



## Influencia tucídea en la antropología hobbesiana\*

**Andrés Di Leo Razuk**Universidad Nacional de La Matanza-CONICET/Universidad de Buenos Aires  <https://doi.org/10.5209/inge.97708>

Recibido: 02/9/2024 • Revisado: 23/09/2024 • Aceptado: 26/09/2024

**ES Resumen.** El presente trabajo analiza la influencia de Tucídides en la antropología de Hobbes, pese a que éste nunca refiera a aquél en sus obras de teoría política. Para ello, en primer lugar, se hace referencia al contexto de producción y a los escritos preliminares de la edición de la traducción de Hobbes de la *Guerra del Peloponeso*; en segundo lugar, se identifican las siguientes cuatro nociones en el texto del pensador griego: causa inmanente, naturaleza humana, pasiones y ocultamiento. Luego, en tercer lugar, se demuestra cómo el pensador británico se apropia de ellas, mediante la utilización del método geométrico y la metafísica mecanicista moderna. Finalmente, se concluye que esta recepción proporciona la posibilidad de elevar a categorías universales y autoevidentes aquellas nociones tucídeas, por lo cual la filosofía política hobbesiana intentaría ser una síntesis entre el humanismo clásico y la ciencia natural moderna. Esto permite, por un lado, repensar el vínculo entre el mundo clásico y el moderno, y, por otro lado, la posibilidad de extraer conceptos trans-históricos que puedan explicar diferentes coyunturas políticas.

**Palabras clave:** Hobbes, Tucídides, naturaleza humana, recepción.

## EN Thucydidean Influence on Hobbesian Anthropology

**EN Abstract.** The present work analyses the Thucydides' influence in Hobbes' anthropology, in spite of the fact that he never referred to Thucydides in his political theory works. For this to be, in first place, reference is made to the context of production and to the preliminary writings of the edition of Hobbes' translation of the *Peloponnesian War*. Secondly, four notions are identified in the Greek thinker's text: immanent cause, human nature, passions and hiding. Thirdly, we demonstrate how the British thinker appropriates such notions utilizing the geometric method and modern mechanistic metaphysics. Finally, we conclude that this reception provides the possibility of elevating to universal and self-evident categories the Thucydides' notions, and in such case part of Hobbes' political philosophy would attempt to be a synthesis between classic humanism and modern natural science. This allows, on the one hand, to rethink the link between the classical and modern world, and, on the other hand, the possibility of extracting trans-historical concepts that can explain different political conjunctures.

**Keywords:** Hobbes, Thucydides, Human nature, Reception.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La edición de Hobbes de la Guerra del Peloponeso. 3. Naturaleza humana tucídea. 4. Naturaleza humana hobbesiana. 5. Conclusiones. 6 Bibliografía.

**Cómo citar:** Di Leo Razuk, Andrés (2025). Influencia tucídea en la antropología hobbesiana. *Ingenium*, 19, 21-35.

\* Las fuentes de financiamiento que han dado como resultado a este artículo son: "Los fundamentos modernos del Derecho penal contemporáneo. Estado, Derecho y pena de Hobbes a Hegel", PICT-2019-04071, FONCYT; y "Las raíces clásicas en la formación del pensamiento filosófico-político de Thomas Hobbes", CyTMA2 HUM 82.

## 1. Introducción

Pese a que Hobbes se autoproclame el primer científico de la política ya que, según él, la filosofía civil no es más antigua que el *De Cive* (Cf. Hobbes, 1999b, I, iii); que “a la antigüedad no se le deba nada como tal” (Hobbes, 2012, 1140), que “no hay nada tan absurdo que los antiguos filósofos [...] no hayan ya propuesto en sus escritos” (Hobbes, 2012, 1060), o que “una de las causas más frecuentes de rebelión contra la monarquía es la lectura de libros de política e historia antigua de griegos y romanos” (Hobbes, 2012, 506), la presencia de Tucídides en su filosofía madura es significativa<sup>1</sup>. Para dar cuenta de esta presencia es imperante referir a la primera obra de envergadura de Hobbes, una traducción directamente del griego al inglés con notas y un estudio preliminar del gran texto de Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, que quedó registrado el 18 de marzo de 1628 en la Company of Stationers of London, pero que Hobbes demoró en la publicación hasta 1629.

Como muestra ostensible de ello reproducimos dos pasajes del texto de Tucídides que son retomados por Hobbes casi literalmente en momentos relevantes de su obra madura. El primero se refiere a los principales móviles que impulsan a los hombres a actuar, ya identificado y trabajado tanto por Schlatter (1945, 1975) como por Slomp (1990). Tucídides (1953-1973) pone en boca de los atenienses en el debate en Esparta antes de comenzar los conflictos bélicos lo siguiente: “Y por razones de mando nos vimos obligados desde el inicio a llevar el imperio a la situación presente, primero por temor (*déos*), luego por honor (*timé*), y finalmente por interés (*oféleia*)” (I, 76.2). Esto no puede sino recordar al lector las celeberrimas tres causas de discordia presentadas en *Leviathan*: “Así es que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de discordia. Primero, la competencia (*Competition*); segundo, la desconfianza (*Diffidence*); tercero, la gloria (*Glory*)” (Hobbes, 2012, 192). Los términos utilizados por Hobbes en su traducción del texto de Tucídides para estos tres conceptos griegos son respectivamente *fear*, *honour* y *profit* (Hobbes, 1999a, VIII, 82). Y si bien difieren nominalmente del *Diffidence*, *Glory* y *Competition* utilizados en su obra madura, no es difícil asignarles el mismo campo semántico. A su vez, Hobbes considera en su traducción a estas pasiones como “las tres cosas más poderosas” (*the greatest things*) que han “superado” (*overcome*) las decisiones sensatas de los atenienses, pues la dinámica significativa de la política se rige por este principio: “el más débil debe mantenerse por debajo del más fuerte” (*the weaker to be kept under by the stronger*) (ídem). De esta manera, observamos cómo las praxis humanas relevantes para la política son resultado del predominio de algunas pasiones dentro de la estructura antropológica, tanto para el pensador antiguo griego como para el primer filósofo moderno.

El segundo pasaje señala la semejanza entre la descripción de Tucídides de los tiempos anteriores a la formación de las grandes *póleis* en la Hélade

y el modo en que Hobbes retrata el estado de naturaleza, lo cual ya ha sido identificado por Klosko y Daryl (1985). Apenas comienza el relato, Tucídides (1953-1973) describe cómo eran los primitivos griegos y la semejanza con un aspecto del retrato hobbesiano del estado natural es sorprendente. En una de las tantas notas al margen del texto de la edición de Hobbes sobre la traducción de la *Guerra del Peloponeso*, con la intención de orientar al lector sobre el núcleo temático que allí se desarrollará, se lee que “para demostrar que esta guerra fue mayor a cualquier otra, el autor muestra la precariedad de las épocas previas” (Hobbes, 1999a, VIII, 2). Para lo cual el historiador griego afirma que en esa época: “no existía comercio y las comunicaciones no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra solo lo indispensable para vivir, y no acumulaban riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo otros se le echarían encima” (I, 2. 2). En la obra madura de Hobbes, encontramos que, cuando no hay un poder común que proteja a los integrantes de una comunidad, “no hay lugar para el trabajo; porque el fruto de éste se presenta incierto y consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar [...] [solo existe] un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve” (Hobbes, 2012, 192). Es notable cómo en los dos pasajes ambos pensadores subrayan el vínculo entre la ausencia de una seguridad colectiva y la violencia que ejercen los hombres entre sí para subsistir, pero sin amonestarlas<sup>2</sup>. Ninguno de ellos acusa a los hombres por estas conductas, las cuales son meros efectos por prolongar su subsistencia. De hecho, en una de las notas a la traducción, Hobbes escribe en el margen que en aquella época “el robo era honroso” (*Robbing had in honour*) (Hobbes, 1999a, VIII, 6).

Entonces, aceptando que la influencia de Tucídides en Hobbes es considerable, mi propuesta se centra en demostrar de qué manera están presente ciertas consideraciones tucídicas sobre la naturaleza humana en la configuración antropológica hobbesiana. Y, en vez de subscribir a una contraposición entre su humanismo y su científicismo, pretendo ampliar esta idea de Schlatter (1975) cuando afirma que Hobbes “encontró en la geometría una manera persuasiva de demostrar como auto-evidente el razonamiento político que [...] ya había aceptado como verdadero” (1975, xx). El discurso científico pretende, entonces, universalizar ciertas tesis humanistas. Para ello, en primer lugar, me referiré a la edición de la traducción de Hobbes de la *Guerra del Peloponeso*, tanto a su contexto de producción como a sus escritos preliminares; en segundo lugar, identifico cuatro aspectos de la naturaleza humana según Tucídides basándome en el texto griego y en la traducción, notas y comentarios de Hobbes; en tercer lugar, muestro su apropiación, mediante novedosos

<sup>1</sup> Todas las traducciones son propias y tomadas desde el idioma original del autor.

<sup>2</sup> En un interesante trabajo, donde se identifican diferentes fuentes humanistas en el pensamiento de Hobbes, Hamilton (2011) afirma que la influencia de Tucídides en el estado de naturaleza hobbesiano no es correcta, debido a que éste “comienza su explicación con ciudades sin muros y no con individuos aislados” (156-157), y propone otras fuentes como Diodoro Sículo, Cicerón, Horacio y Lucrecio. Si bien es cierto que Hobbes comienza la descripción del estado de naturaleza con individuos aislados, las problemáticas que estos suscitan se dan en conjunto, y desde ese punto de vista me parece correcta la presencia del griego en el británico.

principios y vocabularios científicos y metafísicos por parte de la obra madura de Hobbes; en cuarto lugar, a modo de conclusión, considero que esta presencia de un pensador antiguo en uno moderno puede impulsar a revisar el vínculo entre el mundo clásico y el moderno, reducido muchas veces a una ruptura total entre estas etapas, y, en segundo lugar, a proponer la posibilidad de la existencia de categorías antropológicas trans-históricas que pueden dar cuenta de distintas coyunturas políticas, allende sus contextos históricos.

## 2. La edición de Hobbes de la Guerra del Peloponeso

¿Por qué Hobbes, el primer científico de la política, realizó la primera traducción directamente del griego al inglés de un texto humanista como el de Tucídides sobre la *Guerra del Peloponeso*? ¿Obedecía esto exclusivamente a completar el perfil de un humanista quien considera que el relato histórico instruye a los hombres en la vida cívica, como lo afirma explícitamente en uno de los tres escritos que preceden a la traducción, o también a cierto contexto político que impulsaba a hacerlo, del cual Hobbes no hace ninguna mención? Para asumir estas preguntas, me referiré, en primer lugar, al contexto de producción de la traducción como a la biografía de su traductor y luego, en segundo lugar, desarrollaré los motivos esgrimidos por el mismo Hobbes sobre la importancia de la historia y la superioridad de Tucídides con respecto a otros historiadores.

