

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 15 16 • PRIMAVERA 1997

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

La Secretaria de la Asociación de Estudios Hobbesianos, María L. Lukac de Stier, ha sido especialmente invitada a la *Hobbes Conference 97*, que tendrá lugar en Helsinki del 2 al 4 de octubre, sobre el tema *Hobbes y la Autoridad*. El encuentro de especialistas ha sido organizado por la Universidad de Helsinki y la International Hobbes Association. Se cuentan entre los invitados especiales G.A.J. Rogers, George MacDonald Ross, Ricard E. Flathman, Ugo Pangallo, Giuseppe Sorigi, Michel Malherbe, Martin Bertman y Timo Airaksinen. La comunicación que presentará la Prof. Lukac de Stier se titula: *Hobbes on Authority-De Cive and Leviathan: a comparison*.

El día 4 de septiembre de 1997 tuvo lugar la presentación del libro *Teorías filosóficas de la propiedad*, compilado por Margarita Costa y Esteban Mizrahi y editado por la Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Hizo la presentación, en nombre de la Facultad de Filosofía y Letras, el Profesor Titular de Filosofía Política de dicha Facultad, Doctor Jorge Dotti. Entre los trabajos que integran el volumen se encuentra uno de José Luis Galimidi sobre Thomas Hobbes, titulado "La subordinación de la economía a la política: una comparación entre *Utopía* y *Leviatán*".

✂ ✂

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.

✂ ✂

LIBROS RECIBIDOS

Hemos recibido el libro *El pensamiento político de Kant, Estudio de su teoría del derecho y del Estado a partir de la obra de Hobbes*, de Omar Astorga, editado por la Universidad Central de Venezuela. Agradecemos el envío de este nuevo libro, en el que el profesor Astorga analiza la influencia del pensamiento hobbesiano en la obra de Kant, en temas como la justificación del pasaje al estado civil, el concepto de derecho, el estado de naturaleza, el carácter inevitable de la guerra, el Estado representativo, la concepción pesimista de la naturaleza humana, etc. En estos temas, Astorga devela la matriz hobbesiana heredada por el pensamiento político de Kant en sus líneas fundamentales. Una herencia recibida por línea directa de Rousseau, pero no del todo reconocida por el propio Kant.

Del mismo autor, conocíamos ya *La fortuna del pensamiento de Hobbes, Reexamen del Leviathan*, editado también por el Fondo Editorial de Humanidades de la Universidad Central de Venezuela.

Vr. P.

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Diseño, composición e impresión: Oficina de Publicaciones del CBC
Universidad de Buenos Aires.

La contundencia y la complejidad de *Leviatán* (1651) obligan, *de facto* y *de iure*, a que todo estudio acerca de cualquier otro texto político escrito por Thomas Hobbes refiera su lectura al gran tratado teórico sobre las condiciones generales del derecho y del poder de la soberanía civil. En el caso de un análisis del *Behemoth* (escrito en 1668 y publicado en edición pirata de 1679), la referencia es doblemente obligada: este diálogo, que relata y evalúa los acontecimientos de la guerra civil inglesa, desde el desafío del Parlamento Corto hasta la restauración de Carlos II, está deliberadamente planteado por Hobbes como complemento e ilustración histórica de su doctrina general sobre la "materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil". Eso, al menos, es lo que expresa la referencia de los títulos de ambas obras a sendos monstruos bíblicos, los cuales, según las leyendas judías, luchan entre sí ante la mirada de la voluntad justa. *Behemoth*, símbolo del desorden y príncipe de los desiertos, se enfrenta con *Leviatán*, la bestia marina que con su fuerza aterroriza y desprecia a todos los orgullosos que se vanaglorian de su poder humano.

El plan argumentativo de *Behemoth* verifica, en líneas generales, las características señaladas. La descripción de los intereses, de las acciones y de las pretensiones de los diferentes actores y grupos que intervinieron en el conflicto aparece en el texto como el paradigma de las consecuencias nefastas que deben resultar necesariamente cuando no se aplican con rigor las enseñanzas teóricas de la ciencia (hobbesiana) de lo justo y lo piadoso. Las tácticas de la rebelión, las luchas internas entre las diferentes facciones, las decisiones erradas de las fuerzas realistas, en fin, cada episodio analizado por Hobbes es una buena ocasión para que A o B (los personajes del diálogo) subrayen la lejanía entre lo que había sucedido y sucedía en Inglaterra de las décadas de 1640 y 1650 y lo que debería permitir e impedir una verdadera república, es decir, un estado-*Leviatán*.

