



Una crítica a la hipótesis del estado de naturaleza del hombre en la teoría contractual de Thomas Hobbes

Ricardo Domingo Fajardo Urrutia*

Resumen

La doctrina contractual propone una solución radical al problema central de toda filosofía política: cómo conciliar la razón con el hecho histórico y el discurso sobre lo que es —con el fundamento de legitimidad de un poder— con el discurso sobre lo que debe ser.

Palabras clave: naturaleza humana, ética, liberalismo, identidad, filosofía política, universo.

PRÓLOGO

El filósofo mexicano Antonio Caso escribe:

La experiencia del sueño nos da siempre, en los diversos episodios de lo soñado, nuestro propio individuo como protagonista de los sucesos acaecidos. Soñar es soñarse a sí mismo. Ningún esfuerzo, ningún encuentro, ninguna situación, ningún acto de los acaecidos mientras soñamos deja de referirse a nosotros mismos. El recuerdo, como el sueño, constituye otra apoteosis del yo. Nadie puede recordar sin recordarse a sí propio. Así como soñar es soñarse a sí mismo, recordar es acordarse constantemente de sí propio. (309-310)

* Egresado de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Empero, también surge la cuestión de si ese yo como incondicionado es el sustento de toda razón. Al respecto, Caso advierte:

Existe un peligro en esta estimación del propio yo como fundamento de toda la filosofía. El análisis reflexivo no está cabal por la sola afirmación de uno mismo. La reflexión nos lleva con igual vigor, con la misma energía, a sentir que lo que somos no es todo lo que es; que lo que pensamos no es todo el pensamiento; que lo que recordamos no es toda la historia; que lo que soñamos no es toda la fantasía... Tan claro es el sentimiento de que somos como el de que no lo somos todo; tan evidente es la conciencia de nuestra propia persona como la de otras personas diversas de la nuestra. Ambos sentimientos tienen igual fuerza: la de que somos algo singular e inconfundible, y la de que no existimos solos. La vida es el viviente y el ambiente. En suma: el yo, que se diría a primera vista lo absoluto, se ve por todas partes limitado, circundado, rodeado en su ser. Es que nuestro ser no es todo el ser. Es que la conciencia nos delata y la vida nos afirma, eso que Luis Lavelle llama la presencia total. Lo que por todas partes nos rodea, en su presencia absoluta; y esta reflexión es tan verdadera como la que nos pone como unidad indispensable frente al mundo. (310-311)

Dichas concepciones patentes —pues también lo dado pertenece a la razón— no resultan evidentes para las doctrinas filosóficas liberales surgidas a partir del siglo XVI, sobre todo en el periodo que va de la Reforma a la Revolución Francesa, donde esas doctrinas liberales se encumbraron echando abajo las barreras de todas las órdenes de la vida precedente, principalmente en el orden político, cuando el cimiento de la sociedad cambió del estatus al contrato: es decir, cuando el banquero, el comerciante y el industrial reemplazaron al eclesiástico, al artesano y al guerrero como tipos de influencia social predominante; y en el cual, lentamente, la ciencia reemplazó a la religión y se convirtió en el factor principal de la nueva mentalidad. Así, “los conceptos de iniciativa y control social abrieron paso a los conceptos de iniciativa individual



y control individual" (Laski 11). Ésta fue la nueva filosofía del liberalismo: "Una doctrina como un modo de ver" (15).

Esta doctrina —en el ámbito político— se conoce con el término de atomismo y es la teoría del contrato social, surgida en el siglo XVII, la cual asocio a los nombres de Thomas Hobbes y John Locke (Taylor 226). Representa una visión de la naturaleza y la condición humana que, entre otras cosas, hace plausible la teoría de la primacía de los derechos del individuo, pues niega la jerarquía como un principio de pertenencia u obligación a una sociedad en general o a otra de un tipo determinado. De este modo, "cuando llegamos al hombre del siglo XVII, el individuo posee un sentido de dominio sobre el universo, nuevo a la vez en profundidad y aspiración" (Laski 38), junto con otro ideal: una concepción de utilidad con relación al bienestar material y al logro de la riqueza como fin social básico —que se ha convertido en piedra angular de la actividad política—, además de la "atribución de una santidad especial a la propiedad privada" (42).

En 1600, los hombres ya vivían y trabajaban en un mundo moral nuevo. Entre los diversos orígenes que han contribuido a su formación, lo que penetra a todos ellos es el sentido de una nueva riqueza material al alcance de la mano. Los hombres se han convertido en agentes de la enfática necesidad del utilitarismo individualista como criterio de las ideas morales; es decir, llegan a poner ante sí el ideal del dominio sobre la naturaleza, por razón de la tranquilidad y comodidad que éste confiere.