En relación con lo primero, es necesario recordar que, lejos de la sangrienta guerra que aconteció entre el Parlamento y la Corona en la década de 1640, la década de 1620 no estuvo exenta de incursiones bélicas auspiciadas por Inglaterra. En efecto, imperaba en ese entonces un espíritu anticatólico y antiespañol vinculado directamente con dos episodios frustrantes: el fallido intento del matrimonio entre Carlos I, próximo sucesor a la corona, y la infanta María de España; y los fracasos del yerno de Jacobo I de convertirse en Emperador de Sacro Imperio Romano<sup>3</sup>. De allí que por esta época circularon numerosos panfletos, traducciones o ensayos que alentaban a una guerra preventiva en el continente contra España y el catolicismo. Ejemplo de esta pulsión bélica es el texto que publica Bacon en 1624, *Considerations Touching a Warre with Spaine*, en donde se utiliza explícitamente a Tucídides para fortalecer su posición: “Tucídides en su introducción a la historia de la gran Guerra del Peloponeso identifica claramente que la verdadera causa de la contienda fue el excesivo crecimiento del poder de Atenas y el miedo que los lacedemo-

nios tuvieron por ello. Y no duda en afirmar que la necesidad de la guerra se impuso sobre los lacedemonios, lo cual son las palabras para referirse a una clara defensa” (1629, 10)<sup>4</sup>. Muerto Jacobo I, su heredero impulsó dos expediciones al continente, una en 1625 a Cádiz (España) y otra en 1627 en la Isla de Ré (Francia), las cuales retornaron a Inglaterra no solo con derrotas humillantes, sino con una mala imagen de la corona inglesa que perseguiría a su rey hasta encontrar su muerte en el cadalso en 1649.

En cuanto a la formación intelectual del traductor del texto de Tucídides, es conveniente recordar que Hobbes dominó con gran destreza las lenguas clásicas. Aubrey (1898), su biógrafo, hace famoso el regalo que el alumno Hobbes otorgó a su maestro Latimer antes de irse a estudiar a Oxford, en agradecimiento de las clases impartidas: una traducción de *Medea* desde el griego al latín (cf. 328-329). Lamentablemente, no ha quedado ningún ejemplar de ese trabajo, aunque Hobbes se refiera a este mito en más de una ocasión en su obra madura.<sup>5</sup> Una vez obtenido su *Bachelor in Arts* fue contratado por los Cavendish para formar futuros dirigentes políticos y administradores de la riqueza de la familia<sup>6</sup>. Por estos años, Bacon, quien junto con los patrones de Hobbes alentaban las expediciones militares al continente, lo emplea para tareas intelectuales específicas, como la traducción de sus ensayos al latín. Y en 1626, como muestra de su dominio del latín, Hobbes escribió un largo poema en esta lengua con más de 500 versos, *De Mirabilibus Peccis*, que se publicó años más tarde, como resultado de una excursión campestre a lo que hoy se conoce como Peak District, a unos kilómetros de Chatsworth House, una de las residencias de los Cavendish.

Entonces, teniendo en cuenta el imperante sentimiento anticatólico y español en Inglaterra en la década de 1620, que el joven tutor de la familia Cavendish y secretario del ex-Lord Canciller dominaba a la perfección el griego, que la obra de Tucídides era un texto que favorecía teóricamente una guerra preventiva y que la traducción que circulaba en inglés era bastante deficitaria, Hobbes debería haber tenido motivaciones (y presiones) suficientes para asumir la ingente tarea que implicaba traducir por primera vez del griego al inglés un texto tan complejo como lo es el que relata la Guerra del Peloponeso.

En cuanto a lo segundo, tres textos pertenecen al texto traducido que tratan sobre la importancia de la historia y la superioridad de Tucídides frente a otros historiadores. El primer escrito consiste en una emotiva epístola dedicatoria a William Cavendish, flamante heredero de la riqueza de la familia, donde se recuerda elogiosamente a su padre, anti-

<sup>3</sup> Para los detalles del fracaso del *Spanish Match* sugiero consultar Caldari (2015); para los del yerno de Jacobo I, Parker (1984).

<sup>4</sup> Bacon se refiere al Libro I, 88, de la *Historia*. Kinch Hoekstra (2016) menciona tres traducciones significativas para demostrar el considerable espíritu belicista en la década de 1620: “En 1623, una traducción de la Primera Filípica de Demóstenes, *Contra Felipe de Macedonia, el potente y político enemigo de Atenas*, que hace alusión a Felipe IV de España, potente y político enemigo de España. [...] También en 1623, John Bingham tradujo la *Historia* de Jenofonte [...] A este trabajo le añade sin explicación una traducción de la sección final de *De militia romana*, un comentario sobre Polibio por Justus Lipsius. En este contexto, esto podría parecer una curiosidad de anticuario, pero está lejos de ello: pues fue leído para mostrar la relevancia de la logística y de la disciplina de las fuerzas militares romanas para los ejércitos modernos [...] Para ir al tercer ejemplo, el subtítulo de la traducción de Thomas Barnes sobre el *Arquidamo* de Isócrates en 1624, era ‘El Consejo de Guerra’. Esto refería indefectiblemente a los diez miembros del Consejo de Guerra constituido en abril de 1624 para la guerra contra España” (555-556).

<sup>5</sup> Por ejemplo: *The Elements of Law*, XXVII, 15; *De Cive*, XII, 13; *Leviathan*, XXX.

<sup>6</sup> Disponible en el volumen V de las obras latinas de Hobbes compiladas por Molesworth.



guo patrón de Hobbes fallecido unos meses previos, y a quien en rigor se dedica la traducción de este modo “por cuya gracia tuve tanto el tiempo como los medios para realizarla” (Hobbes, 1999a, VIII, iii). Esta obra, señala Hobbes, es importante para el aún niño heredero (quien tenía apenas 11 años de edad en 1628) porque podrá encontrar “lecciones muy valiosas”, debido principalmente a que en la “historia las acciones de honor se manifiestan claras y distintas” (Hobbes, 1999a, VIII, v), en cambio en la vida cotidiana se encuentran siempre solapadas. Le sigue a esta pieza un texto ahora dirigido “A los lectores”, donde se “está dispuesto a informar brevemente sobre las circunstancias y motivos” (Hobbes, 1999a, VIII, vii) que lo llevaron a acometer esta traducción. Para aclarar esto, refiere a la importancia de la historia como *magistrae vitae*. En ella se encuentran lecciones del pasado que orientan la praxis presente y futura y en esto ninguno lo logra mejor que Tucídides. Porque si bien hay otras historias escritas, afirma Hobbes, éstas tienen la principal deficiencia de desacoplar sus lecciones sabias y útiles del cuerpo principal de la narración, lo que muestra más la intencionalidad del autor que el evento que se está narrando. En cambio, Tucídides, “el historiador más político que jamás haya escrito” (Hobbes, 1999a, VIII, viii), ordenaba los eventos históricos y los ordenaba de tal forma que, como afirma Plutarco en *Moralia* 5.347, “hacía de su lector un espectador” (Hobbes, 1999a, VIII, viii). La posibilidad entonces de que el lector pudiera ser transportado mediante la narración tucídica hasta las cruentas batallas o los intensos debates en las asambleas en la Grecia del siglo V a.C. permitía a éste sacar sus propias conclusiones con la menor mediación posible del narrador.

Pero para que el lector inglés del siglo XVII pueda convertirse en un espectador de la realidad griega del siglo V a.C., la traducción debía ser lo más fiel posible a esta intención original. De allí que no era viable realizar una buena comprensión de la Guerra del Peloponeso con la deficiente edición del texto de Tucídides que circulaba en ese entonces en Inglaterra. Me refiero a la edición disponible en inglés de Thomas Nicholls (1550), que se basa en la versión francesa de Claude Seyssel (1527), quien a su vez traduce el texto de Tucídides de la edición en latín de Lorenzo Valla (1452), la cual estaba basada en una edición griega aún no depurada de errores por los recientes progresos filológicos de los humanistas del Renacimiento. En efecto, es recién en 1502 que Aldo Manuzio preparó la *editio princeps* del texto original de la *Guerra del Peloponeso*, con al menos tres manuscritos disponibles de Tucídides (cf. Pade, 2015). Sin embargo, Hobbes basará su traducción en una edición aún más novedosa, la edición de Aemilius Portus de Frankfurt en 1594, la cual incluye no sólo el texto de Valla en latín en una columna junto al original griego, sino también notas aclaratorias y la famosa *Thucydides Vita* de un supuesto Marcellini, desde donde Hobbes informará a sus lectores, junto a *La Vida de Cimón* de Plutarco, algunos datos biográficos del pensador griego.

Tras aclarar las razones para elegir a este autor griego, se explica la demora entre la finalización de la traducción y su publicación definitiva. Por un lado, Hobbes consideraba que los lectores se sentirían más atraídos por el disfrute del derramamiento de

sangre que por las habilidades necesarias para detenerlo. Y, por otro lado, creía necesario hacer un mapa e incluirlo en la edición para que el lector de su época pudiera consultarlo a medida que iba leyendo la narración. En relación con lo primero, se convence de que debe contentarse con “pocos y buenos lectores” (Hobbes, 1999a, VIII, x) y agrega que, en rigor, para ellos está escrito este texto y que son los que realmente lo pueden apreciar. Es muy probable que Hobbes quisiera esperar a que se desvanecieran las intenciones de sus compatriotas de reanudar el conflicto armado en el continente, dado que, como he señalado anteriormente, el texto de Tucídides se esperaba para respaldar conceptualmente una guerra preventiva. El mapa faltante es realizado por el propio Hobbes en esos años e incluido en la edición de 1629, presentando algunos errores menores y comprensibles.

Luego del texto dirigido al lector, se encuentra el estudio preliminar propiamente dicho bajo el título “Sobre la vida y la Historia de Tucídides”. En un primer momento, se describe y comenta la vida, ideas y cargos políticos y militares del historiador griego, obteniendo datos principalmente de la *Vita Thucydides* añadida ya en la edición de Portus. Dos aspectos señalados de la vida de Tucídides me parecen destacables aquí, pues se reiterarán en la vida misma de Hobbes fortaleciendo aún más la filiación doctrinaria entre el historiador griego y el filósofo inglés. Por un lado, se enfatiza lo improcedente de llamar “ateo” al pensador griego y, por otro lado, su elección política. Lo primero es debido no sólo a que fue discípulo de Anaxágoras, sino que como Tucídides estudiaba los fenómenos apelando a la luz natural de la razón y no a los mitos o a las supersticiones del vulgo, éste pensaba que aquél no creía en los dioses. En rigor, aclara Hobbes, cuando en la antigua Grecia la mayoría calificaba a alguien como ateo era más bien “porque no creía en su ridícula religión, lo cual a Anaxágoras le valió la vida” (Hobbes, 1999a, VIII, xv). Algo muy similar le pasará a Hobbes cuando cierta versión predominante cristiana no sólo lo difame como ateo, sino que hasta comience un proceso legal para demostrarlo y condenarlo, afortunadamente sin éxito para sus detractores. Por otro lado, las ideas políticas de Tucídides serán muy semejantes a las que Hobbes defenderá durante gran parte de su vida. En efecto, en cuanto a la opinión del pensador griego “sobre el gobierno del Estado no hay duda de que la democracia era el sistema que menos le gustaba” (Hobbes, 1999a, VIII, xvi). En todo caso, aclara Hobbes, si bien elogia un cierto gobierno democrático sólo lo fue cuando estaba gobernado por Pericles, quien podía mediar entre facciones populares y conservadoras. Pero, en definitiva, “Tucídides prefería la monarquía” (Hobbes, 1999a, VIII, xvii). Si bien el filósofo británico es el que postulará y argumentará de manera más lograda la noción de Estado, en sus obras políticas no duda en afirmar que la monarquía es la forma de gobierno más adecuada para producir paz y seguridad en el pueblo. De hecho, en el capítulo XIX del *Leviathan*, Hobbes esgrime seis argumentos por los cuales aquella forma de gobierno es superior a la aristocracia y a la democracia.