Sin embargo, una lectura detenida de *Behemoth* ofrece puntos de tensión, y hasta de franca ruptura con la teoría política de *Leviatán*. En especial, esto su-

cede si se atiende a los comentarios de los dialoguistas referidos a la falta de legitimidad de la pretensión soberana del Parlamento, una vez derrotadas las tropas realistas, y de Oliver Cromwell, una vez suprimida la oposición parlamentarista. De un lado, la doctrina de *Leviatán* había establecido una cadena bicondicional entre el derecho soberano de gobierno, la capacidad de coerción y protección del príncipe y el deber de obediencia de los súbditos. Cuando esta cadena se quebraba, por alguna u otra razón, se derrumbaba el artefacto y regresaba la condición de naturaleza, en la cual cada hombre quedaba liberado de sus obligaciones civiles. Según una de las metáforas hobbesianas, la guerra civil equivalía a la muerte del *common-wealth*. Pero, del otro lado, en *Behemoth* no se pierde oportunidad para reivindicar la legitimidad dinástica de Carlos I, para denunciar lo injusto de su ejecución, o para criticar la hipocresía con que Cromwell argumentaba sobre su propio derecho de gobierno. En un pasaje del Diálogo 3, por ejemplo, B pregunta quién tenía el poder soberano cuando Inglaterra fue pacificada por el Ejército Modelo y el rey era prisionero del Parlamento. La respuesta de A es que, si bien el *derecho* de gobierno seguía residiendo en el rey, su *ejercicio* era disputado sin violencia, como en una partida de naipes, entre Cromwell y el Parlamento (*Beh.*, 3, p. 135). El mismo motivo se repite cuando se analiza el lance que convirtió a Cromwell en Lord Protector, tras su ruptura con el Rump:

B. Y ahora que no había Parlamento, quién tenía el poder supremo?

A. Si por poder entiendes *derecho* de gobierno, nadie lo tenía. Si quieres significar *fuera* suprema, esta residía evidentemente en Cromwell, a quien se obedecía como general de todas las fuerzas en Inglaterra, Escocia e Irlanda. (*Beh.*, 4, p.180) (destacados míos)

La inquietud que plantea esta diferencia de criterio evaluativo entre los textos del '68 y del '51 puede expresarse como sigue: por qué defiende Hobbes en *Behemoth* el derecho de gobierno de un rey que ya no tenía ejército, ni medios para asegurar la obe-

diencia de sus súbditos? Por qué el teórico del gobierno *de facto*, que en *Leviatán* había dedicado todo un capítulo a la teoría de las repúblicas por conquista, rechaza ahora el derecho a gobernar de un general victorioso, una vez acontecida la guerra civil? La línea de trabajo que motiva la presente nota propone, justamente, que la confirmación de la distancia mencionada entre los dos textos en cuanto a la fundamentación del derecho soberano permitiría extraer conclusiones de interés, referidas a la dificultad del sistema categorial hobbesiano para comprender el fenómeno - típicamente moderno- de la revolución. Esquemáticamente, las conjeturas hermenéuticas a desarrollar serían:

i) Para el autor de *Behemoth* una rebelión, una guerra civil y el establecimiento de un nuevo sistema de gobierno no son suficientes para cortar de raíz las bases de la legitimidad dinástica, ni, por tanto, para otorgar una nueva legitimidad al gobierno republicano de Cromwell. Desde su perspectiva, la realidad del estado *Leviatán* se apoya en una dimensión afectiva, reacia a la argumentación cientificista *more geometrico* del texto *Leviatán*. Para decirlo en términos weberianos, la legitimidad que se defiende en *Behemoth* - un texto de análisis de caso más que un tratado teórico- no puede prescindir de ciertos elementos de la sociabilidad tradicional, y hasta de la investidura carismática de la autoridad soberana. Habría un *plus* que escapó al contractualismo iusnaturalista propiamente moderno, una unidad nacional profunda que permaneció por debajo de la desintegración formal que el estado monárquico sufrió durante el período revolucionario, y que determinó que, en verdad, *Leviatán* no haya sucumbido del todo, a pesar del aparente triunfo temporal de *Behemoth*.

