



FILHA

1

Vega Castro, Diego Enrique. (2020). Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones. *Revista digital FILHA. Julio-diciembre. Número 23. Pp. 1-25.* Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

Handle:

Primera ronda.

Fecha de recepción: 20-febrero-2020. Fecha de aceptación: 1-abril-2020.

Diego Enrique Vega Castro: Nacido en México, D.F. Licenciado en Filosofía por la UNAM, Fes-Acatlán. Actualmente estudiante de la Maestría en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) con el proyecto de tesis titulado *El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss. Un análisis desde el Esoterismo Filosófico*. Contacto: diegovegacastro@outlook.com. Número CVU Conacyt: 918974

VANIDAD Y MIEDO A LA MUERTE VIOLENTA. HOBBS, HEGEL Y FENOMENOLOGÍA DE LAS EMOCIONES

Vanity and fear of violent death. Hobbes, Hegel and phenomenology of emotions

2

Resumen: Se realizará una comparación entre tres pensadores: Hobbes, Hegel y el fenomenólogo Anthony Steinbock. El punto de partida son las dos pasiones fundamentales, desde la interpretación de Leo Strauss, en la filosofía política de Hobbes: la vanidad y el miedo a la muerte violenta; la estructuración de la comparación se realizará desde las tres emociones de auto-dación según Steinbock: orgullo, vergüenza y culpa. Desde ambos planteamientos, el de Hobbes y el de Steinbock, se notará el paralelismo que corre en la comprensión moral de la Modernidad expresada en la dialéctica del señor-siervo hegeliana. Finalmente, se reflexionará sobre el carácter de las pasiones fundamentales según los modernos y la posibilidad de que éstas abran o den la bienvenida al otro genuinamente, en contraposición al planteamiento fenomenológico de Steinbock donde la subjetividad se constituye a partir del otro.

Palabras clave: emociones morales, fenomenología, subjetividad, otredad, dialéctica señor-siervo, Modernidad.

Abstract: A comparison between three thinkers: Hobbes, Hegel and the phenomenologist Anthony Steinbock. The point of departure will be the two fundamental passions, according to Leo Strauss' interpretation, in the political philosophy of Hobbes: vanity and fear of violent death. The structure of the comparison will be the three self-giveness emotions according to Steinbock: pride, shame and guilt. From both approaches, the moral comprehension expressed in the Hegelian Master-slave dialectic will be clarified. Finally, we will reflect on the character of the fundamental passions according to the moderns and the possibility of these to open or genuinely welcome to the Other, as opposed to Steinbock's phenomenological approach wherein the subjectivity constitutes itself from the Other.

Keywords: Moral Emotions, Phenomenology, subjectivity, otherness, Master-slave dialectic, Modernity.

Introducción

Tanto Leo Strauss como Alexandre Kojève estuvieron de acuerdo en que la filosofía moderna culminada en Hegel es el desarrollo radical de la filosofía política de Hobbes. No sólo el paralelo entre la dialéctica del señor-siervo y el estado de naturaleza hobbesiano es muestra de ello, sino, particularmente, la sustitución del *summum bonum* antiguo y medieval por la *satisfacción* moderna, por la idea de que el hombre puede al fin (en el fin de la historia) satisfacer su vanidad al ser reconocido por aquellos que él mismo reconoce. Esta tesis por sí misma merece

una detallada investigación que puntualice los orígenes y las culminaciones de la filosofía política moderna. En este ensayo tan sólo la tomaremos como un marco de referencia en el cual apuntamos hacia otro problema particular: que la dialéctica del amo-siervo tiene un claro paralelismo con lo que Strauss interpretó como las dos pasiones fundamentales de la filosofía política de Hobbes: la vanidad y el miedo a la muerte violenta.

Especialmente la interpretación que Kojève llevó a cabo de la *Fenomenología* pone esto en claro. Los alcances de la filosofía política y moral moderna son en buena medida comprensibles bajo pasiones como la vanidad, el miedo a la muerte a manos de otro, e ideas como el reconocimiento intersubjetivo, la dominación y la búsqueda del autoconocimiento del sujeto.

Por otra parte, encontramos que uno de los intentos contemporáneos por sacudirse ya no sólo de los esquemas epistemológicos y ontológicos modernos, sino incluso de los límites impuestos a la filosofía política y moral es la fenomenología. Así se enmarca el intento de Anthony Steinbock de conceptualizar las “emociones morales” desde una perspectiva fenomenológica, esto es, desde una mirada que pretende hacerle honor a las emociones morales tal como éstas aparecen y constituyen a la “persona” (a diferencia, entiéndase, del “sujeto” moderno). Que tal empresa sea exitosa es incierto. Para nuestra sorpresa, la explicación fenomenológica de Steinbock y las “emociones” mismas que elige para su análisis corren de manera análoga a los planteamientos modernos como el de Hobbes y Hegel. Las herramientas conceptuales y el bagaje filosófico son distintas, es cierto, y sin embargo en la esencia de los vínculos entre emociones como el orgullo, la vergüenza o la culpa se asoman exactamente los mismos problemas modernos – una derivación, como Strauss encuentra en Hobbes y Hegel, de la moral clásica y la moral judeocristiana.

Con todo, la presunta virtud del planteamiento fenomenológico es afirmar de inicio la necesidad de las relaciones intersubjetivas para la constitución de la persona, lo cual ya se distancia, al menos en palabra, del típico solipsismo característico a su vez de los más importantes planteamientos políticos modernos (el estado de naturaleza donde no hay comunidad, la conciencia que consume todo lo que no sea ella misma, la vanidad humana que desea infinitamente, etc.). Que el éxito de esta fenomenología sea en hecho y no sólo en palabra es algo que únicamente puede plantearse después de realizar los paralelismos correspondientes entre las llamadas “emociones morales de auto-dación (*selfgivennes*)” –orgullo, vergüenza y culpa–, las pasiones fundamentales de la filosofía política moderna y el desarrollo de éstas hasta su clímax en la dialéctica del señor y el siervo. Cabe decir que es el propio Steinbock quien compara y diferencia su propuesta con la dialéctica hegeliana y con la soberanía hobbesiana, lo cual en principio provee la justificación de este análisis. Hay que advertir, sin embargo, que el cambio conceptual de autor a autor puede ser abrupto, pero no por ello inconexo. Si acaso logramos una

explicación elegante, se deberá a la complicitad del lector en atender al significado de cada propuesta y no a las palabras de las que se valen para articularla.

Procederemos, pues, con una comparación entre las tres emociones de auto-dación según Steinbock y los planteamientos de Hobbes y de Hegel respectivamente.

Vanidad y miedo a la muerte violenta

En el texto titulado *The Political Philosophy of Hobbes* (1963) [i] Leo Strauss propone una lectura de Hobbes que intenta acercarse a su comprensión precientífica de la filosofía política. La propuesta es en sí misma heterodoxa, pues rechaza de antemano el prejuicio historicista bajo el cual Hobbes aparece como un mero aplicador de la ciencia natural en boga al ámbito de los asuntos humanos. [ii]

Son por lo menos dos los puntos centrales que Strauss pretende mostrar en este libro: el primero es que, en los pensadores considerados como *iusnaturalistas*, comenzando por Hobbes, hay poca evidencia de que hayan sido los primeros en reflexionar sobre la ley o el derecho natural, puesto que hay una larga tradición que se interesó por ello (desde la distinción entre φυσικόν δίκαιον y κίνονος νομός, hasta la *lex naturalis*). Que se les reconozca con tal nombre significa que hay un cambio importante en los pensadores modernos de la comprensión de la ley natural tradicional. Tal cambio consiste en la asunción de la ley natural no más como un marco que obligue al ser humano a cumplir ciertos códigos, sino como expresión de su voluntad más original y primigenia, la cual se denomina más bien como *derecho natural*. [iii] En otras palabras, el primer punto central de Strauss es que a partir de Hobbes se sustituye el orden que constriñe al hombre por una voluntad absoluta del propio hombre cuya constricción se dará por el hombre mismo. El segundo punto central es que la comprensión hobbesiana de la naturaleza de la política y de la necesidad de un Estado como el propuesto en el *Leviatán* no proviene de una concepción científica moderna, sino de una comprensión moral (Strauss, 1963: vii-xv; 2009: 119-123).