Para evaluar la calidad de la obra de Tucídides, Hobbes considera dos criterios con los que se pue-

de juzgar una narración histórica: verdad y elocución. Ambas deben estar presentes para que una historia surta el efecto deseado de instruir. En relación con lo primero, se hace alusión a la dignidad moral y a los recursos económicos del pensador griego, lo que le permitió alejarse de los aplausos efímeros y de las benevolencias de los políticos de turno. Tucídides, no se cansa en reiterar Hobbes, escribe para la posteridad. Un texto con enseñanzas que excedan las coyunturas políticas, tal cual lo señala Strauss en su clásico ensayo: “Por encima de todo, Tucídides nos permite ver ciertamente lo universal a través del evento particular que narra” (Strauss, 1978, 143). En relación con lo segundo, Hobbes al final del estudio preliminar cita y traduce al inglés un pasaje de unas notas de Justo Lipsio, *Ad Libros Politicorum. Breves Notae*, a su influyente obra en la modernidad temprana de 1589, *Politicorum sive Civile doctrinae libri sex*, donde afirma que el historiador griego es superior a los demás porque entre otras virtudes instruye silenciosamente, es decir, no lo hace de modo explícito mediante máximas, sino que sus enseñanzas están en la misma narración para ser captadas y meditadas por el lector/espectador atento<sup>7</sup>.

Finaliza este estudio preliminar presentando objeciones a siete críticas de Dionisio de Halicarnaso sobre Tucídides. Dionisio, conocido principalmente por su *Historia antigua de Roma*, también impartió clases y escribió sobre oratoria, retórica y crítica literaria durante su estancia en Roma. Hobbes basa sus objeciones tomando en consideración estos últimos escritos<sup>8</sup>. Un repaso de lo sustancial de esta polémica brinda la posibilidad de comprender no sólo las diferencias de enfoque entre Tucídides y Dionisio, sino entre dos modos de abordar el pasado. “La *Historia* de Tucídides no se ajustaba estrictamente a las ideas renacentistas sobre la historiografía. Aunque realmente Tucídides pretende que sus lectores aprendan sobre la naturaleza humana desde su obra, él no era principalmente un escritor moral y es difícil ver a la *Historia* como *Magistrae vitae*” (Pade, 2006, 799). En función de este juicio de Pade, considero la historiografía de Tucídides como *política*, pues intenta captar este fenómeno sin un marco moral o ideológico, pretendiendo desentenderse todo lo posible de cualquier idealización para proponer un retrato lo más descarnado posible de las praxis humanas impulsadas por necesidades inmanentes. En cambio, la de Dionisio, como *moral*, pues narra los acontecimientos históricos desde estos supuestos, idealiza a los protagonistas purificándolos de vicios y exaltando sus virtudes para mostrarlos como ejemplos de hombres probos a seguir por los lectores. Así, la discusión de Hobbes con Dionisio no se limita simplemente a objetar a este autor en favor de Tucídides; también busca señalar las deficiencias de un modo posible de narrar al pasado y las ventajas de otro. Por lo cual es po-

sible moderar o al menos comprender el juicio de Hobbes sobre las críticas de Dionisio y la extensión que le dedica: “Creo que nunca se había escrito de manera tan absurda en tan pocas líneas” (Hobbes, 1999a, VIII, xxvi).

En cuanto a la polémica, si bien para ambos la historia tiene el principal objetivo de instruir a los ciudadanos, la narración del primero supera al segundo porque “los hombres se benefician más observando los eventos adversos que los prósperos” (Hobbes, 1999a, VIII, xxiv). De allí que la objeción de Dionisio sobre que Tucídides ha escrito “solamente sobre la guerra, y que no tiene nada de honorable y afortunado” (Hobbes, 1999a, VIII, xxiii) no tenga lugar para Hobbes. Luego, el historiador debe ser lo más imparcial posible al relatar los episodios del pasado. No debe adornar el relato con frases o comenzar o terminar la narración en función del deleite de sus posibles lectores. Quien relate historia debe ser un “apátrida” (*ápolis*), como bien dice Luciano en su opúsculo *Cómo hay que escribir historia*, 41, a quien Hobbes cita aquí con autoridad. Se deben transmitir las cosas como realmente son, sin importar el deleite o no de quien lee o escucha. En cambio, Dionisio considera que Tucídides no es buen patriota, pues hace quedar mal, en más de una ocasión a Atenas. En rigor, Tucídides no quiere eso, lo que quiere realmente es contar los episodios relevantes de una guerra los más distanciados posible de compromisos políticos, que atentan contra el descubrimiento de la verdad. Otra de las críticas que propone Dionisio a Tucídides consiste en el modo en que analiza las causas de la guerra, ya que este último mezcla motivos y causas. Pero Hobbes contrataca rápidamente aclarando que los verdaderos motivos de una guerra no están en las declaraciones, sino en las intenciones más profundas de los seres humanos. Así, por más que los espartanos y los atenienses hayan tenido asambleas donde exteriorizaban sus discursos, sus verdaderas intenciones, es decir, las causas de la guerra no son explícitas. Hay que inducir las desde el comportamiento y, por más que sean conjeturales, orientan más a quien quiere descifrar las causas de las praxis humanas en momentos relevantes. Un punto de vista destacado, para seguir clarificando la diferencia entre estos dos modos de acceso al pasado, es la discusión sobre la presentación de Tucídides del famoso “Diálogo de Melos”. Para Dionisio, el retrato tucídeo contradice la dignidad de Atenas, pues hace del poderío y de la voluntad de los generales atenienses el motivo de la invasión y no el derecho de su pueblo. A lo que Hobbes objeta que estas decisiones no difieren del resto de las tomadas en el transcurso de la guerra y que siempre fueron apoyadas por el pueblo. Esto hace explícita la marcada diferencia de enfoques entre los dos historiadores antiguos. Tucídides retrata las praxis humanas del modo más descarnado, pero real; en cambio Dionisio

<sup>7</sup> En la página 18 de *Ad Libros Politicorum*, Lipsio escribe una elogiosa referencia a Tucídides que Hobbes traduce en su totalidad para cerrar su estudio preliminar, en cuanto a la frase traducida por Hobbes como *secretly instruct*, en el texto del filósofo flamenco se lee: *oculte (...) instruens*.

<sup>8</sup> Dionisio de Halicarnaso evalúa la obra de Tucídides principalmente en tres textos: en *Sobre Tucídides*, en *Carta a Pompeyo Gemino* y finalmente en la *Segunda Carta a Ameo* (pueden consultarse las referencias exactas en la Bibliografía). Hobbes cita directamente el primer trabajo de Dionisio y se refiere indirectamente al segundo. El tercero es una crítica literaria y lingüística, y no al contenido y a la forma de narrar la historia. Sin embargo, algunas críticas generales de Dionisio en este tercer texto sobre la escritura de Tucídides, como la supuesta “oscuridad” o la transformación de algunas palabras, ya están mencionadas en las otras dos. Para una evaluación de la crítica de Hobbes a Dionisio centrada en el aspecto retórico, véase Burns (2014).

sio intenta siempre resguardar aspectos sombríos de tal praxis, sobre todo si éstos son realizados por el bando para quien él está escribiendo la historia. Por último, Dionisio critica el estilo de escritura de Tucídides y lo tilda de “oscuro y licencioso”. Si bien muchos lectores, antes y luego de Dionisio, ya han señalado que el estilo de escritura de Tucídides, tanto por sus frases largas como por ciertas alteraciones gramaticales, es complejo, esto para Hobbes no implica de ninguna manera un defecto. Tucídides escribe para ser leído y comprendido luego de una meditación profunda. No es una escritura para enardecer espíritus combativos, sino para favorecer una comprensión adecuada de lo que pueden llegar los seres humanos cuando se enrolan en una guerra. Su oratoria, como bien dice Cicerón en *De oratore*, IX, 30, no es para litigar en los foros, sino para hacer más eficaz el relato histórico.

Además de ofrecer dos índices para orientar al lector, uno con una breve explicación sobre los lugares geográficos y otro con la indicación exacta en el texto de algunos de estos lugares, tópicos o personas relevantes, la edición tiene un bello y significativo frontispicio como nos tienen acostumbradas algunas obras de Hobbes. Los frontispicios estaban grabados y se inscribían en las entradas de los edificios importantes dando una idea a quien ingresaba sobre qué encontraría adentro. El frontispicio de la traducción de la *Guerra del Peloponeso* cumple con creces al ofrecer al lector claves interpretativas sobre la visión de Hobbes de la obra de Tucídides. Para esta edición el grabado fue realizado por Thomas Cecill, indudablemente bajo las indicaciones del traductor sobre la temática y la disposición de las imágenes en el dibujo. A primera vista, se observan enfrentados simétricamente aspectos específicos de cada uno de los bandos involucrados en la guerra. Comenzando desde arriba hacia abajo: un dibujo estilizado de la ciudad de Esparta bajo las palabras “la distinguidísima Lacedemonia” (*endoxotatē Lacedaimon*) se enfrenta a otro donde se encuentra su rival ahora bajo las palabras “Atenas, la Grecia de Grecia” (*Helados Helas Athenai*)<sup>9</sup>; Arquidamo II, el rey espartano que invade el Ática, desafía con su espada al gran estadista ateniense, Pericles, quien sostiene un remo como símbolo de la talasocracia; y una asamblea de pocos aristócratas espartanos (*hoi aristoí*) se diferencia de la multitud popular ateniense (*hoi polloí*), ambas muy probablemente definiendo la posibilidad de entrar en guerra. Estas columnas están separadas por otra donde se observa el terreno en disputa, la Hélade (*Ἑλλάς*). En la parte inferior, un dibujo sobre el escenario donde comenzaría la catástrofe militar de Atenas y el inicio del fin de la Guerra del Peloponeso: la bahía de Siracusa. Por ello acierta con creces Maurete (2010) cuando afirma que en el grabado se aprecia “una progresión vertical que va de un estado de paz y orden a un estado de caos y guerra, en una suerte de gradación ética ontológica” (pp. 297-298). Concluyen el

frontispicio, también dentro de la columna central, los datos de la edición y una supuesta imagen de Tucídides sosteniendo un pergamino donde se lee en griego aquello por lo cual escribió la historia, para que sea “una posesión para siempre” (*ktema es aei*). Esta “posesión”, es decir, este texto, lejos de pretender defender facciosamente la primacía de una *pólis* sobre otra, evoca universal e imperecederamente las indeseables crueldades a las que los hombres pueden llegar cuando se enfrentan en una guerra. Desde este frontispicio, entonces, se muestran ahora plásticamente la imparcialidad de Tucídides frente a un bando u otro y la advertencia sobre cómo una vida próspera se puede alterar hasta caer en una cruenta guerra por las apasionadas decisiones de los hombres.

