

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre Hobbes o temas relacionados,

difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

NOTICIAS

❖

El Profesor Alberto Guillermo Ranea, miembro pleno de nuestra Asociación, participó, especialmente invitado, en el Coloquio Internacional "*Leibniz lecteur de Hobbes*", organizado por UPR 75/GDR 988-CNRS, *Recherches philosophiques de la Renaissance aux Lumières* y el *Centre d'histoire de la philosophie des 16^e-18^e siècles de l'Université de Paris X*, que tuvo lugar en la Sorbona los días 27 a 29 de junio del corriente año. Presentó un trabajo titulado: "*Leibniz lecteur de Hobbes lecteur de Galilée*".

❖

El Proyecto UBACYT FI026 ha organizado, con la dirección de Margarita Costa y la coordinación de Esteban Mizrahi, las Jornadas sobre teorías filosóficas de la propiedad, en las que participarán todos los miembros del Proyecto e invitados especiales, y que se realizarán los días 5 y 6 de septiembre del corriente año en el Centro Cultural Ricardo Rojas, Av. Corrientes 2038, Capital Federal. Para informes e inscripción, dirigirse a Puán 480, 2º Piso, oficina 21, tel.: 432-6567/ 0334 int. 103, lunes a viernes de 14 a 18 hs.

❖

Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lukac de Stier), C.C. 309, Correo Central (1000) Buenos Aires, Argentina.

IN MEMORIAM

El 27 de mayo de este año falleció el Profesor Ezequiel de Olaso (1932-1996), miembro pleno de nuestra Asociación. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por el Bryn Mawr College de Estados Unidos, era Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires, de Historia del Pensamiento Político en la Universidad de San Andrés e Investigador Principal del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Había dictado cursos como profesor invitado en prestigiosas instituciones académicas del país y del exterior y organizado reuniones internacionales, dos de ellas en home-

naje a Thomas Hobbes: una en la Universidad Estatal de Campinas, Brasil (1979) y otra en Buenos Aires, con el auspicio de la Fundación Ortega y Gasset Argentina y el Centro de Investigaciones Filosóficas - CIF (1988). Publicó dos libros y numerosos artículos, en revistas nacionales e internacionales, dos de ellos sobre Thomas Hobbes. Era reconocida su autoridad en el escepticismo y en la filosofía de Leibniz. Recientemente, había participado en una de las reuniones de nuestra Asociación, con una interesante exposición sobre la influencia del escepticismo en la filosofía de Hobbes.

A pesar de la estrecha relación que guardan entre sí las nociones hobbesianas de *impetus* y *conatus*, la historia de la ciencia ha tendido a considerarlos por completo independientes en sus orígenes. Mientras que la raíz galileana del *impetus* hobbesiano es una de las más acendradas convicciones de los intérpretes de la filosofía natural moderna, el *conatus* goza del privilegio de ser una creación exclusiva del filósofo de Westport. Quisiera indicar una posible genealogía que conduce desde el *conatus* de Hobbes hacia la estática de Galileo.

No sólo en el *De corpore* *conatus* es la llave maestra que abre las puertas de acceso a la naturaleza. También en textos anteriores Hobbes echa mano de él en las más diversas circunstancias: en la caracterización del apetito como *internal beginning of animal motion*, en la descripción del proceso que, partiendo de las cosas, llega hasta el cerebro y el corazón produciendo la sensación, en la acción causal de la gravedad en el movimiento de caída de los cuerpos¹. Todos estos pasajes han recibido la merecida atención de los especialistas en temas hobbesianos. Pero, si bien relevantes, ellos no agotan todas las apariciones del *conatus* previas al *De corpore*, ni son suficiente prueba para aclarar todos las propiedades que Hobbes le atribuye al *conatus*.

