



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.57021>

¿A SALVO O FELICES?  
LA FINALIDAD DEL *LEVIATÁN* A TRAVÉS  
DE LAS OBJECIONES DE KANT



SAFE OR HAPPY?  
THE PURPOSE OF THE *LEVIATHAN* SEEN  
THROUGH KANT'S OBJECTIONS

JERÓNIMO RILLA\*

Universidad de Buenos Aires / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....  
Artículo recibido el 15 de abril de 2016; aceptado el 16 de noviembre de 2016.

\* [jeronimorilla@gmail.com](mailto:jeronimorilla@gmail.com)

**Como citar este artículo:**

**MLA:** Rilla, J. "¿A salvo o felices? La finalidad del Leviatán a través de las objeciones de Kant." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 59-80.

**APA:** Rilla, J. (2018). ¿A salvo o felices? La finalidad del Leviatán a través de las objeciones de Kant. *Ideas y Valores*, 67 (168), 59-80.

**CHICAGO:** Jerónimo Rilla. "¿A salvo o felices? La finalidad del Leviatán a través de las objeciones de Kant." *Ideas y Valores* 67 n°. 168 (2018): 59-80.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

#### RESUMEN

En el presente trabajo se aborda el proyecto político hobbesiano a la luz de las críticas realizadas por Kant en *Teoría y praxis*. Específicamente, se considera en detalle la objeción contra el Gobierno despótico, según la cual, el soberano sitúa la felicidad del pueblo como la principal finalidad del Estado y, por ello, acaba fomentando involuntariamente la rebelión. Al respecto, se sostendrá que el planteamiento de Hobbes en el *Leviatán* evade el foco de los reproches kantianos, justamente porque su particular noción de felicidad impide que esta pueda ser constituida como el objetivo de la sociedad política. A su vez, se arguye que existe una sugestiva modificación terminológica con relación al *De Cive*, que lleva a considerar la posibilidad de que Hobbes haya prefigurado las críticas reseñadas.

*Palabras clave:* T. Hobbes, I. Kant, despotismo, felicidad, teleología.

#### ABSTRACT

The article addresses Hobbes' political project in the light of Kant's critique as set forth in *Theory and Praxis*. Specifically, it carries out a detailed discussion of the objection to despotic government, in which the sovereign establishes the happiness of the people as the main objective of the State and, consequently, ends up involuntarily fostering rebellion. In this respect, the article argues that Hobbes' formulation in *Leviathan* manages to circumvent Kant's reproaches precisely because its peculiar notion of happiness prevents it from being construed as the objective of political society. Likewise, we argue that there is a significant modification of terminology with respect to *De Cive*, which leads us to consider the possibility that Hobbes may have anticipated the objections discussed.

*Keywords:* T. Hobbes, I. Kant, despotism, happiness, teleology.

En este texto expondremos, en primer lugar, la reconstrucción que Kant hace de la noción de felicidad en su *Crítica de la razón práctica* (KpV). Dicha reconstrucción nos obligará a adentrarnos en el carácter inconstante de la felicidad y en la imposibilidad de su institución como principio universal. En virtud de la inestabilidad inherente a ese concepto, veremos cómo Kant se dedica en *Teoría y praxis* a cuestionar la tesis de funcionalización, esto es, la postulación de la felicidad de los ciudadanos como finalidad del Estado. Fundamentalmente, la determinación arbitraria por parte del titular de la soberanía del significado de la felicidad supone la violación de la libertad en cuanto que principio constitutivo de toda sociedad política. A continuación, notaremos la adecuación de estas críticas al sistema erigido por Hobbes en el *De Cive*, única obra de referencia de este autor para Kant. El cambio de perspectiva que inaugura el *Leviatán* en relación con la felicidad –indicaremos nosotros– permitirá cuestionar la conclusión preliminar sobre la rectitud de las objeciones de Kant. Entonces, en la última parte del trabajo, sugeriremos que el planteamiento de Hobbes comparte algunos recelos kantianos y acaba prescindiendo de la felicidad como instancia axial de la constitución política.

## I

Como hemos señalado, nos ocuparemos, en primera instancia, del lugar que tiene la noción de felicidad en la filosofía moral kantiana. Para ello es preciso comenzar con el eje de oposición expuesto en la *Crítica de la razón práctica* entre, por un lado, los principios de acción establecidos por la razón práctica y, por otro, el fin de la felicidad.

Kant había señalado, en la primera *Crítica*, que “la felicidad es la suma de todas las inclinaciones” (KpV B 834/A 806]). Por su parte, en la segunda *Crítica* da por sentado que es “universal el afán de felicidad y, por lo tanto, también la máxima de que todos se pongan esta última como motivo determinante de su voluntad” (KpV Ak V 28). Pero, a su vez, Kant descubre que se trata de “un problema impuesto a ese ente [racional y finito] por su misma naturaleza finita, porque está necesitado [*bedürftig*]” (KpV Ak V 25). Hay, en principio, un aspecto problemático en este concepto. La combinación de racionalidad y finitud en los seres humanos da un carácter *sui generis* a la noción de felicidad.<sup>1</sup> El incesante afán de satisfacer nuestras inclinaciones nos enfrenta a un interrogante de índole práctico: ¿qué clase de relación de determinación hay entre nuestra voluntad y la felicidad? O, de manera más precisa, ¿impone algún tipo de normatividad esa necesidad verificable solo de forma empírica?

1 Véase la explicación de Gauthier sobre la especificidad humana de este problema (cf. 1985 75-76).

En última instancia, el propósito del argumento será demostrar por qué la felicidad “puede servir de máxima para el sujeto que la posee, pero no de ley para esta misma (porque carece de necesidad objetiva que deba reconocerse *a priori*); por lo tanto, ese principio no puede dar nunca una ley práctica” (KpV AK v 22). Es decir, el argumento justificará el postulado que afirma que de la felicidad no puede surgir una obligación moral. La felicidad “nunca puede producir una ley, puesto que, en el afán de felicidad, lo que importa no es la forma de legalidad, sino simplemente la materia” (KpV AK v 25).