### 3. Naturaleza humana tucídea

En primer lugar, antes de explicitar en qué consiste la naturaleza humana según Tucídides, es importante esclarecer cómo la aborda. Para él, son las causas immanentes las que dan cuenta de las praxis y de los pensamientos humanos. Se dejan de lado, así, explicaciones míticas y una metafísica finalista para basarse en causas principalmente psicológicas. Ni los dioses ni una finalidad ordenadora dan cuenta de lo que realmente piensan y quieren los seres humanos. Estos, impulsados por necesidades inmediatas o mediatas, van conformado sus vínculos con otros hasta formar grandes *póleis* y lamentablemente grandes conflictos entre ellas. Por ejemplo, al señalar cuál fue la causa de la guerra, Tucídides lo aclara del siguiente modo:

La causa más verdadera (*tèn mèn alethestáten próphasin*), aunque la que menos expresa en las declaraciones, creo que se basa en el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e infundir miedo (*phóbos*) a los lacedemonios los obligaron a combatir. Pero las razones declaradas públicamente (*hai d' es tō phanerōn legómenai aitíai*), por las cuales violentaron el tratado e iniciaron la guerra, fueron las siguientes por cada bando (I, 23, 6).

Pese a lo que podría creerse no existe una contradicción entre *próphasis* y *aitía* a la hora de explicar el origen del conflicto. Cuando se adjetiva la primera se lo hace con un superlativo lo cual permite pensar que hay otras que no son “tan verdaderas”, es decir, no tan influyentes, pero no por eso menos relevantes. Nunca se dice que es “la verdadera”, sino “la más verdadera”<sup>10</sup> “Tucídides no niega que las *aitíai* tenga una genuina fuerza explicativa [...] podríamos haber esperado una palabra como *proschémata* por “pretextos” en lugar de *aitíai*, razones [...] La explícita formulación de una distinción entre causas profundas y superficiales es posiblemente una de las más grandes contribuciones a la escritura posterior de la historia” (Hornblower, 2003: 65). Estas causas profundas hay que buscarlas en lo más recóndito de la

<sup>9</sup> Quizá sea esta fórmula una posibilidad de identificar una cierta parcialidad hacia Atenas ante Esparta. Pero muy probablemente Hobbes solo reproduzca, a modo de homenaje, un supuesto epitafio atribuido a Tucídides sobre Eurípides recogido hoy en *Antología palatina*, VII, 45 y disponible ya en el siglo XVII, donde se lee en parte: “Si bien Eurípides está en toda Grecia, sus restos descansan en Macedonia, donde transcurrió su vida. Pero su patria era Atenas, la Grecia de Grecia”.

<sup>10</sup> Esta fórmula – *alethestatē próphasis* – por la cual se identifica la causa de la guerra se reitera a su vez para dar cuenta de la frustrada expedición a Sicilia por parte de los atenienses.



psiquis de la naturaleza humana de modo causal e inmanente.

La traducción de Hobbes de este pasaje junto con sus anotaciones marginales son significativas para analizar la influencia del pensador griego en su pensamiento. En vez de traducir como causa o razón más verdadera, Hobbes vierte un poético “la disputa más verdadera (*the truest quarrel*)” (Hobbes, 1999a, VIII, 27). De hecho, en la edición de las obras completas compiladas por William Molesworth en el siglo XIX, se agrega una nota a pie de página sugiriendo alterar esa traducción por una más sensata como “*the truest reason*”. Si bien la observación es oportuna, desde una mirada global a la obra de Hobbes traducir como “la disputa más verdadera” es coherente con su postulación del primado de las pasiones como móvil de la praxis humana. En efecto, la disputa a la que refiere se encuentra relacionada al miedo que tuvieron que enfrentar los lacedemonios por el poderío ateniense y, por extensión, al miedo que deben afrontar en general los hombres al tomar decisiones cruciales. Esa es la disputa más verdadera o significativa: la de asumir los temores y lidiar con ellos. En el margen, además de identificar el año según el calendario gregoriano y el griego, que toma en cuenta las olimpiadas, presenta este fragmento de Tucídides como “las causas de la guerra” y más abajo refuerza que es “el miedo el que fuerza necesariamente a entrar en la guerra a los lacedemonios” (*fear necessitates the war in the Lacedaemonians*).

A diferencia de la explicación mítica sobre la consolidación de las fuerzas expedicionarias de Agamenón para ir a Troya, Tucídides sostiene que este caudillo griego lo logró “porque era el más poderosos de sus contemporáneos, y no tanto por ir al frente de los pretendientes de Helena, obligados por el juramento presentado a Tindáreo” (I, 9, 1)<sup>11</sup>. Sin embargo, esta desvalorización de la explicación religiosa no debe llevarnos a considerar a este pensador griego como ateo.

Sabemos por una biografía atribuida a Marcelinum (Burns, 2010), escrita en griego los primeros siglos de nuestra era, que Tucídides conoció a Anaxágoras y que por su influencia en la manera de analizar ciertos episodios de la guerra fue considerado en sus días como un ateo leve (*átneos eréma*). Si bien en el texto se critica las prácticas adivinatorias o la consulta de los oráculos, no por ello es necesario inferir que Tucídides es impiadoso con los dioses o que alienta un ateísmo. Como ya he mencionado en el primer apartado de este trabajo, Hobbes se detiene en este aspecto biográfico de Tucídides impugnando al vulgo por intolerante e ignorante. Específicamente en “La vida y obra de Tucídides” que antecede a la traducción, la idea que Hobbes quiere dejar en claro es que “nuestro autor en sus escritos no parece ser ni supersticioso ni ateo” (Hobbes, 1999a, VIII, xv). De hecho, todas las críticas, más que impugnar teóricamente aquellas prácticas religiosas, se centran en lo confuso, desacertado o en las interpretaciones arrebatadas de los hombres para pronosticar episodios de la guerra. Sobre esto aclara Hobbes correctamente, Tucídides “identifica los errores de los oráculos, aunque también confirme

su propia presunción sobre cuánto durará la guerra por la predicción de un oráculo” (*idem*). Se refiere a cuando se afirma que la guerra duraría “tres veces nueve años” (V, 26), es decir, 27. Del mismo modo, si bien, continúa Hobbes, Tucídides “acusa a Nicías de ser demasiado estricto al observar las ceremonias de su religión”, “en otro pasaje lo elogia por su piedad” (*idem*).

Tampoco parece observarse que una metafísica finalista y ordenadora explique los acontecimientos humanos o naturales, sino más bien las necesidades inmediatas o mediatas. En rigor, éstas son las que explican cómo los hombres van conformando sus *póleis*. Por su parte, Orwin (2017) lo aclara de esta forma: “la más obvia diferencia entre la presentación de la naturaleza de Tucídides y la de los socráticos es que él evita la teleología” (355). Por ejemplo, en aquella parte referenciada como “La Arqueología” (I, 2-19), donde el autor se propone demostrar que las guerras anteriores a la del Peloponeso no tuvieron la magnitud que tuvo ésta debido a la inferioridad militar y económica de las *póleis* antiguas, se observa cómo las necesidades fueron urdiendo la conformación de las ciudades que han entrado ahora en guerra, y no un finalismo metafísico. En las notas marginales a su traducción Hobbes acertadamente informa al lector que esta introducción –pues la referencia como “Arqueología” a esta parte del relato de la historia recién fue establecida a mediados del siglo XIX (Rood, 2015, 475)– tiene la intención de fortalecer la tesis sobre la superioridad de la guerra que Tucídides está relatando y para ello lo hace en tres etapas: “1 Desde los comienzos de Grecia hasta la Guerra de Troya; 2 el desarrollo de esta guerra; 3 el tiempo que va desde allí hasta el que el autor está escribiendo” (Hobbes, 1999a, VIII, 2). Y en su estudio preliminar distingue este “exordio, donde el autor deriva la situación de Grecia desde su infancia hasta la vigorosa estructura que tuvo cuando comenzó a escribir” (Hobbes, 1999a, VIII, xxi) de lo que sigue donde “enumera tanto las causas reales como las alegadas de la guerra que está escribiendo” (*idem*).

En la tierra que hoy se llama Grecia, comienza su narración Tucídides, los pueblos no habitaban en forma estable, sino que imperaban las migraciones “forzadas por otros pueblos”. En esa situación, “no existía comercio y las comunicaciones no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra solo lo indispensable para vivir, y no acumulaban riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo otros se le echarían encima” (I, 2, 2). Sin un poder político común que impartiera un orden y pautas de convivencia, los hombres quedan librados a la satisfacción de sus propias necesidades. Y cuando algunas regiones comenzaron a desarrollarse, hubo menos disensiones internas donde la tierra era más árida y proporcionaba menos posibilidad de riquezas como en el Ática; en cambio, en el Peloponeso la fertilidad de la tierra proporcionaba grandes fortunas lo que provocaba rivalidades, inestabilidades y expulsiones de sus habitantes. De hecho, muchos “se refugiaban en Atenas por aprecio de su estabilidad y, convirtiéndose en ciudadanos, desde los primeros tiempos acrecentaron

<sup>11</sup> Tindáreo es el “padre” humano de Helena, quien hizo jurar a los pretendientes que ayudarían al elegido como esposo: Isócrates, *Elogio de Helena*, X, 40; Apolodoro, *Biblioteca* III 10, 9; Pausanias, *Descripción de Grecia* III, 20.9.

todavía más la población de la ciudad” (I, 2, 6). Por estos tiempos arcaicos, la piratería era a su vez una actividad muy frecuente desde donde obtenían ingresos, sin embargo, esto “no comportaba ningún deshonor” (I, 5, 1). De hecho, las ciudades más antiguas se fundaron lejos del mar “a causa de la piratería” (I, 6, 7). Aquellos griegos hicieron uso de esta práctica todo lo que pudieron hasta que un orden en los mares se comenzó a imponer. Y “los más débiles aceptaban su sumisión a los más fuertes, y los más poderosos con su abundancia se granjeaban el vasallaje de las ciudades más pequeñas” (I, 8, 3). La descripción continúa señalando necesidades mundanas en la conformación de la civilización griega sin aludir a ninguna finalidad metafísica que explique el orden político de las *póleis* del siglo V. Esta descripción puede considerarse una anticipación a lo que el lector encontrará una y otra vez en los ocho tomos: hombres que rivalizan por su existencia impulsados por necesidades mediatas o inmediatas una vez que el orden político se ha quebrado. Así como debajo del orden político y cívico de las *póleis* hay un desorden y una violencia fundantes, el autor de la *Guerra del Peloponeso* dejan en claro que antes y a modo de fundamento de la conformación esplendorosa que tuvo la Hélade del siglo V a.C. también se registran desordenes y violencias que serían inaceptables que se susciten en tiempo de paz, pero que son necesarias recordar para comprender donde estriba el orden político vigente.