ii) En el planteo introductorio del texto, Hobbes dice que las semillas de la guerra civil fueron ciertas opiniones erróneas en política y en teología. Describe un escenario convulsionado por el orgullo, la ambición y la impostura, y analiza críticamente las razones esgrimidas por los diferentes grupos rebeldes, reduciendo sus motivaciones religiosas y económicas a error, locura o interés privado sin genuina preocupación por el bien común. Este gesto hobbesiano, que intenta restar valor a la contribución de las nuevas formas de conciencia religiosa y económica en la constitución de lo político, puede verse como una

expresión de su programa general de desactivación de los elementos ideológicos que se oponían al principio de unificación extrarracional mencionado en i). Es decir, que Hobbes en *Behemoth* necesita, primero, mostrar que conoce, empíricamente, la fuerza disolvente de los intereses económicos particulares y de la vocación de trascendencia de los creyentes asociados al margen de la iglesia oficial. Esos son, básicamente, los registros modernos del estado de naturaleza. Y luego, debe proponer un centro emisor de prestigio, con poder simbólico extrarracional, suficiente para inhibir todo posible desafío proveniente de las voluntades individuales atomizadas. Recurre, entonces, a la magia de la monarquía para que ésta contribuya con su aura a instalar la inmortalidad del monstruo artificial.

iii) Pregunta B:

Pero cómo llegó el pueblo a tal estado de corrupción? (*Beh.*, 1, p.2)

Teniendo en cuenta las interpretaciones macrohistóricas sobre la centralidad del concepto de "revolución" en la conciencia política moderna (en especial, Marramao, 1989 y Touraine, 1994), y los estudios específicos sobre la profundidad del cambio que las décadas de 1640 y 1650 registraron en las prácticas y formas de vida de las diferentes esferas de la sociedad inglesa (en particular, el estudio de M. Walzer sobre la ideología de los *saints*, y los trabajos de C. Hill sobre el carácter clasista de la revolución puritana), el análisis de la imputación hobbesiana de "corrupción" puede ayudar a coordinar los elementos que venimos mencionando. El interés de Hobbes por exponer todo el período revolucionario como un ciclo cerrado y reversible, en el que no hubo cambios sustantivos, no sólo complica la caracterización académica habitual, que lo considera como el primero de los pensadores sociales modernos, sino que contrasta con la percepción de otros pensadores del período, como John Milton, que reivindicaba la soberanía de la conciencia individual y su derecho a la participación política, o como James Harrington, que ya relacionaba la constitución del gobierno con la distribución de la propiedad de la tierra. En otras palabras, que en la lectura política de

Hobbes sobre la guerra civil circula, a contracorriente de sus categorías teóricas fundamentales -que delinearón el arquetipo de las formas del estado moderno-, una resistencia a aceptar la evidencia y la profundidad de la crisis que le tocó presenciar. Esta resistencia puede estar causada, en parte, por el propósito deliberado de Hobbes de negar entidad (y con ello, argumentos políticos) a la peculiar constelación de demandas violentas de cambio económico, confesional y político que conocemos como revolución. Y, en parte, por una incapacidad congénita de la doctrina hobbesiana para incluir en su sistema una consideración sustantiva sobre la temporalidad como estado general de la conciencia social, que asume y provoca procesos humanos irreversibles. En suma. *Behemoth*, el último escrito político de Hobbes, refleja la perplejidad de su autor, que inventó a Leviatán (o el estado absoluto) motivado "en los desórdenes del tiempo presente" mientras se negaba, sistemáticamente, a reconocer a la revolución de los burgueses, el enemigo que habría de darle muerte.

Bibliografía.

- Thomas Hobbes, *Leviathan*. (ed. C.B. Macpherson), Penguin, Londres, 1968
- _____, *Behemoth*. (ed. F. Tönnies), F. Cass, Londres, 1969.
- Hill, C., *De la Reforma a la Revolución industrial: 1530-1780*. Barcelona, Ariel, 1980.
- _____, "The word 'revolution' in Seventeenth-Century England", en Ollard y Tudor-Craig (eds.), *For Veronica Wedgwood*, These, Londres, pp. 134-151.
- Lasky, M., *Utopía y revolución*. México, FCE, 1985.
- Marramao, G., *Poder y secularización*. Barcelona, Edicions 62, 1989.
- Tawney, R., *Religion and the Rise of Capitalism*. Londres, Penguin, 1990. (1st., 1922)
- Touraine, A., *Crítica de la modernidad*. Bs. As., FCE, 1994.
- Walzer, M., *The Revolution of the Saints*. Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1965.