El razonamiento se enunciará sobre una doble comprobación: la felicidad no puede ser el motivo determinante de la voluntad de todos los seres racionales en cuanto que es una ley moral, básicamente, porque carece de universalidad y de necesidad. En relación con la primera nota,

[como] este motivo determinante material solo puede ser conocido empíricamente por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque esta, como objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales exactamente el mismo motivo determinante. (KpV AK v 25)

En otros términos, la felicidad como tal es un concepto vacío, “no es más que un título general de los motivos determinantes subjetivos y no determina nada específico” (KpV AK v 25). No hay, por ende, ningún concepto que pueda sintetizar la multiplicidad de contenidos con los cuales los individuos plenifican su noción de felicidad.<sup>2</sup>

Kant, empero, añade una concesión. Podríamos suponer que existe unanimidad respecto de lo que entienden los seres racionales por felicidad. Aun así, no podríamos hablar de una ley práctica porque la unanimidad sería solo contingente:

el motivo determinante solo sería válido subjetivamente, sería meramente empírico y no tendría aquella necesidad que se piensa en toda ley, a saber, la objetiva por motivos *a priori*; entonces esa necesidad no podría presentarse como práctica, sino meramente como física, en el sentido de que la acción se nos impone a causa de nuestra inclinación del mismo modo inevitable que el bostezar cuando vemos bostezar a otros. (KpV AK v 26)

En relación con la felicidad como fin, puede haber, a lo sumo, una suerte de legalidad técnica. Esto es, “principios de amor a sí mismo que contengan reglas universales de habilidad (descubrir medios para propósitos), pero entonces son meros principios teóricos, por ejemplo, como

2 En palabras de Kant: “el motivo determinante de la facultad apetitiva se funda en el sentimiento de placer y dolor, del cual no puede suponerse nunca que se dirija universalmente a los mismos objetos” (KpV AK v 26)

aquel que deseando comer pan tiene que idear un molino” (κpv AK v 25-26).<sup>3</sup> Ahora bien, incluso en este respecto falla la felicidad como fin. A pesar de que la *Crítica de la razón práctica* no abunde en precisiones, este asunto de la felicidad como fin es un tema que Kant desarrolla en otros textos.<sup>4</sup> Es nuestra constitución racional la que hace que la felicidad no pueda ser el fin de nuestras acciones. Si la naturaleza hubiera prefijado para nosotros dicha finalidad, entonces también nos habría otorgado los medios más propicios que condujeran a la felicidad (cf. GMS AK IV 395; Marey 283). Sin embargo, este claramente no es el caso, ya que

Si sigue la máxima de la felicidad, la voluntad vacila, entre sus móviles, lo que debe decidir; pues mira hacia el éxito y este es muy incierto; se necesita de una buena cabeza para desovillar el embrollo de razones a favor y en contra para no engañarse a sí mismo en el cálculo final. (AK VIII, TUP 287)<sup>5</sup>

El mejor medio para la compleción de la felicidad como fin es el instinto, no la razón. El diagnóstico kantiano podría compendiarse de la siguiente manera: el afán de felicidad es universal; sin embargo, los seres humanos suelen diferir en el objeto del deseo de ella. Esto hace que la felicidad comporte ineludiblemente una instancia conflictiva. aun cuando todos los seres humanos están en busca de lo mismo, a saber, el bienestar propio, este último está garantizado para cada individuo de forma distinta, es decir, al mismo tiempo quieren cosas diferentes.<sup>6</sup> Pero, incluso suponiendo una concordancia “ubicua (*allerseitig*)” en relación con el contenido de esta noción, jamás podría darse cuenta de la universalidad propia de una ley práctica. En suma, el propósito de Kant, a lo largo de su argumentación, es refutar el eudemonismo como fuente de normatividad. La conclusión a la que llegará Kant es que el único fundamento de determinación universal y necesario de la voluntad es la ley moral, en la medida en que

solo puede ser representada por la razón y, en consecuencia, no es objeto de los sentidos, por consiguiente, no figura entre los fenómenos; su representación como motivo determinante de la voluntad es distinta de todos los motivos determinantes de los acontecimientos. (κpv AK v 28, traducción modificada)

3 Véase también la κrv, donde se hace mención a esta morfología, bajo el rótulo de leyes pragmáticas “para alcanzar los fines que los sentidos nos recomiendan” (B828/A800).

4 Para una exposición detallada de la refutación kantiana del teleologismo práctico, véase Marey (282-288).

5 Tomo la traducción de Marey (cf. 284).

6 “De esta suerte se produce una armonía semejante a aquella que cierta poesía humorística describe sobre la armonía espiritual de dos cónyuges que se arruinan mutuamente: oh maravillosa armonía, lo que él quiere, quíerelo ella también” (κpv AK v 28).

Esto es posible únicamente en cuanto que la voluntad es libre e independiente de la ley de causalidad que rige para los fenómenos. Justamente porque la voluntad es libre es que certificamos que no tenemos fines prefigurados por la naturaleza, sino que los elegimos de manera autónoma.

## II

Lo que nos concierne del planteamiento reseñado es el hecho de que la refutación del eudemonismo en el plano moral tiene su reverso en el ámbito político: si la felicidad es inconsistente en tanto fin para los seres racionales, tampoco el Estado podrá fundarse en la felicidad de los ciudadanos como su propósito constitutivo. Este es el punto donde la figura de Hobbes (y de otros teóricos del derecho natural) se imbrica en el argumento. En efecto, en el segundo apartado de *Teoría y praxis*, llamado precisamente “Contra Hobbes”, Kant hace una recolección detallada del espacio reservado a la felicidad en su filosofía política.

En primer lugar, Kant establece que el fin del Estado (*das gemeine Wesen*) “nada tiene que ver con el fin que los hombres tienen por naturaleza, i.e. el propósito de alcanzar la felicidad” (TUP AK VIII 289). El objetivo, a la hora de instituir una comunidad política, tiene que ser preservar “el derecho de los hombres bajo coerción pública a obtener lo que le corresponde a cada uno y a ser protegido del ataque de cualquier otro” (*ibid.*). Pero ¿por qué la felicidad no puede constituirse como un fin? Aquí Kant retoma un punto ya aludido: los hombres tienen distintas visiones sobre el contenido empírico del fin “felicidad”. Esto quiere decir que sus voluntades individuales no pueden ser universalizadas en un principio común referido a la felicidad. En efecto,

Ningún principio de legislación válido de manera general puede basarse en la felicidad. Porque tanto las circunstancias temporales [*Zeitumstände*] como las altamente conflictivas y variables ilusiones [*Wahn*] respecto a qué es la felicidad (siendo que nadie puede prescribir a los demás cómo deben alcanzarla) tornan imposible la constitución de cualquier principio fijo e inadecuado [*untauglich*] a la felicidad por sí sola como principio de legislación. (TUP AK VIII 298)

Es más, uno de los principios *a priori* sobre los que se constituye el Estado es la libertad (*cf.* TUP AK VIII 290). Esto quiere decir que nadie, ni siquiera el soberano, puede obligar a otro a ser feliz según su concepción particular de bienestar. Cada uno buscará su felicidad del modo que crea más adecuado en la medida en que no limite o lesione la libertad de los demás para buscar un fin similar. Vemos, entonces, cómo el basamento moral trabajado en la segunda *Crítica* demarca el planteamiento político kantiano a la vez que lo integra.

Así dispone Kant sus armas para enfrentar el modelo de Gobierno paternal, identificado por antonomasia con Thomas Hobbes. La crítica central está dirigida al hecho de que

los súbditos, tratados como niños que no pueden distinguir qué es verdaderamente beneficioso o perjudicial para su bienestar, son obligados a comportarse de forma puramente pasiva y a confiar en el juicio del titular del Estado sobre cómo deben ser felices. (TUP AK VIII 290)

Según Kant, esta es la mayor forma de despotismo, en la medida en que los súbditos no gozan de libertad y, por lo tanto, carecen de derechos.

