimiento en la existencia de un orden inteligente [razón natural (*Lev.*, cap. XIV)]; un orden en el que se exprese la diferencia de conatos (*Lev.*, cap. XXVI). La pluralidad de cada constitución de ser, y el mejor orden que expresa la diversidad de conatos, la diferencia de fuerzas, es el reconocimiento de derechos en la jerarquía de este orden inteligente, que hace que unas criaturas obedezcan a otras (*Lev.* Cap. XXI).

El reconocimiento de derechos es la base del orden político, del orden en donde la polémica en torno al derecho la decide el soberano, el Estado, y es aquí en donde el “momento de la conquista” y el “momento de la institución” se funden, se sintetizan en la jerarquía de poder. La voluntad soberana que han constituido los conatos sólo ha sido para transitar de la lucha de fuerzas hacia un Estado de reconocimiento de las autoconciencias, del reconocimiento del Derecho que cada conato tiene de su situación de ser. La situación

⁴⁴ Esta es la famosa tesis de Leo Strauss en donde el Derecho funda toda la ciencia política hasta nuestros días y la unidad política, la soberanía es la expresión de esa voluntad. “La ruptura con el racionalismo es el presupuesto decisivo para el concepto de soberanía tanto como para el reemplazo de la ley por el derecho, es decir, el reemplazo de la primacía de la obligación por la primacía de la pretensión.” *La Filosofía Política de Hobbes.*, pág. 216.

⁴⁵ Descartes, *Principios de filosofía*, cap. II, parag. 33.

de ser de cada conato la define el soberano quien decide la polémica de “lo mío” y “lo tuyo,” del yo y del no yo. O como diría Marx en contra de Hegel “(...) en la distinción entre el reconocimiento del derecho y las consecuencias del derecho, entre el estatus práctico del derecho y el estatus teórico del derecho.”⁴⁶ Quien termina reconociendo el derecho es el soberano y no las partes, no los conatos, quienes seguirían en pugna por dicho reconocimiento.

Consecuentes con estos resultados tanto Hobbes como Hegel sabrán que al final de cuentas quien represente la unidad política decidirá la polémica en torno al derecho a pesar de que el derecho sea el fundamento de la unidad política. Sin tapujos, Hegel dirá que a pesar de que se reconoce en la dialéctica del amo y del esclavo el trabajo de éste como su esencia misma, su esencia misma de derecho, dependerá de la situación existencial del amo quien reconocerá el trabajo de aquel como prioritario, fundamental, para mantener su estatus o situación de ser que hace mover la dialéctica. Sin esta dialéctica cualquier jerarquía de poder es imposible.

Diría Hegel, a pesar de haber liberado el trabajo, de haber reconocido la venta de la fuerza de trabajo del esclavo, su propietario se reconocerá en el status práctico del derecho, cuya decisión la impuso el soberano, el burgués; como la ha impuesto en el desarrollo de la historia. Por eso es que la dialéctica hegeliana está arraigada en el capítulo XX del *Leviatán*, esta es su gran deuda, porque sin ella tendría que aceptar las consecuencias de Marx al otorgar al trabajo el fundamento de la emancipación en vez del Espíritu Absoluto, tendría que asumir a las fuerzas productivas. Pero como eso no sucede, tiene que asumir al

⁴⁶ Lascoumes, Pierre, *Marx: du “vol de bois” à la critique du droit*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pág 258.

Absoluto en la misma relación hobbesiana de reconocimiento originario entre el Señor y siervo, porque es lo único que ha habido en la historia. En el devenir de la historia, en sus figuras dialécticas no ha cesado la lucha por el *Principatibus*, ya que es el motor, el movimiento real de un estadio a otro, de una forma de Estado a otra, cuya razón, cuyo Espíritu, se reconoce en la historia como el *Noús*.⁴⁷

Así pues, para Hegel, como primeramente para Hobbes, la cuestión del sujeto de poder queda resuelta, ya que el *Principatibus* es el pleno reconocimiento del monarca no siendo éste un sujeto de poder caprichoso como la *nobili* o el *popolo* (Maq., *Princ.*, cap. IX), sino que su legitimidad está basada en el pleno reconocimiento que surge del *pactum*, que es el que funde los dos momentos: conquista e institución (*Lev.*, cap. XIV).

El reconocimiento del monarca no sólo asegura una jerarquía perfecta en la cual súbditos como demos, y ministros como nobleza afirman su lugar en la monarquía,⁴⁸ sino que también, el monarca asegura la sucesión sin sobresaltos, pues en una situación de invasión el monarca puede regresar al trono cuando el enemigo haya sido expulsado, no sucedería así en una asamblea que tras los disturbios quedaría disuelta por el enemigo al desatar con ello, de nuevo, la lucha por el *Principatibus* (*Lev.*, cap. XIX).

La jerarquía de poder es entonces, el reconocimiento pleno de cada uno de los conatos a ejercer su derecho, conforme a su estatus concreto, que hace valer el soberano, pues es él quien dirime qué es ley, en una pluralidad de diferencias que comprende la unidad política. La unidad política no es la conformación de la igualdad de los conatos sino el ejercicio de

⁴⁷ Hegel, *Filosofía de la historia*, *Op. Cit.* IV parte, parag. 3, pág. 410. Es importantísimo ver la distinción que tanto Hobbes como Hegel hacen de la noción de *Noús*, para el primero, en su acepción general la toma como distribución (*Lev.* Cap. XXIV), mientras que Hegel la toma en el sentido de Anaxágoras (intelecto cósmico D.L II, 6) para comparar el recorrido del Espíritu queriéndose a sí mismo.

⁴⁸ Esta misma jerarquía la repite Hegel en su sistema de corporaciones y burocracia, ver a Laurence Berns *Op, cit.* pág. 705.

sus derechos, cuya resolución le compete al soberano (*Lev.*, cap. XXVI), quien es el que establece el reconocimiento o su punitividad del mismo, por eso es que en la jerarquía, en la geometriopolítica a cada cual, a cada conato, por muy débil que sea, se le reconoce como miembro de la unidad política a ejercer su derecho, su reconocimiento.

Sin embargo, ello no quiere decir que el estatus concreto de derecho pueda modificar la jerarquía de la unidad política, porque aunque sea el demos o el monarca quien representen a la unidad, quienes sean los sujetos de poder, la pluralidad, la diferencia y el reconocimiento de cada diferencia siempre la imponen los más fuertes, los que tengan armas propias, los que selecciona la Naturaleza para sus planes de inteligibilidad. Siempre habrá jerarquías de poder aunque se otorgue el derecho, como dirá Darwin.

Para sintetizar, Hegel vio en Hobbes la lucha por el reconocimiento para establecer el movimiento real de la historia en el que a pesar de que el Estado esté basado en el derecho, el reconocimiento dependerá del soberano,⁴⁹ del sujeto de poder.

Cuando el soberano, decía Hegel, es el pueblo, se hace una abstracción de lo que es el contenido de derecho y el contenido del derecho no es la igualdad, sino su diferencia, quien establece la diferencia es el soberano; no es esa abstracción que los franceses llamaban la “representación del pueblo”, eso no era más que una generalidad vacía, pues quien dirime estas disputas, de acuerdo a su dialéctica, es el señor, es decir, el monarca quien representa a esa unidad política,⁵⁰ lo mismo que para Hobbes, quien representa la unidad política es el

⁴⁹ Por eso es que Marx en su crítica a Hegel también tiene razones para decir que el derecho de los proletarios para su autoreconocimiento radica en que ellos se elevan a sujeto de poder para dirimir el conflicto por medio de la conquista y establecer cuál es el derecho de la apropiación, es decir, el estatus práctico de la producción en la nueva sociedad que estaría definiendo el status teórico de la propiedad el cual para estos dos filósofos era un hecho que debía resolverse con cuestiones teóricas. *El Capital*, lib. I, Introducción, México, F.C.E, W. Roces, 1956.

⁵⁰ Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Produfi, 1993, para. 296, pág. 278.

monarca (*Lev.*, cap. XIX) ya que es quien decide la polémica en torno al derecho (*Lev.*, cap. XXVI).

Sin embargo, la *representatio* también cumple una función en la filosofía política de Hobbes, que Hegel asume sin previa crítica. La *representatio* en Hobbes se corresponde ya no con el método, con la geometriopolítica, sino sobre todo con la “teoría de la doble verdad” que opera en el *Leviatán*.

Para ver esto seguiremos a Rousseau quien dice que “La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre del hombre ha sido deshonrado y por eso tiene que estar representado.”⁵¹ Resulta ingenuo no aceptar la teoría de la doble verdad que opera en *Leviatán* ya que lo impregna, como la verdad revelada, y en este último punto, la apelación a las Sagradas Escrituras consisten, no sólo en afirmar la caída del hombre, del nombre de Adán a este mundo.

Decía el derecho *monárcomaco*, con Adán ha pecado la humanidad, por eso tiene que estar representada su unidad en la persona del papa,⁵² quien nombra al monarca por los derechos divinos reservados. Sin embargo, la teoría de la doble verdad opera en la *representatio* únicamente como relación del poder del monarca sobre sus súbditos *Dei*

⁵¹ Para Rousseau la unidad política es una unidad política inmediatamente presente no cabe la representación por eso dice, “En las antiguas repúblicas, y aún en las monarquías, jamás el pueblo tuvo representantes. Es muy singular que en Roma, en donde los tribunos eran tan sagrados, no hubiese siquiera imaginado que podían usurpar las funciones del pueblo, ni hubieran jamás intentado prescindir de un solo plebiscito. Y júzguese, sin embargo, de los obstáculos que a veces ocasionaba la turba, por lo que sucedió en los tiempos de los gracos, en que una parte de los ciudadanos votaba desde los tejados.” “(...) tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo *il n’est plus.*” (CS. III: XV/6 y 11)

⁵² El derecho *monárcomaco* que establecía la diferencia entre la jerarquía eclesiástica y la jerarquía secular aseguraba la *representatio* válida de los seculares al papa como de los súbditos al rey, por tanto los únicos que tenían derecho a la potestad eran el papa y previo nombramiento del papa el rey. Ver. E. Cassier, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, F.E.E, 1974, pág. 156.

gratia (*Lev.*, cap. XXII), y no como transición secular, o del paso de un mundo religioso al Estado laico propiamente dicho.

Lo que le interesa a Hobbes no es solamente afirmar la jerarquía de la representación del monarca frente a sus súbditos *Dei gratia et Regis* que es propiamente la interpretación con la que se queda Hegel,⁵³ sino la distribución de los conatos, la selección que coloca a cada conato en la jerarquía inteligible de Naturaleza, haciendo de unos pueblos más prósperos que otros y haciendo que aquellos absorban a éstos (*Lev.*, cap. XXX). Unos pueblos como los seleccionados por Dios como nos revelan las Sagradas Escrituras, unos pueblos que son seleccionados para el imperio y otros para ser súbditos. (*Lev.*, cap. XX).

En la misma relación con la que se constituye la unidad política en la pluralidad jerárquica se establece con ello la diferencia de constitución de ser de cada conato y de posición en la geometriopolítica, en la que unos son siervos y otro señor; en esa misma relación, en la geopolítica también se aplica el método pero se corrobora no en una filosofía de la historia, como Maquiavelo y su *anaclosys* o como Hegel en su espíritu *nousico*, sino en la verdad revelada con la que la Naturaleza, en el caso del método, o en Dios, en las Escrituras, buscan la inteligibilidad del orden. Un orden que asegure su repetición continua, su atestiguamiento en el que la Naturaleza o Dios no tienen un resultado inútil en su obra. (*Lev.*, cap. XIV).

Y en el caso del método será la propia geometría para trazar una forma jerárquica en la que la posición de los conatos es acorde a su derecho, acorde a su posición, a su colocación que le ha tocado en la constitución de unidad que se ha establecido para la paz y para la

⁵³ Ver la crítica que le hace Marx al sujeto de poder de Hegel, en *Crítica al derecho...*, *Op., cit.*, 363-370. También a Laurence Berns. *Op., cit.*, 704.

prosperidad (*Lev.*, cap. XIII); en el caso de las Escrituras es para su obediencia, cuya caracterización y analogía es el mismo Job. El libro de Job estaría personificando la posición de un conato cualquiera que tiene una posición en el orden que Dios le ha dado y que pese a las pruebas que Dios le ha mandado, lo ha seleccionado como un ejemplo de moral y obediencia ante los designios de Dios.

Dios no sólo le había quitado a Job su esposa, hijos y propiedad, sino que había atentado en contra de su existencia arrojándolo a una posición en la que sólo le quedaba su fe, su fe inquebrantable ante los extranjeros y falsos aduladores que lo incitaban a la rebelión, a la soberbia de otorgarse él mismo un poder mayor que aquel asignado por Dios. Fiel a su fe Job no claudica y acepta los planes de Dios, acepta que él ha sido elegido para que Dios se hiciera presente⁵⁴ en él, como ejemplo de rectitud y templanza, cuando esto sucede Dios le devuelve a Job lo que le había quitado multiplicándoselo como recompensa a su fidelidad e instaurando un Leviatán⁵⁵ (*Job*, cap. 40-41), para que en el mundo no hubiera mayor poder, mayor arrogancia que la del propio Leviatán que destruye cualquier arrogancia, cualquier sedición en contra de Dios. Análogamente, tenemos que el Leviatán, es decir, el Estado fue instituido para que el individuo no usurpe, no disocie una jerarquía en la que cada hombre cumpla el cometido de su posición, pues cada uno cumple los designios de la Naturaleza o de Dios (*Levi.*, cap. XXI), que se hacen inteligibles en cada una de las posiciones de su orden.

⁵⁴ Esta es la característica fundamental del judaísmo que a diferencia del cristianismo no tienen que buscar a Dios, sino que Dios busca a los hombres para hacerse presente en la inmanencia. Véase a Abraham Joshua Heschel, "El pensamiento Judío" en *Filosofía comparada* compilado por S. Radhakrishnan y P.T Raju, tr. Julieta Campos, México, F.C.E, 1966, cap. II, pág. 132-178.

⁵⁵ En realidad Leviatán significa cocodrilo en la mitología egipcia quien refiere a su vigor y a la gracia de su estructura, ver *Biblia comentada*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, t. IV, pág. 160-63

En consecuencia y para transitar al siguiente capítulo diremos que no fueron los franceses ni los alemanes; quienes explotaron la idea de proporción y selección, es decir, la idea de Justicia en la geometriopolítica hobbesiana sino que fueron los propios ingleses quienes sacaron mayor provecho del resultado de la teoría de la doble verdad, específicamente Malthus y Darwin, quienes tras haber leído a Hobbes, como sus grandes lectores, en los momentos en los que hacía falta la lucidez y la gracia en sus respectivos sistemas acudieron a este gigante, en busca de ayuda, quien se las proporcionó sin que éstos le devolvieran el favor.