José Luis Galimidi
Universidad de Buenos Aires



LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LAS LEYES DE NATURALEZA.

1.

Hobbes se sintió atraído por el método aplicado por los geómetras. En su pensamiento político, la utilización del método "geométrico" apunta a una reconstrucción racional del origen y fundamento del Estado. El filósofo inglés aplica el método resolutivo y compositivo galileano a la política:

...al estudiar el derecho público y los deberes de los ciudadanos es necesario, no por supuesto descomponer el Estado, sino considerarlo descompuesto en sus elementos. (*Del ciudadano*. Prefacio.)

Se trata de un experimento mental o de una "inferencia basada en las pasiones" (*Lev.*, XIII), que permite imaginar la situación en que se en-

contrarían los hombres si se eliminase toda autoridad. A partir de su lectura del corazón humano, Hobbes infiere "cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer." (*op.cit.*, XIII). Dicha condición es el estado de naturaleza: situación en la que no hay seguridad para el trabajo, ni artes, ni letras. Pero el hombre puede superar este estado "en parte por sus pasiones, en parte por su razón." (*op.cit.*, XIII)

En el momento compositivo de la teoría política hobbesiana, en que se reconstruye el Estado a partir de sus elementos constitutivos cobran su significación plena las leyes de naturaleza. En lo que sigue trataremos de fundamentar que el sentido de las leyes de naturaleza estaría dado por su función política: son el elemento que le permite a

Hobbes legitimizar el Estado como producto humano, como *constructum* de la voluntad humana.

2.

El estado natural de los hombres, sin un poder común que los mantenga a raya, es de una guerra de todos contra todos. La competencia impulsa a los hombres a atacarse para lograr algún beneficio, sobre todo si se trata de un bien escaso que es apetecido por más de un individuo. La desconfianza, a atacarse para preservar y defender lo ya obtenido. La gloria los impulsa a atacarse por un bien pequeño: una sonrisa, un signo de aprobación. En *Del Ciudadano*, el filósofo resalta el papel de la vanidad humana como una pasión que lleva al conflicto: cada uno experimenta agrado si puede "sentirse superior a los otros al compararse con su miseria moral o física".

(*Del Ciud.*, I, 2)

No obstante la vanagloria humana, se trata de una condición de igualdad: "la Naturaleza ha hecho a los hombres (...) iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu".(*Lev.*, XIII) La vanidad misma, que consiste en el agrado por sentirse superior a los demás, es una prueba de la igualdad humana:

...cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay (...) un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde. (*op.cit.*, XIII)

También hay igualdad de fuerza corporal: ningún hombre es lo suficientemente fuerte como para estar exento del riesgo de que otro lo mate. Esto hace que todos vivan bajo el temor de padecer una muerte violenta. El miedo a la muerte violenta es otro elemento igualador en el estado natural.

Otro factor que inclina a los hombres a la guerra es el derecho de naturaleza: derecho o libertad que cada hombre tiene de usar todo cuanto pueda para la conservación de su propia vida. La libertad individual, sin un poder común que regule su uso, impulsa también a los hombres a atacarse mutuamente. (Cf. *Lev.*, XIV; *Del Ciud.*, I, 12)

Como si se tratase de un ejercicio de imaginación antropológica, Hobbes pinta cuál sería la condición de los seres humanos allí donde no existiese

una poder común. Pero antes de finalizar comienza a plantear las condiciones que permitirán abandonar dicho cuadro: el temor a la muerte y el deseo de lograr una vida confortable merced al trabajo, y también las normas de paz o leyes de naturaleza que la razón sugiere. Mientras que el derecho es libertad de hacer y omitir, la ley obliga a una de las dos cosas. Toda ley de naturaleza "es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida (...); o bien (se prohíbe) omitir aquello mediante lo cual se piensa que pueda quedar su vida mejor preservada".(*Lev.*, XIV) ¿Cuál es el *status* de estas leyes de naturaleza que predisponen a los seres humanos a la paz, pero que son insuficientes, por sí mismas, para conducirlos a ella? Las leyes de naturaleza, en sentido estricto, no son leyes, dado que ley "es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás". (*op.cit.* XV) Las leyes de la naturaleza son "conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos".(*op.cit.* XV) Se trata de reglas prudenciales que imponen la paz como medio de conservación de la vida.