El primer punto es general y apunta hacia un cambio de orientación en la filosofía que excede a Hobbes y que caracteriza más bien a la Modernidad. Por esa razón, Strauss explorará sobre todo el segundo punto –su libro en conjunto justificará y demostrará esta heterodoxa lectura de Hobbes [iv]– que más bien muestra que particularmente en Hobbes reside una comprensión moral-política que es irreductible al método geométrico euclidiano y al método compositivo-resolutivo. Esto significa que la filosofía política de Hobbes no es una mera aplicación del método científico a la vida política, idea que se puede contrastar fácilmente con la imposibilidad de que un conocimiento que niega toda antropomorfización (la ciencia moderna) trate asuntos plenamente antropológicos (Strauss, 1963: 7-9).

La importancia de un planteamiento así indica que la filosofía política moderna se fundamenta más en una comprensión moral de la naturaleza humana que en la visión mecanicista-sensualista científica. La propuesta no es evidente a primera vista, porque el propio Hobbes al adherirse a la nueva ciencia enmascara todo su planteamiento del Estado bajo consideraciones mecanicistas y sensualistas, siendo el *Leviatán* la obra más representativa de ello. Strauss realizará un recorrido por toda su obra, especialmente la “obra de juventud” –que más que ser de juventud se refiere a su vida antes de conocer los *Elementos* de Euclides (Strauss, 1963: 6).

Lo que nosotros queremos resaltar de aquel recorrido para este trabajo son los dos elementos que, según Strauss, constituyen la base política y moral de la filosofía política de Hobbes: la vanidad y el miedo a la muerte violenta. El primero se expresa como un principio de los apetitos naturales: el ser humano es un animal que reacciona con deseos y aversiones, pero también es un animal que, por poseer razón, puede emanciparse de sus impresiones momentáneas. Y no es que sus deseos y aversiones sean distintas de las del animal, sino que puede utilizar su razón como instrumento para satisfacer sus deseos y para generar infinitamente más deseos. Encontramos aquí una contradicción en el planteamiento de Hobbes: los apetitos naturales se muestran de manera animal y mecánica, pero, por otro lado, los apetitos del hombre se muestran como infinitos, es decir, como deseos que no se satisfacen de manera animal (Strauss, 1963: 10), de ahí que el hombre tenga un “perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (Hobbes, 2012, I, cap. 11: 321). El segundo elemento –el miedo a la muerte violenta– se expresa como un principio de la razón natural. Se podría decir que ese miedo se expresa en términos naturalistas como la “autopreservación” [v] pero bajo el cuidadoso análisis que emplea Strauss se resalta que deseamos mucho más evitar la muerte de lo que deseamos vivir. Por otra parte, no se trata solamente de un rechazo a la muerte –si este fuera el caso, Hobbes le daría mucha más atención a la medicina–, sino a la muerte *violenta*, es decir, la muerte a manos de otro: “(unusquisque) mortem *violentam* tanquam summum naturae malum studet evitare.” [vi] Es en resumidas cuentas el miedo constante del hombre ante todo otro hombre que sea su potencial asesino. La necesidad de un Estado regulador que garantice la paz es exigida como consecuencia de este miedo; en otras palabras, el miedo pasional ante la muerte violenta implica una racionalización sobre la necesidad del Estado, de ahí que sea el “principio de razón natural” (Strauss, 1963: 10-20). [vii]

Ahora bien, el miedo a la muerte violenta sólo puede ser un principio moral una vez que se presupone que los apetitos naturales del hombre se reducen en su forma original a la vanidad: tenemos miedo a la muerte, *específicamente a la muerte violenta*, porque somos vanidosos y la vanidad y violencia contra el otro se fundamenta a su vez en el miedo. [viii] A manera dialéctica, la vanidad humana requiere sobreponerse al otro, ser soberano del mundo, pero al mismo tiempo da cuenta del otro como alguien que desea esencialmente lo mismo, y, en consecuencia, el miedo a la muerte violenta resulta ser el *summum malum* al

representar la nulificación por el otro. Solamente cuando se interioriza y racionaliza ese miedo puede concebirse algo tal como un Estado que garantice no ser asesinado por otro, de ahí que el miedo a la muerte violenta, o la autopreservación, sea el derecho natural más esencial del cual se derivan el resto de las leyes naturales.

Sobre la pretensión de una fenomenología de las emociones

La propuesta de Steinbock es a grandes rasgos mostrar que la esfera de las emociones tiene legitimidad propia más allá de los dos planos tradicionales en los que se les ha insertado, esto es, el plano racional o el plano de la sensibilidad. El problema está enmarcado en la tan disputada consideración husserliana sobre si los sentimientos –en este caso las emociones– son siempre actos fundados y, por lo tanto, descansan en actos fundantes que suelen ser perceptivos; en otras palabras, sobre si el sentimiento es siempre sentimiento de un objeto que se presenta primero (Husserl, 1976, V, §9-16). [ix] Por mor de la brevedad, concedemos simplemente que la esfera de la emotividad tiene su propia legitimidad a causa de dos sintéticas aserciones: porque tiene una forma propia de presentarse y porque está plenamente entramada con el acto intencional mismo –i.e., tanto la emotividad como la afectividad guían nuestros actos y se combinan con ellos (Steinbock, 2014: 4-11). [x]

Por otra parte, el objetivo de Steinbock no es meramente una descripción de bases comunes de ciertas emociones que atraviesan toda cultura; pretende más bien que a partir de su descripción fenomenológica se pueda dar cuenta de qué y quién es la “persona”, entendida ésta desde un plano espiritual que se distingue de ser un mero objeto entre objetos. El carácter moral de las emociones que describirá refiere al ámbito de la praxis –de la interpersonalidad– y a la posibilidad de ser la base común de toda formación de normatividad, si bien no pretende ella misma ser un desglose de tal normatividad o código moral. En pocas palabras, el uso del término moral hace referencia a las experiencias interpersonales que se manifiestan a través de las emociones que expondrá, y que tienen, además, su modo propio de presentación (11-15). Haremos alusión únicamente a las emociones de “auto-dación” (*selfgiveness*), las cuales nos presentan a nosotros mismos como seres interpersonales; esto quiere decir que son emociones de autoconciencia (sin que ello signifique que tengan un carácter cognitivo, racional o epistémico) que se presentan a la vez como una conciencia que se da a través de las relaciones con otras (27-29). En el caso de las tres emociones de auto-dación –orgullo, vergüenza y culpa–, todas comparten el hecho de mostrarnos que no somos seres auto-fundamentados (*self-grounding*), y que, en el mismo sentido, siempre somos dados a nosotros mismos en la forma del “acusativo”, es decir, como un a mí mismo (*Myself*).

Orgullo

a) Steinbock: Según Steinbock, el orgullo, si bien tiene una orientación hacia mí mismo de forma subjetiva, su experiencia siempre es en relación con otros. Esa relación se manifiesta como una resistencia ante los demás que se evidencia, por ejemplo, en tomar todo el crédito para uno mismo mientras se rechaza o se desdeña la contribución del otro. La figura por antonomasia del orgullo es la del soberano, quien, para serlo, presupone a los otros al mismo tiempo que los niega. En otro sentido –si queremos, más ontológico–, el orgullo significa que yo soy la fuente más alta de constitución, que soy el punto cero de todo, aunque esto implique ya una abstracción de mí mismo ante los demás. Hay un matiz, además, del “yo merezco”, es decir, del “yo me sé grande”, de ahí que se le pueda comparar con la gloria o la vanagloria (31-35), aunque, como veremos al final, sea también atributo de la magnanimidad.

Por otra parte, Steinbock afirma que el orgullo, al menos en el planteamiento fenomenológico, no tiene una potencialidad, esto es, no es una actitud humana cuyo efecto se pueda rastrear a ciertas causas o razones; en otras palabras, no hay algo que me lleve a ser orgulloso, sino que el orgullo se presenta siempre en la experiencia misma y no separado de sus causas (37). Tal caracterización evidentemente intenta esquivar la concepción de naturaleza humana, puesto que ésta parecería darse *a priori*, es decir, antes de que siquiera nos experimentemos como orgullosos o como constituyentes.