En segundo lugar, la asunción de una naturaleza o condición humana inalterable, que portan todos los seres humanos es otro concepto central en la teoría del pensador griego. Las formas de referirse a ella son variadas a lo largo del texto: “lo humano/la condición humana (*tò ánthropinon*)” (I, 22.4 / V, 68.2); “la naturaleza humana (*he anthropeía phýsis*)”, (I, 76.3/ II, 50.1/ III, 45.7); “la manera de ser humana (*ho anthropeios trópos*)” (I, 76.2); “;”, “disposición natural de los hombres (*péphyke ánthropos*)” (III, 39.5); “disposición natural de todos (*pephýkasi pántes*)” (III, 45.3); la humana naturaleza (*he phýsis ánthropion*)” (III, 82.2).<sup>12</sup> Según nos informa Meyer (1985): “El primero en usar el concepto de naturaleza humana como fuerza impulsora en la historia no fue Heródoto, sino Tucídides” (22), y en una nota a pie de página a este juicio aclara que: “Heródoto fue el primero en usar el término, pero lo empleó solamente para indicar los alcances de los seres humanos” (33). Si se observa la descripción de la naturaleza humana que se presenta en cada una de estas formas de referirse a ella, predomina una apreciación antropológica problemática, negativa o pesimista. En efecto, según estas caracterizaciones, los hombres exageran lo que les afecta directamente; poseen una tendencia no solo a ejercer el domino sobre otros, sino a excederse en su ejercicio; desprecian a quienes les admiran y admiran a quienes lo desprecian; a su vez, la naturaleza humana es fuente de revueltas y calamidades: cuando se lanza con entusiasmo a una acción es poco probable que sea disuadida por las leyes, incluso ante la amenaza de la pena de muerte. Su impulso se basa principalmente en el honor,

el temor y el lucro, siendo más habitual que cometa errores que aciertos. Estas características, que aquí son explícitas, son expandidas cuando se describen en el texto las praxis y los pensamientos de aquellos que están entablando la guerra.

A su vez, estas notas características son esenciales, aspectos fijos que no se alteran pese al cambio de biografías y formaciones personales de los seres humanos. Sin embargo, esto no implica caer en un determinismo o automatismo que permita controlar la conducta de los hombres del mismo modo que los científicos pueden predecir la posición de los planetas. Los seres humanos gozan de libertad y esta se activa de distintas maneras en función de ese sustrato inalterable. En el texto de Tucídides se encuentran tanto retratos de distintas costumbres o culturas como de célebres personajes de la historia. Y si bien en todos ellos están presentes estas notas esenciales, la forma de activación en cada situación cultural y coyuntural es diferente, por lo cual se aprecian también particularidades propias. En el libro I (70-71), por ejemplo, se describe mediante el discurso de los corintios una clara diferencia entre los atenienses y los espartanos en cuanto a sus temperamentos. A lo resolutivo, audaz e innovador de los primeros, se contraponen lo indeciso, pasivo y conservador de los segundos. También se destacan diferentes temperamentos particulares. Pericles, por ejemplo, es moderado, previsor, insobornable, quien puede refrenar sus intereses particulares ante los comunes y gobernar en beneficio de la ciudad (II, 65); en cambio, Alcibiades es ambicioso, quiere conquistar Sicilia en función de sus intereses particulares, se excede en el ejercicio de sus cargos, es inmoderado y solo le importa lo económico y la fama que sus conquistas le puedan proporcionar (VI, 15). De todos modos, sentencia Tucídides, en boca de Arquidamo: “no existe mucha diferencia entre un hombre y otro” (I, 84.4).

Esta condición o naturaleza humana no es vista, a su vez, desde un punto de vista médico, o estrictamente psicológico. No es el interés de Tucídides reflexionar sobre la salud humana, pese a ser un fiel cronista de los síntomas y los efectos que produjo la peste en Atenas, ni tampoco de analizar psicológicamente a los hombres con el fin de obtener claves para guiarlos hacia una mejora personal. Lo que le interesa al pensador griego es la dimensión social y política de estas notas esenciales, es decir, cómo entran en juego cuando hay otros con los que se tiene que intercambiar ideas y coordinar praxis. Allí está su gran aporte para la teoría política y para quien quiera gobernar una comunidad. Desconocer este *factum* humano es desconocer el devenir de la historia y no poder anticipar, por no comprender, los posibles desórdenes cívicos y políticos que siempre acechan a las ciudades.

Esto nos lleva, en tercer lugar, a destacar el primado que poseen las pasiones frente a la razón en tal estructura antropológica estable, lo cual explica hasta la misma causa de la guerra, como ya he señalado. En efecto, no es sólo en las declaraciones en las asambleas donde hay que buscar los motivos

<sup>12</sup> Hobbes respeta los términos griegos y los vierte al inglés variando adecuadamente las expresiones según el contexto argumentativo de este modo: *the condition of humanity / all men* (I, 22.4 / V, 68.2); *the natural inclination of man/ human nature / human nature* (I, 76.3/ II, 50.1/ III, 45.7); *the manner of men* (I, 76.2); *is natural to men* (III, 39.5); *by nature* (III, 45.3); *human nature* (III, 82.2).



de la guerra, afirma Tucídides sin ambages, sino en las pasiones de los hombres que son las verdaderas causas de su praxis. De allí que fuera “el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo (*phóbos*) a los lacedemonios les obligaron a luchar” (I, 23, 6). Wohl no solo enfatiza que “las pasiones son centrales en el análisis de Tucídides de la guerra y de su política”, sino que además aclara que “el miedo es tanto una causa histórica (...) como un efecto” (2017: 443). Es decir, el miedo es causa en tanto es producido por los atenienses, pero también es efecto porque es lo que explica la decisión de los espartanos a actuar. Así, según esta comentadora la complejidad de las pasiones nos lleva más a que sean consideradas como “prácticas sociales” (444) que como meros estados mentales subjetivos. De igual forma, así como se explicitan los “tres motivos más poderosos” por los cuales los atenienses se vieron obligados a llevar a adelante su imperio, a saber, “el honor (*timé*), el temor (*déos*) y el interés (*ophelía*)” (I, 76, 2), se pone en boca de Cleón las tres pasiones perjudiciales por las cuales tal configuración política puede desmoronarse: “la compasión (*oíktos*), el placer de la elocuencia (*hedoné lógón*) y la clemencia (*epieikeia*)” (III, 40, 2-3). Hobbes traduce por estos tres términos respectivamente: *pity*, *delight in plausible speeches*; *lenity*. Tanto en la edición de 1629 como en la editada por Mollesworth en 1843, estas palabras aparecen con otra tipografía con la intención de resaltar su importancia, lo cual es una muestra más de la considerable influencia que poseen las pasiones en las decisiones humanas, según esta antropología tucídea/hobbesiana. También, las pasiones explican otro episodio central en la guerra, pues la expedición a Sicilia, que inició el proceso por el cual Esparta obtendrá la victoria definitiva, tuvo un “pretexto”, “la alianza con los egestos y el restablecimiento de los leontinos”, pero nuevamente lo que explica el mantenimiento del conflicto es el “deseo (*epithymía*) de conquistar Sicilia” (VI, 33.2). Hobbes traduce aquí el griego *epithymía* por el término inglés *aspire to*, lo cual recoge oportunamente la idea de ser movilizado por pasiones.

No descarto de ningún modo las tensiones que se presentan en el texto entre la razón y la pasión, como lo muestra, por ejemplo, la célebre discusión entre Cleón, apelando a las pasiones para convencer a la asamblea, y Diódoto, quien con una actitud moderada y racional termina convenciendo a sus compatriotas de no llevar adelante una masacre como la de dar muerte a todos los varones mitilenos mayores de edad y reducir a la esclavitud a niños y mujeres (III, 36-49). Del mismo modo que se destacan en el texto los elogios de Tucídides a Pericles por su previsión y calma. Más allá de esta disputa entre razón y pasión, cuando afirmo el primado de las pasiones sobre la razón, me refiero específicamente a la estructura antropológica tucídea, aquel sustrato fijo que he identificado, no a ciertos episodios particulares. Es esta condición humana pasional insoslayable la que mueve la historia y que es necesario conocer para poder diseñar una paz estable.

Ahora bien, en cuarto lugar, tal condición problemática permanece oculta y se activa en condiciones o situaciones extremas. Estas pueden ser guerras, ya sean entre *póleis* o internas a la *pólis*, con esto último me refiero a la guerra civil, o a las epidemias

que asolan las ciudades. En situaciones de normalidad o de relativa paz, las notas esenciales permanecen ocultas (*apokrýptein*), es decir, no son percibidas por un observador descuidado. La normalidad se percibe como algo obvio y natural, lo que no permite una comprensión cabal de la situación política, que en realidad se asienta en una situación de violencia y caos. De allí que esos aspectos ocultos se revelen en estas situaciones extremas y que la guerra sea una “maestra severa o de violencia (*pólemos* [...] *bíaios didáskalos*)” (III, 82.2), pues actualiza aquella parte problemática de la naturaleza humana para la vida en común, que no es tan visible en situaciones de normalidad. Parece que para Hobbes esto tiene una gran relevancia, ya que en su traducción le agrega un aumentativo que no está en el original griego, *is a most violent master* (Hobbes, 1999a, VIII, 348). Ahora bien, tal añadido es totalmente coherente con la idea ya defendida en su estudio preliminar sobre las adversidades, que eventualmente se presentan en la vida humana, como una fuente posible y muy valiosa desde donde sacar enseñanzas.

En la descripción de “La peste de Atenas” (II, 47-54), ocurrida apenas comenzado el segundo año de la guerra, 430, es donde aparece explícita esta idea de ocultamiento. Tucídides aclara que expondrá este episodio con el objetivo de dejar asentados los síntomas y sus mortales efectos, lo cual permitirá reconocer la enfermedad lo más rápido posible, para poder reaccionar con un diagnóstico y tratamiento adecuado en el caso que se vuelva a presentar (cf. II, 48.3). Su intención, entonces, se presenta como médica. Sin embargo, no sólo tiene este objetivo, como él mismo lo revela cuando extrae sus conclusiones sobre los efectos morales y políticos de la enfermedad. Rechenauer (2011) lo aclara del siguiente modo: “El hecho de que para Tucídides la plaga de Atenas es más que un episodio médico (...) llega a ser claro para cualquiera que considere las conexiones de este incidente con los aspectos políticos de la guerra” (242). Resultado de la decisión de Pericles como estrategia para enfrentar la guerra, los atenienses se recluyeron en su ciudad, no saliendo a presentar batalla, y confiando en los ingresos financieros de sus colonias y en su dominio de los mares (II, 13, 2). Pero este confinamiento fue letal cuando apareció la peste (*ioimós*) o la enfermedad (*nósos*) que asoló la ciudad. En este relato, Tucídides no es sólo un espectador directo de los acontecimientos, sino que también padeció la enfermedad, afortunadamente sin consecuencias mortales. Para la peste, que no sólo ataca a seres humanos y a animales por igual, no se halló remedio, por lo cual la muerte, en la mayoría de los casos, fue un fin inexorable para quienes la padecían. Esta presencia inminente y certera de la muerte no pudo sino producir un fuerte desánimo y relajación de las conductas cívicas de los ciudadanos, los cuales mostraron praxis y pensamientos ocultos en situaciones de normalidad. De hecho, en la nota marginal a este pasaje en la traducción de Hobbes se lee: “La corrupción de la vida justifica el rechazo de la religión y la ley” (Hobbes, 1999a, VIII, 208). La palabra “justifica” aquí no está utilizada en sentido moral, sino más bien en un sentido epistémico amplio. Es decir, que la disolución de las costumbres y la vida en comunidad explican el no reconocimiento a pautas comunes de convivencia

otorgadas por una religión o una ley. Por eso, en esta situación “cualquiera se atrevía con suma facilidad a entregarse a placeres que con anterioridad ocultaba (*apokryptein*)” (II, 53.1)<sup>13</sup>.