Debo advertir que varios de los supuestos esgrimidos por el liberalismo político —que en términos generales representan una ética del egoísmo (*Diánoia*, Villoro 215) — no son sostenibles. Sin embargo, parafraseando la excusa de Charles Taylor, reconozco no poder emprender su completa refutación aquí porque en este punto entro en lo que me parece el problema central de la filosofía moderna, esto es, la condición humana, a lo que Eduardo Nicol se refiere con la idea del hombre en el pensamiento metafísico. Un problema que sólo puede abordarse desde "una capa del ser más radical que la actividad política" (*Los principios*, Nicol 215). En lugar de someter a crítica objetiva, al liberalismo político en la totalidad de sus argumentos, lo que haré en este ensayo es concretar la crítica en la hipótesis básica de la teoría contractual de Thomas Hobbes, en su texto clásico del *Leviatán*. Problematizando

Los hombres se han convertido en agentes de la enfática necesidad del utilitarismo individualista como criterio de las ideas morales.

el "estado de naturaleza del hombre", que sirve de hipótesis fundamental a la teoría contractual liberal.



El hombre debe acordarse del hombre,
que olvida dónde conduce el camino.
Heráclito

"La filosofía política en la época moderna está dominada por la teoría del convenio o contrato social. Sirve a la vez para explicar el origen de la asociación política y para justificar el poder" (*Diánoia*, Villoro 209). La doctrina contractual propone una solución radical al problema central de toda filosofía política: cómo conciliar la razón con el hecho histórico y el discurso sobre lo que es —con el fundamento de legitimidad de un poder— con el discurso sobre lo que debe ser. Dicha solución consistió en reducir el discurso del deber ser a términos de un discurso sobre hechos. Así, el Estado legítimo sería el resultado de una necesidad fáctica, fundada en la naturaleza humana. El primero en proponer una versión de ese modelo teórico fue Thomas Hobbes.

Hobbes afirma que "la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma" (102), incluida la capacidad sensorial en la que difieren poco unos de otros; también afirma que de esta igualdad en las facultades surge otra igualdad, la de la expectativa (Hobbes la llama "esperanza") de conseguir nuestros fines. Sólo que "si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos y, para lograr su fin —que es principalmente su propia conservación— se empeñan en destruirse y someterse mutuamente" (103). Así, en esta naturaleza del hombre encontramos tres causas de disensión: la competencia, la desconfianza y la venganza.

De todo ello, continúa Hobbes: "queda de manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre. Pues la guerra no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un periodo en que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada" (104). En una condición así,



añade, “no hay lugar para el trabajo” (104), del que “depende la abundancia de los materiales conducentes a la vida” (202).

Sobre esta hipótesis, Hobbes levantó su modelo general del convenio social, que “podríamos llamar utilitario, por tratar de explicar y justificar la sociedad política por su utilidad para el individuo” (*Diánoia*, Villoro 20); pues el deseo y el miedo son, “naturalmente”, pasiones individuales. Hobbes parte de los individuos movidos por sus impulsos particulares: ellos son los átomos, los sujetos de las fuerzas que originan la estructura social. “De las pasiones individuales tendrá que derivarse, con necesidad, la sociedad política” (*Diánoia*, Villoro 210). Para Hobbes, la forma de obligación que emana del contrato es la de una ética utilitaria; de hecho, Villoro la denomina ética del egoísmo. Así, la teoría contractual proviene de esta lectura sobre la naturaleza humana: rapaz y egoísta.

Sobre este supuesto, se plantean tres cuestiones: La primera, ¿es real el supuesto individualista o atómico del hombre autosuficiente de toda sociedad humana? Segunda, ¿qué pasaría si en la base del convenio supusiéramos, ya no una pasión egoísta, sino también deseos sobre el objeto, dirigidos tanto a la realización de sí mismo como de los otros, tales como la caridad, simpatía, benevolencia o altruismo? y tercera, ¿puede justificarse éticamente dicha lectura por la finalidad que persigue?

Respecto a la primera interrogante —¿es cierta la afirmación de la autosuficiencia del hombre aislado?—, el filósofo Charles Taylor, de la corriente comunitarista dice:

Una de las más influyentes formulaciones de la idea de que el hombre es un animal social la debemos al genio de Aristóteles, quien la plantea en términos de la noción de autosuficiencia (*autarkeia*). El hombre es un animal social, e incluso un animal político, porque por sí solo no es autosuficiente, y en cierto e importante sentido no lo es al margen de una polis. Si partimos de esta concepción, podremos decir que el atomismo afirma la autosuficiencia del hombre aislado o, si se prefiere, del individuo. Si esto significa el atomismo, entonces significa que el hombre aislado es autosuficiente y con seguridad podemos decir que es una doctrina muy cuestionable. (228-229)

Si bien es cierto que para el hombre el mundo es —antes de conocerlo racionalmente— un conjunto de resistencias y presiones que dificultan el desarrollo libre del impulso vital, no es cierto que todo lo que lo rodea le sea hostil.