Se podría decir que el orgullo tiene una valencia positiva, puesto que me muestra siempre activa y positivamente a mí como originador. Esto puede verse en el aspecto kinestésico: [xi] la espacialidad y temporalidad del mundo y de los objetos se dan en tanto están referenciados a mí; yo mismo estoy siempre en referencia a mis sentidos y a mi corporalidad (38-40). Si bien la pretensión del orgullo de que estas características sean absolutas, es decir, que yo me sienta en la experiencia del orgullo como un ser auto-constituyente y auto-fundado son abstracciones – puesto que, por ejemplo, ya en mi propia cinestesia me siento limitado ante el mundo–, el punto central para Steinbock es que el orgullo se manifiesta esencialmente como una experiencia en la que yo me presento ante mí mismo como autor de cualquier relación exterior, me presento como autosuficiente.

Ahora bien, la posibilidad de que haya una “reducción moral” del orgullo no se da en éste mismo; la actividad subjetiva no puede averiguar el porqué de sí misma. En la terminología de Steinbock, si bien el orgullo es auto-dador (me presenta a mí mismo), no puede ser auto-revelador, esto es, no me puede decir del todo quién soy yo. Esto significa que la reducción moral del orgullo únicamente puede darse a través del otro, de una relación intersubjetiva que me muestre cómo no soy auto-fundante (48-52).

b) Hegel: Quizás se haga ya manifiesta la semejanza con la dialéctica del señor y el siervo, especialmente con el inicio de la cuarta parte de la *Fenomenología del espíritu*, “Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst” (Hegel, 2010). En efecto, según Hegel, la conciencia parece en un primer momento tomar conciencia de sí misma como absoluta: todo lo que no es ella misma se disuelve y se consume como mera negatividad (103). [xii] La autoconciencia se trata de un saber de sí mismo en contraposición a un saber de lo otro; es el resultado de dos momentos de la conciencia, el objeto inmediato sensorial y ella misma como esencia (108). La autoconciencia se muestra en primera instancia como la “bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich” (*Ibid.*: 104) [xiii] o, en palabras de Kojève “El hombre toma conciencia de sí en cuanto –por ‘primera’ vez– dice: ‘Yo’ ” (2013: 51). Si comparamos esto con la descripción del orgullo de Steinbock, podríamos decir que la autoconciencia, en esta primera mirada, es el orgullo absoluto, la afirmación del yo por encima de todo.

El carácter absoluto del Yo o de la autoconciencia resulta ser dado a partir de la negación del objeto que no es ella misma (del no-Yo), lo que significa en cierto sentido que está alienada, puesto que su ser le viene de su no-ser. “solamente puede ‘volver en sí’ mediante un Deseo” (Kojève, 2013: 51) es decir, desde la negación absoluta de lo otro, consumiéndolo o destruyéndolo:

Das Selbstbewußtsein hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß, setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als *wahre* Gewißheit” (Hegel, 2010: 110). [xiv]

Hay un problema, sin embargo, en esta tautología que ahora parece moverse al consumir al objeto-otro. Para ser absoluta ha de negar lo otro que no es ella misma, lo que implica que reconozca eso otro como autónomo para poder negarlo; y justamente por ser autónomo aquello que consume o que niega vuelve a engendrar deseos y a consumirlos infatigablemente. Esta trágica tensión sólo podría encontrar descanso si acaso la autoconciencia pudiera ser lo mismo que su objeto y negarlo desde la posición del objeto mismo; en otras palabras, el objeto tendría que ser también autoconciencia, de ahí que “*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*” (111). [xv] Como sabemos, este es el preámbulo de la dialéctica señor-siervo.

El orgullo, decía Steinbock, resultaba ser una negación del otro y una posición del yo como soberano. Su valencia es esencialmente positiva porque me afirma en el mundo, si bien hace abstracción de mí mismo ante los otros y ante el propio mundo (Steinbock, 2014: 33). Vemos que el camino que Hegel traza al inicio de la

autoconciencia es muy similar, puesto que, en este sentido aún básico y originario donde no se ha presentado otra autoconciencia, el Yo, para tener certeza y verdad de sí mismo, ha de cancelar todo lo ajeno.

Hemos de saber qué sucede al presentarse otra autoconciencia para que esta comparación cobre pleno sentido. Hegel afirma desde el principio de “Herrschaft und Knechtschaft” que la autoconciencia “ist *außer sich* gekommen” (109) [xvi] es decir, para que el Yo tenga la verdad sobre sí mismo y encuentre su plena satisfacción ha de ir más allá de él mismo. En los términos de Steinbock, vemos algo similar cuando muestra que el orgullo es auto-dador, que me presenta a mí mismo, y, no obstante, no puede ser auto-revelador, no puede otorgarme la verdad acerca de mí mismo; para ello, debe ocurrir una “reducción moral” donde el orgullo pueda ser puesto en cuestión, pero no a través de sí mismo, sino a través de otro (de una relación intersubjetiva). Lo que queda claro hasta ahora es que ni el orgullo ni la autoconciencia en sí son suficientes para llegar a la verdad del Yo; es necesario un plano intersubjetivo.

c) Hobbes: En el caso de Hobbes, a partir de la interpretación straussiana que hemos descrito al inicio, encontramos que la vanidad es el principio de los apetitos naturales. Hay dos elementos importantes en este planteamiento: el primero es la primacía del derecho natural sobre la ley natural, es decir, que no hay ningún orden o código objetivo y superior al hombre que dictamine cómo ha de comportarse, sino que la ley proviene de una voluntad subjetiva que me afirma con el derecho de preservar mi vida bajo todos los medios; el segundo, completamente ligado con el primero, es el famoso “estado de naturaleza” donde cada hombre, de facto, dispone de los medios que su razón le dicte no sólo para preservarse, sino para obtener las condiciones que procuren su preservación en un futuro, es decir, riquezas, reinos, etc. (Hobbes, 2012, I, cap. 13).

El problema que se suscita, y que ya habíamos adelantado, es que hay una evidente contradicción entre la animalidad del deseo humano que conlleva a usar todos los medios para satisfacer sus deseos y preservar su vida, y el deseo a la vez infinito por poseer más; no se trataba, decíamos, de una comprensión fisiológica-naturalista del hombre, sino más bien de una comprensión moral. [xvii] Parecería que el hombre en el estado de naturaleza bien podría sustentar su vida de forma moderada y auto-fundante sin requerir de nadie más, pero esto resulta insuficiente puesto que el deseo es continuo e infinito. [xviii] En este sentido, no se trata de las cosas que pueda adquirir, sino de las *personas* que pueda someter. Esta fuerte comprensión moral llega hasta Hegel, quien, en palabras de Kojève, muestra lo siguiente:

El Deseo humano [...] se diferencia entonces del Deseo animal (que constituye un ser natural, meramente vivo y que no posee más que un sentimiento de su vida) por el hecho de que no versa sobre un objeto real, 'positivo', dado, sino sobre otro Deseo (2013: 54).

El hombre desea el deseo, y si bien no podemos decir que Hobbes descubrió esto, sí parece ser el primero en tomar este hecho como el fundamento de la pasión humana bajo el cual ha de fundamentarse la política. Es cierto que las definiciones presentadas en el *Leviatán* son completamente materialistas; por ejemplo, la libertad se define como "ausencia de impedimentos externos" (Hobbes, 2012, I, 14: 347) como si fuera un cuerpo cuyo movimiento se extiende infinitamente hasta ser impedido por otro cuerpo. No obstante, la libertad de extenderse infinitamente no se reduce a la materialidad, digamos, biológica del ser humano, sino que se encuentra en la vanidad infinita, en el deseo del deseo.

Que el hombre sea deseo infinito se expresa en la gloria –que a su vez hace eco en la magnanimidad–, virtud sumamente dañina para el Estado en Hobbes, puesto que es expresión de la vanidad (Strauss, 1963, IV) –y que encuentra ya su paralelo en el deseo del deseo y el orgullo–; de hecho, en el Estado hobbesiano, cualquier soldado puede huir de la guerra sin que esto pueda juzgarse como algo injusto (Hobbes, 2012, II, cap. 21: 420). La contraposición de la vanidad es el miedo a la muerte violenta que la suprime, por eso es que la única forma de controlar el afán por la guerra y la victoria es creando una figura soberana de omnipotencia que suprima todas las vanidades particulares. [xix] Esto muestra finalmente que la satisfacción del deseo humano tiende siempre a ir más allá de sí mismo y que el orgullo no puede ser cuestionado o controlado si no es a partir de alguien externo al propio Yo (ya sea una emoción moral que me revela ante el otro, como en Steinbock; ya sea la lucha a muerte entre las dos autoconciencias y el carácter del siervo como producto de ésta, como en Hegel; ya sea en el sometimiento al soberano, como en Hobbes).