En el capítulo XXVI del *Leviatán* Hobbes aclara nuevamente el significado de las 'leyes de naturaleza' diciendo que "no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia". (*op.cit.* XXVI. Y en *Del Ciud.*, III, 29)

En la situación prepolítica, sin una autoridad común, las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, pero no obligan siempre *in foro externo*. En el capítulo XV del *Leviatán*, Hobbes afirma:

Las leyes de naturaleza obligan siempre *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. (*Lev.*, XV)

Y en *Del Ciudadano* :

...la ley natural obliga *in foro interno*, es decir, en conciencia, siempre y en todas partes; *in foro externo*, no siempre, sino solamente cuando puede hacerse sin peligro. (*Del Ciud.*, III, 27.)

Hobbes caracteriza a la obligación *in foro interno* como la obligación a un deseo y a un esfuerzo cons-

tante de ver realizadas dichas leyes. ¿Cuál es el sentido de la expresión *in foro interno*?

En *Leviatán*, Hobbes distingue dos sentidos principales del término "conciencia". En un primer sentido "conciencia" es el conocimiento conjunto que dos o más personas tienen de algo:

Cuando dos o más personas conocen uno y el mismo hecho, se dice que son conscientes de ello una respecto a otra, lo cual equivale a conocer conjuntamente. (*op.cit.*, VII)

En un segundo sentido, "conciencia" es el conocimiento de los propios pensamientos y acciones secretos:

Con posterioridad los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para designar un conocimiento de sus propios actos secretos, y de sus secretos pensamientos, y así se dice retóricamente que la conciencia equivale a mil testigos. (*ib.*)

Dado que en *Del Ciudadano* el autor identifica la obligación *in foro interno* con la obligación en conciencia, parecería que la palabra 'conciencia' es utilizada en el segundo de los sentidos mencionados: las leyes de naturaleza son reconocidas de manera íntima por cada individuo, aunque no siempre se las respeta. Cada uno, usando su propia razón, puede darse cuenta de que las prescripciones de las leyes naturales son el mejor medio para asegurar una paz duradera. No obstante, los dos sentidos anteriores de la palabra no son excluyentes; pese a la identificación de la conciencia con el *foro interno*, el término guarda una connotación que lo aproxima al primer sentido: 'conciencia' como conocimiento conjunto de algo. Las leyes de naturaleza son "adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso" (*Lev.*, XIII), es decir, algo respecto de lo cual los seres humanos pueden tener un conocimiento conjunto.

La obligación *in foro interno* es la obligación de tener la intención o el deseo de cumplir con las leyes de naturaleza, aunque actuar siempre de acuerdo a ellas sea contraproducente en el estado de naturaleza. Puesto que en esta condición no existe un poder común constituido que pueda obligar a respetar dichas leyes, quien las cumple *in foro externo* queda en situación de inferioridad frente a quienes

las violan, y de esta manera "procura su ruina cierta". (*Lev.*, XV, *Del Ciud.*, III, 27) Ahora bien, ¿de qué manera se puede obligar a un deseo?

Hobbes explica la vida psíquica del hombre en términos mecánicos. Los movimientos exteriores al impresionar en los órganos sensoriales originan una agitación interna que se transmite al cerebro provocando su reacción: estos movimientos reactivos en alguna sustancia interna de la cabeza son las concepciones. Dichos movimientos continúan hasta el corazón, favoreciendo o impidiendo el movimiento vital. El placer es el movimiento vital en el corazón, el dolor es el debilitamiento o la detención del movimiento vital. (Cf. *The Elements of Law*, VII) Tales movimientos son caracterizados como esfuerzos o conatos:

Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman (...) esfuerzos. (*Lev.* VI)

Todo esfuerzo, cuando está dirigido hacia aquello que lo causa, es denominado deseo o apetito; así como cuando se aparta de aquello que lo causa es denominado aversión. Placer y deseo son nombres diversos para la misma cosa. (Cf. *The Elements of Law*, VII, parágrafo 2; *Lev.*, VI)

Puesto que las denominadas leyes de naturaleza no son leyes, la obligación a desear verlas realizadas tampoco sería una obligación. Proponemos como interpretación alternativa que se trata de un deseo presente en cada hombre. Así como los hombres comparten el miedo a padecer una muerte violenta, compartirían también el deseo de lograr la paz. La aversión a la muerte antes de tiempo es "tan natural como aquella que lleva la piedra a caer" (*Del Ciud.*, I, 7); lo mismo podría pensarse del deseo de paz, ya que "nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida, y la paz la destruya". (*Lev.*, XV) De manera que la moción o conato hacia la paz sería un elemento tan igualador entre los hombres como el temor a la muerte violenta.