Capítulo III.

La lucha por la vida y el crecimiento geométrico, una lectura naturalista.

Thomas Robert Malthus ha pasado a la historia en una doble relación que lo hace peculiar: más como teórico de la población que como economista, más como plagiarlo que como original, y es que el *Essay* (también conocido en siglo XIX como *The Population*) cuando sale a la luz en 1798 nos es más que un panfleto que está hasta la médula de plagios.⁵⁶ El primero y el más evidente de sus plagios es el que se refiere a la “teoría de la escasez extrema” de Robert Wallace, según esta teoría la comunidad de productores debía resolver los problemas de alimentación de los humanos, sin embargo, descubre, como objeción fatal, que como consecuencia de la productividad de la tierra habría una población excesiva,

⁵⁶ En lo referente a los plagios está David Ricardo, *Works and Correspondence*, Ed. Saffa, Vol. 4, pág. 21, Marx, *Cartas sobre el capital*, tr. Florentino Pérez, Barcelona, EDIMA, 1968, pág. 94 y Engels, *Anti Dühring*, tr. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1964, pág., 54-59. Pero eso no es nada comparado con las lecturas que han hecho recientemente sus intérpretes y traductores que lo catalogan como todo un contradictorio, ver la introducción que hace el analítico Teodoro Ortiz a la versión castellana del *Ensayo*, también a Ronald L. Meek y a Steve Weissman en su *Crítica a la explosión demográfica*, tr. Manuel Arbolí, México, F.C.E, 1973.

porque “el hombre tiende a casarse y multiplicarse hasta que apenas le queden alimentos para seguir viviendo.”⁵⁷ Malthus retomará este argumento como eje central en su teoría de la población, es decir, retomará el modelo fisiócrata para llevar la dialéctica del señor y el esclavo y demostrar la geometría que opera en la Naturaleza, en su productividad y en su consecuente sustentación.

Para Malthus la naturaleza siempre está limitada, no todos pueden sentarse a la mesa a disfrutar de los dones de la tierra; no pueden porque la tierra siempre está ocupada y su ocupación es la consecuencia de la pugna por sus espacios.⁵⁸ La lucha de todos contra todos no se refiere en este caso a la lucha por el *Principatibus* sino a la lucha por la propiedad que sustenta a un individuo y a su prole.⁵⁹ La lucha por la vida, *Struggle for life* es la forma en la que aparece *the conflict* de la pluralidad de los conatos. Y es que pese a los plagios⁶⁰ de Malthus, el orden de los conatos depende de esta lucha en donde “la población crece geométricamente (1+2+4+8+16+32) mientras que la capacidad de producción de la tierra aumenta solamente en progresión aritmética (1+2+3+4+5+6).”⁶¹ En esta relación entre naturaleza y hombre, entre fundamento y existencia no hay reconocimiento, hay distribución.

⁵⁷ Robert Wallace, *Various prospects of mankind, nature, and providence*, New York, Macmillan, 1924, p. 9.

⁵⁸ Thomas R. Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*, tr. Teodoro Ortiz, México. F.C.E., 1951, pág. 531-32.

⁵⁹ Decía Marx que la *Struggle for life* es el argumento de la *Bellum omnium contra omnes* traído de la política a la economía para justificar cínica y descaradamente la apropiación de las tierras por parte de la nobleza parlamentaria inglesa, *Cartas...* Op., cit,

⁶⁰ El único economista que sale a su defensa es J. M. Keynes quien dice que no es un plagio la *Struggle for life* sino que la saca de un desconocido jurista llamado Tucker, autor de *Light of nature* desconocido casi para todos, ver la introducción que le hace a los Principios de Economía, Méx. FCE., 1998, pág. XVI-XVII, nota 28.

⁶¹ Esta es la representación que hace Engels para atacar a Malthus, ver, *Estudios económicos varios*, tr. W. Roces, México, Grijalbo, México, 1962, pág. 19.

Al respecto nos dice Malthus, “En lo que se refiere a las plantas y a los animales irracionales, el modo de ver el asunto es bien sencillo. Un poderoso instinto empuja a todos ellos a reproducir su especie, y este instinto no se detiene ante ninguna clase de dudas sobre la posibilidad de criar a su descendencia. Por tanto, siempre que existe la libertad necesaria para ello se ejerce la facultad de procrear, y los efectos se presentan después bajo la forma de falta de espacio y de alimentos.”⁶² El crecimiento geométrico de las poblaciones, es decir, su distribución, hace que los conatos luchan por espacios para mantener un orden en el cual no hay justicia sino ley del más fuerte, ley de sobrevivencia: selección de un lado y muerte del otro.

Pareciera que la reinterpretación de Malthus de la obra de Hobbes se torna más distante, pero no es así, pues retoma el momento fundante no del Estado sino de la comunidad originaria, la comunidad productora, es decir, retoma el momento preestatal, el momento de origen del conflicto mismo. Y es que el clérigo de Cambridge en lugar de exorcizar el “temor a la muerte violenta” (como lo había hecho Hegel), exorciza el “temor a la escasez de alimentos”, es decir, a la *escasez de los medios de subsistencia*, como los llama Malthus, lo cual consiste en que a pesar de que haya causas naturales en las que depende la producción alimentaria básica como lo es la producción estacional, que a veces beneficia y otras dañada a efecto de los temporales; lo cierto es que esta misma producción natural nos ha enseñado su insuficiencia para sostener a una población más o menos civilizada.

Si dependemos de la propia producción de la naturaleza, nos diría Malthus, habrá momentos de extrema sequía o de inviernos crueles en los que ya no se pueda sostener a esa pequeña comunidad de productores, entonces, las riñas y enfrentamientos entre los

⁶² *Ibid...*, pág. 8.

hombres los llevarán a un estado natural o salvaje, a una lucha por la existencia, de modo que ante esta cruenta experiencia, los hombres deben aumentar los medios de subsistencia, pero resulta, que si los aumentan, es decir, que si los medios de subsistencia ya no dependan de los caprichos de la naturaleza sino de la laboriosa facultad de producir y aumentar estos medios, eso significa que se requiere de mayor población dedicada a tal empresa, así, al aumentar la producción de los medios de subsistencia aumenta proporcionalmente la población, y si no se le pone *freno* a la población, con el pasar del tiempo ésta superará la producción que ya habían logrado estos hombres para sostenerse en un crecimiento equilibrado, que puede romperse si no son suficientes los medios de subsistencia, cuya escasez conduce a un estado salvaje o de barbarie en donde todos luchan contra todos por los espacios para poder alimentar a su prole.

Entonces, si la producción de los medios de subsistencia ya no depende totalmente de la naturaleza, sino de la facultad productiva del hombre, será responsabilidad de éste hacerse cargo de su propia producción como de su población: << puede ya aumentar la producción de sus medios de subsistencia, mientras que disminuya o frene el crecimiento de su población >>, separa así el carácter material, de la dimensión moral, de su producción de vida.

Sin embargo, siempre será condicionante el carácter moral de la producción sobre el carácter material, porque en aquél estarán los *frenos* que eviten volver a la barbarie, ya que nunca serán suficientes los medios de subsistencia que soporten a una población en constante oscilación: << siempre imperará la necesidad pues es una fuerza natural que nos obliga a reproducirnos y a cuidar de nuestra prole >>.

Por tanto, las consecuencias de la escasez obligan a que aquellas personas que por “obstáculo preventivo”, por voluntad, deciden posponer su matrimonio a una edad en donde

vivan con decoro, estas personas con su acción estarían ayudando no sólo a aumentar los medios de subsistencia sino también, a elevar a su civilización a un grado considerable, por ello, debe tenérseles en estima como ejemplo de la moral más acorde con la civilización. Sin embargo, esta virtud con la que cuentan muy pocos hombres es casi nula comparada con el vicio y miseria que genera toda sociedad civilizada, pues no hay sociedad que no atravesase etapas que la conduzcan a la corrupción de su población, de modo que los “frenos positivos” se hacen más visibles en aquellas etapas en donde la corrupción da cuenta de la escasa moral, de la casi degradada condición humana a la que ha llegado por haber aumentado la población sin que aumentara proporcionalmente los medios de subsistencia.

Sin embargo, a pesar de que ambos frenos, preventivos y positivos, logran mantener temporalmente el ritmo de crecimiento de una población civilizada de su crecimiento geométrico, lo racional son los frenos preventivos, pues los positivos nos estarían señalando el grado de corrupción o barbarie que ha conducido a una sociedad que creció más que sus medios de subsistencia y muy posiblemente esté a punto de colapsar.

Como se ve en esta narración, en esta fabulación, en esta “exorcización de la escasez extrema” domina la fatalidad, la necesidad que obliga a los conatos a luchar por su sobrevivencia, a acomodarse en clases antes de entrar en un pacto para constituir al Estado.⁶³ Así, a pesar de que no haya una justicia en el orden de la sobrevivencia, hay distribución en las poblaciones, hay jerarquías que mantienen a raya el acceso a la producción, a la riqueza en donde los frenos positivos evitan que todos coman en la misma

⁶³ Marx le adjudicaba el mérito a Malthus de haber captado el conflicto real de lucha de clases sin los tapujos de la abstracción de la economía smithiana y ricardiana, así como la abstracción rousseiana del *pactum societatis*, pues en su teoría de la población el momento de la apropiación, el momento preestatal no requiere de las robinsonadas de las que se valieron sobre todo los economistas para introducir sus doctrinas de la propiedad privada, ver *Historia crítica de la plusvalía*, tr. W. Roces, La Habana, Venceremos, 1965, T. I, págs. 402-08.

mesa.⁶⁴ Así que prostitutas, pendencieros, enfermos y ladrones quedan fuera de la estructura de producción.

A pesar de que Malthus sea considerado como un apologista de su época, lo cierto es que termina reciclando las ideas de *conatus* y la lucha de todos contra todos, en un escenario que ya estaba latente en Hobbes y que no había sido explorado ni por los teóricos de la política ni por los economistas clásicos, sin embargo, su valor no radica en estas dos esferas de conocimiento, sino en la ciencia de la vida.

Precisamente porque Malthus es el acceso por el que se entra a Darwin y se recupera a un Hobbes que no está dominado por la fatalidad. En the *struggle for life* que recupera Darwin de Malthus no habrá fatalidad sino libertad. En el supremo orden de la vida, que contiene a las cosas y al yo, es un orden inteligible, es un orden en donde el fundamento ha recuperado existencia, conciencia e inteligencia, y por tanto, sólo hay selección de sus propias variaciones que hacen que la producción en su conjunto sea inteligente. Que el *Noús*, si así le queremos llamar a la evolución, recobre existencia en el proceso: seleccionando y distribuyendo la pluralidad con la que florece la vida.

Para ver esta excitante imbricación pasemos a advertir su conexión. Darwin no retoma la lucha de todos contra todos de Malthus sino del discípulo de Jean Baptiste de Lamarck:

⁶⁴ “El hombre ha llegado a un mundo que ya ha sido poseído, si no puede recibir subsidio de sus padres, a los que puede reclamárselos con justicia, y si la sociedad no precisa de su trabajo, no tiene *derecho* a demandar las más pequeña porción de alimento y, de hecho, no tiene que estar donde está. En el opíparo banquete de la naturaleza no hay cubierto vacante para él. Ella le ordena que se vaya y estará dispuesta a ejecutar sus propias órdenes si no logra que alguno de sus huéspedes se compadezcan con él. Sí éstos se levantan y le hacen lugar, inmediatamente aparecen otros intrusos pidiendo el mismo favor (...) Y es demasiado tarde cuando los huéspedes se dan cuenta del error que han cometido al contravenir las órdenes contra los intrusos emitidas por la gran anfitriona de la fiesta, la cual, ganosa de que los invitados tengan abundancia de todo y sabiendo que no podían satisfacer a un número infinito, rehusó humanamente admitir a los recién llegados cuando su mesa ya estaba completa” Malthus, *Ensayo...Op cit.*, pág. 531.32.

Alphonse Louis Pierre De Candolle.⁶⁵ Darwin quería oponerse a Lamarck pero no desde él, así que para sus primeras formulaciones de su teoría aparecen citadas sus fuentes. Dice, “A la vista del semblante feliz de la naturaleza, al principio podría dudarse de la guerra de la naturaleza de que habla De Candolle; pero la vemos en la frontera de fríos perpetuos. Si se tiene en cuenta la enorme potencia de aumento geométrico de todo organismo y de todo territorio, en situaciones normales, debe estar lleno a rebozar, la reflexión nos muestra que aquel debe ser el caso.”⁶⁶ Para 1844 encontramos mejorado este pasaje: “De Candolle ha declarado en un elocuente pasaje que toda la naturaleza se encuentra en guerra, bien de unos organismos contra otros, bien contra la naturaleza externa. (...) Esta guerra, sin embargo, no es constante, sino que se repite en grado leve en periodos cortos y de forma más severa en periodos ocasionales y más distantes, por lo que no es difícil pasar por alto sus efectos.”⁶⁷

Allí donde el discípulo de Lamarck, De Candolle, había formulado el escenario de la guerra entre las especies, allí entra Malthus, quien venía a reforzar esa lucha por la existencia, con su hipótesis de la escasez y el aumento geométrico de las poblaciones, cuyo ritmo está condicionado por los frenos que encuentra cada población en aras de aumentar su prole. “De Malthus (nos dice Darwin) retomo la Economía de la Naturaleza aplicada diez veces más poderosa en el escenario geológico en constante cambio.”⁶⁸

Como se puede ver, directamente no recibe a Hobbes, sino que el tratamiento que le da a su principio, la Selección Natural, comprende los dos momentos: conato y lucha en su

⁶⁵ De Candolle Alphonse Louis Pierre, *Regni vegetabilis sistema naturale*, Paris, F. Alcan, 1896, t.1.

⁶⁶ C. Darwin, *Bosquejo de 1842*, tr. Johan Lluís Riera, en *La teoría de la evolución de las especies*, Barcelona, Crítica, 2006, pág. 164.

⁶⁷ C. Darwin, *Ensayo de 1844*, Johan Lluís Riera, en *La teoría de...*, Barcelona, Crítica, 2006, pág.