Vergüenza y culpa

a) Steinbock: El sentido primario de la vergüenza es poner en cuestión al orgullo, principalmente a través de la demostración de que no soy auto-fundante. Steinbock menciona justamente la dialéctica del señor-siervo (2014:68) para mostrar que el hecho de que la autoconciencia se arriesgue a la muerte para hacerse de ella misma se fundamenta en una especie de angustia por la indeterminación de su existencia –que ella misma no se sea suficiente (291n1). [xx] La vergüenza funciona también como una emoción moral de auto-dación porque yo me presento a mí mismo, sólo que ahora bajo la forma de una ruptura. En efecto, en el curso de la normalidad de mis experiencias sobre qué y quién soy yo, la vergüenza rompe tal curso ordinario al poner en cuestión justamente qué es lo que soy. Esta ruptura no puede ser dada

desde mí mismo, sino siempre desde el otro, incluso si ese otro soy yo. El *Myself*, que es la forma acusativa del Yo, se muestra como un desdoblamiento de mí mismo donde se posibilita la ruptura del orgullo, de mi soberanía y de mi estatuto absoluto y coherente; es, en resumidas cuentas, la experiencia de mí mismo a través del otro.

Esta valencia negativa de la vergüenza donde soy *cuestionado y visto siempre desde algo más alto que yo mismo* (de ahí que podamos caracterizar a la vergüenza siempre con un matiz religioso) tiene a la vez una dirección positiva: constituirme relacionamente a través del otro, lo cual permite un cambio de orientación moral. Esto significa, a la vez, que la experiencia de la vergüenza es la bienvenida del otro al poner en cuestión mi libertad. El otro, además, no es necesariamente un otro carnal, sino simplemente lo que me es ajeno; en este sentido, el otro puedo ser yo mismo (según juzgo mis posibilidades y mis capacidades incumplidas, limitadas o imperfectas), una institución, normas morales, valores, ideales, etc. El punto más importante es que la vergüenza nos presenta lo que Steinbock llama *Homeworld* (87) es decir, un mundo común que compartimos con el otro; la ruptura de nuestra normalidad se da dentro de estos parámetros del mundo común, lo cual a la vez nos muestra que no somos absolutos (como en el orgullo), sino que estamos insertados en condiciones mayores a nosotros mismos. Hemos de reforzar sobre todo esta idea: para que surja el rompimiento de la vergüenza, hemos de suponer que de hecho ya compartimos un mundo común y que por lo tanto estamos originalmente entramados en la intersubjetividad. Por último, la vergüenza tiene una orientación temporal dinámica entre el presente y el futuro, pues la ruptura de la experiencia se da siempre de forma presente y al mismo tiempo guía mi ser hacia el futuro, me reordena y proyecta mejores posibilidades de mí mismo (93-94).

Ahora bien, la culpa se distingue fundamentalmente de la vergüenza en poseer un carácter acusatorio. Ambas ponen en cuestión al orgullo, y, por lo tanto, a nosotros mismos a través del otro; sin embargo, la vergüenza lo hace desde un baremo que se me presenta como superior, y la culpa lo hace desde una acusación del otro (ya sea en sentido jurídico, moral o, especialmente, metafísico) que ciertamente también es superior a mí. En su dirección hacia el futuro, mientras la vergüenza tiende a restaurar o a repararme a mí mismo –por ejemplo, en continuar el flujo de mi experiencia corriente desde una introspección profunda–, la culpa tiende a reparar mi relación con los otros –la culpa siempre abre la posibilidad del arrepentimiento (130-133).

Como otros puntos centrales y exclusivos de la culpa podemos mencionar los siguientes:

1. Siempre es mía (incluso si siento culpa por lo que hizo alguien más), por lo que forma parte de las emociones de auto-dación; me presenta a mí mismo como autor o cómplice de un quebrantamiento moral mayor que yo mismo (103-105).

2. A diferencia de la vergüenza, su temporalidad es siempre hacia el pasado, pues la culpa siempre viene de algo que ya está consumado y que yo he hecho (105-108).
3. La “acusación” siempre se da en un doble juego subjetivo e intersubjetivo: siento culpa al haber transgredido un acuerdo con alguien más, y, al mismo tiempo, yo mismo soy quien se acusa en última instancia (109-111) [xxi].
4. Hay un carácter específico de *responsividad* donde me reconozco culpable ante otro; la culpa *abre el camino hacia la trascendencia* en el sentido de ir más allá de mí mismo (113). [xxii]

Finalmente, tanto la vergüenza como la culpa son las emociones morales por antonomasia porque abren la posibilidad de que el otro ponga a mi orgullo en duda. Se dirá que a falta de tales emociones morales el orgullo sería la única esfera y el único plano en que el hombre se mantendría; no habría necesidad ni requerimiento de nadie más. Sin embargo, la esencia de las emociones morales como la culpa y la vergüenza consiste en darnos conocimiento de nosotros mismos; en otras palabras, el orgullo absoluto sería incapaz de tener siquiera una noción de sí mismo, es literalmente irreflexivo. Que seamos “personas” –en la terminología de Steinbock– es sinónimo de saber quiénes somos; emociones como la culpa y la vergüenza no son por lo tanto añadidos, sino estructura esencial del hombre.

b) Hegel: La vergüenza y la culpa están entramadas tanto en la dialéctica del señor y siervo como en el resultado posterior a ésta, el camino que recorre la conciencia desdichada (*unglückliche Bewusstsein*). Uno de los puntos donde esta comparación puede frustrarse es en la relevancia del otro *qua* otro. Mientras en el análisis de Steinbock el otro tiene plena legitimación, en Hegel parece que la autoconciencia otra solamente es una especie de espejo de la autoconciencia original. Esto es importante, porque el reconocimiento que se presenta al inicio de la dialéctica no parece ser un reconocimiento genuino, sino que está cargado de la pretensión de negación que a su vez carga un “doble sentido”, puesto que, al cancelarla, se cancela a ella misma. Por eso es que no puede ser un movimiento unilateral, sino siempre doble: “Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*” (110). [xxiii]

Sin embargo, si bien cada autoconciencia está cierta de sí, no está cierta de la otra, de tal forma que no puede ser autoconciencia en sentido estricto. Como sabemos, para que la autoconciencia pueda hacer abstracción pura de sí, ha de estar desconectada de cualquier existencia determinada, incluso de la vida, de ahí que pretenda la muerte del otro arriesgando la propia; poniéndose a prueba en esta batalla es la única manera en que se legitima su libertad (111). Pero tal negación cancela a su vez el reconocimiento; en otras palabras, es imposible que el asesinado pueda reconocer a su asesino. Así, deben surgir dos comportamientos humanos que son diferentes en esencia, el señor y el siervo, siendo este último aquel que sólo tuvo su autonomía en la cosidad (Kojève, 2013: 56). De esta forma, la autonomía de la cosa es negada por el señor a través del siervo (éste es quien *trabaja*, quien tiene que habérselas con las cosas), y, sin embargo, se

enfrenta el señor ante dos problemas: su autonomía es dependiente de una conciencia no autónoma en el mismo nivel que él (en otras palabras, el reconocimiento de un esclavo no puede ser reconocimiento genuino), y, por otra parte, su negación del objeto autónomo, de las cosas, es abstracta, puesto que siempre es mediada por alguien que no es él mismo.