Como lo apunta Taylor, no sólo Hobbes consideró que la vida del hombre en el estado de naturaleza era detestable, brutal y breve; también Locke estimó que dicha condición no era segura para el disfrute de los bienes.

Entonces ¿qué tipo de autosuficiencia es posible al margen de la sociedad humana? La pura sobrevivencia, algo muy cercano a la *no-muerte biológica*. Pero tal condición —como observa el propio Taylor— que acaso garantiza un poco mejor la sociedad contractual, niega a la vez lo que hace respetable a la propia vida humana. “Esto se debe a que la aserción de la primacía de los derechos individuales es también una afirmación de valor, y ésta sería incomprensible en nombre de esa sombra de vida. Así, dicha aserción perogrullada por la doctrina contractual implica admitir una obligación de pertenencia y hace imposible comenzar una teoría política por la afirmación de la primacía del individuo sobre la comunidad” (Taylor 242). Ni siquiera bajo el argumento *hobbesiano* de la sensibilidad “uniforme”, según la cual es “cosa en la que los hombres difieren tan poco unos de otros, que no debería clasificarse entre las virtudes humanas”. Al dudar de que somos seres sensibles, si prescindimos en nuestra existencia social, se sigue lo que dice Taylor. Por el contrario, estamos convencidos de que incluso la sensibilidad humana “es algo que sólo se desarrolla en el seno de toda una civilización” (243), al igual que la libertad o la autonomía de criterio. Esto se debe a que “el individuo libre o el agente moral autónomo sólo puede alcanzar y conservar su identidad en un tipo determinado de cultura” (248-249).

Algo que sí resulta evidente es que “todo lo hacemos entre todos, y todos nos formamos mutuamente en nuestro propio ser”, como lo observó Antonio Caso (127). Si bien es cierto que para el hombre el mundo es —antes de conocerlo racionalmente— un conjunto de resistencias y presiones que dificultan el desarrollo libre del impulso vital, no es cierto que todo lo que lo rodea le sea hostil. “Al contrario, encuentra ya multitud de caminos trazados de antemano, cuadros preestablecidos que favorecen su formación y desarrollo. Ninguna ontología de la existencia humana puede desconocer el hecho de que el hombre es un *animal político*, un ser que vive en la sociedad” (Ramos 43).

Por lo anterior, la filosofía del presente profesa una clara preocupación por el ser, a diferencia de la de los



siglos pasados, más ocupados en la subjetividad. Podría decirse que ahora “ambicionamos saber lo que somos y no nos complacemos con el subjetivismo del pensamiento” (Caso 127). Para un *no-atomista* “parece absurdo situar a este sujeto en un estado de naturaleza en el cual nunca podría adquirir su identidad” (Taylor 254). La vida de un sujeto que trasciende su individualidad para buscar su ley en el mundo objetivo, real o ideal, es entonces una vida espiritual.

“Vivimos en el espíritu en los momentos en que no vivimos para nosotros mismos como individuos. Existen dos formas posibles de vida: en una vivimos como seres aislados; en la otra, con el mundo. Esta última forma representa la vida espiritual” (Ramos 57-58). La vida espiritual es la vida humana que se encuentra transida de valor. Como Jorge Portilla lo puntualiza: “El valor da sentido y profundidad a la realidad”. En la vida colectiva comunitaria, los hombres son conscientes de los valores. Justo en lo que difieren el *individualismo burgués* y el *personalismo comunitario* es en la consideración del *ser* y el *tener*. Los valores son valores de ser; por esto, ante las teorías económicas empeñadas en una reivindicación del tener, el personalismo comunal reivindica el ser.

Como cierre de esta primera pregunta, hago hincapié en lo siguiente:

La aserción de ciertos derechos individuales implica para el hombre la afirmación del valor de ciertas capacidades y, de tal modo, la aceptación de ciertos criterios mediante los cuales una vida puede juzgarse plena o truncada. La personalidad, la identidad propia del hombre, siempre se define en parte en la conservación con otros o a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad. La tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social. (Taylor 241 y 254)

Es ahora oportuno dar respuesta a la segunda interrogante; tan cerca del tema de los valores, es decir, del sentido colectivo de la vida que los propios valores representan. Si bien es cierto que jamás ha existido tal hombre “natural” y “autosuficiente” —“poco es decir que el hombre no está solo, sino mejor decir que el hombre

no es solo" (*El porvenir*, Nicol 84) —, habrá que reconocer la enorme virtud teórica del modelo contractual utilitario. Desde Hobbes será muy difícil sostener que el orden político no acuda para justificar su legitimidad por la satisfacción de un interés real de los individuos, ya que él parte del supuesto atómico sólo para dar una respuesta a la pregunta por la motivación real que llevaría a constituir un orden político. Éste puede explicarse porque responde a intereses reales de los hombres.