En opinión de Kant, el objetivo del Estado “no es hacer feliz al pueblo en contra de su propia voluntad, sino solo asegurar su existencia continua como Estado” (TUP AK VIII 298). La conclusión de Kant al respecto es perentoria:

Es manifiesto, a partir de esto, que el principio de felicidad (que, en realidad, no es pasible de ningún principio determinado) ocasiona el mal tanto en el derecho estatal como en la moral, a pesar de la buena intención que se proponen sus profesores. El soberano quiere hacer feliz al pueblo de acuerdo con sus conceptos y se convierte en déspota; el pueblo no se quiere privar del derecho universal a su propia felicidad y se vuelve rebelde. (TUP AK VIII 302)

Para resumir, podríamos argüir que la objeción de Kant es convincente contra lo que llamaremos la “tesis de la funcionalización del Estado”, esto es, aquella postura que concibe la sociedad política como un instrumento para la obtención de la felicidad de sus ciudadanos. Por un lado, la felicidad no es sino una categoría lábil e imposible de universalizar, lo que hace problemática su postulación como finalidad para la legislación general del Estado. Paralelamente, esa versión paternalista de la soberanía obtura la libertad de elección de fines inherente a los súbditos en cuanto que seres finitos racionales, porque determina una única modalidad de felicidad posible. En definitiva, dicha idea acaba minando sus propios cimientos, pues, al querer hacer felices a los ciudadanos, los vuelve infelices y suscita su rebelión. La tensión propia del concepto de felicidad que veíamos en la *Crítica de la razón práctica* tiene, en esta contradicción, su iteración sobre el plano político.

A continuación, deberemos abordar una serie de preguntas a que da lugar el examen crítico de Kant: ¿es su versión una reconstrucción fiel del modo de constitución y funcionamiento de la *Commonwealth* hobbesiana? ¿Qué podría responder Hobbes al respecto? El planteamiento se complejiza –entendemos nosotros– en la medida en que el *De Cive*, la fuente hobbesiana directa con la que trabajó Kant,<sup>7</sup> presenta la felicidad

7 Véase la nota de Reiss en Kant (1991 275).

de los súbditos como el fin final del Estado, algo que no se repite, empero, en el *Leviatán*. En lo que sigue nos conduciremos hacia el análisis de esta sugestiva discontinuidad y el trazado de una respuesta anticipada de Hobbes a los recelos expuestos por Kant.

### III

Efectivamente, si nos restringimos a la presentación del concepto de felicidad que aparece en *De Cive*, podría decirse que la posición que Kant construye en su “Contra Hobbes” es acertada. Para empezar, Hobbes presupone una vinculación elemental entre las dos instancias que Kant quiere alejar: la moral (esto es, las leyes prácticas de la razón) y la felicidad. A diferencia de Kant, Hobbes indica, ya desde la Dedicatoria de *De Cive*, que la adquisición de un conocimiento certero en el ámbito de las ciencias morales tiene consecuencias tangibles para la felicidad de los hombres. “Si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la misma eficacia [que los geómetras], no veo con qué habría podido contribuir más noblemente el esfuerzo [*industria*] humano a su propia felicidad [*felicitas*] en esta vida” (Hobbes 2011 109).

Este primer esbozo de la conexión entre la felicidad y la moral es certificado por la posterior integración de la dimensión política en ese *continuum*. Con mayor precisión, para Hobbes la felicidad coincide con la salvación, esto es, con el fin para el cual fue constituido el Estado.

Por salvación no debe entenderse la sola conservación de la vida en cualquier condición, sino una vida tan feliz [*vita beata*] como sea posible. Pues con este fin se reúnen espontáneamente los hombres en Estados *insti-tuidos*: para que puedan vivir de una manera tan placentera [*iucundissime*] como lo permita la condición humana. Por lo tanto, quienes han tomado a su cargo administrar el poder soberano en esa forma de Estado actuarían en contra de la ley natural [...] si no se esforzaran por hacer lo posible mediante las leyes para que los ciudadanos estén abundantemente provistos de todos los bienes, no solo para la vida, sino también para el placer. Por su parte, todos los que han adquirido su poder por las armas desean que sus súbditos sean idóneos para servirlos [...] razón por la cual actuarían en contra de su propio fin y propósito si no se esforzaran para que se les proveyera a estos no solo las cosas por las cuales pueden vivir, sino también aquellas por las cuales pueden ser fuertes. (Hobbes 2011 257)

Hobbes reconoce el problema de la imposibilidad de universalizar el contenido de la noción de felicidad, un asunto que es crucial para la argumentación kantiana. Como solución, parece contemplar un criterio cuantitativo: a pesar de que el Estado no puede asegurar la felicidad de todos y cada uno de sus súbditos, debería proponerse hacerlo para el mayor número posible.



El Estado no es instituido en aras de sí mismo, sino de sus ciudadanos [*civium causa*]. Sin embargo, no se ha de tener en cuenta a este o aquelen particular. Pues el gobernante en cuanto tal no provee [*provideri*] a la salvación de los ciudadanos de otro modo que mediante las leyes, que son universales; y por eso ha cumplido con su deber si pone todo su esfuerzo en lograr, por medio de sanas leyes, el bienestar para el mayor número durante el mayor tiempo, y si pudiera, proveer a que nadie esté mal, excepto quien estuviera mal por su propia culpa o por un hecho fortuito. (Hobbes 2011 256-257)

Sin embargo, esa primera estipulación no parece conformar a Hobbes; por eso, decide agregar una justificación paralela. La universalidad estaría un paso atrás en la garantía de las condiciones de posibilidad de la felicidad y no en su ubicua consecución: “[1]os gobernantes soberanos no pueden contribuir a la felicidad civil [*felicitatem civilem*] más allá de que los ciudadanos puedan disfrutar de las riquezas adquiridas por su propia industria, protegidos de la guerra externa o civil” (Hobbes 2011 257-258).

En cualquiera de los dos casos, se trata de una felicidad de aparente universalidad, empírica diría Kant, que funciona únicamente si el soberano le otorga, de forma vertical y descendente, un contenido determinado –a saber, el bienestar material de cada uno de los súbditos–. En otras palabras, para Hobbes, la única manera de solucionar la equivocidad fundamental que atañe a la definición de la felicidad es mediante una decisión arbitraria del soberano. Pero el costo de ello, que sabemos gracias a Kant, es la eliminación de la libertad de los ciudadanos y su eventual rebelión. Además, ¿quién nos asegura que la voluntad del soberano no vacilará cuando se enfrente a tamaña tarea? Ciertamente, el problema se torna imposible de erradicar, porque surge en el momento mismo en el que el Estado se instituye como instrumento de la consecución de la felicidad de sus ciudadanos. Lo que vuelve problemático al planteamiento es la felicidad en sí, sino el hecho de que sea el propósito ordenador del Estado.