Mi exposición arranca desde el parágrafo séptimo del capítulo nueve del *De corpore*. En él, Hobbes rechaza la tesis de que un movimiento encuentra mayor resistencia en el reposo que en un movimiento contrario². Su argumentación se apoya en la distinción entre la oposición contraria y la oposición contradictoria. De acuerdo con Hobbes, quienes defienden aquella tesis se han dejado engañar por la oposición extrema que existe entre el reposo y el movimiento. En realidad, *rest* y *motion* son nombres contradictorios, no términos contrarios, y por eso no pueden ofrecerse resistencia recíprocamente. Este breve y desatendido pasaje está preñado de consecuencias. Aunque Hobbes no lo diga de manera explícita, recurre en él a la mencionada distinción aristotélica de las oposiciones con el fin de sostener que no hay un género en común que abarque al movimiento y al reposo y del que éstos serían extremos, como se daría en el caso de la oposición contraria. Por este motivo, el contrario del movimiento no puede ser sino otro movimiento - el reposo, expulsado al terreno de los contradictorios del movimiento, ha perdido esa función que desempeñara desde que la definición aristotélica de la naturaleza se la asignara. La intención de Hobbes al llevar a cabo este cambio tan drástico en la aplicación de las dos formas de oposición al problema del movimiento es la de rebatir la tesis de la existencia del reposo absoluto: tal como Hobbes lo entiende, el reposo ya no sería el término contrario del movimiento sino su término contradictorio, perdiendo con ello toda capacidad de ejercer acción o influencia alguna sobre el movi-

miento, volviéndose así innecesario para explicar los fenómenos naturales.

Las consecuencias de tan inocente cambio terminológico son, sin embargo, insospechadas. Al afirmar que *rest* es el término contradictorio de *motion*, Hobbes confunde al primero con lo que Aristóteles — fuente de esta tradición aquí combatida — llamaba inmovilidad (*akinesia*), pero no con la privación del movimiento (*heremía*)³. Esta identificación del reposo con el término que en la física de Aristóteles representa su término contradictorio, es decir, con la inmovilidad, es sospechosamente similar a la que encontramos en la disputa de Galileo en favor del cosmos copernicano tal como nos la presenta la "Jornada Primera" del *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo*. En efecto, Galileo apela también a esta sinonimia en uno de los argumentos centrales en contra de los principios aristotélicos que excluían a priori la posibilidad del movimiento circular de la tierra. De acuerdo con Aristóteles, la heterogeneidad radical entre el mundo supralunar y el sublunar implicaba la existencia de una relación de contradictoriedad que solamente podía darse entre *ousiai* y, por consiguiente, entre los movimientos naturales que las manifestaban, el movimiento circular uniforme y el rectilíneo. Pero cuando leemos en la obra de Galileo la versión que éste da de la definición aristotélica de la naturaleza, encontramos que "reposo" significa, como la "inmovilidad" aristotélica, "imposibilidad esencial de ser puesto en movimiento", con lo que queda excluido de la definición de naturaleza; en su lugar aparece, como contrario del movimiento, otro movimiento, —en este caso, un movimiento de infinita lentitud, pero movimiento al fin. Galileo cree así socavar la fundamentación ontológica de la división del cosmos aristotélico en dos regiones heterogéneas⁴. Buscando darle a su posición un valor radical, Galileo lleva, pues, hasta sus últimas consecuencias la teoría aristotélica de los opuestos, desvirtuándola hasta afirmar que, si los términos opuestos son aquéllos para los que existe un género en común que los abarca, el opuesto del movimiento no puede ser sino otro movimiento y no su ausencia absoluta, —es decir, un movimiento infinitamente lento y por tanto imperceptible para los sentidos, los que, engañados, gestarían la ilusión de la existencia del reposo absoluto. La circularidad uniforme y la rectilinearidad ya no son manifestaciones de naturalezas heterogéneas.

¿Hay alguna conexión posible entre estos dos textos sorprendentemente semejantes en su transformación del significado de "reposo" y sus consecuencias para la concepción de la realidad natural? ¿Son dos manifestaciones aisladas de la misma tradición hermenéutica del texto aristotélico? ¿Se encuentra la mencionada transformación del significado de "reposo" en los comentarios a la Física de Aristóteles anteriores a Galileo? De merecer estas preguntas