Como Laski observa, lo que les importa a los teóricos del siglo XVII es "el orden más que la verdad, porque en él se veía la llave del bienestar material" (55). Es el espíritu que lleva a Hobbes a declarar que "si la doctrina que dice que 'los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos' hubiera sido contraria al derecho de algún hombre para ejercer dominio sobre otros, o a los intereses de quienes ya lo ejercen, dicha doctrina, sin ser disputada, habría sido suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría". Lo característico de este convenio utilitario es la obligación colectiva que rige en pos del orden político: "Una vez que el orden había llegado a ser un fin en sí, las diferencias entre los hombres se refieren a problemas fundamentalmente económicos" (Laski 47).

En otras palabras, el supuesto hipotético sólo importa porque permite dar una justificación utilitaria del orden, a partir del cual se deriva la satisfacción del interés material de los individuos. "El contractualismo moderno es pura teoría y, aunque no pretende ser una teoría genética de la sociedad, presupone que el hombre es ya un sujeto histórico y tiene ya constituida su entidad individual, antes de incorporarse a la unidad comunitaria" como señala Eduardo Nicol (*El porvenir*, 82). La teoría hobbesiana es la narración hipotética del surgimiento del Estado como argumento de legitimación del orden, cuyo fin satisface el interés material individual. Se basa en la lectura artificial y subjetiva que Hobbes hace del estado de la naturaleza humana, estado dominado por la pasión egoísta y el miedo.

La lectura teórica de Hobbes es anterior a cualquier ciencia deductiva; no es deducible de un saber científico previo, sino un dato primario. Depende, entonces, de lo que Luis Villoro llama conocimiento personal. "¿Qué pasaría si en la base del convenio supusiéramos, ya no una pasión egoísta, sino también deseos sobre los objetos como los valores, dirigidos tanto a la realización de



sí mismo como de los otros, tales como la caridad, solidaridad, simpatía o altruismo?" (*Diánoia*, Villoro 224). Luis Villoro responde a su propia pregunta: "La naturaleza del convenio cambiaría".

Un ejemplo del cambio de lectura es John Locke, el otro autor clásico del contractualismo. Él encuentra que "el estado de naturaleza y el estado de guerra se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda y defensa mutua lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua. A pesar de que hubo quien los confundió" (128), añade Locke en clara alusión a Hobbes, "con sólo cambiar de pasión, cambia el convenio". Se trata de otra lectura del estado de naturaleza. Para Locke, lo que hace al hombre entrar en sociedad es el deseo de comodidad, seguridad, la pasión por la libertad de disfrutar tranquilamente la propiedad particular; es decir, la ambición, en vez del "miedo". Pero éste es apenas una sustitución de la pasión en lugar de un cambio en el modo del conocimiento personal. Villoro se refiere a la objetividad del conocimiento, en la que cada uno lo vería ya desde el punto de vista de todos; pero ¿es factible?

La lectura de Hobbes no remite a un saber objetivo, sino a la experiencia individual, en la que cada quien tiene una lectura propia que nadie más puede apreciar en su lugar. El conocimiento científico se trata de un viraje hacia el conocimiento objetivo. El conocimiento científico, o sea, objetivo, se da cuando además de la capacidad subjetiva adquirida como condición de los conocimientos personales, una vez descubierta una verdad —para que ella forme parte de un conocimiento científico—, esa proposición debe justificarse en razones válidas para cualquier sujeto epistémico pertinente, tenga o no las capacidades y experiencias del conocedor.

Lo cual quiere decir que, mientras las razones subjetivas que llevan a un descubrimiento pueden ser estrictamente personales, las razones objetivas en que se funda un nuevo saber deben ser impersonales y compartibles por cualquiera. Su aceptabilidad universal debería tener el estatuto de un criterio estricto de objetividad. Se puede advertir que las razones aducidas por Hobbes no son objetivas, ya que el supuesto hipotético en que basa su teoría contractual —el atómico estado de naturaleza del hombre— es el resultado de un conocimiento personal en condiciones subjetivas, y tan sobrenatural como los

Se puede advertir que las razones aducidas por Hobbes no son objetivas, ya que el supuesto hipotético en que basa su teoría contractual —el atómico estado de naturaleza del hombre— es el resultado de un conocimiento personal en condiciones subjetivas, y tan sobrenatural como los textos de la metafísica aristotélica.

textos de la metafísica aristotélica. Según Hobbes, dichos textos sobre metafísica “estaban lejos de la posibilidad de ser entendidos y repugnaban a la razón natural por sobrenaturales” (534). Antes advertimos la utilidad de la hipótesis hobbesiana: justificar la formación del Estado en la realidad, tal como él lo propone en *Leviatán*.