#### IV

En torno a este asunto de la felicidad como finalidad del soberano, Hobbes cambia de parecer en el *Leviatán*, y esto se puede considerar, o no, como el barrunto de una anticipación a los problemas analizados por Kant. En una primera formulación, podríamos adelantar que la felicidad (*felicity, happiness*) ya no es un concepto moral, o uno conectado de manera diáfana con la moral, sino que entra en la categoría de lo que Hobbes llama *ethics, i.e.* el estudio de las pasiones.<sup>8</sup> El concepto de

8 Sobre la distinción entre moral y ética, ver el cuadro de las materias del conocimiento en Hobbes (2003 67, 130-131) y Foisneau (2014 480).

felicidad integraría, por lo tanto, el rango disciplinar de una psicología entendida en términos mecanicistas. La moral, por su parte, tendrá su área de estudio en las leyes de la naturaleza y las *manners*.

Comencemos por reconstruir el aspecto pasional de la felicidad. Para Hobbes, el deseo puede ser explicado de modo mecanicista. El *conatus* de un cuerpo, *i.e.* su movimiento vital, opera según los sentimientos de placer y dolor.

La imaginación es el primer comienzo interno de todo movimiento voluntario [...]. Estos tenues comienzos del movimiento [...] se llaman comúnmente *esfuerzo* [*endeavour*]. El esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa se llama apetito o deseo; este último es el nombre general [...]. Cuando el esfuerzo se traduce en alejamiento de algo, se denomina aversión. (Hobbes 2003 40-41)

En este esquema, los términos placer, apetito y deseo son intercambiables. Ahora bien, estos sentimientos determinan las evaluaciones del agente: lo que place y facilita el movimiento, se llama *bueno*; lo que lo perjudica y causa dolor, se denomina *malo*. Para decirlo brevemente, es la utilidad la que determina el bien. Esto significa que no hay una regla común sobre el bien y el mal que se derive de la naturaleza de los objetos.

Los fines por los cuales actúan los sujetos son, por lo tanto, producto de sus evaluaciones.<sup>9</sup> Para Hobbes, no hay un bien supremo en el sentido aristotélico, sino bienes inmediatos. Estamos frente a una reformulación del concepto clásico de felicidad en cuanto que bien a perseguir a largo plazo. De acuerdo con Hobbes, dicho bien no existe: “la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el propósito final [*finis ultimus*] ni el bien supremo [*summum bonum*] del que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas” (2003 79). Claramente, Hobbes está discutiendo con las teorías eudaimonistas escolásticas (cf. Foisneau 2014 485; Rutherford 2003 380). El objeto de la crítica, en particular, es la noción de ataraxia, esto es, la tranquilidad de la mente. El estado atarácico sería imposible en términos físicos o fisiológicos porque la vida es movimiento:<sup>10</sup>

no hay algo así como la perpetua tranquilidad de la mente mientras vivamos aquí, porque la vida en sí misma no es otra cosa que movimiento,

9 La formulación de Hobbes en *Elements of Law* es elocuente: “*bonum* y *finis* son nombres diferentes para consideraciones diferentes de la misma cosa” (2008 44).

10 Véase también *De Homine*: “El bien supremo o como se lo suele llamar, la felicidad [*felicitas*] y el fin final [*finis ultimus*], no se puede obtener en la vida actual. Porque si el fin es final, no habría nada a lo que aspirar, nada que desear, de lo que se deriva que de ese tiempo en adelante no solo no habría nada bueno en sí mismo, sino que tampoco los hombres sentirían cosa alguna. Porque toda sensación está vinculada a un apetito o aversión y no sentir es no vivir” (Hobbes 1839 103).

y puede darse menos sin deseo y sin temor, que sin sensaciones. Qué clase de felicidad asignó Dios para aquellos que con devoción le honran, los hombres lo sabrán tan pronto como lo gocen. Estos goces son ahora tan incomprensibles como el término de los escolásticos “visión beatífica”, ininteligible. (Hobbes 2003 50)

Hasta aquí hemos consignado la *pars destruens* del argumento. Pero ¿en qué consiste la felicidad para Hobbes? A grandes rasgos, se trata del proceso sin fin de satisfacción de deseos: “El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su continuo prosperar es lo que los hombres llaman felicidad [*felicity*]” (Hobbes 2003 50).<sup>11</sup> Por eso, es manifiestamente una condición activa y no un reposo después de un largo camino de éxito. No existe, ya lo vimos, la “perpetua tranquilidad de la mente” que defendían los clásicos.

Pero el planteamiento no termina allí. Hobbes añade una peculiaridad más: en la búsqueda de la felicidad aparece necesariamente implicada la búsqueda de poder. La felicidad, en este sentido, coincide con una inclinación general de toda la humanidad –*scilicet*, el deseo perpetuo y sin descanso de acumulación de poder–.

De este modo, señalo en primer lugar como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poder y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. (Hobbes 2003 79-80)

Por un lado, entonces, la felicidad consiste en obtener continuamente lo que uno quiere. Pero este rasgo constitutivo hace que la felicidad sea siempre incierta y dependiente de los medios que aseguren su consecución. La naturaleza indeterminada del deseo se refleja en la búsqueda permanente de medios para satisfacerlo, lo que implica, a la vez, una búsqueda incesante de poder. Mejor expresado: dado que el poder consiste en “la posesión de medios para un bien futuro aparente” (Hobbes 2003 69, traducción modificada), si queremos ser felices, nos veremos obligados a acumular poder. Así pues, en vista de que el acceso transitorio

.....  
11 Véase también, Hobbes: “La felicidad [*felicity*] es el continuo progreso del deseo de un objeto a otro, siendo la obtención del primero el camino hacia la obtención del segundo. La causa de ello es que el objeto del deseo de los hombres no es gozar por una única vez y por un instante de tiempo, sino asegurar para siempre la vía hacia el deseo futuro” (2003 79).

a la satisfacción de un deseo no asegura el goce futuro de otros, procuraremos constantemente incrementar nuestro poder.<sup>12</sup>

Como puede apreciarse, la anticipación del futuro es central para la comprensión del concepto hobbesiano de felicidad. Esto es así porque el ser humano es un agente previsor que ordena sus deseos para facilitar su progreso o éxito continuo.<sup>13</sup> Es este rasgo el que, justamente, nos hace diferentes de los animales:

no existe otra felicidad en las bestias más que el goce cotidiano de la comida, la dispersión [*ease*] y la lujuria, en la medida en que cuentan con poca o nula previsión del porvenir, porque carecen de observación y memoria del orden, consecuencia y dependencia de las cosas que ven. (Hobbes 2003 87)

No obstante, paradójicamente, la previsión parece ser, a su vez, la causa de la infelicidad en los hombres. Las preocupaciones mundanas que oprimen al ser humano y lo corroen por dentro son producto de una angustia inherente a la previsión.<sup>14</sup> Hobbes ilustra esta condición mediante la figura de Prometeo, aquel que se anticipó, que vio más allá y que por ello recibe el castigo incesante de un águila que le carcome las entrañas.