Atrapados los hombres en esta inmediatez, sin posibilidad de proyectar un futuro posible debido al acecho de una muerte inminente, los seres humanos no acatan normas divinas ni civiles. Como ejemplo de lo primero puede ser lo indecoroso de los sepelios, o no honrar a los dioses; y como muestra de lo segundo, la ausencia de miedo a la ley y a sufrir penalidades, la entrega a los placeres inmediatos pues nadie sabía cuánto podía vivir. Por eso, “la plaga no significa solamente la muerte de los individuos en su existencia física, sino también el colapso de la sociabilidad política como las verdaderas bases de la vida normas de la *pólis* (...) La conclusión es obvia: Tucídides, al utilizar el motivo de la absoluta singularidad y la violencia destructiva de la peste, quiso volver a conectar la enfermedad epidémica con su principal tema político, la guerra” (Rechenauer, 2011: 258)

Si bien en esta situación el orden cívico no es alterado por una guerra civil o internacional, sí lo es por una peste.<sup>14</sup> Pero a diferencia del trastocamiento que puede sufrir una ciudad por un conflicto armado, donde tanto el orden cívico como el político dejan de existir *de iure* y *de facto*, en la epidemia que asoló a Atenas, aunque el orden sigue existiendo *de iure*, ya no *de facto*. Es decir, los ciudadanos al percibir que la ciudad no puede hacer nada por ellos, pues no encuentra el remedio para detener la enfermedad, y que sus leyes no le procuran las condiciones necesarias para desarrollar sus proyectos de vida, se vuelven meras letras vacías para ellos. Se auto-perciben liberados de toda legalidad y, entregados a la inmediatez, permiten que sus deseos ocultos emerjan y acaparen sus vidas sin importar pautas comunes.

#### 4. Naturaleza humana hobbesiana

Del mismo modo que Tucídides, Hobbes descarta las explicaciones basadas en una metafísica finalista o en relatos míticos para abordar la naturaleza humana. Ambos enfoques, según su interpretación, son resultado de la ignorancia de las verdaderas causas de los fenómenos naturales y humanos, que podrán ser subsanados mediante la identificación de nexos causales inmanentes en el marco de una postura mecanicista moderna. Y, si bien Hobbes en una de sus polémicas con Wallis refiere directamente a Aristóteles para afirmar que “conocer es conocer por causas” (*scire est per causam scire*) (Hobbes, 1999b, IV, 42), alterará los supuestos metafísicos y metodológicos en los que estriba la explicación aristotélica.

Como aclara Lukac de Stier (2000), “para Hobbes no hay en el mundo más que una sola realidad: cuerpos en movimiento” (43). La noción de cuerpo “significa aquello que llena u ocupa algún cierto espacio o lugar imaginado, pero no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que

llamamos universo” (Hobbes, 2012, 610). En efecto, en primer lugar, encontramos que cuerpo es aquello que por ocupar un espacio debe ser material; en segundo lugar, es algo que está fuera de nuestra imaginación, es decir, que existe fuera de nosotros, no es una idea. Ahora, en *De corpore*, cuando retoma la definición de “cuerpo” le agrega una característica no menor, a saber, que tal concepto “se comprende, no con los sentidos sino sólo con la razón (*non sensibus, sed ratione*)” (Hobbes, 1999b, I, 91). Ocurre en general que el sentido común considera que lo corporal es aquello que es percibido por la sensibilidad y, en especial, por el tacto o la vista. Pero desde el momento en que cuerpo es aquello que ocupa un espacio y está fuera de nosotros, no necesariamente debe ser percibido por nuestros sentidos, que son limitados. A esto se refiere Hobbes cuando sostiene, en segundo lugar, que los hombres, en su ignorancia, atribuyen a aquello que no pueden tocar o ver el nombre de espíritu. En cuanto al movimiento, este es “la única causa universal” (Hobbes, 1999b, I, 62) de las cosas. De hecho, “no se puede entender que algo cambie de estado o de movimiento a no ser por el movimiento mismo” (Hobbes, 1999b, I, 62). Así, comprender la realidad es comprender las causas que mueven a los cuerpos, pero siempre de manera mecánica.

Una vez definidos estos conceptos, Hobbes propone una reducción de las cuatro causas aristotélicas a la causa eficiente para explicar no sólo el movimiento de los cuerpos naturales en general, sino el devenir humano en particular. En efecto, para él, “no puede hallarse causa alguna del movimiento más que en un cuerpo contiguo y en movimiento” (Hobbes, 1999b, I, 110).

Si bien en *De Corpore* acepta la terminología “causa material”, esta no es más que el efecto que produce la causa eficiente en un cuerpo:

Al conjunto de accidentes, tanto del agente o de los agentes como del paciente, requeridos para que se produzca el efecto, se llama, una vez producido, *causa eficiente*. Y al conjunto de los que se encuentran en el paciente se llama, una vez producido el efecto, *causa material* (Hobbes, 1999b, I, 108).

Además de la causa eficiente y de la causa material, los metafísicos enumeran otras dos causas, a saber, la *esencia* (que algunos llaman causa formal) y el *fin* o *causa final*; pero ambas son causas eficientes. (Hobbes, 1999b, I, 117).

De esta manera, toda causalidad ocurre por contacto y de manera mecánica, distanciándose así de explicaciones finalistas.

En el caso específico de las causas que mueven al ser humano a obrar de manera voluntaria, éstas no son sino las impresiones que causan los objetos en la imaginación. De allí que Hobbes afirma que “la imaginación es el primer comienzo interno de todo movimiento voluntario” (Hobbes, 2012, 78). Ahora, ese primer movimiento, que parte desde la imagina-

<sup>13</sup> Hobbes utiliza el correcto *dissemble* para este término griego.

<sup>14</sup> Una muestra sobre cómo aparecen estas actitudes violentas y antisociales del ser humano cuando sucede una guerra civil se encuentra muy bien retratada en III, 82-84.

ción, hasta que sea visible en el caminar o hablar se llama conato. Pero que tal movimiento sea invisible para los sentidos no implica que no exista, porque si no, ¿cómo explicar el movimiento visible?

Cuando ese primer movimiento interno o conato se dirige al objeto que está representado en la imaginación se denomina apetito o deseo; cuando se aparta, aversión. Si se agrega la presencia del objeto, el primero se llama amor y el segundo odio. El deseo cuando aparece en la mente es placer; contrariamente la aversión, dolor. Los placeres de la mente son llamados alegría; los malestares, tristeza. De las diferentes consideraciones de los seres humanos sobre estas cinco pasiones simples -deseo, aversión, amor, odio, alegría y tristeza- surge la innumerable cantidad de diversas pasiones en los seres humanos. Y, de esta manera, surge la explicación de su praxis y pensamientos de un modo mecánico y no finalista. Porque en este caso, como lo afirma en la 8va Conclusión de la Tercera Sección del *Short Tract*, ahora “el objeto es la causa eficiente” (Hobbes, 1928, 166). De este modo, es la manera en que “Hobbes también descarta la causalidad final en el campo de la volición humana” (Leijenhorst, 1996, 437).

Las explicaciones míticas o supersticiosas surgen del desconocimiento de las causas que producen los fenómenos que se quieren comprender. La formación de la religión pagana, por ejemplo, es un resultado principalmente de esto. Cuando los hombres no pueden detectar la causa de un evento, tienden a atribuirlo a algún poder o agente invisible que, como no lo pueden conocer, lo suponen incorpóreo o inmaterial. A su vez, como desconocen el verdadero nexo entre una causa y su efecto, se basan en experiencias propias que creen se repetirán porque así la han experimentado alguna vez. Y, debido a que consideran que existen, en lo que refiere al culto, la adoración que se les hace consiste en la trasposición de expresiones de reverencia mundanas a personas que consideran con poder. Finalmente, en lo que concierne a la información sobre el futuro de estos supuestos poderes, como esto en rigor no es posible, los hombres consideran que lo que pasó o lo que afirma alguien con autoridad volverá a pasar.

Hobbes refiere a estos aspectos como cuatro semillas naturales de la religión: creencia en los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción a lo que suscita temor y tomar como presagio algo que es casual. Ahora bien, si estas semillas son cultivadas por aquellos que lo hacen según su propio criterio, se conforma la religión pagana; si, en cambio, se hace siguiendo los mandamientos y la dirección de Dios, se conforma la religión cristiana. La primera se aprovecha de la ignorancia de los hombres para beneficio de unos pocos, su contenido se encuentra en diferentes relatos de los poetas paganos; la segunda, en cambio, encamina esa ansiedad hacia la búsqueda adecuada de causas para una adoración a Dios y un conocimiento verdadero, su contenido no se encuentra desperdigado en relatos míticos, sino en un solo libro que es palabra revelada.

Hobbes retoma esta crítica a la religión pagana como supersticiosa y falsa en la IV parte de *Leviathan*. Cuando se pregunta por qué el enemigo ha permanecido dentro del cristianismo, una de las razones que propone es porque se ha introducido

en la Iglesia “la demonología de los poetas paganos, esto es, sus doctrinas fabulosas referentes a los demonios, que no son sino ídolos o fantasmas del cerebro, sin naturaleza real propia que se distinga de la mera fantasía humana” (Hobbes, 2012, 498). Este aspecto se desarrolla en la primera parte del capítulo XLV, “De la demonología y otros residuos de la religión de los gentiles”, donde se trata sobre cómo estas falsas creencias basadas en una epistemología errada atentan contra la posibilidad de que los hombres estén preparados para el reino venidero de Dios. Sin detenernos en este objetivo, es posible observar cómo se generan supersticiones o mitos por desconocer las verdaderas causas que producen los fenómenos naturales.

La postulación de los demonios junto con su estudio y administración, la demonología, es un claro ejemplo de ignorar los desarrollos de la ciencia moderna. En estos capítulos finales de *Leviathan*, se retoma su epistemología empirista expuesta en los capítulos iniciales para explicar cómo ha llegado a aceptarse que estos demonios existen. Para ello recuerda al lector que cualquier visión del sujeto es resultado de una impresión del algún cuerpo luminoso, externo a él, sobre los órganos de la vista. Una vez que el objeto ha desaparecido esa visión se transforma en imaginación, cuando se está despierto, o en sueño, cuando se está dormido. En efecto, “no hay ninguna concepción en la mente humana que en un principio no haya sido engendrada en los órganos del sentido, total o parcialmente” (Hobbes, 2012, p. 19). Las demás concepciones o representaciones, aclara Hobbes seguidamente no son sino derivaciones de esta impresión original.

Pero, quienes investigaron en la antigüedad y, en general, todos los hombres, que al ser absorbidos por sus preocupaciones inmediatas no poseen el tiempo y la calma necesaria para investigar, no se han detenido a identificar esas causas y creen que esas imaginaciones o ensoñaciones, que sólo tiene existencia dentro de la mente del sujeto, existen realmente fuera de él atribuyéndoles bondad o maldad según su opinión. De allí que, los que administraron estos asuntos en los pueblos paganos identificaron algunos como buenos, para exhortar a los hombres a la observancia de las leyes y otros como malos para disuadirlos de violarlas.

De este modo, observamos una reformulación muy refinada mediante una metafísica y metodología modernas de la metodología y presupuestos tucídicos que nos habilita más bien a considerar en este aspecto una continuidad, más que una ruptura, entre el pensador griego y el filósofo británico.