Ahora bien, los valores no son proyecciones subjetivas; sino realidades de un conocimiento personal con justificación objetiva. Villoro explica:

La realidad del valor no se trata, como todo lo objetivo, de la existencia en sí de algo, independiente de todo sujeto que la conozca, una realidad que sería por definición inexperimentable. La realidad que puede atribuirse al valor forma parte del mundo tal como es directamente vivido, una realidad que además tiene que ser justificada y es conclusión de un razonamiento. Parte de la simple comprobación de lo dado, pero no se reduce a ella. Tiene que justificar que no hay razones suficientes para pensar que la experiencia es una ilusión, es decir, que no es una realidad impuesta al sujeto, sino una ficción fraguada por él. El juicio sobre la realidad del valor supone una crítica de la experiencia. Pero la justificación de la aseveración de realidad no consiste en dar razones para probar que lo dado existe, pues la razón última de su existencia es justamente que está dado por sí mismo. La justificación sólo puede consistir en mostrar que no hay razones suficientes para negar lo dado tal como se presenta. Esa crítica de la experiencia del valor, antes de concluir su realidad, debe incluir el examen de los prejuicios ideológicos que podrían interferir en la interpretación de la experiencia misma, poner entre paréntesis las creencias previas y atenerse lo más posible a aceptar lo dado en cuanto tal. Por lo tanto, en todos los casos en que no podamos aducir ninguna razón en contrario, lo más razonable consiste en atenernos a lo dado en los límites en que está dado, sin pretender distorsionarlo con nuestros sentimientos personales o nuestras creencias previas injustificadas. (*El poder*, 22-26)



Sin embargo, cabe advertir que la objetividad del valor no significa que podamos establecer metas comunes a todo sujeto sin excepción. Cada persona debe determinar por sí misma la realidad o ilusión de los valores que elige. Esto no excluye su establecimiento comunitario si primero nos desprendemos de los intereses egoístas y asumimos un punto de vista imparcial, con el que consideremos los intereses propios de cualquier miembro de la comunidad. Significa que, tanto para justificar la realidad de los valores que constituyen nuestra identidad personal como la objetividad de un bien común, tenemos que acudir, en último término, a valoraciones originarias, pues en ellas se funda un conocimiento personal del valor: "Las vías racionales para distinguir entre valores puramente subjetivos y valores reales son pues distintas a las del saber científico" (*El poder*, Villoro 68).

El conocimiento de valores objetivos, "cuya realización constituye los fines últimos que guían nuestra conducta, que cada quien elige para sí a la vez que para los demás y que caracterizan a una cultura" (47) son más una sabiduría que una ciencia.

La *atadura* del saber a la realidad es societaria, la del conocer, individual. Cualquier conocimiento tiene algo de saber comunitario y algo de conocimiento personal. [...] Tanto en la ciencia como en la sabiduría intervienen el saber y el conocimiento personal, pero su relación es diferente. En la primera predomina el saber; en la segunda, el conocer. (*Crecer*, Villoro 222)

Por ello, "la objetividad de una valoración no se funda en el consenso efectivo, aunque se basa en razones y sus enunciados son verificables en la experiencia. El conocimiento de los valores es compartible y argumentable, pero sus razones no son incontrovertibles" (*El poder*, Villoro 67).

Parafraseando a Hegel, diría que la razón que el hombre da sobre la objetividad del valor y el sentido que éste suministra, no es cierta al modo de una moneda acuñada, que puede entregarse y recibirse sin más, tal y como es. El conocimiento personal del valor no autoriza la conclusión de su aceptabilidad universal; pero sí pretende compartir con otros, sin imponérsela, cierta razón sobre

ellos. Éste rasgo no es una especie de *falla* en el conocimiento: "La palabra de razón, a pesar de ser entitativa e identificadora, puede también representar la libertad y el sentido" (*Metafísica*, Nicol 207). "El valor pende siempre de la libertad del hombre, surge justamente a partir de ella, o mejor dicho, la libertad es un perpetuo surgimiento hacia el valor. El valor arraiga en la estructura misma de la existencia y es integrante esencial de ella, consustancial al hombre" (Portilla 33).