[Estos] motivos generan ansiedad. Pues, estando convencido de que hay causas para todas las cosas sucedidas y por suceder en adelante, es imposible para un hombre, que continuamente se esfuerza por protegerse del mal que teme y procurarse el bien que desea, no encontrarse en una perpetua previsión [*solicitude*] del porvenir. De manera tal que todo hombre, especialmente aquellos que son providentes, se encuentran en un estado similar al de Prometeo. En efecto, Prometeo, que quiere decir hombre prudente, estaba encadenado al monte Cáucaso, un lugar de amplia perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba de día lo que era restituido en la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero carcomido [*gnawed*] por el temor a la muerte, a la pobreza y a otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño. (Hobbes 2003 87-88, traducción modificada)

Sumariamente, el concepto de felicidad conlleva el de previsión y tiene como contraparte ineludible la ansiedad, es decir, la causa nodal de la infelicidad en los hombres. El carácter paradójico de la noción de

12 Sobre la conexión entre la búsqueda de la felicidad y el incremento del poder, véase Gauthier (1969 9, 16) y Corsa (2014 138).

13 “es peculiar a la naturaleza del hombre [...] ser curioso [...] y buscar causas de su buena y mala fortuna” (Hobbes 2003 87).

14 Para un análisis de este rasgo inherente a la naturaleza humana, véase Shulman (1988 436).

felicidad es, por ende, manifiesto. Aunque satisfacemos nuestros deseos de manera progresiva, la necesidad de mirar al futuro para asegurar el goce sostenido de los deseos engendra ansiedad y preocupación. Teniendo en cuenta esta tensión inherente a la felicidad, es lícito preguntarse si el Estado podría officiar de medio para la satisfacción permanente de los deseos de sus súbditos. Esto es, si verdaderamente Hobbes está pensando en sostener latesis de la funcionalización del Estado, aun cuando el concepto sobre el cual se encauzaría es, cuanto menos, problemático.

## V

Recapitemos. La definición hobbesiana de felicidad es formal, es decir, evita mención alguna al contenido. La felicidad es la simple sucesión de deseos satisfechos, no el bien supremo ni el ideal ético de la vida humana. No hay un contenido universal para el contento de los seres humanos, sino que este depende de sus pasiones y de los conocimientos con los que los individuos cuentan para lograr el efecto deseado.<sup>15</sup> Lo realmente invariable en todos los hombres es la constante búsqueda de satisfacción de sus deseos. Como adujimos, ese objetivo nos impulsa también a intentar aumentar nuestro poder. Pero dicho incremento no puede darse más que en términos relativos, en un juego de suma cero.<sup>16</sup> Por eso, para asegurar nuestra cuota de poder, debemos procurar la disminución del poder (o, directamente, la eliminación) de nuestros competidores. El resultado es que la búsqueda de la felicidad nos termina arrojando a una guerra de todos contra todos por la supervivencia.<sup>17</sup> La incompatibilidad entre la felicidad de un individuo y la del resto es manifestada de manera inmejorable en *Elements*:

[En] [l]a comparación de la vida del hombre con una carrera [...], debemos suponer que no tenemos otro propósito, ni otra distinción [*garland*], más que la de ser primeros [*foremost*] [...]. Ser superados continuamente

- .....
- 15 Más adelante en el texto, Hobbes ilustra esa indeterminación de la felicidad mediante la imagen de la niebla: “¿De dónde proviene que en la cristiandad haya habido, casi desde la época de los apóstoles, tal contienda entre unos y otros por sus posiciones, por medio de la guerra civil y con el extranjero, tales contratiempos por cada pequeña aspereza de su propia fortuna y por cada pequeña ventaja de la de los otros hombres, y tal diversidad de caminos para alcanzar la misma meta, la *felicidad* [*felicity*], si no se encontrase la noche en medio de nosotros o, al menos, la niebla?” (2003 500, traducción modificada).
- 16 Hobbes lo expresa perspicuamente en *Elements of Law*: “En la medida en que el poder de un hombre resiste y obtura los efectos del poder de otro, el poder no es más que el exceso de poder de uno sobre otro” (2008 48).
- 17 Sorell lo explica de la siguiente manera: “Luchar por la supervivencia se distingue claramente de la felicidad, pero las demandas de la felicidad amenazan con reducirnos a la lucha por la supervivencia [...]. Ya sean viciosos, virtuosos o moralmente indiferentes, las personas que buscan la felicidad y que no cuentan con un poder común al que temen sufrirán la inseguridad general que Hobbes llama ‘guerra’” (1991 101-102).

equivale a la miseria. Superar continuamente al prójimo equivale a la felicidad. (Hobbes 2008 59-60)

En consecuencia, no puede ser que los hombres erijan un Estado con el objetivo de la felicidad en mente. Por el contrario, la aparición del Estado significa la suspensión de la lógica de acumulación de poder que involucra la felicidad. Ese modo corrosivo de darse de las relaciones humanas se ve interrumpido por una instancia perteneciente al ámbito de la moral: “la ley primera y fundamental de la naturaleza [es] *buscar la paz y seguirla*” (Hobbes 2003 107). La paz social es una ley de naturaleza, es decir, un precepto de la razón que sustenta moralmente la obligación política. Así, “Todos los hombres acuerdan en esto: que la paz es buena y, por lo tanto, también las vías o medios para la paz” (*id.* 131).

Aun cuando las palabras bien y mal son relativas a las personas que las usan y no existe una regla común sobre el bien y el mal inherente a la naturaleza de las cosas, Hobbes piensa que hay una filosofía moral posible. A saber, la ciencia de la virtud y el vicio entendida como la disciplina que estudia lo que es bueno y malo en las relaciones y la sociedad de los hombres. El sentido de ‘moral’ en Hobbes está supeditado a su vinculación con la paz social. En particular, lo que hace buena a una acción es que promueva la paz y la unidad, mientras que lo que la hace mala es su tendencia a la guerra y la discordia.

Como conclusión preliminar, arribamos a una certeza: sería inadecuado decir que la felicidad es, para el Hobbes del *Leviatán*, un concepto moral. En la medida en que se trata de un concepto psicológico, emparentado con una lógica pasional que nos lleva a la guerra de todos contra todos, podemos afirmar que es distinto de la paz, objetivo unánimemente reconocido como bueno por los hombres. Dicho de manera más simple, las acciones que conducen a la paz, *i.e.* las acciones virtuosas o morales, no necesariamente nos conducen a la felicidad concebida como el goce continuo y prolongado de nuestros deseos.<sup>18</sup>

## VI

En el subtexto del *Leviatán* aparece una segunda acepción de felicidad, que si bien es suplementaria, está conectada con la que hemos tratado. En ciertas ocasiones, Hobbes se refiere a la felicidad como *μακαρία*,<sup>19</sup> es decir, como un signo que tienen los hombres del favor

18 Como arguye Foisneau: “Hobbes no concibe a la felicidad como perteneciendo a la filosofía moral porque [...] el propósito de ella es precisamente limitar el perpetuo deseo de poder de los individuos” (480).