En segundo lugar, el retrato de una naturaleza humana universal y problemática es sin duda unos de los rasgos más conocidos de la propuesta filosófica-política de Hobbes. En su primera obra de teoría política, aclara al inicio tres cosas que reiterará en las otras dos: 1) que los elementos de las leyes naturales y políticas dependen del conocimiento de la naturaleza humana, el cuerpo político y las leyes; 2) que este conocimiento ha llegado desde la antigüedad lleno de controversias y confusiones; 3) y que para clarificar la cuestión él atenderá a la razón y expondrá su discurso mediante el método. (Hobbes, 1994).

Este enfoque racional sobre una naturaleza humana universal lo aleja de particularismos cultura-



les, como reza el título del célebre capítulo XIII de *Leviathan*, “De la condición natural de la humanidad en lo que concierne a su felicidad y a su miseria”. Del mismo modo en el *De Cive* (Hobbes, 1983), se jacta de haber encontrado “dos postulados certísimos de la naturaleza humana, el de la codicia natural [...]; el otro, el de la razón natural [...] A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes cívicos” (75-76).

Alejado de los relatos míticos o históricos, la ambición es descubrir rasgos esenciales de una naturaleza humana universal para luego sí poder analizar situaciones particulares. De allí que, “por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otros, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas” (Hobbes, 2012, 18).

Ahora bien, el carácter problemático de esta naturaleza humana proviene de esta semejanza entre los seres humanos en cuanto a sus facultades corporales y espirituales que provoca una constante situación de agresión entre ellos que no se puede zanjar a menos que un poder por ellos reconocido arbitre las disputas y prodigue la paz. De allí que el estado de naturaleza hobbesiano es celeberrimo como un estado de guerra. A su vez, lo interesante que enfatiza Hobbes como fuente principal de la agresión entre los hombres no es la mera auto-conservación, sino algo propiamente humano como el orgullo. En efecto, dos hombres en igualdad de condiciones luchan no sólo por la simple escasez objetiva de recursos, sino por el “deseo una misma cosa” (Hobbes, 2012, 190). En definitiva, no importa si hay abundancia o escasez para determinar las problemáticas humanas, sino querer prevalecer sobre el otro. Los seres humanos a diferencia de los animales están “compitiendo continuamente por honor y dignidad” (Hobbes, 2012, 258), quieren que el otro lo reconozca como él se autoestima, a diferencia de los animales que sólo luchan por la subsistencia. No está de más recordar que su obra máxima recibe el nombre de un monstruo bíblico: el Leviatán, y que este es el “rey de todos los hijos del orgullo” (Hobbes, 2012, 496), es decir, es el único que le puede poner coto al incesante e irremediable orgullo humano para establecer una situación de paz entre los hombres.

Debido a esta naturaleza, se afirma que la guerra es “sempiterna por su propia naturaleza, porque debido a la igualdad de los contendientes no puede ser finalizada por victoria alguna” (Hobbes, 1983, 13). Esta situación ha nacido con el hombre y sólo culminará cuando este deje de transitar por la historia. Mientras tanto, toda paz es momentánea y se asienta sobre un suelo de alta agresividad, es decir, la esencia de la naturaleza humana, que puede actualizarse repentina e inesperadamente. Por ello, siempre deba haber un poder superior sobre las partes en disputa para zanjar el problema. Del mismo modo que un estado de guerra total nunca ha existido, como afirma Hobbes sin dudar, tampoco ha habido un estado de paz total. Pues lo que anima

la historia es esta dialéctica entre guerra y paz que, explicada principalmente por estos rasgos esenciales de la naturaleza humana.

Pero no todo es problemático en el ser humano. También posee “maneras”, aquellas “cualidades de la humanidad relativa a una vida compartida en paz y unidad” (Hobbes, 2012, 150), como el deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares. Asimismo, otras pasiones como el temor a la muerte, el deseo de una vida confortable y la esperanza de obtenerla mediante el trabajo pueden sacar al hombre de ese estado de guerra y encaminarlo hacia una vida pacífica con otros. De todas formas, si bien la esencia universal del ser humano no es totalmente problemática, porque si así lo fuera no existiría posibilidad de proponer algún tipo de orden, existe una parte predominante que pretende trastocar permanentemente cualquier tipo de estabilidad política. Del mismo modo que en Tucídides, se puede observar un núcleo estable, fijo y problemático en la naturaleza humana que intenta adueñarse permanentemente de cualquier situación.

En tercer lugar, en Hobbes también encontramos un primado de las pasiones como causa predominante de la praxis humana, de hecho, como recién he señalado su obra máxima posee un título, *Leviathan*, en directa referencia a una pasión como el orgullo. Y, si bien se identifican tres causas de discordia, es el “deseo de la misma cosa” lo que provoca la lucha entre los hombres y no la mera escasez objetiva resultado de una maximización racional. En consonancia con esta idea, no se duda en afirmar como “general inclinación de toda la humanidad, un perpetuo e incesante deseo de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (Hobbes, 2012, 150).

Hobbes refina estas ideas con su método y vocabulario científicos cuando presenta su posición sobre cómo debe entenderse la deliberación y la voluntad. En estas dos no aparece, o tendría una función muy secundaria, la razón. Ya en su primera obra de filosofía política, *The Elements of Law*, dedica todo el capítulo XII a este tema, “Cómo por la deliberación desde las pasiones proceden las acciones de los hombres”, y es retomado en *Leviathan*, capítulo VI y en *De Homine*, capítulo XI, art. 2. En el primer texto afirma sin ambages que: “la alternancia sucesiva de apetitos y deseos, durante todo el tiempo que tenemos la posibilidad de realizar o no la acción es lo que llamamos deliberación”. Y, prosigue, “en la deliberación, el último apetito como también el último miedo es llamado voluntad”. Y a esta voluntad, le sigue la acción voluntaria correspondiente. Entonces, las acciones voluntarias de los hombres no son resultado de una maximización racional, sino de un balance entre distintas pasiones que se presentan en la mente y, según su peso, definen la decisión. Si predomina el apetito, el acto voluntario se acercará a aquello que lo causa, si lo hace el miedo, se alejará. En definitiva, es la preminencia de la representación de alguna pasión en la mente del sujeto lo que define la voluntad y, por ende, la acción. De allí que Hobbes afirme que “el mundo es gobernado por la opinión”. La opinión, es decir, la consideración o la creencia, que los hombres tienen sobre lo que se les presenta es lo que causa que ellos quieran acercarse o alejarse del objeto. Por eso, son las pasiones las que movilizan al hombre, no la razón, la cual será el

instrumento, en todo caso, para conseguir o rechazar más eficazmente los objetos representados.

Hobbes, por último, se mofa de la definición escolástica de voluntad como “apetito racional” comentando que si esto fuera verdad, no podría darse ningún acto voluntario contra razón, lo cual es totalmente rechazado por la experiencia. En este proceso, la función de la razón es secundaria, pues se limita a “sumar” o “restar” esa sucesión de deseos y aversiones, pero no a intuir ideas. Porque razonar “no es otra cosa que calcular, es decir, sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos” (Hobbes, 2012, 64).

Para finalizar este aspecto y remarcar la semejanza entre ambos pensadores, explico sus afirmaciones sobre las motivaciones para quebrantar la ley. Para Tucídides, quizá el pasaje más elocuente de esta idea sea puesto en boca de Diódoto cuando afirma que si la naturaleza humana se lanza a realizar algo “muy dispuesta”, “de manera resuelta”, “animosa” (*próthymos*) no hay fuerza de ley o castigo que la amedrente (III, 45.7). La pena de muerte, aconseja Diódoto, no aplaca el orgullo humano, en todo caso, lo puede exacerbar. Se presenta como un desafío a vencer, más que como una barrera a respetar. Mientras que Hobbes (2012) no duda en sostener que “entre las pasiones más frecuentes que son fuente del delito, una es la vanagloria, es decir, una estúpida consideración de sí mismo” (460), por lo cual agrega que, en general, los poderosos y quienes creen saber más de lo que realmente saben ponen habitualmente en discusión la autoridad y violentan la ley.

En cuarto lugar, el ocultamiento de esta naturaleza humana problemática y esencial en momentos de normalidad política, como señala Tucídides, también forma parte de la posición hobbesiana y juega un rol decisivo en la argumentación para defender el concepto de Estado. Tal ocultamiento resurgirá bajo la conceptualización metafísica moderna de “estado natural del hombre” y estará desarrollado en sus tres obras filosófico-políticas bajo diferentes títulos: “Estado y derecho natural” (*Elements of Law*, XIV), “Del estado del hombre fuera de la sociedad civil” (*De Cive*, I) o “De la condición natural de la humanidad en lo que concierne a su felicidad y a su miseria” (*Leviathan*, XIII). Dicho estado no refiere a etapas primitivas del desarrollo de la civilización al modo europeo, más allá que éstas sirvan para ejemplificar este concepto. Más bien, invita a reflexionar sobre cómo serían las relaciones entre los seres humanos si no existiera un poder común reconocido por ellos para zanjar las posibles disputas que pudieran surgir. Dadas todas las condiciones de la problemática humana que ya han sido señaladas, tal estado no puede ser otro sino de guerra. Ahora bien, Hobbes cree que tal estado de guerra nunca existió de modo total, del mismo modo que nunca existió una paz total.

El concepto de estado natural en la argumentación hobbesiana tiene la función de fundamentar el Estado político. En efecto, es debido a esta permanente e inevitable presencia oculta del estado natural que el Estado político puede legitimarse. Pues el estado natural acecha permanentemente y puede irrumpir en cualquier momento en la normalidad

política. Así una mirada centrada en situaciones de paz no brinda las condiciones adecuadas para comprender sus fundamentos. Ahora bien, este ocultamiento no sólo se hace presente en el reverso total del Estado político, es decir, antagónicamente, sino también dentro de éste irrumpen situaciones de estado de naturaleza, es decir, simultáneamente.

En relación con la primera aparición, si bien, por un lado, el estado de naturaleza es lo opuesto al Estado político, por otro lado, uno no puede existir sin el otro. En efecto, así como no existe un estado de guerra permanente, tampoco existe un estado de paz permanente. Ambos se necesitan para tener sentido. Ninguno de ellos es absoluto. Pues si no existiese esta problemática natural, ¿para qué los seres humanos establecerían gobiernos, leyes y castigos a quienes no las cumplan? Dicho de otra manera, ¿para qué establecer un gobierno que dirima conflictos sobre las partes involucradas, si éstas no entran nunca en conflicto? De esta manera, no hay Estado político sin estado natural y no hay estado natural sin Estado político. Uno se funda en el otro.

Hobbes expresa esta idea al final del capítulo sobre los derechos de soberanía:

No se toma en cuenta que, la condición del hombre nunca está libre de alguna u otra incomodidad; y que, lo más grave en cualquier forma de gobierno, que quizá pueda suceder al pueblo en general, apenas si es considerable a las miserias y horribles calamidades que acompañan a la guerra civil o a la condición disoluta de los hombres cuando están desarmados, no sujetos a leyes y a un poder coercitivo que ate sus manos para alejarlas de la rapiña y de la venganza (Hobbes, 2012, 282).