respuestas afirmativas, ¿los conocían Galileo y Hobbes? No puedo ofrecer aquí indicaciones que satisfagan tales interrogantes. Quisiera señalar, empero, la aparición de un eventual nexo entre Galileo y Hobbes en el comentario que éste escribiera en el transcurso del año 1643 al *De mundo*, de Thomas White⁵. En este libro, White trata, mediante el comentario y la crítica, de conciliar los argumentos que Galileo expone en el mencionado *Diálogo* con la apologética cristiana. En el *nodus* séptimo del Primer *Diálogo* entre Andabata, Ereunius y Asphalius (quienes representan papeles afines a los de Simplicio, Salviati y Sagredo en los textos de Galileo), White rechaza el argumento en contra de la eternidad de los cielos que Galileo basaba en la supresión de la contradictoriedad entre movimientos⁶. Hobbes, al comentar este pasaje de White, se pone del lado de Galileo y afirma que entre los términos opuestos del movimiento solamente existe la relación de contrariedad, nunca la de contradictoriedad, y que por ese motivo carece de sentido el argumento aristotélico en favor de la heterogeneidad radical entre los cielos y la Tierra —en efecto, de existir contradictoriedad entre el cielo y el mundo sublunar, ello significaría que lo supralunar habría de ser definido mediante el estado de reposo absoluto, el que ha sido sin embargo declarado ilusorio e inexistente. Hobbes no se limita a repetir a Galileo, sino que introduce una novedad que supera la argumentación del Pisano. Mientras que éste acepta la caracterización tradicional de la contrariedad como la "distancia máxima" de los términos opuestos dentro de un mismo género en común, Hobbes asocia la contrariedad entre movimientos con la resistencia que mutuamente se ofrecen los movimientos opuestos. Dicho en otros términos, no habría contrariedad en la realidad física sin una acción recíproca: los contrarios no son cosas meramente disímiles cualitativamente, sino que se caracterizarían por encontrarse en un estado de *pugnantia*. *Conatus* recibe aquí el significado de "pugna entre movimientos opuestos", con el que Hobbes pretendía erradicar toda cualidad de las explicaciones del movimiento. No sería por consiguiente la *dissimilitudo* entre cualidades lo característico de la contrariedad, como se explicaba en la tradición aristotélica, sino la *pugna* entre movimientos. Así, *album et nigrum dissimilia sunt, non autem contraria, quia non pugnantia*⁷.

Quisiera subrayar esta conexión entre la teoría galileana del movimiento y la aparición de *conatus* en el comentario hobbesiano al *De mundo* de Thomas White. Abolido el reposo absoluto y transformado en un movimiento infinitamente lento, era preciso contar con una palabra que indicara el estado de movimiento que un cuerpo tiene en aquellos casos en los que, de acuerdo con la ontología aristotélica y la percepción, se encontraría en apariencia sin movimiento. Hobbes toma ciertamente la palabra *conatus* del texto de White pero le da un nuevo significado basándose en el rechazo de la existencia del reposo abso-

luto. *Est itaque conatus motus actualiter, licet exiguus, nec oculis manifestus*⁸. El *conatus* expresaría el estado de movimiento en pugna con otro movimiento contrario, estado imperceptible pero real, que se manifiesta en el equilibrio de una balanza, en la resistencia de un cuerpo a una presión externa que lo deforma, o en la situación de un cuerpo sumergido en un medio de mayor densidad. Creo que éste es el camino adecuado para insinuar la raigambre galileana del *conatus*.

Alberto Guillermo Ranea
(CONICET-UNLP)

NOTAS

- ¹ *Elements of Law*, Cambridge, 1928, 28-9; *Tractatus Opticus*, en *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia* (en adelante *OL*), London, 1839-45, V, 220; "Thomas Hobbes: Tractatus opticus", ed. F. Alessio, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 18 (1963), 147-228.
- ² Thomas Hobbes, *OL*, I, 111. Ver *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, 11 vols., London, 1839-1845, vol. I, 125.
- ³ Aristóteles, *Categorías*, 6, 6 a 17; *Física*, V, 2, 226 b 10-16; *Metafísica* A, 9, 1058 b 26.
- ⁴ Galileo Galilei, *Le opere*, vol. I, Firenze, 1842, 38.
- ⁵ Thomas Hobbes, *Critique du de mundo de Thomas White*. Introduction, texte critique et notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris, 1973.
- ⁶ Thomas White, *De mundo dialogi tres* ..., Paris, 1642, 47-48. He consultado para la presente investigación el ejemplar existente en la Niedersächsische-Landesbibliothek de Hannover (Alemania).
- ⁷ Th. Hobbes, *Critique du de mundo*, 141.
- ⁸ *Ibidem*, 195.

Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

El autor comienza por señalar la innovación conceptual que tiene lugar en el pensamiento político moderno, que atribuye sobre todo a Thomas Hobbes, mostrando, el mismo tiempo, la no dependencia de su filosofía política de la situación histórica del momento o de "intenciones particulares suscitadas por circunstancias particulares". Difiere en esto de las concepciones de L. Strauss y Quentin Skinner, que expone para contrastarlas entre sí y con su propia posición. Desarrolla luego ésta última, considerando que puede fundarse de manera diferente la relación entre la filosofía política y su historia. Juzga que para ello el pensamiento de Hobbes es paradigmático y enumera las razones que lo conducen a esa conclusión.

A continuación siguen una serie de capítulos en que cada uno de los temas de la filosofía política hobbesiana es tratado con originalidad y claridad ejemplares. Respecto de la relación entre el individuo y el Estado, opone la concepción del héroe en Baltasar Gracián, que analiza principalmente en relación con la figura del estadista, y su sustitución por el anti-héroe, sin que ello comporte identificar al individuo humano con el hombre caído de la teología. Esto lo lleva a exponer los rasgos más salientes de la antropología hobbesiana.

La idea hobbesiana de la filosofía política, que trata a continuación, se funda según nuestro autor en una pregunta: ¿por qué los hombres, naturalmente libres, iguales e independientes, son llevados a asociarse para constituir un Estado? La respuesta hobbesiana es analizada en los *Elements of Law*, en el *De Cive* y finalmente en el *Leviatán*.

De allí pasa a la tesis central de su libro, que consiste en mostrar que la doctrina política de Hobbes no se funda en una física sino en una semiología. Expone detalladamente la teoría hobbesiana del lenguaje —relacionándolo sobre todo con el poder— y señala que atraviesa tres regímenes: el de inflación (en el estado de naturaleza), el de auto-regulación (en el Estado político) y el de interpretación (en el reino de Dios). Este es, en mi opinión, el capítulo de la obra en que el agudo pensamiento de su autor — pese a detenerse quizás excesivamente en todos los aspectos de la teoría hobbesiana del lenguaje— nos proporciona un enfoque realmente innovador para una re-lectura de Hobbes, sin recurrir a una metodología sofisticada ni apartarse de los textos.

Al tratar el problema de la guerra considera que Hobbes, en su descripción del estado de naturaleza, nos proporciona un modelo para todo tipo de guerra: inter-individual, internacional y subversiva, mostrando al mismo tiempo como esta perspectiva difiere de la de Grocio.

Luego sigue una clara exposición del tema de la ley, tanto en general como en sus diversas especificaciones, poniendo el acento en el distinto valor de la ley oral y la ley escrita, es decir, relacionando también este tema con el lenguaje, sobre todo en su dimensión semántica, y enfatizando la importancia del conocimiento de la ley y de su interpretación.

En el tratamiento del tema de la propiedad, recurre a la distinción de Santo Tomás entre *dominium* y *proprietates*, y nuevamente a la teoría de Grocio, ya que, según el autor, Hobbes lleva al extremo la identificación entre esos dos conceptos. Incluye asimismo la cuestión del poder sobre las personas, que había sido pensado por Hobbes en términos de propiedad en sus primeras obras, pero que luego modificaría en el *Leviatán*, donde la teoría de la soberanía se emancipa de la de la propiedad, al menos en la república por institución.

El complejo tema de la representación política, que aparece sólo al llegar al *Leviatán*, es tratado por Zarka en un capítulo sobre el Estado. Analiza allí con característica minuciosidad y solvencia, los conceptos de persona, representante y representado, autor y actor, autorización y autoridad, en todos los niveles: jurídico, político y religioso.

A continuación, considerándola como una cuestión de importancia primordial para la teoría hobbesiana del Estado, se refiere al derecho de castigar, que sólo considera justificable *a posteriori*, es decir, no fundado en la convención social sino en la "modalidad de su ejercicio".

Finalmente, siguen dos capítulos en los que la teoría hobbesiana del poder es comparada con la de Filmer y la de Pascal respectivamente.

En la Conclusión, Zarka resume los que considera como aportes esenciales de Hobbes para la constitución de las principales categorías del pensamiento político moderno. (M.C.)