19 “Aquel [género de habla] mediante el cual [los hombres] manifiestan su opinión sobre la felicidad de otro hombre, era lo que los griegos llamaban *μακαρισμός*, para lo cual no tenemos un término en nuestra lengua” (Hobbes 2003 50).

divino hacia ellos: “el único testimonio que pueden ofrecer los hombres de su vocación divina no es otro que la realización de milagros, o la profecía verdadera (que también es un milagro), o una felicidad extraordinaria [*extraordinary felicity*]” (Hobbes 2003 97).<sup>20</sup> Este segundo matiz que adquiere la noción de felicidad agrega nuevos elementos que permiten cuestionar la tesis de la funcionalización.

En realidad, la felicidad como signo del favor divino genera reverencia. Este lazo no necesariamente tiene un efecto corrosivo, en la medida en que incluso del Estado se debe “hablar de manera reverente” (Hobbes 2003 141). El caso de Moisés ilustra un momento en el cual la reverencia fue circunstancialmente útil para la preservación del Estado:

En efecto, una gran parte del pueblo, y probablemente la mayoría, se fiaba de la reputación de Moisés o de las conversaciones entre Dios y los sacerdotes solo mientras veían grandes milagros o, lo que es equivalente a uno, grandes habilidades, o un éxito [*felicity*] importante en las empresas de sus gobernantes. (Hobbes 2003 397, traducción modificada)

Pero, ¿qué sucedía en los tiempos de Hobbes, en los que la reverencia era utilizada para resistir al poder civil del Estado? Para Hobbes, la felicidad en cuanto bienaventuranza es un concepto difícil de insertar en la política de un Estado, en la medida en que funciona como un medio indispensable para la construcción de la relación reverencial entre los profetas y sus creyentes, y, en un sentido más general, como una marca de lealtad no-estatal. Esto resulta claro en los ejemplos históricos de Samuel y los Jueces examinados por Hobbes en la tercera parte del *Leviatán*:

Ni los Jueces, ni Samuel mismo tenían una vocación ordinaria para el gobierno, sino extraordinaria, y eran obedecidos por los israelitas, no en virtud del deber, sino de la reverencia al favor que Dios tenía con ellos, manifestado en su sabiduría, coraje y felicidad. (Hobbes 2003 395)

El razonamiento es, en cierto modo, simple. Los súbditos comienzan a preguntarse por qué deberían obedecer a la autoridad soberana, si existe un profeta que, habida cuenta de su bienaventuranza, da muestras de tener detrás suyo el respaldo divino. La *felicity* es un componente sumamente peligroso en manos de súbditos comunes, porque los lleva a creerse los voceros del verdadero soberano, lo cual introduce una segmentación en el seno de la sociedad política. ¿Por qué, entonces, debería

.....  
20 “los milagros [...] la extraordinaria santidad de la vida, o la extraordinaria felicidad [*felicity*] de las acciones de un hombre, son marcas del extraordinario favor de Dios” (Hobbes 2003 34).

el Estado promover una condición tal como su propósito fundamental, siendo esta tan inconveniente para su estabilidad? Tampoco, de acuerdo con esta acepción, se podría establecer la felicidad como el fin para la institución del Estado.

*In nuce* podemos encontrar aquí un bosquejo de la crítica que más adelante desarrollará Kant. La tesis de la funcionalización del Estado a la felicidad de sus súbditos conducía a una reacción de resistencia en ellos porque operaba únicamente en virtud de una definición vertical del contenido del concepto de felicidad. En el argumento de Hobbes, la discusión parece ser la siguiente: si se sitúa la noción de felicidad en el centro de la escena pública como finalidad del Estado, tarde o temprano seremos testigos de una rebelión de los felices, portadores de una vocación extraordinaria que los sitúa como disputantes naturales de la titularidad de la soberanía. En este respecto, y a diferencia de Kant, a Hobbes le interesa menos la pérdida de libertad que el hecho de que la felicidad sea utilizada como prenda de obediencia.

## VII

Sin apartarnos de la línea argumental que venimos trabajando, es menester admitir que hay elementos, aún en el *Leviatán*, que contribuyen a una lectura de Hobbes como defensor de la tesis de la funcionalización. En especial, a partir de su definición del propósito que tienen los individuos a la hora de constituir un Estado. Como vimos en el *De Cive*, la felicidad claramente coincidía con la salvación, *i.e.* con la finalidad de toda sociedad política. Por eso, es lícito indagar si, al desarrollar el argumento a favor de la constitución de un Estado, en el *Leviatán*, Hobbes la justifica como un expediente para la preservación de la vida o para la obtención de la felicidad.

La causa final, el fin, o el designio de los hombres (que por naturaleza aman la libertad y el dominio sobre los demás) para la introducción sobre sí de esa restricción bajo la cual los vemos cuando viven en un Estado es la previsión de su propia conservación [*the foresight of their own preservation*] y, con ello, de una vida más feliz [*more contented life*]. (Hobbes 2003 137)

En este primer pasaje del capítulo xvii reaparece un elemento clave de las definiciones anteriores de felicidad. El Estado es instituido con vistas a la *previsión* de la propia conservación y de una vida más feliz. Esto significa que la lógica pasional de la felicidad y del elemento de la previsión de la satisfacción de los deseos futuros no solo no se detendría, como habíamos especulado más arriba, sino que parecerían estar a la base de la constitución del Estado. Es decir, el Estado serviría tanto para la preservación de la vida como para alcanzar la felicidad.



Ahora debemos preguntarnos por la conexión que existe entre la institución del Estado la felicidad y la paz. En principio, Hobbes nos dice que

semejante poder común [es] capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias de unos sobre otros y, por ello, de garantizarles que por su propia industria y por los frutos de la tierra, podrán alimentarse y vivir felizmente [*contentedly*]. (20003 140)

El tipo de vida que el Estado garantiza se dilucida en el capítulo xxx:

La misión del soberano (sea este una asamblea o un monarca) consiste en el fin para el cual le fue confiado el poder soberano, a saber, procurar la seguridad del pueblo, a lo que está obligado por la ley de naturaleza [...]. [S]eguridad aquí no significa mera preservación, sino también todos los otros contenidos [*contentments*] que los hombres pueden adquirir para sí por legítima industria y sin peligro o daño para el Estado. (Hobbes 2003 275)

La buena vida coincide aquí con la seguridad. Esto es, la noción de felicidad se superpondría directamente a la razón de ser del Estado.<sup>21</sup> Por lo tanto, no es únicamente el temor a una muerte violenta (es decir, la preservación) lo que nos llevaría a subsumirnos bajo el Estado. La comunidad política, en este esquema, aumenta la posibilidad tanto de la supervivencia física como de la felicidad. El deber del soberano consistiría en facilitar la búsqueda de la felicidad mediante la creación de un orden social en el que los súbditos puedan cosechar los frutos de su labor. La paz, entonces, sería deseada por sí misma, en cuanto concepto moral, pero, principalmente, como medio para la felicidad. Al cumplir con la ley de la naturaleza y actuar moralmente, estaríamos asegurando también la satisfacción prolongada de nuestros deseos. Al igual que en el *De Cive*, la moral vuelve a integrarse en un continuo con la felicidad.