Así, la racionalidad que funda el conocimiento en el objeto, y no en el sujeto, implica la comunidad humana. La adecuación —*adaecuatio intellectus ad rem*— fue tradicionalmente empleada con un significado mal definido; precisamente, la concordancia del pensamiento con algo que le es heterogéneo: la cosa. No podrá comprenderse nunca, si no se advierte que la *verdad* implica otro género de concordancia, establecida en términos homogéneos. "El conocimiento es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas" (*Metafísica*, Nicol 160). Esta fidelidad tiene sentido ético porque, en rigor, más que una actitud frente a ellas, es una disposición de buena fe ante los demás. El hombre debe expresar la objetivación de los entes que conforman su mundo en comunidad —con la apropiación verbal— y como propios del *logos*, con la tendencia hacia un interlocutor, con quien establece el sujeto que se vincula ante la referencia sobre el *objectum in quod*. Es en el acto del *logos* donde culmina la objetivación: "Sólo es científica la expresión verbal donde comulgan quienes dialogan, afirmando su forma de ser común, y al mismo tiempo comulgando con el ser comunicado" (161).

A pesar de que los juicios de valor están influidos por condiciones subjetivas de valor como un espejismo proyectado sobre el objeto del deseo, no debe confundirse con los verdaderos actos de *estimación*. "El deseo y el valor son tan independientes uno de otro, que es posible estimar una cosa sin desearla o desear una cosa sin estimarla" (Ramos 61). Como señalara Antonio Caso: "Limitarse es ser y también ganar en profundidad. Interiorizarse es profundizarse, es hallarse, saberse, y es sobre todo, estimarse" (128). *Estimar* significa establecer y fijar el valor, como el de la caridad por ejemplo, cuya fórmula más que una definición es la del máximo esfuerzo sin recompensa alguna.



La gran historia de la humanidad es la que abre grandes perspectivas, cuando dejamos a un lado las presunciones de la era tecnológica —en la que no hay diferencia de género, sino de grado “entre los actos más rústicos del *homo faber* y los procesos fabulosamente complejos de la técnica contemporánea, que demuestra lo mismo que ha demostrado en cualquier tiempo, lo que el hombre es capaz de hacer cuando lo apremia la necesidad” (*El porvenir*, Nicol 20) y procuramos “captar el sentido histórico de un Dante, un Cervantes o un Goethe, entonces lo que hacen los hombres con el hierro no es asunto enteramente desdeñable; mas sí, secundario” (*La agonía*, Nicol 75). De esta forma, la creación de valores como la caridad o la fraternidad pertenecen a otra perspectiva, de una grandeza no menor a la tecnológica, pero más reveladora de aquello que realmente le sucede al hombre: lo que él hace haciendo historia.

“El hombre está en proceso de formación constante. Sus adquisiciones históricas o hitos del trayecto son mutaciones proteicas sobrenaturales y, por tanto, irrevocables” (76). Un hombre caritativo o solidario no es *natural*, sino *sobrenatural*; o sea, *histórico*. Es creación de la vida espiritual: no quiere decir transmundana; al contrario, significa una vida comunitaria conforme a valores, así como creación humana en el más alto sentido. Son persona y cultura creándose recíprocamente. Su ontología es, también, axiología y antropología filosófica.

Para terminar de responder la segunda pregunta, considero que poner el valor objetivo de la caridad sobre la base del convenio social, por ejemplo, significa reconocer científicamente los hitos humanos. Es admitir lo que Samuel Ramos advierte y Charles Taylor confirma: “En todas las direcciones fundamentales del pensamiento está implicada una idea del hombre” (Ramos 37).

A partir de esta declaración, daré paso a la tercera pregunta con su respectiva respuesta. Si en las más diversas teorías del conocimiento, de la moral, del arte y de la historia, yace como supuesto una cierta concepción del hombre —aunque “la persona no es lo que está debajo, supuesto, sino lo que está encima de todo” (Caso 118)—, significa que el hombre se llama persona mientras “existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad; sino que tanto en las acciones hacía sí

La creación de valores como la caridad o la fraternidad pertenecen a otra perspectiva, de una grandeza no menor a la tecnológica, pero más reveladora de aquello que realmente le sucede al hombre: lo que él hace haciendo historia.

mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales, el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin" (Kant 46).

De acuerdo con Kant, la ética es la ciencia de la filosofía que estudia las leyes de la libertad, cuyo objeto de estudio es la persona humana como reino de los fines. Persona humana, que es el grado más alto del ser. Con base en esto, ¿puede justificarse éticamente la lectura que hace Hobbes de esa naturaleza humana por la finalidad que persigue? Después de todo lo dicho con anterioridad, se puede negar sin ambages, sobre todo si se toman en cuenta los argumentos dados respecto al supuesto hipotético hobbesiano del estado de naturaleza o atomismo, además de la crítica de su objetividad como base del convenio social.