Según nuestra interpretación, fuera del Estado, cada vez que un individuo delibera ¹, está presente el deseo de comportarse pacíficamente. Dado que cada individuo desea conservar su vida, quiere también cumplir los preceptos de la razón na-

tural en tanto calcula que son medios útiles para realizar el fin deseado. Pero también considera las consecuencias negativas para su propia conservación que acarrearía el hecho de acatar las normas de paz de manera unilateral: en tal caso, la consecuencia no sería la paz, sino la propia ruina. Esto último, al ser considerado, suscita la aversión o temor del individuo. Y si nada le garantiza que los demás cumplirán tales normas, entonces omitirá cumplirlas él también. Por eso, cuando no pueden cumplirse sin peligro, las leyes de naturaleza no son eficaces *in foro externo*, sino que quedan relegadas al *foro interno*. Es decir, el esfuerzo o conato que va ligado a ellas no se desarrolla en una acción visible. El "último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente" (*Lev.*, VI), que Hobbes denomina 'voluntad', sería en el estado prepolítico el miedo a poner en peligro la propia vida.

Hay que tener en cuenta que Hobbes presenta su 'inferencia basada en las pasiones' como un dato introspectivo, que cada uno puede cotejar personalmente. (Cf. *Lev.*, Introducción *in fine*) La introspección es propuesta por el filósofo como el método para contrastar la adecuación con la realidad del cuadro del hombre natural que él propone. Lo mismo sucede respecto de la 'recta razón'; en *Del Ciud.*, afirma:

...fuera del Estado, cuando uno sólo puede distinguir la recta razón de la falsa comparándola con la suya, cada quien debe considerar su propia razón, no sólo como regla de sus propios actos, realizados a su riesgo, sino también como medida de la razón ajena en todo lo que concierne. (*Del Ciud.*, II, 1, nota al pie.)

Si no están presentes la *razón* y la *voluntad* artificiales del Estado, cada hombre sólo puede conocerse a sí mismo introspectivamente; y conociéndose de este modo, dada la similitud de los pensamientos y de las pasiones humanas, podrá conocer a la humanidad entera. (*Lev.*, Introd.)

No es nuestra intención, por lo tanto, reemplazar el cuadro hobbesiano del estado de naturaleza por otro que juzguemos más adecuado. Proceder de esta manera sería dar otro paso dentro de una metodología basada en la introspección y, por lo tan-

to, subjetiva. Si procediésemos de este modo y nuestras 'inferencias' fuesen distintas, ¿cuál sería el criterio para saber quién se equivoca y quién no? Antes que la concordancia del cuadro hobbesiano con la 'naturaleza' humana, nos interesa examinar su coherencia con una determinada concepción del Estado.

3.

A nuestro juicio, el dato primario del que Hobbes parte es la existencia del Estado, es decir, la organización de los individuos en una sociedad permanente y bajo un poder común que los mantiene a raya y los protege.

Tanto la referencia al estado prepolítico, cuanto la referencia a un supuesto pacto de unión originario, son elementos legitimadores del Estado. El hombre natural hobbesiano, gobernable por sus pasiones, pero con 'cualidades que lo disponen a la paz', es la premisa para reconstruir el Estado como si se tratase de un producto de la voluntad humana. Las leyes de naturaleza son necesarias para que los individuos reconozcan al Estado como creación suya; por ello son, en rigor, "cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia" (*op.cit.* XXVI) o "virtudes del alma" (*Del Ciud.*, III, 29). Por otro lado, es suficiente con que su validez se limite al *foro interno*, en tanto se trata de un Estado que reclama solamente la obediencia de sus súbditos y no que éstos sean jueces de las buenas y de las malas acciones. (*Lev.*, XXIX) Efectuando nuestra propia *mente concipio*, podemos imaginar, en primer lugar, un estado de naturaleza en el cual los hombres sólo estén bajo el dominio de las pasiones. Si a la situación prepolítica le restásemos la 'fuerza' de las leyes naturales, ¿cómo sería posible explicar el origen del Estado? En un caso así la presencia del Estado se explicaría sólo como creación divina: sólo un rey por derecho divino podría unir en una sociedad civil a hombres, en el fondo, irracionales. Al menos, se haría acreedor a dicho título por el hecho, podría decirse milagroso, de haber construido la paz a partir de tales 'elementos'. Pero esta opinión pone al Estado en peligro de destrucción constante, pues se acerca demasiado a aquella otra según la cual la fe y la santidad se alcanzan por infusión sobrenatural, que Hobbes cuenta entre