Ahora bien, ¿no habíamos concluido que la dinámica de la felicidad llevaba en su seno una enorme carga de angustia y desdicha? Una respuesta plausible a esta pregunta sería asignar a la sociedad política el papel de reductora de los imprevistos que producen intranquilidad en los hombres. Sin embargo, no podemos perder de vista que el carácter prometeico de los seres humanos es un rasgo imborrable, que sigue manifestándose aún bajo el imperio de un soberano.<sup>22</sup>

21 Véase, por ejemplo, la posición de Rutherford al respecto (cf. 388). Para Sorell, en cambio, la tensión latente en el concepto de paz social es resuelta por el soberano mismo, que puede interpretarla del modo más restrictivo, como mera preservación (cf. 2007 143).

22 Como bien propone Madanes: “El paso del estado de naturaleza al civil implica una fundamental reorientación del temor recíproco primario, que pasa a ser temor al soberano. Sin embargo, la ansiedad subsiste, tanto en el soberano, cuya aptitud básica

Además, si la preservación se busca en aras de la felicidad, entonces la felicidad es nuestro bien supremo<sup>23</sup> y Hobbes, desde esta perspectiva, no se encontraría tan alejado de los antiguos. Incluso, podríamos argüir que esto contradice directamente sus tesis del *summum malum* y la ausencia de un bien supremo. Por otra parte, si el fin del Estado fuera la felicidad de sus súbditos, sería extraño que Hobbes nos advirtiera sobre las

consecuencias negativas [*evil consequences*] de un poder soberano absoluto, a pesar de que las consecuencias de su ausencia, esto es, la guerra de cada hombre contra su vecino, sean mucho peores. La condición del hombre en esta vida [bajo una sociedad política] nunca se dará sin inconvenientes. (2003 169)

## VII

Templada por tales matices, la tarea de valorar el papel de la felicidad en el sistema hobbesiano parecería dirimirse mediante el énfasis y las preferencias que introduzca cada intérprete. No obstante, existen elementos textuales que, según entendemos, permitirán inclinar la balanza hacia nuestra postura.

En primer lugar y, a riesgo de respaldarnos demasiado en un argumento filológico, hay que prestar atención a un sugestivo cambio de registro. Para referirse al fin de la *Commonwealth*, Hobbes abandona el término *felicity* e introduce el más prosaico *contentment*.<sup>24</sup> Esto puede parecer accesorio, pero no lo es, dado que los conceptos de felicidad que expuso previamente son ambos inadecuados para officiar de ejes fundamentales de las tareas del Estado.<sup>25</sup> El primero deriva en la miseria y tiene como contrapartida inherente la ansiedad y la preocupación. El segundo, no está bajo el control humano, es simplemente el signo del favor divino. En la medida en que es fuente de compromisos paraestatales,

debe seguir siendo la previsión [...] como en el súbdito que advierte que el nuevo dios es mortal y, por lo tanto, insuficiente para brindarle pleno sosiego” (21).

- 23 Una lectura de estas características es desarrollada por Corsa sobre la base de una presunta felicidad no-sensitiva (cf. 142 y ss.), producto de la magnanimidad (i.e. gloria justificada), que Hobbes (1973) habría expuesto en su *Crítica du De Mundo de Thomas White*.
- 24 Esta discontinuidad se ve ratificada si nos remitimos a la versión latina del *Leviatán*, donde Hobbes se cuida de utilizar *felicitas* en un sentido (cf. 1841 50, 77, 78), y *commoda vita* o el participio *contentus* en otro (cf. *id.* 127, 130, 240). En *De Cive*, en cambio, Hobbes utiliza indistintamente *felicitas* y *vita beata*.
- 25 Justamente, la omisión de esta distinciones lo que le permite a Rutherford sostener su tesis según la cual Hobbes no se distancia de los antiguos en un sentido estricto, dado que mantiene una concepción eudemonista respecto a la institución del Estado (cf. Rutherford 378, 383).

esa bienaventuranza no puede instituirse como la base de la obediencia política en ningún Estado. En consecuencia, el contento como elemento relevante para el fin del Estado nada tiene que ver con la felicidad comprendida como la satisfacción plena y permanente de nuestros deseos, porque este último es un propósito paradójico y disruptivo.

En segundo lugar, hay un mínimo común en todas las concepciones de felicidad: esta sería una condición que no es alcanzable de un momento a otro y para siempre. Por eso, advierte Hobbes, quien promete felicidad, nos está engañando, en la medida en que promete algo imposible.

Los hombres tienen que ser muy cautos y circunspectos cuando obedecen la voz de un hombre que, pretendiendo ser profeta, nos exige que obedezcamos a Dios siguiendo lo que, en nombre de Dios, nos dice que es el camino hacia la felicidad. Porque quien pretende enseñar a los hombres el camino hacia una felicidad tan grande, pretende gobernarlos. (Hobbes 2003 358)

Ni siquiera el titular del poder soberano puede prometerla. ¿Quién podría garantizarnos, entonces, la progresión continua de nuestros deseos? El contento al que Hobbes alude es tan solo un subproducto de la seguridad que nos procura el Estado, *i.e.* el residuo contingente del verdadero fin del Leviatán: la paz.

Paralelamente, tampoco sería posible asegurar la felicidad de un individuo sin menoscabar la de sus pares. En virtud del símil que establece Hobbes entre la vida humana y una carrera, sabemos que no se puede ser feliz sin superar continuamente a los demás. Ser superado, aunque sea únicamente por uno de nuestros pares, implica ya cierto grado de miseria. La felicidad, en suma, no puede ser sino patrimonio de uno solo, el primero. Ni siquiera el número uno en términos políticos, el titular de la soberanía que acumula la suma del poder público, es feliz. Fundamentalmente porque no vela por su persona natural, sino que lleva la pesada carga de portar la persona del Estado.<sup>26</sup> En el proceso dramático de la representación de una persona que no habla ni actúa por sí misma, el soberano debe perder de vista sus propios deseos para ajustarse a aquellos del Dios mortal.

Por último, con la intención de darle mayor sustento a nuestro argumento, podemos remitirnos a la instancia en la que Hobbes explicita cómo la obligación política y la felicidad colisionan entre sí.