Hay que transitar dos caminos para encontrar el paralelismo con Steinbock. En primer lugar, la lucha a muerte entre ambas conciencias surge por la necesidad de reconocimiento, es decir, que se acepta en primera instancia al otro. El deseo por las cosas sólo lograba reproducirse infinitamente, de manera que la autoconciencia siempre tenía algo nuevo que negar en la autonomía del objeto. Traduciéndolo a los términos de Steinbock, el orgullo nos muestra a nosotros mismos de forma positiva, esto es, como afirmación ante el mundo (incluso en un plano corporal-kinestésico). Pero, para ello, es necesaria cierta abstracción tanto de las cosas como de los otros. Para reconocerse como mí mismo es necesario que salga fuera de mí, puesto que el orgullo no puede por sí mismo explicar mi subjetividad. Una vez que se da tal exterioridad, me encuentro ante otra autoconciencia que ha de ser a su vez negada con el fin de que se reconozca mi soberanía. Pero, de nuevo, esto resulta una abstracción de la “contribución” del otro; la negación del otro, en los términos de Hegel, debe darse a través de la lucha a muerte, pero una vez ganada resulta paradójica, puesto que mi autoconciencia es dependiente de la autoconciencia negada. Este es el segundo camino: una vez que la autoconciencia se ha hecho soberana sólo puede obtener la verdad de su ser a través del otro, lo cual significa en otras palabras que sólo mi ser es auto-revelado a partir de experiencias intersubjetivas o de otredad, de ahí que se abra la necesidad de emociones como la vergüenza o la culpa.

Como sabemos, la totalidad del camino que recorrerá la autoconciencia después de tal querrela es la trágica odisea de la conciencia del siervo. Podríamos decir que la conciencia soberana se atrofia en esta paradoja, que el orgullo por sí mismo no puede dar cuenta de sí, y, por lo tanto, que no tiene más camino que recorrer si no es a través del reconocimiento del otro, reconocimiento que tiene “ganado” ya el siervo pues, si bien él no es reconocido, sí reconoce (Hegel, 2010: 114). Tanto la vergüenza como la culpa, uniendo ambos planteamientos, sólo pueden darse en el siervo que ya se ha abierto al reconocimiento del otro, y en ese sentido solamente el siervo puede acceder a su ser más propio, mientras la figura del señor o el soberano (la del orgullo) se ha quedado ensimismada en aquella contradicción insuperable.

Los obstáculos a los que se enfrenta la conciencia desdichada, tanto en el planteamiento estoico, escéptico y cristiano, son justamente los de su posición como conciencia avergonzada y como conciencia culpable. Es avergonzada porque reconoce que sus posibilidades son más altas que él mismo (tiene la posibilidad de someterse a sí mismo de forma acusativa); es culpable porque transgrede o viola al otro. Lo interesante es que quien en realidad ha violado al otro es el señor, y, no

obstante, él no es capaz de reconocer tal violación, mientras el siervo que aparentemente no ha transgredido al otro puesto que se ha sometido es en realidad quien puede adquirir conciencia de su culpabilidad. En términos hegelianos, esta tensión es la de lo particular y lo universal: la conciencia desdichada se sabe como finita y en el ámbito de lo finito o cósmico, mientras que reconoce al mismo tiempo lo infinito como algo otro; infinito que, sin embargo, habrá de reconocer eventualmente en sí mismo (117, 119, 123-126). [xxiv]

El entrecruce entre Hegel y Steinbock se manifiesta, finalmente, en que sólo la conciencia del siervo que se ha sometido (es decir, que ha renunciado a su orgullo) es capaz de abrirse hacia el otro y de experimentar el camino de la vergüenza y la culpa que le auto-revela su ser. Ciertamente, el recorrido de la conciencia desdichada no se da en sentido estricto ante otro (ante otro Yo), pero sí ante ella misma como otro; la autoconciencia está esencialmente escindida entre su accidentalidad y su esencialidad, entre su finitud y su infinitud; su aspiración es llegar a lo Uno, a la inmutabilidad, pero incluso si lo hace habrá partido desde su singularidad y por lo tanto estará encarnada en una contradicción. La autoconciencia tiene el carácter del yo acusativo o el desdoblamiento de sí misma a la vez que se dirige, desde la penitencia (Hegel) o la culpa y arrepentimiento respectivo (Steinbock), hacia la reconciliación de sí misma con un otro que funge de baremo; el paralelismo es evidente.

No es igual de evidente, sin embargo, que el largo recorrido de la autoconciencia tenga como finalidad genuina al otro en sentido estricto, pues parece ser más bien una forma de reencontrarse a sí misma. El problema es, pues, la posibilidad de que todos los caminos que el Yo recorre desde el deseo, la dialéctica, los intentos de liberarse a través del pensar (estoicismo y escepticismo) y la conciencia desdichada que quiere unirse a lo Uno no sean más que productos del orgullo original, esto es, un afán por el saber de sí mismo y no por el reconocimiento del otro. Si este es el caso, evidentemente la concepción de la autoconciencia hegeliana sería incompatible con el planteamiento fenomenológico de Steinbock que pretende mostrar siempre y en todo caso la necesidad del plano intersubjetivo.

c) Hobbes: A diferencia del orgullo o la vanidad, que haya un paralelismo con Hobbes sobre los sentimientos de vergüenza y culpa es menos evidente. En su descripción de las pasiones en el *Leviatán*, afirma de la vergüenza lo siguiente:

La *tristeza* que surge ante el descubrimiento de algún defecto en la propia capacidad es la VERGÜENZA, pasión que se manifiesta en el rubor. Consiste en la aprehensión de alguna cosa deshonrosa en uno mismo. En los jóvenes es señal de un amor por la buena reputación, lo cual es encomiable. En los viejos es señal de lo mismo; pero como les ha llegado demasiado tarde, no es encomiable” (I, cap. 6, 288). [xxv]

Con sus respectivas limitaciones, el planteamiento fenomenológico explica la vergüenza de forma similar: es la aprehensión de uno mismo bajo algo deshonroso, significa que uno es presentado a sí mismo de forma acusativa poniendo así su orgullo en duda. La vergüenza, que es deshonra, presupone que hay algo honroso, es decir, que hay algo más digno que uno mismo y las respectivas acciones propias. A la culpa, sin embargo, Hobbes no la integra dentro de sus pasiones, pues ésta será entendida siempre dentro de un marco legal y no moral, de tal manera que la culpa se dará únicamente por un acto injusto que es sinónimo de quebrantar la ley estipulada por el soberano. [xxvi]

De cualquier forma, es posible encontrar un paralelismo con Steinbock y Hegel no sólo a partir de sus descripciones pasionales, sino de lo que hemos llamado desde la interpretación straussiana “miedo a la muerte violenta”. [xxvii] La conexión del miedo no sólo a morir, sino a ser asesinado es evidente en el caso de Hegel. En la lucha a muerte entre las dos autoconciencias, la que sale victoriosa (el señor) muestra su absoluta libertad al desdeñar la ligazón de su existencia a la vida, es extremadamente vanidosa u orgullosa. En el caso de quien se deja dominar (el siervo) “tiemblan sus fundamentos” y se retrotrae a la libertad cósmica que sería fulminada en caso de muerte; no es un mero asunto de preservación, sino de miedo a ser violentado y consumido por el otro. [xxviii] Si bien ese miedo está emparentado con el orgullo o vanidad –es, digamos, un miedo vanidoso–, el miedo a morir violentado es el freno por antonomasia de la vanidad; es una pasión que puede racionalizarse y eventualmente generar el pacto para sustentar la sociedad civil y la legalidad, que es en cierto sentido lo que hará el siervo en su recorrido de “negociación” entre la finitud e infinitud.

La posibilidad de ceder nuestros derechos absolutos del estado de naturaleza (positivamente orgullosos) al soberano solamente puede ocurrir si la vanidad es refrenada por el miedo de morir violentamente. [xxix] La semejanza entre este miedo y la vergüenza planteada por Steinbock muestra su evidencia: ambas son formas de poner en cuestión nuestro papel legítimo de soberano; el miedo es por sí mismo una apertura hacia el otro y la intersubjetividad, pues es otro el que es mi potencial asesino; así como la vergüenza se me da a través del otro cuestionándome a mí mismo y me orienta a una aclaración sobre quién soy yo, el miedo a la muerte violenta funciona de forma similar al mostrarme como un ser no-absoluto y no auto-fundado que necesita de la protección de un contrato; y así también como la vergüenza rompe con mi coherencia cotidiana de experiencia, el miedo rompe con la posibilidad de continuidad de mi vida, puesto que ésta es siempre amenazada. Bajo este análisis se comprende con cierta facilidad que todo hombre acceda, según Hobbes, a ceder sus derechos –pues con uno sólo que no accediera el contrato no funcionaría, al menos en términos lógicos–. Sin embargo, la diferencia es que la vergüenza, según Steinbock, necesita que se me presente un yo que es mejor que el yo avergonzado, alguien con quien me pueda medir y en ese sentido proyectar un futuro donde me mejore a mí mismo; esto no es algo que se presente con la misma claridad en el miedo, si bien hay que admitir que la proyección hacia el futuro

del miedo a la muerte violenta es justamente una especie de armonización legal intersubjetiva, algo que ciertamente me mejoraría a mí mismo y a los otros.