⁶⁸ “Es la doctrina de Malthus, aplicada a los reinos animal y vegetal en su totalidad” Darwin, *Ibíd.*, pág. 165.

desarrollo. La Selección Natural no es un demiurgo,⁶⁹ o artesano,⁷⁰ con respecto a sus productos,⁷¹ sino que el ser opera en sí mismo,⁷² pero no opera como Voluntad porque esto significaría, o bien la idea de un Director del Universo o bien que hay una voluntad ciega⁷³ cuyo resultado en el mudo es =0; así que en vez de esto retomará como modelo explicativo las variedades producidas en la domesticación.⁷⁴ Así que a este respecto el joven Darwin se preguntará ¿es posible producir variedades adaptadas a un fin que no pueda de modo alguno influir sobre su estructura y que resulte absurdo ver como efecto del azar?

Ninguna variedad producida en estado de naturaleza sería efecto del azar, verbigracia la creación espontánea, como tampoco sucede en las producciones domésticas a las cuales el hombre les ha impuesto su sello de utilidad. “(...) y si un ser infinitamente más sagaz que el hombre (no un creador omnisciente) durante miles y miles de años seleccionara todas las variedades que tendieran hacia ciertos fines por ejemplo, si pudiera prever que, si un lugar

⁶⁹ Como lo sería ese orquestador del universo de Platón (Platón, *Timeo*, 47E)

⁷⁰ Tampoco sería un Gran Artífice como el de Pico de la Mirándola (*Oratio* 1), ni sus variantes de Malebranche, ni el de Leibniz.

⁷¹ Esta es la postura de Lamarck cuya idea de Gran Autor de la Naturaleza ha trazado un plan que podemos ver en los seres vivos. Jean Baptiste de Monet Caballero de Lamarck, *Filosofía zoológica*, tr. Adrià Casino, Barcelona, Meteu, 1986, págs. 13 y 27.

⁷² Mientras que la materia de la obra de arte requiere de un agente externo –nos dice Aristóteles– que le dé forma por medio de un artesano, el artista actúa desde el exterior formando el arte o los productos artísticos, por el contrario, en la producción de la naturaleza el agente actúa desde el interior. “Efectivamente, el arte es principio y forma del objeto resultante, pero se encuentra en otro sitio diferente; en cambio, el movimiento de la naturaleza, encontrándose en la cosa misma, procede de otra naturaleza que posee la forma en acto” (*Reproducción de los animales*, LII, 735a 1-5). A pesar de que la vida para Aristóteles opere desde el interior es imposible un evolucionismo por la simple razón de que el movimiento de la naturaleza se haya subordinado al “motor inmóvil” contraria a Darwin, en donde el movimiento de la naturaleza es perpetuo y no está subordinado a un orden preestablecido.

⁷³ Como A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, tr. Eduardo Ovejero, México. Porrúa, 2003, Lib. IV, caps. LXIII-LXXI.

⁷⁴ Este modelo aparece como constante a lo largo de su teoría de la Selección Natural: *Bosquejo de 1842* parte I, parágrafo I, *Ensayo de 1844*, parte I, cap. I y *Origin*, primera parte cap. I: “Cuando nos fijamos cuidadosamente en los individuos de una misma variedad o subvariedad de nuestras plantas cultivadas y de nuestros animales domésticos de mayor antigüedad, uno de los aspectos que primero llaman la atención es que generalmente difieren más unos de otros, que se separan entre sí los individuos de cualquier especie en estado natural.” *Origin*, pág. 59.

produjera más liebres, un animal canino estaría con patas más largas y vista más aguda (...)

Quien viendo cómo varían las plantas en un jardín, lo que el hombre ciego e irreflexivo puede hacer en unos pocos años, negará lo que un ser que todo lo ve puede realizar en miles de años (si el Creador decidiera hacerlo), ya sea por previsión directa o por medios indirectos; el cual representaría al Creador del universo.”⁷⁵

Este ser hipotético que aparece en el 42 tiene las notas siguientes: 1) es más sagaz, es decir, tiene una inteligencia superior al hombre para con sus producciones; 2) no opera sobre sus variaciones ciegamente sino con arreglo a la utilidad de cada una de sus producciones y, 3) no está personificado ni es anterior a la producción de vida. “Su pongamos ahora –nos dice en 1844- la existencia de un Ser con la suficiente perspicacia para notar las diferencias imperceptibles para el hombre en la organización interna y externa, y con la premeditación, extendida a generaciones futuras, observar con infalible atención y de seleccionar con algún fin la descendencia de un organismo producido bajo las circunstancias precedentes (...) un Ser así podría racionalmente perseguir casi cualquier resultado. (...) nuestro Ser podría desear modificar por selección gradual la estructura del insecto para facilitarle la obtención de miel o polen; de este modo, podría adaptar al insecto a la flor y a la fecundación de la flor (...)”⁷⁶

Para conciliar este Ser hipotético con la teoría, con la ontología, Darwin retoma nada más y nada menos que a Francis Bacon para distinguir fundamento y existencia⁷⁷ en su versión inglesa de la que el mismo Hobbes había partido. Con esta relación ontológica el

⁷⁵ *Bosquejo... Op cit.*, pág. 163-4.

⁷⁶ *Ensayo... Op cit.*, pág. 231.

⁷⁷ “Ya he dicho que en julio de 1837 hice la primera apuntación en mi libro de notas. Trabajé basándome en el verdadero principio de Bacon y sin que ninguna teoría estuviera ni idea estuviera de datos positivos sobre todo con respecto a las producciones domésticas (...) Darwin, *El origen de las especies*, tr. Ricardo Albores, México, Éxodo, 2007, Introducción, pág. 32. Ver sobre todo el cap. IV.

“materialismo naturalista”⁷⁸ de Darwin, la materia orgánica cobrará existencia inteligente y no mecánica como suelen asociársele.

Pues la Naturaleza en Bacon no es mecánica como lo sería la de Isaac Newton; así que resulta un error tomarse al pie de la letra la idea de que la Selección Natural obra como mecanismo que mueve la vida, como lo hacen el darwinismo ortodoxo, el mismo Darwin no aceptaría que la producción de vida se dé mecánicamente, sino que fiel a Bacon⁷⁹ retoma a la naturaleza *naturante* como agente productor y constituyente, que en sí es *Intellectus*, respecto a la naturaleza *naturada*, que son propiamente los productos, lo constituido por la producción. De este modo, no habiendo un mecanismo ciego, todos los diseños producidos por la vida o naturaleza *naturante* son producciones inteligentes; útiles para la vida del organismo; mientras que las producciones defectuosas, enfermas e inútiles, terminan siendo eliminadas por la propia producción inteligente, que actúa eficazmente en su producción. Sólo la naturaleza *naturante* puede ser inteligente, no acorde con un plan o una finalidad, sino porque ensaya modelos, es decir, obra de una manera experimental,⁸⁰ ensaya la utilidad de sus productos y si se presenta un error, éste sigue siendo útil por lo menos para las producciones constituidas más aptas: su inteligencia, de ensayo y error, consiste en que nada de su producción es inútil. Producción y consumo aseguran el poder de su fuerza constituyente.

Así que es *Intellectus*, porque en relación con la existencia se hace consciente de todo el proceso, se hace consciente de un modo selectivo en sus producciones; la producción *por*

⁷⁸ Así lo tildaban en la “Asociación Lineana” de la que Darwin formaba parte. Darwin, *Autobiografía y cartas escogidas*, Alianza, Madrid, 1977, pág. 273.

⁷⁹ Francis Bacon, *Novum...* libro II aforismo I, pág. 191.

⁸⁰ “La fábrica en constante movimiento (...) lento y reposado” sólo actúa inteligentemente. C. Darwin, *El Origen*, I parte, cap. III; cap. IV pág. 131 y *El descendiente del hombre*, cap. V pág. 113.

excelencia en donde se ha realizado el fundamento es en el hombre. Por eso es que podemos decir que en la misma relación que hay entre el *Origin* con respecto al *The descent of man* es la misma relación ontológica entre fundamento y existencia.

La Selección Natural que actúa *nóusicamente* en el sentido de distribución se ha realizado en la existencia⁸¹ para hacer de todo el proceso, un proceso consciente en una jerarquía en la que todos los seres inferiores a esta producción inteligente le han cedido el paso en la lucha por la existencia.

*“Man in rudest state in which he now exists is the most animal that has ever appeared on this earth. He has spread more widely than any other highly organized form: and all others have yielded before him. He manifestly owes this immense superiority to his intellectual faculties, to his social habits, which lead him to aid and defend his fellows, and to his corporeal structure. The supreme importance of these characters has been proved by the final arbitrament of the battier for life.”*⁸²

Le han cedido el paso porque la materialidad orgánica no se reconoce fatalmente, es decir, por ley de naturaleza, sino inteligentemente en una jerarquía en la que los conatos más aptos son los más inteligentes;⁸³ se establece con ello la separación que hay entre prehistoria e historia, entre historia natural e historia política. Porque también en la historia política ha habido selección, *bellum ómnium contra omnes*, que ha distribuido a las

⁸¹ Para Darwin la diferencia entre los animales superiores y el hombre no es de constitución sino de grado, *El origen del hombre*, Madrid, EDAF, 1979, cap, I y II.

⁸² Darwin, *The descent of man, Encyclopaedia Britannica*, London, 1952, vol. 23, I parte, cap. II, pág. 278. “Aunque en el estado más imperfecto en que exista actualmente el hombre es la forma animal más preponderante que ha aparecido en la tierra. Se ha esparcido con mucha mayor profusión que otro tipo de organización elevada; todos le han cedido el paso. Debe evidentemente el hombre esta inmensa superioridad a sus facultades intelectuales, a sus hábitos sociales, que lo conducen a ayudar y a defender a sus semejantes, y a su conformación corporal. La suprema importancia de estos caracteres está probada por el resultado final del combate por la existencia.”

⁸³ La ley natural, al igual que en Hobbes, quiere reconocer su existencia en el derecho, por eso es que los instintos que obran en el “estado de naturaleza” han evolucionado en la sociedad política. “La imperiosa palabra **deber** parece implicar tan sólo la conciencia de la existencia de un instinto persistente, innato o adquirido en parte, que sirve de guía, por más que pueda ser ignorado y desobedecido.” *The descent...*, pág. 304.

diferentes razas, a los diferentes pueblos que luchan por su existencia, si no quieren ser arrasados por otros que los aventajen en número e inteligencia.

“As a tribe increases and is victorious, it is often still further increased by the absorption of other tribes. The stature and strength of the men of a tribe are likewise of some importance for its success, and these depend in part on the nature and amount of the food which can be obtained. In Europe the men of the Bronze period were supplanted by a race more powerful and judging from their sword-handles, with larger hands, but their success was probably still more due to their superiority in the arts.”⁸⁴

Quien marca el progreso en la geopolítica son aquellas jerarquías en las cuales sus conatos han variado en su adaptación, que han modificado su jerarquía para hacerla más sólida, por eso es que en la historia política siempre habrá no sólo pueblos que aventajan a los demás, sino que en la misma jerarquía también hay variación de conatos que se colocan por arriba de los demás.

*“Judging from the habits of savages and of the greater number of the *Quadruman*, primeval men, and even their ape-like progenitors, probably live in society. With strictly social animals, natural selection sometimes acts on the individual, through the preservation of variations which are beneficial to the community. A community which includes a large number of well-endowed individuals increases in number, and is victorious over other less favored ones; even although each separate member gains no advantage over the others of the same community.”⁸⁵*

⁸⁴ Cap. V, pág. 320; vers, castll: “Cuando una tribu triunfa y se aumenta, puede acrecentar todavía más absolviendo otras tribus. La batalla y la fuerza de los hombres de una tribu deben ser muy importantes para alcanzar la victoria, y esas condiciones dependen mucho de la clase y abundancia de alimentos de que pueden disponer. Los hombres de la edad de bronce en Europa fueron remplazados por una raza más fuerte, que, a juzgar por las empuñaduras de sus sables tenían la mano más grande; pero su triunfo ha sido probablemente resultado de su superioridad en las artes.” Pág. 123.

⁸⁵ *The descent*, cap. II, pág. 185. Vers. Castll. “Al juzgar por las costumbres de los salvajes y de la mayor parte de los cuadrohumanos, los hombres primitivos antecesores vivían probablemente en sociedad. En los animales rigurosamente sociales, la selección natural obra algunas veces indirectamente sobre el individuo, no conservando sino las variaciones que son útiles a la comunidad. Una asociación que comprende gran número de individuos bien dotados triunfa de aquella cuyos miembros no están tan favorecidos, por más que cada uno de los miembros que componen la primera no presenten tal vez ninguna superioridad sobre los demás miembros de la misma comunidad.” Pág. 61.

Así pues, tenemos que en la geopolítica darwiniana la lucha de los conatos se marca indudablemente el progreso. “(...) en la eterna lucha por la existencia (dice Darwin), la raza inferior y la menos favorecida sería la que hubiese desaparecido no a causas de sus cualidades, sino de sus defectos,”⁸⁶ que la hubieron de hundir al ponerla en un escenario adverso. Para Darwin el grado de civilización que muestra una nación al desplazar a otras (groseras y bárbaras) no se debe a que haya logrado su éxito acorde con su forma de asociación, es decir, que en absoluto haya pasado por una *anacyclosis* de repúblicas como los regímenes de las naciones antiguas, sino porque en su jerarquía había individuos enfermizos, débiles, cobardes, desnutridos e inferiores en talla, locos, hipocondríacos, mujeres de costumbres disolutas, individuos perezosos, desgraciados que a menudo son viciosos o que no cumplen el éxito biológico, así como individuos imprudentes cuando se trata de ahorrar su dinero.⁸⁷

“Los griegos pudieron haber retrogradado a causa de faltar la cohesión entre sus pequeños y numerosos Estados, a causa de la poca extensión del país entero, de la práctica de la esclavitud o de un excesivo sensualismo, porque sólo han sucumbido cuando llegaron a enervarse y corromperse hasta la médula de los huesos. Las naciones de la Europa occidental, que en la actualidad sobrepujan tan considerablemente a sus antecesores salvajes y se encuentran al frente de la civilización, deben poco o nada de su superioridad a la herencia directa de los antiguos griegos, por más que hayan de estar agradecidos a las obras escritas por este pueblo.”⁸⁸

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 110.

⁸⁷ *Ibid.*, ed. Época, cap. V, págs. 108-09.