Hay algunos que [...] entienden por leyes de naturaleza no aquellas reglas que conducen a la preservación de la vida del hombre, sino las que

.....  
26 Recordemos que la titularidad de la soberanía es un *office*, con deberes, cargas y acciones propias e impropias. Sobre el carácter oneroso e, incluso, perjudicial del cargo del soberano, véase Hobbes (2003 275) y Sorell (2004 194).

conducen a la obtención de la felicidad eterna [*eternallfelicity*] después de la muerte. Esto, piensan, puede llevarlos al quebrantamiento del pacto y, en consecuencia, a que ello sea justo y razonable [...]. Pero no hay un conocimiento natural del estado del hombre después de la muerte y mucho menos de la recompensa que debe otorgarse por ese quebrantamiento de la fe, sino que solo hay una creencia basada en los dichos de otros hombres que dicen conocerla sobrenaturalmente o que conocen a aquellos que conocían a unos que conocían a otros que lo conocían sobrenaturalmente. (Hobbes 2003 121-122, traducción modificada)

Si bien el pasaje parece referirse solamente a la felicidad en el más allá,<sup>27</sup> la oposición que sugiere entre el objetivo político de la preservación y la inclinación pasional a la satisfacción (en este caso, perpetua) de nuestros deseos se advierte sin dificultades. Una vez más, el fin de toda empresa política, tal y como es presentado en el *Leviatán*, jamás podría involucrar la felicidad de los súbditos.

Ahora sí, debemos extraer una conclusión definitiva. Es sabido que para Hobbes la sociedad política se instituye bajo una inspiración negativa: evitar el peor de los males, es decir, redimirnos de nuestro mal constitutivo, la posibilidad de vernos sumidos perpetuamente en el caos. No existe un fin supremo que debamos buscar y que podamos conseguir. Nuestra salvación depende de la obtención de la paz y el orden. El contento, en todo caso, reaparece después del momento político, como un aditamento de la paz, que puede darse o no,<sup>28</sup> pero que, en general, consiste en las simples comodidades de una vida ordenada en sociedad.<sup>29</sup>

Pero ¿qué queda en pie de nuestra propuesta inicial? Efectivamente, se puede vislumbrar una respuesta anticipada por parte de Hobbes a las críticas que más adelante planteará Kant a la tesis de la funcionalización. El filósofo inglés parece haber reconocido que identificar la felicidad de los súbditos como el propósito crucial del Estado lo regresaría a una posición cercana a la de los clásicos defensores del *summum bonum*. Además, existe una comprensión cabal de las complicaciones que suscita la equívocidad de ese término. Aun cuando el poder soberano determine el contenido “oficial” del significado de felicidad, siempre habrá lugar para

27 Lessay explica que Hobbes está discutiendo con las interpretaciones calvinistas del pacto entre Dios y el género humano, una de cuyas cláusulas era “la promesa de una felicidad consumada en la vida eterna” (Lessay 246).

28 Como puntualiza Sreedhar: “Si bien Hobbes a veces invoca consideraciones acerca de la calidad de vida en su explicación sobre la variedad de derechos retenidos, las consideraciones acerca de la calidad de vida no son *por sí solas* suficientes para fundamentar un acto de resistencia justificada” (65).

29 Véase Hobbes, donde el autor se refiere a “la diversión y la recreación de los pensamientos en ‘el teatro o el trabajo’” (2008 45).

resistencias y contramarchas. Por eso, Hobbes se apoya en un concepto moral de aprobación universal, como la paz social, y abandona el de felicidad a causa de sus connotaciones pasionales y psicológicas. Alrededor de un concepto moral es posible instituir sólidamente un Estado, independientemente de que en ese proceso las razones prudenciales tengan también un peso importante. Quizás la diferencia más acentuada entre el filósofo inglés y Kant con relación a la felicidad es aquello que los lleva a rechazarla como piedra de toque de la instauración del Estado. Es decir, ambos entienden que la felicidad acaba siendo deletérea, pero no por las mismas razones. El primero la descarta porque se inserta en una lógica de acumulación de poder angustiada y, además, porque puede ser utilizada por presuntos bienaventurados para apelar a una vocación extraordinaria y parainstitucional al ejercicio del poder. El segundo, en cambio, impugna su imposible universalidad y el hecho de que oblitera la libertad con respecto a la elección de fines, soporte imprescindible para toda sociedad política. En fin, el nuestro no ha sido un trabajo de cuestionamiento de las críticas kantianas. Antes bien, hemos reflexionado sobre una posible revisión de Hobbes de su propio argumento en función de una prefiguración de esa clase de objeciones.

## Bibliografía

- Corsa, A. "Thomas Hobbes: Magnanimity, Felicity and Justice." *Hobbes Studies* 26.2 (2014): 130-151.
- Foisneau, L. "Hobbes on Desire and Happiness." *Homo Oeconomicus* 31.4 (2014): 479-489.
- Gauthier, D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Gauthier, D. "The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant." *Ethics* 96.1 (1985): 74-88.
- Hobbes, T. *Opera Philosophicaquae Latine scripsit. Sectio II (De Homine) et Sectio III (De Cive)*. Vol. II. Ed. William Molesworth. London: John Bohn, 1839.
- Hobbes, T. *Opera Philosophicaquae Latine scripsit. Leviathan*. Vol. III. Ed. William Molesworth. London: John Bohn, 1841.
- Hobbes, T. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Eds. Jean Jacquot et Harold Jones. Paris: Vrin; CNRS, 1973.
- Hobbes, T. *Leviatán*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Hobbes, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. John Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hobbes, T. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Trad. Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra, 2011.

- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* [Ak]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-ss.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica* [кpv]. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1961.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals* [GMS]. Trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Kant, I. "On the Common Saying: "This may be True in Theory, but it does not apply in Practice"" [rup]. En *Political Writings*. Trans. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 61-92.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. [krv]. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Lessay, F. "Hobbes's Covenant Theology and its Political Implications." *The Cambridge Companion to Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 243-270.
- Madanes, L. "La previsión. Prometeo, Hobbes y el origen de la política." *Deus Mortalis* 1 (2002): 11-25.
- Marey, M. "El rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres." *Crítica y metafísica. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim: OLMS, 2015. 277-293.
- Rutherford, D. "In Pursuit of Happiness: Hobbes's New Science of Ethics." *Philosophical Topics* 31.1-2 (2003): 369-393.
- Shulman, G. "Hobbes, Puritans, and Promethean Politics." *Political Theory* 16.3 (1988): 426-443.
- Sorell, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.
- Sorell, T. "The Burdensome Freedom of Sovereigns." *Leviathan After 350 Years*. Eds. Tom Sorell and Luc Foisneau. Oxford: Oxford University Press, 2004. 183-196.
- Sorell, T. "Hobbes's Moral Philosophy." *The Cambridge Companion to Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 128-153.
- Sreedhar, S. *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.