Para Hobbes, la "finalidad" del contrato social no es el florecimiento de la personalidad. La finalidad de Leviatán es garantizar el orden para la subsistencia estrictamente biológica de una criatura "naturalmente" rapaz, egoísta e insegura, que incorrectamente se podría llamar humana. Es el sujeto "uniforme" en lo sensible y también en lo racional, pues según Hobbes todos los hombres son capaces de "razonar"; es decir, de calcular el riesgo de mantenerse en el estado de naturaleza. De igual forma, Hobbes menciona que la personalidad es también un peligro para el Estado y advierte que "al pueblo debe enseñar a no dejarse llevar por la admiración de la virtud de ninguno de sus súbditos, por mucho que destaque o por muy brillante que sea su prestigio" (276).

Así, el propósito que hace que los hombres se impongan a sí mismos esas restricciones de las que se rodean cuando viven en estados es procurarse su propia conservación. O sea, lo que pretenden es "salir de esa insufrible situación de guerra, que es su estado natural, cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios" (Hobbes 139). Con ello se observa que limitarse es sobrevivir, no estimarse ni valorarse, y que la persona no es el fin de la comunidad, la finalidad de Leviatán no es ética, pues no se dirige a la formación comunitaria de la persona humana en general. Tampoco es mejor el súbdito que el individuo "natural"; al contrario, son lo mismo, pero aquél, además, está encadenado.



En cambio, cuando se acepta que la personalidad humana no puede lograrse en el aislamiento de la subjetividad —pero tampoco en la comunidad que tiraniza al hombre su pretexto de la supervivencia de la especie—, entonces la actividad espontánea, libre y creadora emerge a la luz, a la vitalidad. Esa actividad emana de una personalidad, es la vida propiamente dicha. Sólo en “la persona los valores se manifiestan en su perfecta integración y unidad”; la personalidad, por su parte, es “esa unidad espléndida y bruñida, / que constituye el mérito más alto / de un libro, de un diamante y de una vida...” (Caso 343).

Si la institución política y moral ha perdurado históricamente, es porque la integración de la personalidad en la comunidad no es una disminución de la libertad de cada uno, sino aquello que la promueve. “El concepto de contrato no serviría ni como base teórica de la cooperación o de la institución jurídica; menos aun como descripción de fenómenos reales tan complejos como la solidaridad”¹, explica Nicol (*El porvenir*, 83). Se debe a que “[la] personalidad y [la] comunidad se forman juntas y no dejan de reformarse mutuamente” (83). La comunidad no se presenta en la historia con el carácter contingente de una convención ni con el de una necesidad específica: “Sin comunidad no hay historia, sin historicidad no hay humanidad” (83)². “La comunidad puede considerarse un vínculo ético” (*El poder*, Villoro 359).

Por otro lado, si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, cuando busca su propio bien, también busca el de todos. “El signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros [...] en cuanto tal, considerado como una unidad limitada” (*El poder*, Villoro 359): limitada, porque la comunidad es fundamentalmente diferente de la especie, para la cual resulta indiferente la existencia de cada uno. En la comunidad, la vida de todos puede alterarse por la muerte de uno, como pudo verse afectada por su vida, esto es, la persona muta a la comunidad a la que perteneció en vida mientras que la especie permanece inalterada por la pérdida de un espécimen.

Con la hipótesis de que la especie uniforme es como el pensador contractualista extrae de la individualidad real del hombre comunitario, que es el homo faber, la teoría de un ente que sería ontológicamente más perfecto

1 Siempre y cuando “por sociedad civil no se entiende, por supuesto, sólo aquello que puede identificarse como sociedad mercantil y económica, sino que ella hace referencia a las agrupaciones humanas de diversa índole, no gubernamentales” (González 14).

2 Pues “una época histórica no es sino un clima moral”, como también lo piensa Ortega y Gasset (315).

3 Sin embargo, la razón objetiva demuestra que “los hombres constituyen una verdadera comunidad cuando persiguen un fin común valioso; y no la constituyen porque simplemente logren de hecho convivir en paz externa, armonizando bien que mal sus egoísmos, con la ayuda del policía” (*Historicismo*, Nicol 178).

La personalidad es un microcosmos, es el hombre representativo de su cultura aquél que “por encima de los motivos subjetivos obedece siempre a la norma de la verdad, de la moral o de la estética y expresa, de este modo, el dominio de una voluntad superior.

en su individualidad si no tuviera vínculos comunitarios; y que estaría por lo tanto metafísicamente autorizado, en su existencia efectiva, a regatear en el cumplimiento del contrato social. Sus vínculos serían ataduras y la comunidad, lo que interfiere con su libertad³. Así, de esa idea abstracta e irreal del individuo, “nacen el individualismo y la violencia uniforme, como natural estado del hombre” (*El porvenir*, Nicol 84).