Desde este planteamiento podemos comprender que el Leviatán sea el monstruo que reprende a los orgullosos: el objetivo central hobbesiano para la política no es sólo fundamentar una filosofía política en las pasiones –en cómo es el hombre y no en cómo debería ser–, sino sustentarlo en la única pasión que tenga suficiente fuerza como para ser racionalizada y suprimir la vanidad humana. [xxx] En otra perspectiva, se trata de la única posibilidad de que una autoconciencia pacte con otra autoconciencia –y en ese sentido el Deseo del Deseo de Kojève puede ser neutralizado– y de que el orgullo primigenio de Steinbock salga de sí mismo y se reconozca en la intersubjetividad.

Conclusión

Vale la pena enfatizar algunas consideraciones finales sobre la constitución del sujeto moral moderno. Strauss considera que uno de los lazos más fuertes que une la filosofía política desde Hobbes hasta Hegel es el papel principal de la historia (1963:105). [xxxi] La historia implica la indeterminación del hombre bajo algo más digno que él, implica la posibilidad de un avance continuo y progresivo que no tiene ningún parámetro o baremo con la “ciudad ideal” o la “justicia en sí”. Este papel de la historia corre de forma paralela a la comprensión moral-pasional del ser humano; permite que la política, el Estado y las relaciones intersubjetivas se guíen fundamentalmente por las pasiones características del hombre, la vanidad y el miedo a la muerte violenta. Esto se vio con claridad cuando mencionamos la transformación de la ley natural al derecho natural; la Modernidad parte de aquello a lo que tenemos derecho y no de aquello a lo que estamos obligados. [xxxii]

La dialéctica del señor-siervo parece entonces deberle bastante al planteamiento hobbesiano: la posibilidad de que haya una bifurcación entre dos actitudes humanas, la del señor y la del siervo, se debe justamente al par de pasiones fundamentales en Hobbes. En efecto, el siervo se somete por el miedo a ser nulificado en una muerte violenta, pero esto resulta ser sólo una derivación de la vanidad o el orgullo original. Por otra parte, encontrábamos ya que el planteamiento hegeliano no parte de la intersubjetividad, sino de una autoconciencia que pretende ser absoluta. El hecho de que reconozca al otro como sí mismo debe de orientarnos hacia esta interpretación, puesto que el reconocimiento del otro no parece ser de un yo genuino, sino de un yo que siempre está subordinado a mis pretensiones (incluso si estas pretensiones son cognitivas, es decir, que la autoconciencia desee saber la verdad de sí misma).

Es notorio a través de este análisis que el camino moral del que parte el pensamiento moderno –al menos visto desde estos dos filósofos–, es el del orgullo

absoluto. Incluso si llegamos en un segundo o tercer momento al reconocimiento del otro, ya sea en el Estado civil que implica nuestra cesión de derechos, ya sea en encontrar al otro como yo mismo, este reconocimiento sólo se da como una *derivación* de la subjetividad aislada. [xxxiii]

Hay que concluir, por otra parte, que el análisis fenomenológico de Steinbock efectivamente logra distanciarse no sólo en palabra, sino en hecho de las caracterizaciones modernas. Si bien se ha guiado conceptualmente por los mismos planteamientos, el hecho de que el orgullo no sea un punto de partida, sino, visto escrupulosamente, siempre una construcción o abstracción (en otros términos, no hay tal cosa como un orgullo *absoluto*), indica ya tal distanciamiento. [xxxiv] Su hallazgo en el campo fenomenológico se comprueba también a través de otros métodos: por ejemplo, que el orgullo no sea auto-revelador, sino sólo auto-presentador, es decir, que el orgullo no pueda constituir en última instancia la subjetividad.

En camino inverso, en el caso de la vergüenza y la culpa, notamos también que desde el planteamiento hobbesiano y hegeliano es imposible que lleguemos a las experiencias que plantea Steinbock. A pesar de las semejanzas, hay un obstáculo infranqueable: tanto en Hobbes como en Hegel, la necesidad de que el Yo salga de sí parece ser producto del orgullo o la vanidad. En otras palabras, el miedo característico del estado de naturaleza y del siervo no puede presentar la misma intersubjetividad que se da en la vergüenza y la culpa fenomenológicas, porque el miedo es siempre miedo de perder mi legitimidad, y, en ese sentido, nunca abre un camino genuino hacia el otro. La afirmación es análoga a decir que a través del miedo a la muerte violenta nunca puedo reconocer, genuinamente, a algo como más grande o superior que yo mismo.

En resumen, el planteamiento de Steinbock permite, después de un muy largo periodo filosófico donde la tesis ha sido repudiada por ingenua, retornar a un esquema donde el hombre se constriñe por algo más digno que su propia voluntad. Es importante recalcar que es más digno y no sólo algo exterior a él, pues también el determinismo histórico, cultural, social, etc. afirman la absoluta dependencia del hombre a exterioridades ajenas a él mismo, pero no por ello son más dignas, sino meramente terroríficos accidentes.

Y, con todo, a pesar del éxito de su empresa, hay que cuestionar en qué consiste tal dignidad. No podemos evitar la sospecha de que Steinbock se vale de una moralidad despojada (o al menos sintetizada y tamizada) justamente por los filósofos modernos: la moral de la humildad y la piedad, la entrega a lo divino que es superior a toda voluntad humana. ¿Es este el único salvoconducto para escapar de la absolutización antropológica moderna? La ambigüedad se encuentra en buena medida en el parentesco moral entre Jerusalén y Atenas:

If we turn immediately from the modern world to Jerusalem and Athens, we are indeed struck by the extent of their agreement: with one voice they condemn the modern world, the modern venture, modern man's attempt to erect by his own efforts alone the City of Man which would be free from war, want and worry" (Strauss, 1946: 4). [xxxv]

Sin embargo, el acuerdo moral de griegos y judeocristianos en este respecto se imposibilita al considerer, no la moral, sino la *filosofía* griega: "Greek philosophy is led by the insight into the insufficiency of justice to the praise of the free, sovereign exercise of man's rational faculty" (8). [xxxvi] A diferencia de la versión religiosa que exige sometimiento a la ley divina. El ejercicio soberano de la racionalidad griega puede ser identificado con la magnanimidad; la humildad bíblica excluye la magnanimidad a toda costa, pues es orgullosa. Quizás la forma más atinada de cuestionar a Steinbock es la siguiente: ¿Las emociones morales vistas fenomenológicamente considerarían también a la filosofía griega como esencialmente orgullosa; ¿juzgarían, pues, que la noble magnanimidad del filósofo antiguo franquea el "acceso intersubjetivo al otro"? Aunque no hay tal planteamiento en Steinbock, parece que la respuesta sería afirmativa. En ese caso hay que concluir que las emociones morales del fenomenólogo están impregnadas de compromisos políticos modernos que pretenden ser tematizados genuinamente a través de un regreso a virtudes religiosas, y con ello el éxito de la empresa fenomenológica es seriamente cuestionable.

Bibliografía

Aristóteles. (2015). *Política* (M. García, Trad.). Gredos.

Aristóteles. (2014). *Aristóteles* (J. Pallí, Trad.; Vol. 3). Gredos.

Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes* (M. Escriva, Trad.). Paradigma.

Hegel, G.W.F. (2010) *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe (A. Gómez, Ed.). UAM / Abada.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud* (S. Zoltan & J. Ripalda, Trads.). FCE.

Hobbes, T. (2012). *Leviatán*. En *Hobbes* (compilación) (C. Mellizo, Trad.). Gredos.

Husserl, E. (1976) *Investigaciones lógicas* (M. Morente & J. Gaos, Trads.). Revista de Occidente.

Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (A. Ziri6n, Trad.). UNAM / FCE.

- Kojève, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel* (A. Martos, Trad.). Trotta.
- Platón. (2009). *República* (R. Mariño, S. Mas, & F. García, Trads.). Akal.
- Rosen, S. (1987). *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press.
- Steinbock, A. (2014) *Moral Emotions*. Northwestern University Press.
- Strauss, L. (2009) *Persecución y el arte de escribir* (A. Aguado, Trad.). Amorrortu.
- Strauss, L. (2000). *On Tyranny* (V. Gourevitch & M. Roth, Eds.). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1996). *Gesammelte Schriften: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe* (H. Meier, Ed.; Vol. 3). Metzler.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1963) *The Political Philosophy of Hobbes* (E. M. Sinclair, Trad.). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1946) *Jerusalem and Athens* (texto inédito, facilitado por Heinrich Meier).
- Strauss, L., & Cropsey, J. (Eds.). (2017). *Historia de la filosofía política* (L. García, D. Sánchez, & J. Utrilla, Trads.). FCE.
- Welton, D. (2012). Bodily Intentionality, Affectivity, and Basic Affects. En D. Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. The Oxford University Press.

Notas

[i] Strauss terminó este libro en 1936, pero fue hasta 1952 que se publicó por primera vez traducido al inglés con un prólogo a la edición estadounidense. La importancia de este detalle radica en que en ese prólogo Strauss reconoce no haber atinado en el meollo de la ruptura moderna al haberla estudiado a partir de Hobbes, pues el verdadero originador de la filosofía política moderna no fue el inglés, sino Maquiavelo. La versión original del trabajo se encuentra en la tercera compilación de Meier (Strauss, 2008).

[ii] Incluso un gran estudioso de Hobbes como Norberto Bobbio se integra dentro de este prejuicio al derivar el mecanicismo del estado hobbesiano de una comprensión

fundamentalmente científica-materialista. Bobbio leyó a Strauss, pero resumió su interpretación a encontrar un humanista detrás de un científico; no es claro si el italiano estuvo de acuerdo con ello (cf. Bobbio, 1991: 56-64, 282-7).

[iii] De ahí que Hobbes no comience por definir qué es la ley natural, sino qué es el derecho natural y la libertad. La ley será entonces la regla general que se descubre mediante la razón y que prohíbe atentar contra el derecho, es decir, la ley natural es secundaria respecto al derecho que se deduce de nuestra voluntad (2012, I, cap. 14: 374).

[iv] Lectura que en palabras de Bobbio es una “reacción a la imagen del filósofo maldito” (1991: 104).

[v] En el *Leviatán* se expresa clara y sencillamente como autopreservación, es decir, como una especie de instinto animal; sin embargo, Strauss realizará un recorrido a partir de la obra *The Elements of Law* y de las tres partes de *Elementa philosophiae* (*De corpore*, *De homine* y *De cive*), de su traducción de Tucídides, entre otras obras para sustentar su interpretación. Nosotros únicamente nos referiremos al *Leviatán*, donde a pesar de que el miedo a la muerte es expresado fundamentalmente como autopreservación podemos encontrar pasajes claros referentes al miedo a la muerte violenta (I, cap. 11: 322); por ejemplo, sobre el estado de guerra: “hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable y corta” (I, cap. 13: 345). Hay que señalar que tiene más sentido expresar este principio de forma negativa –miedo a la muerte– que de forma positiva –preservar la vida–, puesto que la primera proviene de la pasión, mientras la segunda implica que la razón la juzga como un bien; en otras palabras, mientras no hay *summum bonum* (como la felicidad), sí hay *summum malum* (la muerte). Véase también el estudio introductorio de José Hernández a la edición citada del *Leviatán* (2012: LXXX-LXXXI).

[vi] “cada uno [debe] esforzarse por evitar la muerte violenta como el mayor mal de la naturaleza” (Hobbes, *De corpore*, cap. 1, art. 7, citado en Strauss, 1963: 17). Esta es otra forma de expresar el llamado “principio de razón natural”.

[vii] Por eso es que el *Leviatán* es el gobierno de los vanidosos: “Hasta aquí he mostrado la naturaleza del hombre, cuyo orgullo (*Pride*) y otras pasiones lo han obligado a someterse a gobierno, y el gran poder de ese gobernador a quien he comparado con el *Leviatán*, tomando la comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 del libro de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder del *Leviatán*, lo llama el rey de los arrogantes (*Proud*)” (Hobbes, 2012, II, cap. 28: 499). El hecho de que el propio Hobbes no afirme explícitamente que el principio de los apetitos naturales es la vanidad se debe a la implicación necesaria que a esto se seguiría: que el hombre es malo por naturaleza; el rechazo de esta tesis se debe

a la dificultad de hablar sobre bien o mal en el estado de naturaleza. Strauss reconstruye estos argumentos de forma detallada (1963: 12-14).

[viii] “To kill is the aim of them that hate, to rid themselves of fear” (Hobbes, *Elements*, I, cap. 9, citado en Strauss, 1963: 21)

[ix] Por ejemplo, que, si me encuentro con un amigo y siento alegría, la alegría es un acto fundado en la presentación de mi amigo (acto fundante).

[x] En este trabajo utilizaremos los términos “emoción”, “pasión”, “sentimiento”, “afecto” de forma relativamente indistinta. Es cierto que especialmente en términos fenomenológicos la distinción, por ejemplo, entre emotividad (*Gefühl, Empfindung, Gemütsbewegung*), disposición afectiva (*Stimmung*) e incluso actitud (*Einstellung*) tiene bastante relevancia; sin embargo, dado que no nos concentraremos únicamente en la discusión fenomenológica y sólo tomaremos las *Emotions* de Steinbock –quien se preocupa específicamente por las emociones en un sentido moral y no de los afectos como placer, displacer, enojo, tristeza, etc. (Steinbock, 2014: 16)–, es irrelevante para nuestros propósitos.

[xi] Ciertamente, podría hacerse un análisis más fundamental de las emociones que las retrotraiga a sus aspectos básicos corporales (lo que Steinbock llama *aesthetic pride*). En este suelo de afectividad pasiva –y en algunos casos activa– se puede mostrar cómo, por ejemplo, la necesidad intersubjetiva o del otro forma parte de afectos muy básicos. Con este sentido Welton se refiere a las *basic needs*, donde se encuentra el deseo de calor y seguridad (que se evidencia en los experimentos con monos de Harlow) y que forman una especie de base para la volición, los deseos, la satisfacción, etc. (2012: 184-185).

[xii] Sigo la paginación de la edición histórica-crítica de Bonsiepen y Heede, publicada en Hamburgo por la editorial Félix Meiner en 1980 como el volumen 9 de las *Gesammelte Werke*.

[xiii] “tautología sin movimiento del ‘yo soy yo’” (247). Para las traducciones al español, seguimos la edición bilingüe citada (Hegel, 2010).

[xiv] “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma; es *deseo*. Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*” (253)

[xv] “*La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia*” (255)

[xvi] “ha salido fuera de sí” (257)

[xvii] En términos aristotélicos, “los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío.” (2015, 1267a).

[xviii] “mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de *deseo* ni de *miedo*” (Hobbes, 2012, I, cap. 6: 292, las cursivas son mías).

[xix] La conexión entre Hobbes y Hegel es en este caso evidente. Si aceptamos que Kojève comprendió correctamente a Hegel (aunque ciertamente haya ido más allá de él), el Estado Universal y Homogéneo al que conduce la filosofía política moderna y con Hegel como máximo exponente –según Kojève– es una consecuencia ya anticipada por la comprensión hobbesiana de la vanidad y sus consecuencias antropológicas-políticas (Strauss, 2000: 231-3).

[xx] “tiemblan (*erzittern*) sus fundamentos” por el miedo (*Angst*) (Hegel, 2010: 114).