Así, el estado natural no sólo se des-oculta en momentos extremos, es decir, cuando se trastoca totalmente el orden estatal. No es necesario, afortunadamente, que suceda esto para que los hombres tomen conciencia y legislen de cara al estado natural. Existen innumerables situaciones dentro de un Estado político y entre Estados donde el estado natural muestra su rostro sombrío. En rigor, toda situación en la cual dos seres humanos se encuentren desprotegidos, es decir, sin un poder común por ellos reconocido, y deseen la misma cosa devienen enemigos. En todo Estado existen zonas o momentos de desprotección estatal. Hobbes mismo nos interpela a qué expliquemos por qué se arman los hombres o por qué cierran sus puertas pese a estar viviendo bajo una normatividad estatal. Del mismo modo, en el plano internacional, donde las naciones no tienen un Estado por encima de ellas que dirima sus potenciales conflictos, los Estados se ven obligados a desconfiar de sus pueblos vecinos para lo cual se arman, envían espías o controlan fronteras (Hobbes, 2012, 194-196).

Este ocultamiento y los otros tres aspectos señalado arriba permiten ubicar a Hobbes en un grupo de pensadores que reflexionan sobre los fundamentos que hacen posible el funcionamiento de la actividad política y no acerca de la actividad política. Con su propio vocabulario, Hobbes se refiere explícitamente a esta distinción. En un pasaje del *De Cive* (XIII, art. 1), se presenta una diferencia sustancial entre su propuesta teórica y la de los “políticos prácticos”

(*politicis practicis*), es decir, aquellos que trabajan en cada Estado particular proponiendo lineamientos adecuados para el funcionamiento del gobierno. Estos hombres “prácticos” son los que aconsejan directamente a los príncipes en particular, quienes pueden hacer las cosas de una u otra manera según las demandas y posibilidades coyunturales. Similarmente, en la “Epístola Dedicatoria” a Godolphin inscripta en *Leviathan* (Hobbes, 2012, A2r), se aclara que su discurso es “en abstracto, de la sede del poder”, no de un Estado en particular, sino de los fundamentos de éste en general, los cuales son principalmente este estado de disputa sempiterno entre los seres humanos.

Entonces, tal ocultamiento (*apokrýptein*) de los deseos de los hombres que se actualizan en situaciones extremas según el relato tucídeo es retomado por Hobbes bajo el ropaje de un concepto central como el de estado natural, ante el cual el Estado político se erige e intenta doblegar permanentemente.

## 5. Conclusiones

En primer lugar, sintetizo las cuatro nociones clave sobre la naturaleza humana que he identificado en Tucídides y que son apropiadas por Hobbes para configurar su antropología moderna: 1) la utilización de la noción de causa inmanente y psicológica para explicar las praxis y los pensamientos humanos, evitando una metafísica finalista o una explicación mítica, es retomada bajo una cosmovisión materialista y mecanicista moderna; 2) la condición universal y problemática de la naturaleza humana como núcleo duro y estable que excede la coyuntura política, pero que por su gran fecundidad teórica puede comprenderla y brindar claves para encauzarla, es profundizada hasta el punto tal de ser omnipresente en las consideraciones hobbesianas; 3) el primado de las pasiones en la toma de decisiones, lo que no implica descartar la razón, sino señalar su carácter secundario, es apropiado mediante una original manera de comprender la deliberación y la voluntad; 4) y el ocultamiento de esta naturaleza humana en momentos de normalidad política y social que se actualiza en situaciones de crisis, es comprendida ahora mediante la noción de clave de la filosofía moderna de “estado natural”.

Estas apropiaciones de las intuiciones del pensador griego por parte del británico, entonces, son realizadas mediante el vocabulario y los presupuestos científicos modernos. Pese a las críticas levan-

tadas al humanismo, no solo por ser confuso y contradictorio, sino porque sus escritos desestabilizan el orden político, Hobbes mediante esta maniobra teórica quiere actualizar, universalizar y hacer auto-evidentes aquellas enseñanzas antiguas, más que entrar en colisión con ellas. Así, la filosofía política moderna de Thomas Hobbes consiste en una original y sofisticada combinación de saberes. En este trabajo he mostrado una de estas combinaciones: la de un cierto tipo de humanismo, principalmente la de aquellos autores que describen las praxis y los pensamientos humanos sin asumir una metafísica finalista, con los avances de la ciencia moderna y del método geométrico. Pero una investigación ulterior debería integrar a esta combinación la interpretación de Hobbes de la Biblia, que intenta sortear todo tipo de mediación teológica o doctrinaria ante el texto.

En segundo lugar, esta presencia del pensador griego antiguo en el primer filósofo moderno nos impulsa a repensar el vínculo entre el mundo clásico y la tan alardeada pretensión adánica de la modernidad de no poseer vínculos con el pasado. En particular, la recepción de este caso analizado no consiste, como he mostrado, en una mera repetición de nociones clave sobre la naturaleza humana, sino en una original y fundamentada apropiación de ellas. De allí que estas nociones clave parecen tener un carácter trans-histórico, pues su actualización parece evitar las diferencias epocales más allá que estas tengan un ropaje teórico propio del contexto histórico en el que se realice.

Tucídides, describiendo y analizando situaciones extremas a las que pueden llegar los hombres con sus praxis y pensamientos cuando no exista una normatividad que sea respetada por ellos en el siglo V a.C., muestra las razones del desorden político; mientras que Hobbes no solo modulará estas descripciones y análisis configurando una nueva antropología, como ha sido demostrado en este trabajo, sino que sobre esta base conceptual construirá un orden político moderno en el siglo XVII d.C. Veintidós siglos de diferencia entre un pensador y otro pretenderían impedir trazar algún tipo de vínculo fuerte entre ellos, trastrocamientos políticos, desplazamientos sociales, conquistas de nuevos territorios y nuevas configuraciones políticas parecen alejar el mundo antiguo de la prepotencia de los tiempos modernos, sin embargo, esta noción de naturaleza humana hace posible que esos mundos se encuentren y dialoguen fructuosamente.

## 6. Bibliografía

- Aubrey, John (1898). *Brief Lives*. Andrew Clark (ed.). Oxford: The Clarendon Press.
- Bacon, Francis (1629). Considerations touching a warre with Spaine. En *Certaine miscellany works of the Right Honourable Francis Lord Verulam*. London: Viscount S. Alban. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A01128.0001.001?view=toc>.
- Burns, Timothy (2014). Hobbes and Dionysius of Halicarnassus on Thucydides, Rhetoric and Political Life. *The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 31, 387-424.
- Burns, Timothy (2010). On Marcellinus' Life of Thucydides, translated with an introductory essay. *Interpretation*, 38, 3-26.
- Caldari, Valentina (2015). *The End of the Anglo-Spanish Match in Global Context 1617-1624*. Doctor of Philosophy (PhD) thesis, University of Kent, Universidade do Porto.
- Dionisio de Halicarnaso (2005). Sobre Tucídides. En *Tratados de crítica literaria* (Trad. J. P. Oliver), (pp. 371-473). Madrid: Gredos.



- Dionisio de Halicarnaso (2001a): Carta a Pompeyo Gemino, en *Sobre la composición literaria* (Trad. G. Galán y M. Márquez), (pp. 221-246). Madrid: Gredos.
- Dionisio de Halicarnaso (2001b). Segunda Carta a Ameo, en *Sobre la composición literaria* (Trad. G. Galán y M. Márquez), (pp. 257-276). Madrid: Gredos.
- Hamilton, James (2011). The origin of Hobbes's State of Nature. *Hobbes Studies*, 26, 152-170.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*, Noel Malcolm (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1999a). *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth. London: reprinted by Routledge/Thoemmes Press, 11 vols.
- Hobbes, Thomas (1999b). *Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Ominia in Unum Corpus*, (1839-45). Gulielmi Molesworth, London, Joannnen Bohn; reprinted by Thoemmes Press, 5 vol.
- Hobbes, Thomas (1994). *Human Nature and De Corpore Politico*. J. C. A. Gaskin (Ed.). Oxford: OUP.
- Hobbes, Thomas (1983). *De Cive. The Latin Version*. Howard Warrender (Ed.). Oxford: OUP.
- Hobbes, Thomas (1928). *A Short Tract on First Principles*. Appendix I: *The Elements of Law*. Ferdinand Tönnies, (Ed.). Cambridge: Cambridge at University Press.
- Hoekstra, Kinch (2016). Hobbes's Thucydides. En A. P. Martinich y K. Hoekstra (Eds.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford: OUP.
- Hornblower, Simon (2003). *A Commentary on Thucydides*. Oxford: OUP.
- Klosko, George y Daryl, Rice (1985). Thucydides and Hobbes's state of nature. *History of Political Thought*, 6 (3), 405-409.
- Leijenhorst, Cees (1996). Hobbes's Theory of Causality and its Aristotelian Background. *The Monist*, 79, 426-447.
- Lipsi, Iusti (1589). *Ad Libros Politicorum. Breves Notae*. Lediden: Lugdumi Batauorum: ex officina Platiniana: apud Franciscum Raphelengium. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3998>
- Lukac de Stier, María Lilianna (2000). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA.
- Maurette, Pablo (2010). A Possesion for everlasting. *Deus Mortalis*, 9, 289-307.
- Meyer, Reinhold (1985). Human Nature as Cause in Ancient Historiography. En Eadie, J. W. y Ober, J. (Eds.). *The Craft of the Ancient Historian* (pp. 21-40). Boston & London: University Press of America.
- Orwin, Clifford (2017). Thucydides on Nature and Human Conduct. En R. Balot, S. Forsdyke y E. Foster (Eds.). *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 355-372). Oxford: OUP.
- Pade, Marianne (2015). The Renaissance Scholarship, Criticism, and Education. En Ch. Lee y N. Morley (Eds.). *A Handbook to the Reception of Thucydides* (pp. 26-42). West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd.
- Pade, Marianne (2006). Thucydides's Renaissance Readers. En A. Rengakos y A. Tsakmakis (Eds.). *Brill's Companion to Thucydides* (pp. 779-810). Leiden: Brill.
- Parker, Geoffrey (1984). *The Thirthy Years's War*. London & New York, Routledge.
- Rechenauer, Georg (2011). *Polis nosousa: Politics and Disease in Thucydides – the Case of the Plague*. En G. Rechenauer y V. Pothou (Eds.). *Thucydides, a Violent Teacher? History and Its Representations* (pp. 241-260). Göttingen: V & R unipress.
- Rood, Tim (2015). The Reception of Thucydides' *Archaeology*. En Ch. Lee y N. Morley (Eds.). *A Handbook to the Reception of Thucydides* (pp. 474-492). Oxford: Willey Blackwell.
- Schlatter, Richard (1975). Introduction. En *Hobbes's Thucydides* (pp. xi-xxviii). New Jersey: Rutgers University Press.
- Schlatter, Richard (1945). Thomas Hobbes and Thucydides. *Journal of the History of Ideas*, 6 (3), 350-362.
- Slomp, Gabriella (1990). Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things. *History of Political Thought*, 11(4), 565-586.
- Strauss, Leo (1978). *The City and the Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, James Jan (2015). Hobbes and His Contemporaries. En Ch. Lee y N. Morley (Eds.). *A Handbook to the Reception of Thucydides* (pp. 241-260). Oxford: Wiley.
- Thucyde (1953-1973). *Guerre du Péloponnèse* (Trad. y Ed. de J. de Romilly, L. Bodin y R. Weil). Paris: Les Belles Lettres.
- Wohl, Victoria (2017). Thucydides on the Political Passions. En R. Balot, S. Forsdyke y E. Foster (Eds.). *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 443-458). Oxford: OUP.