⁸⁸ Esta lucha entre las naciones no es más que la evolución de la comunidad real que ha habido desde la prehistoria: “La selección natural actúa algunas veces sobre los animales, seguramente sociales, preservando las variaciones que son benéficas a la comunidad. Ésta cuando contiene gran número de

El grado de civilización se debe pues, a que la corrupción de las cosas civiles, es decir, que la *anacyclosis* de las repúblicas estaba condicionada por la moralidad que sus ciudadanos tenían con la vida: prostitutas, lesbianas, homosexuales y esclavos, les impedían mantener una cohesión de unidad homogénea que pudiera extenderse más allá de los territorios en donde habían nacido, de modo que su inútil crecimiento poblacional debió llevarlos a una posición en la cual la competencia que había entre los miembros de los diferentes Estados llegó a tal punto que resultaba ineficaz para la competencia contra otros pueblos que sí lograron adaptarse. De este modo, tenemos que primero Grecia y después Roma dejaron de ser las civilizaciones que aventajaran a las demás para mantener un estado de vida acorde con el progreso de la Selección Natural.

No es que el régimen de asociación de la comunidad de vida no importe, sino que las notas del progreso de la civilización la podemos ver en una nación durante un largo periodo que ha producido mayor cantidad de hombres de elevada inteligencia, enérgicos, bravos, patrióticos y humanitarios que prevalecen en general sobre las menos civilizadas como “(...) los Estados Unidos que es el resultado de la selección natural de los hombres más atrevidos, enérgicos y emprendedores de todas las partes de Europa que, durante las diez o doce últimas generaciones, han emigrado a ese país, prosperando rápidamente en él.”⁸⁹ La asociación de los migrantes europeos en un nuevo *demos* habría de colocarlos como pueblo que cohesionaba su unidad al interior. Los sentimientos más sublimes del deber incumbieron en colocar a la reciente nación rápidamente en una asociación que no tiene límites al interior para producir suficientes medios de subsistencia, arrojando con ello

individuos favorecidos por la naturaleza, acrece rápidamente su número y sobrepaja a los otros cuyos individuos no están también constituidos.” EDAF cap. II, pág. 61, *Época*, págs. 112-13.

⁸⁹ Darwin no sólo se refiere al mundo antiguo sino también al cristianismo que finalmente sucumbió como forma de asociación de los Estados medievales sometidos por la iglesia, *Ibid.*, pág. 113-14.

generaciones fuertes y vigorosas que han llevado pronto a ese país a convertirlo en un imperio que aventaja al resto de las naciones a alcanzar su nivel de competencia, si es que no quieren ser absorbida más rápidamente por estos hombres de mayor inteligencia y con un grado de moralidad y religión que no perturba a la vida ni la corrompe, cumpliéndose así, el progreso de la Selección Natural en sus producciones inteligentes. “¡Cuánto más verdadera y más alegadora es la idea de considerar que el progreso ha sido más general que el retraso! ¡Que se ha elevado el hombre, a paso lento e interrumpido, es cierto, de un estado inferior al tipo más superior que haya alcanzado hasta el presente en inteligencia, moralidad y religión!”⁹⁰

En el orden superior de las cosas, en la lucha eterna por la existencia que tiene su juego en una geometriopolítica, en una geopolítica, se marca el progreso en el que el *noús*, es decir, la distribución de la Selección Natural florece en sus mejores diseños, en la mejor jerarquía que establecen los conatos en su cometido en la vida. El progreso de la Selección Natural consiste en el diseño de la mejor jerarquía que hace florecer a la vida, y lo que ha habido en la historia política son jerarquías políticas que florecen por el acomodo y la colocación de sus conatos. De este modo, podemos resumir las coincidencias que tiene Darwin con respecto a Hobbes.

En consecuencia, lucha por la vida y el crecimiento geométrico que Darwin establece para introducir su principio de la Selección Natural lo hace necesariamente heredero de la tradición inglesa: Bacon, Hobbes y Malthus. Sin embargo, su principio lo coloca en la ontología de Hobbes, en la noción de *Noús* que le da consistencia a todo el orden de la existencia no por justicia divina, sino por libertad. La Naturaleza y sus leyes de fuerza

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 117.

terminan por reconocer la obligación, es decir, el derecho que cada conato impone en un orden, para que se realice; sin él, esto quiere decir que sin la libertad de la existencia no habría jamás jerarquías, habría un desorden sin posibilidad de progreso. Esto último lo había entendido muy bien Hobbes. Para el momento de Hobbes no se trataba sólo del reconocimiento del derecho, la filosofía moral, sino establecer un principio, el *conatos*, que diera cuenta de la totalidad de la existencia, de cómo la existencia establece estructuras que acomodan a cada individualidad desde su fundamento, desde su constitución para trascender su propia identidad, para buscar su propia potencialidad en la jerarquía, porque es lo único, lo empírico, con lo que se muestra la realidad.

En la geometriopolítica y su principio latía ya germinalmente la noción de progreso que instaure una asociación política sobre las demás. Por eso es que a sus ojos ingleses la mejor jerarquía era la monarquía, como lo sería la democracia para otros pueblos (*Lev.*, cap. XIX). Sin embargo, como diría Darwin, mientras que no se perturbe la inteligencia, la moralidad y la religión, una jerarquía se sostendrá.⁹¹ No es que la teoría de la doble verdad opere, sobre todo la revelada, la religión, sino porque la misma jerarquía la ha establecido, es parte del reconocimiento del *noúis* o de la Selección Natural, ya que en el orden supremo se integran las cosa y el yo: en la vida no hay nada afuera.

Para cerrar esta parte diremos que cada autor clásico que tomó en sus manos las obras de Hobbes le sacó el máximo provecho para instaurar su propio sistema, sus propias concepciones filosóficas y políticas, sin que por ello fuera necesario hacer una distinción de la filosofía moral respecto al método matemático; simplemente para estos autores no era

⁹¹ Por eso es que a pesar de haber escrito tanto sobre su principio, sobre el desarrollo de la Selección Natural, afirma: “No siento remordimiento de que haya cometido pecado grave alguno, y sí sentimiento por no haber hecho mayor bien al prójimo” Autobiografía crítica, *Origen... op., cit.*, pág. 39.

necesario conciliar ambas posturas o en su defecto, ver lo paradójico del sistema hobbesiano en su conjunto. La mirada de estos autores clásicos era menos erudita y más profunda, por eso es que sus sistemas explotaron a Hobbes lo que de suyo ya estaba latente. Lo que estaba presente en su principio (el *conatus primus*) y su desarrollo (*bellum omnium contra omnes*) para comprender la totalidad de la realidad lo abarcaron desde sus propias perspectivas provocando con ello que el propio Hobbes se mantuviera vigente con diferentes lecturas y diferentes problemas; en una palabra, hicieron de él el paradigma de una eclosión de sistemas, sin que en ninguno de ellos se presentara una contradicción entre conatus y lucha de todos contra todos; más bien todo lo contrario, hicieron de este principio el desarrollo de cada uno de los sistemas en diferentes direcciones.

Segunda Parte.

Hobbes y sus lectores actuales.

Las lecturas que han surgido de Hobbes, sobre todo en el siglo XX, están por mucho en otras coordenadas respecto a los lectores modernos de Hobbes anteriores a 1900. No sólo por la mirada, es decir, la interpretación de la obra de Hobbes, sino porque la finalidad es diferente. Podríamos decir que mientras los lectores clásicos de Hobbes asumían posturas generales de este autor a su medio, al ambiente en el que se forjaron, no saltaban a la vista los dilemas o paradojas que reflejaba la obra de Hobbes, simplemente no había ese afán de sistematización para comprender o reelaborar a un autor ajeno. Sino que se tomaba un aspecto importante de la obra y se echaba andar el suyo, sin reparos y sin que por necesidad se perteneciera a una ideología para defender u oponerse a un autor.¹ Por el contrario, a partir del primer tercio del siglo XX la finalidad cambió y con ello la interpretación de Hobbes.

¹ John Plamenatz, en su obra *La ideología*, nos dice que en la literatura política influyó más la pluralidad de posiciones debido a Marx y a la ideología marxista, que la propia influencia de las vanguardias literarias, lo cual hace suponer que la ideología se ha convertido con ello en un principio político que permite diferenciar al enemigo o rival político. cap. I, tr. Paloma Villegas, México, F.C.E., 1983.

Anteriormente se tomaba un aspecto, verbigracia, el *conatus*, y se le daban sus transformaciones, es decir, había una pluralidad de interpretaciones de este concepto que subsumía cada autor a su sistema (verbigracia, Spinoza y Leibniz). Por el contrario, en el siglo XX predomina una pluralidad de Hobbes, es decir, una pluralidad ideológica que asume sus posturas en torno a Hobbes en donde dirimen su posición con respecto a las categorías dominantes de este autor. En este mismo sentido podríamos decir que han sido los mismos intérpretes, los comentaristas de la obra de Hobbes, quienes han provocado la polémica, acerca del sentido de nuestro tema, pues siempre terminan acusándose mutuamente de no haber entendido, de no haber dominado con erudición el sistema hobbesiano.

Entonces, si hay una pluralidad de posturas en torno a Hobbes, en torno a la polémica de su sistema, del momento de la filosofía de la moral y el momento del método, es a consecuencia de sistematizar a Hobbes desde diferentes posturas, que muchas de las veces son posturas apologéticas, en función del liberalismo como sistema político-económico.

Indudablemente, para los intérpretes contemporáneos, Hobbes es por mucho el padre de los liberales (vgr. Sartori); pero para un Hegel absolutista no lo era, y no lo sería aunque escuchara esa grandilocuencia con la que es tratado ahora Hobbes. ¿Qué es entonces lo que ha modificado la finalidad de la interpretación de Hobbes? La historia y los intereses de los lectores.

Veamos pues para esta segunda parte cómo es que esta finalidad va cambiando y con ello las lecturas sobre Hobbes, veamos que en las nuevas interpretaciones de Hobbes, sus interlocutores en la historia han quedado fuera, han quedado fuera los modernos lectores

de Hobbes anteriores a 1900. Ahora hay intereses de los intérpretes en donde predomina su fortaleza ideológica. Sin embargo, advertimos, para que no se nos señale de prejuiciosos al utilizar el término ideología, diremos que hay “variantes de interpretación” que reflejan las posturas de estos grandes eruditos de nuestra época.

Así pues vemos que las variantes de interpretación caminan desde la tradición materialista, la tradición contractualista, la tradición científicista y la tradición psicologista; todas ellas por caminos separados; tal vez las más cercanas sean la materialista y la científicista, porque ambas necesitan partir de una misma base gnoseológica, y sin embargo, vemos que en la concepción de la física es preciso que se separen. Empero, nuestra intención no consiste en demarcarlas definitivamente, para tal caso lo han hecho ellos mismos, sino en mostrar el problema de la sistematización que ellos han desatado y en su defecto, afirmar que es posible todavía su conciliación desde un punto de vista ontológico.

Capítulo I.

Las posturas

En el orden en que van apareciendo los intérpretes relevantes, podemos decir que muy pocos de ellos toman el momento de la filosofía moral con respecto al momento del método, ya que para la gran mayoría de las interpretaciones, la filosofía política se puede leer sola, sin tomar en cuenta el método, pues <<casi siempre se leyó así>>, eso es lo que arguyen los defensores de dicha tesis.² Y si vamos en ese orden, vemos a Carl Schmitt quien nos dice, desde la genealogía del Derecho, que “El interés de los siglos XVI y XVII se dirige menos hacia el desarrollo habido desde la democracia hasta el cesarismo, porque el principado absoluto que entonces se implantó no veía su fundamento jurídico en el asentimiento del pueblo, cualquiera que fuese el modo en el que pudiera producirse, sino que era la gracia de Dios, y se imponía frente a los estamentos, es decir, a lo que para la constitución de entonces era el pueblo. No es sino hasta la aparición de Hobbes quien modifica el fundamento jurídico.”³

² Desde luego que es Strauss quien justifica primordialmente esta separación para mantenerse separado de la física hobbesiana e insistir en el temor a la muerte violenta. “(...) el fundamento de la filosofía política de Hobbes, es decir, la actitud moral a la que debe su existencia y su unidad, es objetiva y biográficamente “anterior” a la fundación y presentación científico-matemática de la filosofía.” *La filosofía...*, Op., cit., pág. 287.

³ Carl Schmitt, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985, cap. 1: a, p. 35.

Dice Carl Schmitt que si se tomara el esquema narrativo del *Leviatán* en el que se establece un Estado Natural y un Estado Social, entonces el hombre no es concebido como ser histórico, porque lo importante para Hobbes es lograr una hipótesis funcional en donde el contrato mercantil se traslada a la política (*pactum contract*). De este modo, la *politics* sufre una *supplant*, una *substitute* dejando a la *gratia* en un lugar secundario. De ese modo, lo sustancial del contrato son los beneficios de las partes contratantes, pero para que haya beneficios se debe mantener una autoridad contra la cual no hay apelación: antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho, ya que el valor del Estado radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo. Pero una cosa es el esquema y otro el fundamento, y el fundamento de este Estado son los individuos singulares, nos dice Schmitt, así que lo que Hobbes concibe es la individualidad como fundamento y su respectiva capacidad política: su *power* o *capacity*. “El Estado, pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchas personas, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común.” (Hobbes, *Del ciudadano*, VI, 9)

Esquema y fundamento no son lo mismo, porque el esquema conduce a la hipótesis del autómeta en donde la vigorosa individualidad hobbesiana se arruina, ya que con la negación de la voluntad del individuo se traslada la individualidad a la región del autómeta, sin embargo, más que una figura mecanicista, nos dice Schmitt, hay que concebir el modelo como la uniformidad de movimientos regulares y repetitivos en los que se predice la actividad del individuo en la sociedad. “Esta concepción automatizada del individuo es el anhelo de todo poder político moderno, según el cual, se pueden conducir las conductas

individuales para que el Estado pueda perpetuarse como tal, y ponerse a prueba una y otra vez con el fin de prevenir las conductas y su justificación.”⁴ Así pues, para Carl Schmitt, el centro de gravedad donde se ejerce el poder es el propio fundamento, es decir la individualidad con la que Hobbes capta una doble determinación: el momento fundante del Estado y su perpetua repetición del poder estatal, cuya validez sólo es atraída por un liberalismo que sólo acepta esta su segunda determinación, es decir, sólo acepta a una⁵ individualidad sin virilidad, automatizada, cuya certeza de poder es el Estado democrático moderno, de esa inicua y aborrecible unidad política que rompen el voto y la decisión, que rompe lo publicitario por excelencia, lo político en sentido absoluto, en donde la individualidad pierde todo, queda subsumida en la división del trabajo.

Como se ve, la lectura de Schmitt no tiene que ver con los liberales, y sin embargo, flaquea mucho para definir un concepto que determine la absolutez de la individualidad de Hobbes, es decir, toma la lectura de *Leviatán* para valorar el fundamento jurídico de la sociedad moderna, pero debido a que no lo asocia con la idea de conatus, tiene muy poco que explicar del sentido filosófico de la individualidad, parecido a lo que hace Norberto Bobbio.