[xxi] En el caso en el que la culpa se da por haber roto un acuerdo conmigo mismo se necesita aun así que yo me dé de forma acusativa (*Myself*) como una especie de desdoblamiento donde yo me pueda acusar a mí mismo. Si hay mero orgullo, por ejemplo, es imposible que esta acusación pueda surgir. “in order to experience guilt, I have to be more than myself, other than myself.” (114)

[xxii] Es menester mencionar que las emociones morales, justamente por ser emociones, carecen de un carácter epistémico, es decir, que ni en la vergüenza, ni en el orgullo, ni en la culpa yo decido voluntariamente serlo, ni, en este caso de la culpa, decido reflexionar sobre las acciones que he hecho violentando a otros. Estas emociones surgen siempre en la experiencia de una forma irreflexiva y sin un carácter cognoscente. En este sentido podemos distinguirlas de actitudes reflexivas donde, por ejemplo, me permito ser crítico conmigo mismo y con mi actitud natural (*epoché*). Véase Husserl (2013, §27-32).

[xxiii] “Se reconocen como reconociendo-se *recíprocamente*.” (259)

[xxiv] Hegel explora un camino parecido en su texto de juventud *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde toma al amor cristiano como la más alta forma de conciliar la ley y el espíritu, lo finito y lo infinito. El amor abre la posibilidad de que el otro aparezca, le da la bienvenida, y, con ello, pone fin a la legalidad abstracta, además de permitir el reconocimiento de la infinitud en el reconocimiento de nuestras relaciones finitas. “Por la autodefensa de la parte ofendida el agresor se ve igualmente agredido y obtiene así el derecho de la autodefensa, de manera que ambas partes están en lo justo, ambas están en estado de guerra, lo que les da a los dos el derecho a defenderse.” (Hegel, 1978: 326-7) “La punición de la ley es meramente justa; el carácter común, la conexión entre el crimen y la punición es solamente igualdad, no vida.” (330); en cambio, la posición del amor, de la vida: “Tanto la lucha como el perdón deberían tener sus límites, pero no hay nada que no

podiera ser defendido, nada que no pudiera ser abandonado. Así, Jesús, más en su comportamiento que en sus palabras, vacila entre los dos. Si el hombre se enmaraña en un destino por el acto de otra persona, lo puede reconciliar si ni siquiera deja que la enemistad se establezca por su lado, o si cancela la enemistad

perdonando al ofensor y reconciliándose con él.” (328, nota). Un antecedente de la conciencia desdichada puede ya verse en “El espíritu del judaísmo” (Hegel, 2013).

[xxv] La explicación es casi idéntica a la de Aristóteles en *Ética nicomáquea* (2014, 1128b). Véase el cuadro comparativo de Strauss entre las pasiones según Aristóteles en la *Retórica* y según Hobbes (1963: 36-41). La gran diferencia es, sin embargo, el rechazo hobbesiano –que, como nota Strauss, es en realidad un rechazo proveniente de Jerusalén, es decir, religioso– de la magnanimidad. La magnanimidad es el saberse grande, la autosuficiencia (que sin embargo se entrama en un reconocimiento social), y por ello es contraria a la vergüenza, aunque específicamente a la vergüenza combinada con la humildad como virtud judeocristiana. El rechazo hobbesiano de la magnanimidad está enraizado, por lo tanto, en la comprensión cristiana; y el hecho de que Steinbock conceptualice al orgullo en tensión con la vergüenza –e incluso que la vergüenza se presente casi como una virtud en contraposición al orgullo– es quizás parte del mismo marco conceptual (cfr. Aristóteles, 2014, 1123b-1125a; Strauss y Cropsey, 2017: 286).

[xxvi] Esta identificación de lo justo con lo legal no es en sentido estricto una novedad hobbesiana que manifieste el presunto “mecanicismo” del Estado moderno. La identificación se encuentra ya en el caballero antiguo y en la idea de que ser justo es seguir las leyes, idea que permite derivar el convencionalismo de Trasímaco y la afirmación de que lo justo es lo que conviene al más fuerte (cfr. Platón, 2009, 340a; Strauss, 1965: 111-18).

[xxvii] Podríamos pensar que la comparación entre el miedo hobbesiano y la vergüenza y culpa de Steinbock, a la vez que su relación con el orgullo, es chocante, puesto que Steinbock ha retirado de su estudio las afectividades –dentro de las cuales podría entrar el miedo– dedicándose únicamente a las emociones morales. Sin embargo, *el miedo a la muerte violenta no se muestra únicamente como una pasión o afecto, sino como una emoción moral* –esa es justamente la esencia del argumento de Strauss– al tratarse siempre de una relación “intersubjetiva” entre el hombre y su potencial asesino.

[xxviii] “Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen *Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden*. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.” (Hegel, 2010: 114). Las cursivas son mías.

[xxix] Aunque, como apunta Kojève en su correspondencia con Strauss, el miedo conduce a la religión, no a la razón. Por eso Hobbes falla en comprender el valor y el significado del trabajo, el cual mediante la revolución satisfaría racionalmente al hombre. Eventualmente el miedo se cancelaría porque no hay un más allá; el más allá se ha trabajado y conquistado aquí (Strauss, 2000: 232).

[xxx] Y en este sentido damos de nuevo la razón a Strauss, puesto que el pacto no se da de forma natural-biológica, sino que es una *decisión* fundamentalmente humana, es decir, no mecánica.

[xxxii] Aunque Strauss no desarrolló una comparación detallada entre Hegel y Hobbes (lo más cercano a ello se encuentra en las obras y páginas citadas en este trabajo), quizás podamos ver el marco en el cual se daría tal comparación al final del cuarto capítulo de su Hobbes (1963: 57-58).

[xxxiii] “Both doctrines [la de Hobbes y la de Hegel] construct human society by starting from the untrue assumption that man as man is thinkable as a being that lacks awareness of sacred restraints or as a being that is guided by nothing but a desire for recognition.” (Strauss, 2000: 192; cfr. Strauss, 1965: 181-4)

[xxxiiii] Hay que reconocer que tal interpretación de Hegel está sumamente maculada por las palabras de Kojève, y que quizás la afirmación sobre la autoconciencia solipsista cuyo reconocimiento del otro es siempre secundario del autoconocimiento es ir más allá de Hegel. Sin embargo, hay que reconocer también que fue Kojève quizás el único que tomó en serio, como filósofo, las consecuencias de la filosofía política de Hegel que tendrían que culminar en un Estado universal y homogéneo (a causa, pues, del deseo de reconocimiento). Como *filósofo*, encontró que la interpretación de Hegel tenía que darse en un plano meramente *político*: “One may therefore say that, for the moment, every interpretation of Hegel, if it is more than chatter, is nothing but a program of struggle and work (one of these programs calling itself *Marxism*). And that is to say that the work of an interpreter of Hegel has the signification of a work of political propaganda. Monsieur Niel is therefore right to say in closing that ‘Hegelianism presents somethings other than a purely literary interest.’ For it may be that, in effect, the future of the world, and therefore the sense of the present and the significance of the past, depend in the last analysis on the manner in which one interprets today the Hegelian writings.” (Kojève, citado en Rosen, 1987: 104) A este respecto vale la pena seguir las humorísticas (y al mismo tiempo sumamente serias) distinciones de Stanley Rosen: “To judge Kojève by the standards of the historical archive is as senseless as to transform postmodernist political hermeneutics into academic scholasticism.”, “Kojève, exactly like Plato, attempts to become a god, to create not merely the future but the comprehensive circle of time understood as the complete discourse that explains, and thereby creates, a human world. It goes without saying that such an ambition entirely transcends the imagination of orthodox Hegel scholars and will certainly strike them as mad. But that is the difference between academicians and philosophers. I must

leave it to each reader to decide for himself whether it is better to be a 'sound' Hegel scholar or a divine madman." (104-5).

[xxxiv] De ahí que Steinbock pueda incluso criticar bajo esta perspectiva la noción sartreana del otro (2014: 83-85) y la ausencia del otro en los existencialistas del Dasein y en la "resolución" heideggeriana (121-128).

[xxxv] "Si tornamos inmediatamente del mundo moderno a Jerusalén y Atenas, somos, en efecto, golpeados por el alcance de su acuerdo: con una voz condenan el mundo moderno, la aventura moderna, la pretensión del hombre moderno de erigir solamente por sus propios esfuerzos la Ciudad del Hombre que estaría libre de guerra, deseo y preocupación."

[xxxvi] "La filosofía griega es guiada desde la intuición sobre la insuficiencia de la justicia a la alabanza del ejercicio libre y soberano de la facultad racional del hombre."