La realidad muestra, en cambio, que dentro de una comunidad se elimina el conflicto cuando todos incluyen en su propio interés el de la totalidad. “Al hombre comunitario, la coincidencia entre lo que él desea y lo deseable para la colectividad le está dada; no tiene dificultad en justificarla; por lo contrario, requiere de un esfuerzo racional oponer al interés colectivo el propio” (*El poder*, Villoro 360). La personalidad es un microcosmos, es el hombre representativo de su cultura aquél que “por encima de los motivos subjetivos obedece siempre a la norma de la verdad, de la moral o de la estética y expresa, de este modo, el dominio de una voluntad superior. Deja resonar a través de ella su voz más íntima y es la revelación de sus ideas más altas. En el centro de la personalidad se encuentra el yo verdadero” (Ramos 86). Por ello, la cultura es obra personal.

Como Antonio Caso lo pone de manifiesto: “Los valores, que son relaciones reales entre los bienes que los exhiben, la comunidad en que se muestran a través de la historia, y las personas que los estiman, sólo pueden tener sentido, reflejados en la acción personal” (129). Se comprende, entonces, que “la personalidad en cuanto es actualidad pura, no puede ser objeto de la percepción interna” (Ramos 90). Sólo en la ejecución, la personalidad puede ser inmediatamente vivida, y su única manera de presentarse es la ejecución misma. Los actos en los que la personalidad se realiza son aquellos que obedecen a normas objetivas de valor y anulan los motivos individuales que pudieran oponerse. En una palabra, el sujeto reconoce y acata como instancias supremas de vida a la belleza, la verdad y el bien. Tener personalidad es una sabiduría, porque “sabio no es el que aplica teorías, sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas” (*Crecer*, Villoro 226). La sabiduría descansa en muy pocos saberes comparables por cualquiera; supone, en cambio, conocimientos directos, complejos y reiterados sobre las cosas. “En nin-



gún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia, [...] no formula teorías explicativas, [...] transmite un trato directo con las cosas, abre los ojos ajenos para que cada quien vea por sí mismo" (228). Como anticipé, el conocimiento de los valores es más bien una sabiduría; ante todo, es conocimiento personal, y para ello es indispensable que exista la persona humana.

En sus altas cimas, una personalidad sólo vive conforme a ideales y sólo la obligan aquellos que obedecen a una ley superior a la suya: "Vive convencido de que no tiene el más mínimo derecho a sentirse satisfecho de los hombres tal como son, sino como deberían ser, pues no son rocas o bestias para no mejorar" (Thoreau 52). "Es el hombre, estrictamente hombre, que se distingue como poeta, místico, artista y finalmente filósofo" (*El porvenir*, Nicol 38), cuya más encumbrada misión es la de "impedir que se estacione el espíritu humano" (Ramos 92). Ese tipo de personalidad puede parecer excepcional; sin embargo, "no son filósofos unos cuantos —por vocación o profesión exclusiva—, sino todos los hombres, pues a todos les compete realizar en sí mismos aquella operación meditativa; y quienes no lo hacen son, por lo mismo, menos hombres que los otros: no llegan a plena humanidad" (*Las ideas y los días*, Nicol 141). Lo que inaugura la filosofía no es un "estado" del ser humano, sino una edad histórica (*La idea del hombre*, Nicol 281), lo mismo que las otras vocaciones libres. Siendo ella promotora de la última mutación ética irrenunciable del hombre, la de su individualidad en tanto personalidad, que es flor de su cultura, de la auténtica comunidad humana y, quizá, de la verdadera naturaleza del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Caso, Antonio. *Obras completas volumen VIII*. México: UNAM, 1975. Impreso.
- González, Juliana. "La interdependencia dialéctica entre las personas y la comunidad". *Coordenadas 2050*. México: UNAM, 2016. pp. 14. Web.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Gredos, 2012. Impreso.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres Tomo II*. Madrid: Gredos, 2010. Impreso.
- Laski, Harold Joseph. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1939. Impreso.

- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Gredos, 2013. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972. Impreso.
- . *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. Impreso.
- . *La agonía de Proteo*. México: UNAM-Herder, 2004. Impreso.
- . *La idea del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Impreso.
- . *Las ideas y los días: Artículos e inéditos 1939-1989*. México: Afínita, 2007. Impreso.
- . *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. Impreso.
- . *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. Impreso.
- Ortega y Gasset, José. *En el centenario de una universidad Tomo II*. Madrid: Gredos, 2012. Impreso.
- Portilla, Jorge. *Fenomenología del relajo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. Impreso.
- Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Impreso.
- Taylor, Charles. "Atomismo". *La libertad de los modernos: Ensayos escogidos y presentados por Philippe de Lara*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. pp. 225-255. Impreso.
- Thoreau, Henry David. *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 2006. Web.
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI, 1989. Impreso.
- . *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica-Colegio Nacional, 1997. Impreso.
- . "Hobbes y el modelo de convenio utilitario". *Diánoia* vol. XXXIX, número 39. México: IIF-UNAM, 1993. pp 209-225. Impreso.