⁴ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, tr., Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2009, pág. 109.

⁵ Schmitt, *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966, 2ª parte, parágrafo 18, p. 283. En esta obra se puede ver cómo el Estado de Derecho se ha nutrido de la ideología liberal que ha sustituido a los principios tradicionales de la democracia por el individualismo que le subyace a esta ideología: “La elección o votación es, antes bien, una *votación individual secreta*. El método del sufragio secreto no es, sin embargo, democrático, sino expresión del individualismo liberal. (...) pues la aplicación consecuente de la votación secreta transforma al ciudadano, al *citoyen*, es decir, a la figura específicamente democrática, *política*, en un hombre privado, que desde la esfera de lo *privado* –sea tal su religión o sus intereses económicos, o ambas cosas en una- manifiesta una opinión privada y emite su voto. Ese sufragio secreto significa que el ciudadano que vota, se encuentra aislado en el momento decisivo.”

Bobbio no se mete en lóos, lo suyo es trazar esquemas que permitan eslabonar la serie de filósofos que a su interés le convenga. En este sentido, aplicar el modelo *iusnaturalista* que corre de Hobbes a Hegel; sin más. Esquematiza los puntos importantes de este modelo y los compara con el Estado antiguo, el Estado basado en la familia, la aldea, la ciudad hasta su constitución en sentido absoluto, es decir, la manera de ser del Estado, para después ponerlo a discusión con el modelo hobbesiano; desde luego sin conectar el método con la filosofía moral.

Pero lo curioso de Bobbio no es su esquema sino la definición de individualidad extraída de Marx. En su *Hobbes*, nos dice que la diferencia del Estado antiguo en relación con el Estado moderno consiste en que la individualidad, en la lucha de todos contra todos, destruye la familia y que lo único que cuenta son los individuos singulares, no aislados, sino en mutua relación. “El descubrimiento del estado de naturaleza como el centro de las relaciones más elementales, más simples, más inmediatas, entre los hombres, que son las relaciones económicas (...) representan a su vez el momento de emancipación de la clase destinada a convertirse en económicamente dominante, mediante la individuación de una sociedad prepolítica y antipolítica.”⁶

En esta lectura vemos que Bobbio se vio obligado a semejante argumento debido a que se requería una certeza en la concepción moderna de progreso, una concepción no cíclica de la historia, sino evolutiva, enraizada en la naturaleza misma en donde “(...) no existe una relación de contraposición sino de continuidad o de desarrollo donde se afirma el proceso natural evolutivo que hace que toda la sociedad marche.”⁷ Lo que hace que esta

⁶ N. Bobbio, *Hobbes*, tr. Escriba De Romaní, México, F.C.E., 1992, págs.. 22-23.

⁷ *Ibíd.*, pág.20.

sociedad tenga un sentido progresista o evolutivo, no es su forma estatal sino el desarrollo de la individualidad, el momento preestatal es el que de alguna manera modifica las relaciones de producción y su consecuencia en la sociedad de clases, en la sociedad civil. Sin embargo, dice, al conectar a Hobbes con Hegel, que uno de los problemas filosóficos del iusnaturalismo consiste en: “si es cierto que el fundamento de la legitimidad del poder político ha de ser consenso, como se expresa a través de una o más convenciones, de ello se sigue que el poder político descansa sobre bases diferentes de aquellas sobre las que descansa el poder doméstico [económico] y el poder señorial.”⁸

Como vemos Bobbio se introduce en el mismo problema que Hegel y el joven Marx discutían: el problema del estatus teórico del derecho y su estatus práctico. En el momento preconstituyente, en el momento del conflicto existente entre clases, el estatus práctico del derecho es histórico, lo que no es histórico es el reconocimiento de un nuevo orden y su legitimidad, pues quien conquista al *principatibus* es quien cimentará las bases de legitimidad, por eso es que aparece como resultado la propiedad privada, pero no de hecho sino de derecho, aparece como resultado de la juridización de la propiedad, “(...) de la original posesión en común de todas las cosas a la propiedad como derecho exclusivo de un individuo singular sobre una parte de los bienes de la tierra, paso que se produce en el estado de naturaleza, es decir, antes de la institución de la sociedad civil.”⁹

Es un problema, según Bobbio, porque el individualismo, el fundamento de la sociedad, es lo que está permanentemente en cambio, en el cambio económico, no el Estado mismo. Así pues, en la disputa por el reconocimiento, el Estado ejerce su disociación respecto a la

⁸ *Ibíd.*, pág.27.

⁹ *Ibíd.*

sociedad, al otorgar independencia abstracta a los individuos; así valida su relación con el Estado, pero en el plano económico, éstos individuos siguen operando en una misma relación de poder; en la relación que hay entre señores y siervos, entre amos y esclavos, en relaciones económicas que en su gran mayoría logran que la sociedad en su conjunto siga adelante.

Esta interpretación, más marxista que liberal, expone un problema que sigue latente: no es posible el reconocimiento en el mercado, y no es posible porque la dialéctica sigue operando y porque toda sociedad, dice el mismo Bobbio, requiere de jerarquías que no tienen una base de legitimación como la empresa capitalista, sino que el poder -desnudo y salvaje- se aplica geoméricamente: nadie acepta voluntariamente someterse para que le extraigan plusvalor, sino que se acepta por el reconocimiento que el amo tiene de la juridización de su propiedad.

Ni Schmitt ni Bobbio se esfuerzan por una sistematización de Hobbes, sin embargo, son críticos del paradigma que representa Hobbes. Critican con Hobbes el resultado de la sociedad burguesa sin que necesariamente tomen partido por una línea rígida en Hobbes, no obstante, no podemos decir lo mismo con las variantes psicológicas de Hobbes.

Para demarcar, Schmitt pero sobre todo Bobbio, están de acuerdo en que hay un paradigma iusnaturalista-contractualista que explica el mundo político por sí mismo, mientras que las variantes naturalistas quieren explicar todo desde una posición psicológica. Para Tierno Galán el germen de las doctrinas de Hobbes consiste en que “el hombre es un animal esencialmente egoísta, y la fórmula primera y fundamental del egoísmo es la supervivencia.” En el hombre animal, la tendencia a sobrevivir se llama egoísmo “(...) La

ley básica de la naturaleza es la sobrevivencia: todo lo que tiene vida tiende a supervivir, es decir, a permanecer viviendo. El miedo a que se interrumpa la supervivencia es consecuencia de la condición humana, que hace que cada hombre tienda a supervivir a costa de los demás.”¹⁰

Sin mediación, este autor introduce un concepto que adquirió patente con Darwin: la sobrevivencia. Intenta captar el concepto de *conatus primus* pero sin traerlo a colación, sin ubicarlo y sin más autoridad que la vivencia (*belief*) psicológica del temor a la muerte violenta. Este tipo de lecturas es la más usual, la más estandarizada que intenta explicar tanto el zoo, como la fauna humana, el tránsito del estado de naturaleza al estado social, todo ello bajo un solo argumento: la violencia como estado psicológico que lleva a los hombres a enfrentarse y a temer por su vida. “La violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay, pues, algo parecido a un círculo vicioso del que sólo se puede salir constituyendo un poder absoluto que vaya *contra la naturaleza* para garantizar la supervivencia destruyendo al miedo.”¹¹

Desde luego que este principio está en Hobbes, no lo negamos, pero tampoco aceptamos que este principio explique todo. No. Hay una gnoseología que conduce a una física, es decir, hay un método que no es psicológico; esta es precisamente la discusión que tiene Goldsmith y Samuel I. Mintz contra los psicólogos. El primero de ellos científico y enemigo de Leo Strauss, mientras que el segundo materialista declarado asume el adagio <<*Nihil est in intellectu, quo non prius fuerit in sensu*>> (*Lev.*, cap. I), nada hay en el

¹⁰ Tierno Galán, *Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2001, pág., X.

¹¹ *Ibid.*, pág. XI.

entendimiento que no haya estado antes en los sentidos.¹² Para estos dos intérpretes¹³ la filosofía política de Hobbes no se puede dissociar de *De corpore* ya que la *really exists* es material y no estados emocionales: todo el macrocosmos es por necesidad un universo corpóreo que devino entendimiento en la existencia del hombre. Así, para Mintz la gnoseología hobbesiana trata a toda costa de eliminar todos aquellos estados emocionales que hacen que los hombres vivan con temor (*Lev.*, IV parte, cap. XLIV-XLVI) ya que de esas percepciones falsas hay quienes se benefician instaurando con ello un poder que no es común a los hombres (*Lev.*, XLVII). Por eso se requiere de un conocimiento firme y sólido. Para Goldsmith, por el contrario, “Las operaciones naturales de las mentes de los hombres (y de otros animales) –sensación, imaginación, memoria y expectación cautelosa- proporcionan una clase de conocimiento sobre el mundo –conocimiento experimental-. La sensación es la base del conocimiento, pero ni la sensación ni la memoria ni la prudencia son conocimientos científicos, pues la ciencia requiere de operaciones de cómputo en el lenguaje.”¹⁴

Para estos dos intérpretes, el problema de los psicólogos se debe a que se quedan en un nivel muy primario de realidad, en la pura vivencia, mas no en el plano de la ciencia, y en el plano de la ciencia hay física y matemática. Sin embargo, ver cómo se capta este

¹² Mintz Samuel I., *The hunting of Leviathan*, “Seven treenth-century Reactions on the materialism and moral, philosophy of Thomas Hobbes”, Oxford, Thoemmes Pres, 1966., cap. IV, pág. 64.

¹³ Rodríguez Feo comparte más o menos la misma tesis ya que para él, la “Filosofía va derivando de la Física y la matemática, y por el camino de la Historia, llega al dominio de la Moral y la Política”. Prefacio al *Leviatán*, pág. XIX. Para este autor no hay una disociación tan absoluta como es el caso de Leo Strauss, sino más bien un sistema filosófico que se comunica y se corresponde, lo mismo vale para Palmenatz quien dice que aunque *De corpore* sea posterior, eso no significa que Hobbes no lo haya deliberado con antelación, ya que empieza su ciencia matemática y experimental con mucha anterioridad a *Leviathan. Hobbes*, Op., cit., pág. 20.

¹⁴ Goldsmith M.M., *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, tr. Jorge Issa González, México, F.C.E., 1988, pág. 20.

nuevo orden de realidad es un problema. Porque para el materialista la ciencia termina siendo fenoménica, es decir, por mucho que apostemos a un método que vaya a la realidad en sí, al <<ontos on>> terminamos ordenando a la realidad material de un modo conceptual, eso es lo único que podemos aspirar, a tener una teoría de la materia que ya estaba presente desde los antiguos.¹⁵

A Mintz le parece descabellada la idea de aplicar la matemática de los indivisibles a la teoría materialista de Hobbes, simplemente para él es imposible aplicar el método matemático a la materia hasta hacerla infinitesimal, así que prefiere una gnoseología para hacer de la realidad una realidad inteligible, sin que por ello opere la idea de un absoluto detrás de la materia.

Sin embargo, para estos enemigos acérrimos: Strauss y Goldsmith, la diferencia se hace más patente, en la medida en que Strauss toma posición psicologista para defender la ciencia política de Hobbes, mientras que Goldsmith toma una posición científicista para defender a la política como ciencia, Strauss hace filosofía política para culminar en la ciencia política, en cambio Goldsmith parte de una física para culminar en la política como ciencia. Para el primero la filosofía política, es decir, la filosofía moral se puede comprender sola, para el segundo no, para Strauss *De corpore* representa el regreso a Euclides y el rompimiento con la tradición anterior a él (Marsilio de Padua, Pufendorf y Bodino) “La ruptura explícita con toda la tradición filosófica que Hobbes reclama –y con derecho- como lo que debe hacerse primero es posible sólo después de “Euclides”. Este hecho es incontestable, pero qué significa “Euclides” en este contexto es más importante y

¹⁵ S. I. Mintz, *The hunting of Leviathan, Op., cit.,* cap. V.

más oscuro. De acuerdo con la propia expectativa de Hobbes, la aplicación del método matemático a la filosofía política significa que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional.”¹⁶

Para Goldsmith no hay oscuridades en el sistema de Hobbes sino limitaciones de la ciencia de la época, pero ese no es motivo para separar el sistema en segmentos sino valorar cómo está entramado el sistema filosófico en su conjunto. “Al presentar su sistema de filosofía, Hobbes utilizó el método de síntesis. Partiendo de las definiciones y explicaciones de los principios fundamentales de la ciencia (lugar, movimiento, causa, etcétera), se deducen los efectos de varios movimientos (mecánica). A esto sigue la investigación de los efectos de los movimientos invisibles de partes de cuerpos (física) y la investigación de la sensación y sus causas. Después viene la ciencia de la pasión y la acción humana – psicología, en su sentido amplio- y finalmente, la filosofía civil, la ciencia de la justicia natural (...)”¹⁷

Estos dos intérpretes y eruditos de la obra de Hobbes son los que más se enfrentan en el tema que nosotros humildemente queremos destacar. El tema de la relación del *conatus primus* y la lucha de todos contra todos, o en un solo sentido, la política como geometría o también como nosotros le llamamos: la geometriopolítica del poder, este tema como tal, es tratado, pero no está del todo dilucidado por estos autores.

Strauss dice que el retorno a Euclides debe ser caracterizado como un retorno a Platón, y entonces en lugar de revisar a Euclides, revisa a Platón para buscar la precisión de los conceptos: “La filosofía política –dice- debe ser tan exacta y tan precisa como la ciencia de

¹⁶ L. Strauss, *La filosofía...Op., cit.*, pág. 188.

¹⁷ Goldsmith, *Thomas Hobbes...*, *Op cit.*, pág. 24.

las líneas y figuras. Pero la exactitud de la filosofía política tiene una amplitud y una significación completamente diferente de la matemática, la exacta temática desapasionada es indiferente a las pasiones, la exacta filosofía política se encuentra en conflicto con las pasiones.”¹⁸

En lugar de partir de la física que le permita comprender el movimiento de los cuerpos, Strauss distingue rotundamente la doctrina de las pasiones pero desvinculada del concepto de *conatus*, pues para él este concepto, no es un concepto preponderante en la filosofía moral, sino vago y muy oscuro si se le asocia a la geometría, ya que por su esencia es apetito natural, aunque el mismo Strauss termina asumiendo que este concepto define la teoría del movimiento.

En este sentido, podríamos decir al respecto con el tema, con la relación que nos interesa, Strauss no avanza casi nada, se queda con la tradicional distinción que se hace entre “ciencia natural” y “ciencia civil” por eso es que no ve conciliado los dos momentos. Si hubiera tomado la distinción entre *stoixeion* y *arché*, es decir, entre elemento y fundamento (o principio),¹⁹ le hubiera permitido no sólo ver al *conatus* como existente en sí mismo sino ver al universo como una *multitudo* de conatos en pugna por su existencia.

¹⁸ L. Strauss, *Op cit.*, pág. 189. En esta cita trae a colación los *Elementos de la ley* (cap. 13, parágrafo 3-4) para soportar su aserción en lo referente a la doctrina de las pasiones y la geometría.

¹⁹ Su posición psicologista no le permite ver la distinción ontológica que hay entre elemento y principio. Los elementos son elementos geométricos: puntos líneas extremos, rectas, superficies, etc. (Euclides I) y otra cosa es el principio que mueve al cosmos como el átomo en el caso de Epicuro. En este sentido la diferencia que Marx planteó entre Demócrito y Epicuro se basa en esta distinción: Demócrito hablaba de elementos, mientras que Epicuro hablaba de un principio, el átomo, que tenía existencia en sí. El propio José María Hernández hace ya esta distinción, en su *Retrato de un Dios mortal*. “Hobbes quería llevar los avances científicos de su tiempo al campo de la política. Partiendo del estudio de las causa del movimiento de todos los cuerpos naturales, grandes y pequeños, visibles e invisibles (...) asumía que todo estaba en el campo de las fuerzas cuyo principio de movimiento estaría en los propios individuos.” *El retrato de un Dios mortal*, Barcelona, Anthopos, 2002, pág. 14.

Esto quiere decir una sola cosa con dos determinaciones: en realidad no fue la obra de Euclides, o tomó en forma literal los “elementos geométricos,” sin darle existencia a los *conatus* en la matemática de los individuales. Como esta relación ontológica está ausente en toda su argumentación, los elementos de geometría le parecen absurdos para explicar desde la física el mundo de la lucha de la pluralidad de los conatos, simplemente para él hay una teoría de las pasiones desvinculada de una concepción materialista del universo, por eso es que dicha relación que hemos estado exponiendo parece desvinculada de sus argumentos centrales que son principal y fundamentalmente políticos.

Sin embargo, no sucede lo mismo con Goldsmith, para este intérprete sí hay una sistematización del sistema, pero hace mella sobre todo en la teoría de la causación de Hobbes, es decir, en la física. Goldsmith define al *conatus* como impulso y no como apetito originario²⁰ como su contrincante. Esto le va a permitir comprender el error de la física hobbesiana. No obstante, como esta disputa es más profunda de lo que hemos avanzado en este espacio, nos parece conveniente reservarla para el próximo capítulo, en donde nosotros tomaremos partido por Hobbes, pero desde un ángulo lebniziano. Por lo pronto, lo que nos interesaba era mostrar el mosaico de interpretaciones sobre Hobbes en relación a nuestro tema; como hemos visto, casi no es tocado el asunto, sino que han predominado variantes de interpretación que obstaculizan el acceso a Hobbes, lo obstaculizan en el sentido en que son posiciones políticas e ideológicas más al detalle, al público, más mercantilizado el asunto desde un punto de vista intelectual.

²⁰ Goldsmith, *Op cit.*, pág. 45.

Hoy, indudablemente se toma posición desde una de estas variantes, no porque convenga sino porque así son educadas las generaciones que reciben a Hobbes en la academia o en los grandes debates intelectuales; en una palabra, es una forma legítima de nuestro tiempo leer a Hobbes desde una de estas variantes, para dirimir conflictos predominantemente ideológicos, es decir, tomar posición política demarcada por ciertos autores que mejor definen nuestra postura. Lo cual no demerita ni a Hobbes ni a estos grandes intérpretes, que se diferencian de posmodernos del 1600 al 1900, por su erudición en un solo autor, o en un solo tema, al producir una literatura que jamás imaginaron los modernos, hasta 1900, haber conquistado, o por lo menos conocer los detalles que envuelven a un solo autor. Por tanto, podemos decir que hoy predomina la especialidad sobre la creatividad.

Capítulo II.

El debate.

El debate consiste en saber si el *conatus* tiene existencia o no, y si es posible comprenderlo desde la física, es decir, desde la realidad en sí a la concreción del mundo, pues el mundo es necesariamente político. “El mundo de la política es representado –dice José M. Hernández- como un campo de fuerzas cuyo principio de movimiento estaría en los propios individuos, que son los que lo habitan.”²¹

Fuera del Estado nos dice José M. Hernández “(...) no existe más que una multitud de individuos aislados (...) precisamente, la función de la nueva ciencia era mostrar de que era posible dar ese salto del mundo de la incertidumbre al mundo del *verum-factum*.”²² Este paso de la incertidumbre a la concreción ha sido explicado por las diferentes variantes de interpretación; es propiamente la filosofía moral la que da ese salto, pero plantear la realidad efectiva, la *verita efectuale* requiere de una ciencia muy superior, una ciencia que nos hable del movimiento y es entonces cuando cuatro años después del *Leviatán*, Hobbes expone su *De corpore* en donde se sintetiza la realidad suprema. Así pues, la *verita efectuale* se daría en movimiento, o como lo dirá más tarde Leibniz, en una dinámica.

²¹ J. M. Hernández, *El retrato...*, *Op cit.*, pág. 14. Ver sobre todo el cap. IV en donde expone la conexión que hay entre la ciencia natural con la ciencia de la justicia en que según él hay una armonía que constantemente se está perfeccionando.

²² *Ibid.*, pág., 20.

Pero si regresamos a Goldsmith, vemos que este interprete lleva a cabo un acto espectacular para sintetizar la teoría del *conatus* (Parte III de *De corpore*), ya que analiza el concepto desde una teoría de la causación fundamentalmente aristotélica, para explicar la contradicción que encierra el concepto de *conatus* en sus diferentes determinaciones de movimiento. Dice: “Un cuerpo actúa sobre otro cuerpo cuando genera o destruye algún accidente en este otro cuerpo. El cuerpo actuante es *agente*; el cuerpo sobre el que actúa es el *paciente*; el accidente generado o destruido es el efecto.”²³ Sabemos que en la teoría de la causación aristotélica siempre habrá un agente que desemboque la causación, y ese es el primer motor. Sin embargo, para Goldsmith, si se revisa el concepto mismo de *conatus*, sobre todo en un plano material, siempre habrá un agente que mueva al infinito la causación del universo viendo en ello solo una tautología y en el mejor de los casos dice: “El principio de causación de Hobbes es un concepto ordenador relativamente correcto debido a que combina el principio de razón suficiente para cualquier acontecimiento con el presupuesto de que el acontecimiento y su razón pueden enunciarse en términos de movimiento. El principio explica la posibilidad de una teoría mecánica universal de la naturaleza.”²⁴

Si realmente el *conatus* fuera un principio de una mecánica universal de la naturaleza, es decir, en términos de su causación, el universo mismo no sólo fuera necesario sino fatal en el sentido de que no habría posibilidad para la libertad o, dígase en estos términos, no habría existencia, lo cual es imposible si queremos transitar al mundo de la concreción, al mundo político. Como hemos señalado, el mundo político es un campo de fuerzas cuyo principio son los individuos. ¿Cómo entonces representar el escenario de la pluralidad de

²³ Goldsmith, *Op cit.*, pág. 38.

²⁴ *Ibid.*, pág. 45.

individuos? No con una matemática comparativa como sostiene Goldsmith (planos, líneas, ángulos, volumen, conos, etc.),²⁵ sino con una matemática de los individuales. En el plano físico sólo puede haber individuales pero no como *stoicheion* sino como *arché*,²⁶ como existencias individuales, y para captar esa diferencia ontológica, el *conatus* debe de tener cualidades.

“En primer lugar, definimos el *conato* como el *movimiento por un espacio y un tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto es, por un punto. (...) por punto algo que no tiene cantidad, o lo que no se puede dividir (...) un punto no se tiene por indivisible sino por no dividido*” (*De corpore*, parte III, cap. XV, art, 2). La primera cualidad del conato es que es individual, como el átomo, pero el átomo se mueve en el vacío, aquí por el contrario, si llamamos vacío al espacio resulta ser que para Hobbes es imaginado el espacio porque si se acepta que el espacio es real tendría que asumirse la posición cartesiana de la res extensa (*in pleno*). Sin embargo, dice Goldsmith, “Hobbes arguye en su física contra la existencia del vacío, su argumento no es que el vacío es imposible, sino que los fenómenos explicados por la hipótesis del vacío pueden explicarse igualmente sin ella (...) Él pensaba que pudiera probarse que el vacío no existe, pero estaba muy lejos de comprobarlo como un elemento necesario y fundamental del mundo.”²⁷

Esto significa, según Goldsmith, que el vacío se convierte en una imposibilidad ontológica ya que significa negar la teoría del vacío y las posibles teorías de la transmisión

²⁵ Dice Goldsmith, “Hobbes consideraba a la geometría como la ciencia de la figura y del movimiento de los cuerpos, abstraída de cualquier otra consideración, pág. 25.

²⁶ Cuando hace alusión Hobbes al inicio de la III parte de *De corpore* a Euclides, Arquímedes y Apolodoro se refiere a ellos en un sentido de que va a subsumir la geometría de estos hombres en su física. “En los próximos capítulos hablaré únicamente de unas pocas cosas, nuevas, sobre todo acerca de cuestiones geométricas que son útiles para la Física.” Tr. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000, pág. 167.

²⁷ Goldsmith, *Op., cit.*, pág. 33.

de la luz. “Hobbes negó firmemente la posibilidad de la acción a distancia; el movimiento siempre debe transmitirse a través de algún material.”²⁸ Sin embargo, como hemos señalado, Goldsmith se mueve en el paradigma de la causación; por el contrario, Hobbes dota a sus conatos no solo de individualidad, sino también de **fuerza-resistencia/ímpetu-movimiento** lo que lo lleva a sostener una pluralidad que se conserva y se realiza diferenciándose. “De igual modo el conato se ha de entender como que es ciertamente movimiento, pero de la manera que en la demostración no se haga comparación alguna ni del tiempo en que se realiza ni de la línea a través del cual se hace la cantidad, con la cantidad del tiempo o de la línea de la que es parte; aunque así como un punto se puede comparar con otro punto, así un conato se puede comparar con un conato y encontrarlo mayor o menor” (*De cor...* XV, 2). La fuerza que cada conato lleva en su interior es su condición de existencia a preservar en su ser para diferenciarse de la pluralidad, y esta fuerza conatural, por decirlo así, produce al universo, porque necesariamente se expande o como dice Hobbes, se realiza; pero este realizarse de los conatos no se da por un choque mecánico, sino en conflicto. El universo, por su necesidad de ser una pluralidad, es ya una pluralidad en conflicto, una lucha por la existencia. La multitud de conatos no pueden estar en reposo porque el universo se realiza en el conflicto, en la lucha consigo mismo y en esa lucha se extiende, por eso es que el espacio o el vacío de alguna manera son engendrados por el conflicto, por la lucha de los conatos. “(...) *el reposo es inerte privado de toda eficacia; y el movimiento en cambio es lo único que da y quita movimiento a los cuerpos en reposo.*” (*De cor...*, XV, 3).

²⁸ *Ibid.*

En lugar de esta determinación del conato, Goldsmith prefiere hacer alusión a la teoría de la emanación y a la teoría del miedo que, según él, estaría operando en Hobbes para comunicar los conatos entre sí. Le hubiera resultado más interesante el asunto si se sirviera de Leibniz para explicar la analogía que hay entre conatus y mónada.

A Leibniz, al igual que Hobbes, no le interesa ni el problema de la trayectoria que describe el móvil, ni el problema de la inclinación del movimiento, sino en qué consiste que el movimiento comience, qué tiene que haber en un cuerpo para que ese cuerpo se ponga en movimiento, sucintamente, ¿qué es lo que hay en la esencia más íntima del punto en movimiento? Sin titubeos, el joven Leibniz dice que *conatus* es esfuerzo, fuerza.²⁹

Leibniz va a ir buscando por debajo de la pura espacialidad, de la pura extensión cartesiana, del mecanismo de las figuras geométricas, los puntos de la energía, la fuerza, lo no espacial, lo no-extenso, en una palabra, lo dinámico que hay en la realidad; lo hará desde la matemática de los individuales al descubrir el cálculo infinitesimal en donde un punto,³⁰ ya se considere como perteneciente a la curva, ya se considere como perteneciendo a la tangente de esa curva, ese punto es uno y el mismo, tiene definiciones geométricas

²⁹ Dice Juan Arana Cañedo que el joven Leibniz al oponerse a la física cartesiana no tuvo otra opción que recurrir a la matemática de los indivisibles apoyada en el *conatus* de Hobbes. La matemática de los indivisibles se apoya en conceptos francamente paradójicos: pretende que el continuo esté compuesto de partes que, en último término, sean indistintas, inextensas y, por tanto indivisibles. Hay un número infinito de ellas en cada porción que podamos designar; no son átomos, ni tampoco esencialmente distintas de las magnitudes entre sí. Así entiende Leibniz su *conatus*: no es un átomo de movimiento, porque no rompe la continuidad de los desplazamientos, implica algo instantáneo, el tránsito que se produce en cada momento, y tampoco se identifica con la quietud, sino que está compuesto de partes indistintas. Leibniz, *Estudios de dinámica*, tr. Juan Arana Cañedo y Marcelino Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1991, pág. XXII.

³⁰ Aplicando el principio de la continuidad entre lo real y lo ideal (la continuidad de la verdad de hecho a la verdad de razón) es exactamente la misma que hay entre una recta y una curva. No hay un abismo entre la recta y la curva, porque, qué es un punto sino una circunferencia de radio infinitamente pequeño, vemos cómo entre el punto, la curva y la recta no hay un abismo de diferencia, sino que desde cierto punto de vista espacial, que consiste en considerar todo como engendrado hay un tránsito continuo expresado en la fusión de cálculo integral y diferencial, siendo el punto simplemente una circunferencia de radio infinitamente pequeña; siendo la curva un trozo de circunferencia de radio infinito, constante, y siendo la recta un trozo de circunferencia de radio infinitamente largo, infinitamente extenso. LEIBNIZ, *Demostración geométrica AE*, pág. 112-117, citado por Juan Arana, *Op cit.*, pág. XL.

diferentes según se considere como punto de la curva o como punto de la tangente a la curva.

Así pues, esta definición geométrica y abstracta lleva a Leibniz a tropezar con el problema de la materia de Descartes. Para Descartes el cuerpo no es más que pura extensión, por eso cuando Descartes calcula la cantidad de movimiento, o sea, el producto de la masa de un cuerpo por su velocidad, encuentra que la cantidad de movimiento de un sistema cerrado de cuerpos es constante. El sistema cerrado de cuerpos es un conjunto de cuerpos que están en movimiento relativo, los unos con respecto a los otros, pero constituyen un conjunto, un sistema, dentro del cual no penetra ninguna influencia de fuera, pero si consideramos la totalidad del universo, esa totalidad sería un sistema cerrado.

Pues bien, para ir armando las piezas, la tesis de Descartes consiste en afirmar que la cantidad de movimiento, o sea el producto de la masa por la velocidad, en un sistema cerrado es constante, en el universo; y establece la constancia de $m \cdot v$. Leibniz examina detenidamente esta tesis y encuentra que es físicamente falsa. Para Leibniz, Descartes no tuvo en cuenta que los cuerpos no son sólo figuras geométricas, sino que además son algo que posee la figura geométrica; no son sólo extensión, sino algo que tiene la extensión por eso ha fallado su ley mecánica, porque lo que es constante en un sistema cerrado, mecánico, no es la cantidad de movimiento, no es el producto de la masa por la velocidad, sino el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad, o lo que desde entonces se llama en física fuerza viva. “La cantidad de movimiento es el producto de la masa del cuerpo por su velocidad al cuadrado.”³¹

³¹ Leibniz, *Ensayo de dinámica, op cit.*, def. 2, pág. 33.

En este sentido, Leibniz descubre la constancia de la fuerza viva en un sistema cerrado y esto quiere decir que un punto material no es geométrico ya que no es definible solamente por las coordenadas cartesianas, sino que además ese punto, si es material, si es real, contiene materialmente una fuerza viva, que es la que determina su trayectoria y su cantidad de movimiento; y esa fuerza viva que contiene el punto material es en un momento determinado la resultante exacta de todo el pasado de la trayectoria que la masa de ese punto material ha recorrido y contiene ya <<in nuce>>, en germen, la ley de la trayectoria futura. Y ese punto material que contiene fuerza viva le llama primeramente *conatus* y más tarde en su *Monadología* lo llamará mónada.

La mónada es primariamente sustancia, es decir realidad (*Monadología*, par.1; *Teodicea*, par. 10). Las mónadas son también simples y no son elementos de las cosas como los átomos (*Mon...* 3), son individuales y cerradas (*Mon...* 7), se diferencian unas de otras (*Mon...* 8) y son creadas pero están sujetas a cambio (*Mon...* 10). Sin embargo aunque todas hayan sido creadas, no todas tienen el mismo estatus ontológico, mientras que unas se quedan en la simple apetencia otras llegan a conocer las verdades necesarias, y esas que llegan a conocer por estados reflexivos la identidad del yo, son propiamente las que tienen alma. (*Mon...* 29-30, *Teo...* pref.). Es decir, hay una jerarquía de mónadas que hace que en la serie de las cosas se hallen repartidas en el universo (*Mon...* 36). No obstante, todo este escenario tiene una causa final cuyo ser necesario, Dios, ha preestablecido al universo de tal forma que las cosas no podrían ser de otra manera. Pues Dios, regulando el todo, ha tenido en cuenta a cada una de las partes, y particularmente a cada una de las mónadas, cuya naturaleza por ser representativa, no podría limitarla nada a representar solamente una parte de las cosas porque si representara cada una todo, cada mónada sería una divinidad (*Mon...* 60). Por tanto, aunque cada mónada represente al universo entero, representa más

distintamente el cuerpo que le afecta particularmente. (*Mon...* 62).

Como vemos la semejanza, el *conatus* hobbesiano y la mónada leibniziana encajan cabalísticamente en lo referente a la existencia de ambas sustancias, esto se debe a la matriz generativa de las matemáticas de los individuales, además, porque en ellos la materia cobra existencia, desde un punto de vista gnoseológico. Sin embargo, la teoría de la doble verdad no opera en Leibniz, así que Leibniz tiene que meter necesariamente a Dios como sujeto constituyente detrás de la materia; en esta diferencia, el universo hobbesiano es más cruel o más fiel al conflicto. Pareciera que Leibniz se percatara de esto, por eso es que como buen diplomático que era y defensor de la monarquía termina conciliando (*Mon...* 87-90) a Dios-monarca-destino en la *Teodicea* del *optimismus*.

Para Leibniz, en efecto, hay mal en el mundo, hay lucha de conatos o mónadas, pero ese mal es un mal necesario. Dentro de la concepción y definición del mejor mundo posible está el hecho de que hay mal. Cualquier otro mundo que no fuere este, tendrá más mal que este; porque es forzoso que en cualquier mundo haya mal, y éste es el mundo en donde hay menos mal.³² Dios le permite a Leibniz conciliar al universo en su escenario plural de mónadas, esto sólo es posible porque el universo sigue siendo cerrado, pese a los esfuerzos que Leibniz hace para dotar a la mónada de fuerza viva, de energía.

Sin embargo, la diferencia fundamental que hay entre *conatus* y *mónada* es precisamente la diferencia ontológica que hemos trazado entre fundamento y existencia.

³² “No puede haber mundo sin mal –dice Leibniz- por tres razones: que el mal metafísico procede de que el mundo es limitado, finito; es finito y no puede por menos de serlo; el mal físico procede de que el mundo, en su apariencia fenoménica, en la realidad de nuestra vida intuitiva, es material, y la materia trae consigo la privación, el defecto, el mal; y por otra parte, el mal moral tiene que existir también. El bien moral no es sino la victoria de la voluntad moral robusta sobre la tentación y el mal. Bien, en la moral, no significa más que triunfo sobre el mal, y para que haya bien es menester que haya mal, y por consiguiente, el mal es la base necesaria, el fondo oscuro del cuadro, absolutamente indispensable para que sobre él se destaquen los bienes. *Teodicea*, Madrid, Aguilar, 1928, par. 256.

Esto es, la relación de las mónadas con entelequias, con almas, y Dios, se preestablece, dice Leibniz. Por un principio eterno que no puede ser conocido por nosotros (*Mon... 32, Teo... 44,196*), Dios crea a las mónadas, pone en cada una de ellas la ley de la evolución interna de sus percepciones. Por consiguiente, todas las mónadas que constituyen el universo están entre sí en una armónica correspondencia en el acto mismo de la creación en la que cada mónada ha recibido su esencia individual, su consistencia individual y esa consistencia individual es la definición funcional, infinitesimal de esa mónada; por eso la relación del cuerpo y alma es como si en vez de dos relojes, lo que quedará es una sola maquinaria con dos esferas, las dos marcarían siempre lo mismo, porque es una y única maquinaria. En cambio, para Hobbes, no hay un sujeto trascendente a la materia y no porque aquí se aplica con rigor la teoría de la doble verdad, en donde la materia debe explicarse por sí misma en un proceso de producción más allá de una construcción de teoremas y demostración de axiomas, como dice, ver al universo en “(...) la posibilidad de alguna producción o generación.” (*De cor... XV, 1*) en donde sólo cabe la relación ontológica de fundamento y existencia que nosotros hemos tratado de demostrar.

Si aceptamos esta relación, no sólo el universo hobbesiano deja de ser necesario, mecánico y fatal sino que lo dotamos de libertad para que cada conato, cada ser, luche por su reconocimiento en una realidad que se expande, que evoluciona, que se extiende en su conservación, como en el mundo de la política que necesita de esas fuerzas para ordenarse en una jerarquía que mejor le convenga a la unidad política, que pese a todo sigue siendo un gran conato que se enfrenta a otro conato vecino.

Mirar al conatus como principio metafísico en la pluralidad en pugna, significa cambiar esa visión tradicional que se ha planteado por los intérpretes modernos de la obra de Hobbes, esa relación entre filosofía civil y *De corpore* según la cual: “(...) se parece a la

geometría en que, tanto las líneas y figuras, construimos repúblicas; la construcción política correcta está por entero en el poder del hombre”,³³ como si Hobbes fuera un geómetra que trazaba la geopolítica de su tiempo. Mirar al conato como sustancia, como existente, significa la conciliación de su sistema; asume ante todo, al conflicto como condición *sine qua non* de toda realidad. Esto significa, con todos los bemoles una cosmología. Sí. Pero a fin de cuentas menos dañina para Hobbes que la interpretación de Goldsmith, quien nos dice que este solitario científico siempre fue un científico práctico de segunda, sólo aportó unos cuantos hallazgos en óptica, fundamentalmente porque “falló en su intento de establecer un conjunto de herramientas para la explicación del mundo. Falló porque los problemas que se planteó, la construcción de una mecánica y una estática basada en el movimiento, estaban más allá de sus posibilidades de las herramientas matemáticas a su disposición.”³⁴

Como se ve, Goldsmith evita ir a la matemática de los individuales como matriz generativa para explicar al conatus, en lugar de ello prefiere decir que para Hobbes: “Los fenómenos de la naturaleza están dados; las apariencias no se construyen, sino que se experimentan en la sensación (...) incluyendo la imaginación, el sueño, el placer, el dolor, el apetito y la aversión, todos se explican en términos de causa y efecto, movimiento, impulso y resistencias, sólo es cuestión de aplicar los principio teóricos precisos para explicar la totalidad.”³⁵ Desde luego esta interpretación elimina cualquier posibilidad ontológica de la relación del conatus y la realidad, porque según él, el único valor que hay entre la filosofía natural y la filosofía civil es la precisión, el cómputo de los conceptos que

³³ Goldsmith, *Op., cit.*, pág. 26.

³⁴ *Ibid.*, pág. 46.

³⁵ *Ibid.*, pág. 47.

Hobbes acuñó para transitar de la ciencia a la ciencia civil siempre en términos de causa y efecto, por eso es que podemos leer, dice: “La ciencia natural que empieza con definiciones (cuerpo, causa, efecto, movimiento, espacio, lugar), procede a partir de ellas, a enumerar los principios y axiomas generales del sistema y las consecuencias de estos axiomas y, entonces (mediante definiciones y axiomas adicionales, cuando son necesarios), considera las varias clases de movimiento y sus propiedades, como en la ciencia civil.”³⁶

Lo sorprendente de este tránsito, es decir, de pasar de *De corpore* a la ciencia civil, del método a la filosofía moral coincide con Strauss en el sentido de que para ambos, la precisión, el computo del análisis de los conceptos es lo que permite decir que en Hobbes hay ciencia sobre las cosas civiles³⁷ y no una filosofía de la historia, no como Maquiavelo, una teoría de la anacyclosis. Solo que para Strauss hay una ruptura inconciliable en *De corpore*, mientras que para Goldsmith no la hay; por eso es que Straus quiere demostrar que se puede reconstruir el sistema del método hacia atrás. Vemos allí que esa diferencia se extiende hasta el choque decisivo: Strauss defiende su postura con un Hobbes filósofo de la política, mientras que Goldsmith defiende su postura con un Hobbes que hace ciencia política.

Sin embargo, para terminar, ambos no aceptarían en ninguno de sus momentos reflexivos la posibilidad ontológica para manejar dicha relación, porque tanto para uno como para el otro, Hobbes jamás formuló su sistema en términos metafísicos, lo cual, como hemos demostrado, estas posturas obedecen más a variantes ideológicas que a progresos genuinamente creativos, por eso es que hemos traído a colación a Leibniz quien nos da gala

³⁶ *Ibid.*, pág. 58.

³⁷ Podríamos decir que ambos coinciden en una especie de análisis lógico del lenguaje, es decir, en la tradición analítica propia de los ingleses. Ver L. Strauss, *Op cit.*, 198.

del asunto, de la creatividad que desemboca en el concepto de fuerza viva, en la mónada cuyo origen no es más que de Hobbes: el *conatus* existente. Indudablemente, de cómo leamos a Hobbes va a depender qué hagamos de él: un absolutista, un metafísico, un materialista, un filósofo político, un padre de la ciencia política, un ideólogo burgués o un científico de segunda que no pudo construir su propia geometría a la manera de Descartes y Leibniz. Todo ello va a estar en nuestras lecturas; sólo hemos intentado hacer una lectura, de Hobbes, en relación con dos conceptos fundamentales, el concepto de *conatus* y la lucha por la existencia que es tratada de una o de otra manera por todos los autores que hemos aludido. Hemos afirmado una visión propia acerca de Hobbes; hemos mantenido una relación crítica con sus lectores. Hemos hecho una lectura crítica. Todos tenemos derecho a la interpretación, respaldada con bases epistemológicas adecuadas. He proporcionado cierta luz sobre algunos puntos del sistema de Hobbes. Mi interpretación busca ser propositiva.

Conclusiones.

La obra de José María Hernández, *El retrato de un Dios inmortal* tiene algo de particular que no hay en los demás intérpretes y es que nos dice que “Hobbes no fue un gran seductor, pero sí un gran provocador.”³⁹ Según este intérprete de la obra de Hobbes, todos hemos caído en las provocaciones que lanzó Hobbes en su obra, más que una sistematización, dice, lo que hay en su obra es un antagonista perverso que intenta ganar las miradas de sus rivales. Parece ser que esta descripción es correcta para nuestras respectivas conclusiones.

No sólo sus provocaciones causaron revuelo en su momento, sino hasta la fecha, porque en él hay precisión de conceptos, oscuridades metafísicas, teoría de la doble verdad, geometría poco elaborada, pero sobre todo, una *opera lógica* caprichosa que hace que sus obras se partan, se dividan como los imperios cuando carecen de un emperador. Al sistema de Hobbes le pasó lo que a los grandes imperios: fueron perdiendo provincias hasta convertirse en una nación en hostilidad permanente con las naciones vecinas, así le pasó a las disciplinas, a las ciencias que cultivó Hobbes, cuya lucha por su sucesión, por ser herederos directos llega hasta las interpretaciones modernas contemporáneas del siglo XX, y posmodernas, que tratan de unificar estas provincias repartidas, de conciliar el momento del método y el momento de la filosofía moral. Pero como hemos visto, no se ha logrado, y

³⁹ *Op., cit.*, pág. 11.

parece ser que no se logrará nunca. No, porque tras la muerte de Hobbes son campos que han sido cultivados por otros hombres de mejores tiempos, como los modernos del 1600 al 1900, quienes sin sentirse herederos de este vasto imperio, hicieron lo suyo propio, sin importar su correspondencia lógica; sin importarles que incluso los tratarán de plagiarios y de excéntricos. Explotaron las parcelas del conocimiento que trazó el propio Hobbes de su imperio que nunca se vio unificado.

Esta analogía nos trae la primera conclusión la cual consiste en que el sistema de Hobbes no puede unificarse, ya sea si tomamos un momento o el otro para hacerlos conciliar sobre todo en la ciencia política, como intenta Goldsmith; tampoco queda totalmente separado como intenta demostrar Strauss, sino que los campos de la ciencia, como las matemáticas, indudablemente han progresado, pero su progreso abreva o tributa de la misma matriz generativa de la que se valió Hobbes para conciliar los momentos de su sistema; y entonces hay autores, como Leibniz, que parten del mismo status de ciencia, del mismo paradigma, y logran transformarlo técnicamente, pero no ontológicamente. Ontológicamente, es decir, la relación que hay entre *conatus primus* y la lucha de la pluralidad es hoy en términos de ser-realidad más vigente que el de Leibniz, porque es donde las ciencias, como la física, la biología, la historia, siguen moviéndose; es el paradigma actual.

Así pues, esta relación considerada ontológicamente, no sólo abarca los dos momentos, sino que recupera la discusión en la cual surgieron ambos conceptos en una determinación concreta. Con ello pasamos a la segunda conclusión.

La relación más concreta de esta determinación es sin duda el momento preconstituyente que no había vuelto a resaltar por los intérpretes modernos contemporáneos del siglo XX, y los postmodernos, sino que había quedado en los modernos, del 1600 al 1900, como un

momento resuelto, sin embargo, visto desde una geometría del poder como la hemos caracterizado, se ve de suyo que no sólo el ideal de progreso es compatible con la geometriopolítica de Hobbes, sino que ontológicamente la realidad se mueve en el conflicto en donde poder y estatus son las coordenadas de todo ser para acomodarse en el lugar que sus rivales le quieran ceder. Esto quiere decir, que la geometriopolítica hobbesiana no solamente es válida para la vida preestatal, que es la visión dominante de las lecturas modernas, desde Hobbes hasta nuestros días, sino para todo el universo de seres que se mueven en una dialéctica en donde situación de ser y poder definen las notas de su realidad.

Tercera conclusión, es ontológicamente posible esta relación porque hemos tomado al *conatus* como existente en sí, como materialidad que tiene percepción al final del proceso y que es una autoconciencia frente a su reconocimiento, pero que tiene una relación con su fundamento, de suerte que éste se hizo existente, frente al caos que domina la cosmología hobbesiana, por ello aparecen toda clase de definiciones de este concepto, lo que hace que en su apercepción no domine ninguna de las variantes de interpretación, sino el caos mismo; por ello se puede comenzar casi desde cero.

Nuestra lectura de esta relación no ha sido caprichosa; la misma relación da los elementos y las connotaciones para elaborar de ella una ontología que permita asumir fundamentalmente el conflicto, y no su solución, sino el acomodo del poder que hace expandir al universo, marchar a la humanidad y colocar a las cualidades humanas en una jerarquía que mejor exponga sus esencialidades.⁴⁰ Así, esta ontología no sólo es posible

⁴⁰ El dr. Laurance y Raymond Hull, este par de ortodoxos de la administración llegan a la misma consecuencia en su *Principio de peter*, según la cual todo los seres se mueven en un orden jerárquico, para ello han trazado en 150 páginas su jerarqueología valida para un partido político, una empresa, una universidad, un gobierno, una familia y el zoo en la que tarde que temprano los individuos llegan a su nivel de colocación o de incompetencia. Tr. Adolfo Martin, Barcelona, Plaza & Janés, 1971.

desde el materialismo y la dialéctica; con base en la asunción de la teoría de la doble verdad, si apelamos a la discusión de Hobbes, resultará blasfemo negar que todas las verdades ocurran, necesariamente, en concordancia con la presencia y la voluntad de Dios. (*Of liberty and Necessity EW IV, 278.*) Ya que Dios termina colocándose en el orden más perfecto y más real que la inmanencia ha trazado para su reconocimiento. Esto no implica decir que Hobbes no era religioso; no lo era desde una física en la que el entendimiento no está antes que la materia, sino después, como se deriva de las enseñanzas de Bacon y su heredero más fiel, Darwin.

Lo que hay en ellos es un afán por explicar que el mundo es inteligente, que nada se desperdicia, que nada opera ciegamente, sino que todo tiene su propósito. Tan sólo se ha opuesto al comienzo, y en el comienzo hay *arché*, por eso es que pueden trazar perfectamente la distinción entre *physis* y *nomos*, ley natural y ley civil, porque el principio se emancipa en existencia, en el reconocimiento del propio fundamento devenido *intelligibus*.

La tradición inglesa es sin duda la que mejor refleja esta relación ontológica que hemos expuesto, posiblemente sea a causa de Bacon y de Hobbes quienes la aportan al legado de su tradición, que dejan el ambiente preparado para las generaciones venideras, no sólo para su propia escuela, sino sobre todo para la alemana. Leibniz, Hegel y Marx le deben mucho a este ambiente inglés, más de lo que podemos imaginar, porque sacan provecho para sistematizar su pensamiento y aportar cada uno a su manera elementos filosóficos que ya estaban latentes sobre todo en Hobbes; por ello, aunque no sean ingleses, engrandecen con sus aportaciones a ese científico solitario que aportó los elementos filosóficos, mínimos o incluso máximos, para seguir hablando por mucho tiempo de él; para seguir disputando, en polémica irritante, si es conciliable el momento del método respecto al momento de la

filosofía moral, que es el que más nos lo recuerda.

Lo que se había perdido, o querido extraviar, era el *conatus* y su relación con la *bellum omnium contra omnes*, que hemos puesto a discusión, para recuperar una lectura del poder desde la geometriopolítica hobbessiana, para que reflejara su grado de realidad y su vigencia, sobre todo en el momento preconstituyente, en el momento del conflicto mismo, al asumir que no hay un absolutismo simplón, sino la relación existente entre necesidad y libertad, que hace que el ser se dé cómo poder o fuerza, en una jerarquía en la que los conatos se colocan para definir su ser. Por ello es que acudimos a los modernos del 1600 hasta el 1900, porque el asunto en ellos es menos prejuicioso y más creativo que la labor de los modernos contemporáneos del siglo XX, y los modernos postmodernos, que están más apegados a sus intereses y son menos profundos. No es que tengamos algo contra estos modernos recientes, sino que simplemente, consideramos que no tendríamos un avance ni siquiera en la teoría de la doble verdad; por la simple razón de que no se encuentra en ellos; como buenos analíticos la consideran absurda; lo cual nos hace decir que la discusión moderna contemporánea del siglo XX y moderna postmoderna está sin lugar a dudas en otras alturas, que no son las que buscábamos para hacer de la relación una relación que provocara, al igual que el mismo Hobbes, un tema que ya parecía finiquitado por la filosofía política moderna anterior.

Bibliografía.

Hobbes, Thomas. (2004). *Leviatán*, tr. Manuel Sanches Sarto, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

(1987). *Del ciudadano*, tr. Enrique Lynch, Barcelona, Península.

(2000). *Tratado sobre el cuerpo*, tr. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta.

(1989). *The Elements of Law*, tr. Fernando Tönnies.

Heschel, Abraham Joshua. (1966). *Filosofía comparada*, tr. T Raju y Julieta Campos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales*, tr. Estes Sánchez, Madrid, Gredos.

Anaxágoras. (1979). *Los filósofos presocráticos*, t. II, tr. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos.

Averroes. (1947). *La destrucción de la destrucción de los filósofos*, tr. Alonso M. Madrid, ASIC.

Bacon Francis. (1949). *Novum organum*, tr. Clemente Fernando Almorí, Buenos Aires, Lozada.

Bermudo J. M. (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, UB.

Biblia comentada. (1962). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Bobbio, Norberto. (1992). *Hobbes*, tr. Manuel Escriba De Romaní, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

- Cassier, E. (1974). *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- David Ricardo. (1941). *Works and Correspondence*, London, Sraffa.
- Darwin, Charles. (2007). *El origen de las especies*, tr. Ricardo Albores, Ciudad de México, Éxodo.
- (2007). *El origen del hombre*, tr. Ricardo Albores García, Ciudad de México, Época.
- (1952). *The descent of man*, *Encyclopaedia Britannica*, London.
- (1994). *Origen de las especies*, Enrique Godines, Madrid, Akal.
- (2007). *El origen de las especies*, tr. Ricardo Albores, Ciudad de México, Éxodo.
- (1977). *Autobiografía y cartas escogidas*, Alianza, Madrid, pág. 273.
- Deleuze, Gilles. (2006). *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- Demócrito. (1979). *Los filósofos presocráticos*, t. II, tr. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos.
- Descartes, René. (2001). *Meditaciones metafísicas*, tr. Jorge Acosta A. Bogotá, Panamericana.
- (1980). *Tratado del hombre*, tr. Guillermo Quintas, Madrid, Editorial Nacional.
- (1989). *Sobre los principios de filosofía*, tr. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos.
- De Candolle, Alphonse Louis Pierre. (1896). *Regini vegetabilis sistema naturale*, París, F. Alcan.

- Dilthey, Wilhelm. (1847). *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica.
- Euclides. (1944). *Obras completas*, Juan David García Baca, México, UNAM.
- Engels, F. (1962). *Estudios económicos varios*, tr. W. Roces, México, Grijalbo.
- Epicuro. (1999). *Obras*, tr. Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos.
- Feyerabend. P. (2003). *Ambigüedad y armonía*, Barcelona, Paídos.
- Fischer, Klaus. (1986). *Galileo Galilei*, tr. Claudio Gancho, Barcelona, Herder.
- García Morante, M. (1977). *Lecciones preliminares de filosofía*, Ciudad de México, Editores Unidos Mexicanos.
- Goldsmith, M.M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, tr. Jorge Issa González, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi.
- (1953). *Lecciones de Filosofía de la historia*, tr. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
- (2006). *Fenomenología del espíritu*, tr. Manuel Jiménez R. Valencia, Pre-Textos.
- Hernández Moreno Jesús Carlos. (2009). *La construcción cartesiana del horizonte del yo*, Inédito, (HF 2009 MAR).
- Hernández José. M. (2002). *El retrato de un Dios mortal*, Barcelona, Anthropos.
- Hesiodo. (1986). *Teogonía*, tr. Paola Vianello, Ciudad de México, UNAM.
- Heráclito. (2000). *Fragmentos*, “Los filósofos presocráticos”, tr. Conrado Eggers, Madrid, Gredos.

- Lamarck, J. B. (1986). *Filosofía zoológica*, tr. Adrià Casino, Barcelona, Meteú.
- Lascoumes, Pierre. (1984). *Marx: du “vol de bois” à la critique du droit*, Presses Universitaires de France, Paris.
- De La Mettrie, Julián Offroy. (2000). *El hombre maquina*, tr. Agustín Izquierdo, Madrid, Valdemar.
- Leibniz, G. W. (1940). *Theoria motus abstracti y Theorria motus concreti*, London, Martyn.
- (1991). *Escritos de dinámica*, tr. Juan Arana Cañedo, Madrid, Tecnos.
- (1985). *Monadología*, tr. Manuel Fuentes, Altamina, SARPE.
- (1928). *Teodicea*, Madrid, Aguilar, 1928.
- Laski, H. J. (1994). *El Liberalismo Europeo*, México. Fondo de Cultura Económica.
- Laurace, J. Peter y Raymund Hull. (1971). *El Principio de Peter*, tr. Adolfo Martin, Barcelona, Plaza & Janés.
- Malthus Thomas R. (1951). *Ensayo sobre el principio de la población*, tr. Teodoro Ortiz, Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- (1998). *Principios de economía política*, tr. M. Trino, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2003). *El príncipe*, tr. Eli Leonetti, Madrid, Espasa, 2003.
- (2000), *Discurso sobre la década de Tito Livio*, tr. Ana Martínez Alarcón, Madrid, Alianza.
- Marx, Kart. (1977). *Escritos de Juventud*, tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.

- (1967). *La Sagrada familia*, tr. W. Roces, Ciudad de México, Grijalvo.
- (1956). *El Capital*, lib. I, tr. W. Roces, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- (1965). *Historia crítica de la plusvalía*, tr. W. Roces, La Habana, Venceremos.
- Negri, T. (1993). *Anomalía Salvaje*, “Un ensayo político sobre B. Spinoza” tr. Gerardo Pablo, Barcelona, Anthropos.
- Minitz, Samuel I. (1966). *The hunithing of Levithan*, “Seven treenth-century Reactions on the materialism and moral, phylosophy of Thomas Hobbes”, Oxford, Thoemmes Pres.
- Pascal, Blas. (2003). *Reflexiones de la geometría* en Ensayos correspondencias y pensamientos, tr. Jacinto León, Barcelona, Edicisnes 29.
- Palmenatz, John. (1974). *Levithan*, London, Fontana.
- Pico de la Mirandola. (1984). *De la dignidad del hombre*, tr. Luis Martínez Gómez, Madrid, Editorial Nacional.
- Petruciani, Stefano. (2008). *Modelos de Filosofía Política*, tr. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Polibio. (2000). *Historias*, tr., Manuel, Balasch Recort, Madrid, Gredos.
- Platón. (2000). *República*, tr. Gómez Robledo, Ciudad de México, UNAM.
- (1990). *Timeo*, tr. Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue.
- Quinton, Anthony. (1974). *Filosofía Política*, tr. E. L. Suárez. Madrid. FCE.
- Meek, Ronald L. (1973). *Crítica a la explosión demográfica*, tr. Manuel Arboli, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Rousseau, J.J. (1962). *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *political writing*, , vol. II, London, Basil Blackwell.

Schellig, F.W.J. (1998). *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto Rivera, Barcelona, Anthropos.

Schopenhauer, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación*, tr. Eduardo Ovejero, Ciudad de México, Porrúa.

Spinoza, Baruch. (2009). *Ética*, tr. Carlos Torres, Buenos Aires, Terramar.

(1986). *Tratado político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Rodríguez Feo. (2000). *Hobbes*, Madrid, Trotta.

Sartori, Giovanni. (2001). *Teoría de la democracia*, en 2 vol., tr. Santiago Sánchez G., Madrid, Alianza.

Strauss, Leo. (2006). *La filosofía política de Hobbes*, tr. Silvana Carozzi, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

(2001). *Historia de la filosofía política* tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

(2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*, tr. Amelia Aguado. Buenos Aires, Amorrortu editores.

Tierno Galán. (2001). *Hobbes*, Madrid, Tecnos.

Tucidides. (1998). *Historias de la guerra del Peloponeso*, tr. Francisco Romero, Madrid, Cátedra.