las causas que tienden a la desintegración del Estado. (*op.cit.*, XXIX) Al no haber posibilidad de consenso racional, tampoco podría zanjarse pacíficamente cualquier discusión entre pretensiones de mando y, por tanto, de divinidad, enfrentadas. Qué sucedería si imaginásemos un estado de naturaleza en el cual se agregara una fuerza adicional a las que predisponen a los hombres a la paz: el cumplimiento de las leyes de naturaleza *in foro externo* sin necesidad de instituir un poder común. En tal caso, parecería asequible un estado prepolítico pacífico:

"...si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de la naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, (...) entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno o Estado (...) porque la paz existiría sin sujeción alguna". (*op.cit.* XVII)

Sin embargo, puede pensarse que el cumplimiento efectivo de las leyes de naturaleza sin un poder común, impulsaría a los hombres a proyectar sus propios criterios de lo bueno y lo malo a la esfera pública. Y, nuevamente, estaríamos en una situación cercana a aquellas que Hobbes considera entre las que pueden llevar a la desintegración del Estado. En nuestra opinión, es por esto que Hobbes, que reconoce la obligación *in foro interno* de las leyes de naturaleza, termina negando la autonomía de la esfera moral:

Las leyes de naturaleza prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y toda clase de ofensas. Pero se ha de determinar por medio de la ley civil, y no de la natural lo que se ha de entender entre los ciudadanos por robo, homicidio, adulterio, ofensa. (*Del Ciudad.*, VI)

El Leviatán, en tanto garantiza la protección, es como un "dios mortal" (*Lev.*, XVII) al cual se le debe la paz y la defensa. Es mortal porque depende de que en cada uno de los súbditos continúen vigentes aquellas 'cualidades' que los predisponen a la paz. Cuando esta predisposición retrocede frente a la violencia, el Estado enferma y corre riesgo de muerte. Averiguar las causas que mantienen activas aquellas cualidades vitales es un tema central de la teoría política hobbesiana, y, en general, de toda teoría política.

Martín Raimundo.
Universidad de Buenos Aires.

NOTA:

1. Hobbes define a la deliberación como "la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible...", en *Leviatán*, VI, p.47; y como "sucesión alternada de apetito y temor, durante el tiempo en que está en nuestro poder realizar la acción o no", en *The Elements of Law*, Part I, XII, 1.



LENGUAJE, VERDAD Y PACTO EN T. HOBBS

Un mismo método es el que Hobbes utiliza tanto para definir la necesidad y naturaleza del pacto político y del Leviatán, como para postular su concepción del lenguaje. Sin embargo, el estudio de esta última cuestión no está tan difundido entre los comentaristas, ni presentado sistemáticamente en relación al entramado de su filosofía. Hobbes presenta su concepción del lenguaje en vistas de las características que tiene actualmente, remitiendo (metodológicamente) a una situación anterior desde la que se ha constituido, para explicitar esta cons-

titución, descomponiéndola sucesivamente en instancias teóricas distintas. Este método, cuya relevancia pusieron ya de manifiesto tanto H. Warrender¹ como J.W.N. Watkins² y más recientemente D. Gauthier³ e I.C. Hungerland y G.R. Vick⁴ entre otros, es denominado el método "galileano" o, más genéricamente el método "paduano", en referencia a la universidad de Padua donde fue utilizado y formulado, como una innovación importante para la ciencia moderna que allí se estaba desarrollando.

Tal método, es el mismo por el que Hobbes define el

estado de naturaleza, utilizado luego para encontrar una nueva forma de legitimidad al Estado civil, explicando cómo debemos considerar su constitución para que sea racional y no un mero estado de cosas fáctico. Es un método descompositivo-reconstructivo⁵, o de análisis y síntesis. "El método paduano era de 'descomposición' y 'recomposición' (en los términos de Hobbes 'analítico' y 'sintético')".⁶ Por tanto, la objeción de que la génesis del lenguaje no se dio históricamente como dice Hobbes, o que la remisión a la fundación original del lenguaje en la creación de nombres por Dios o por Adán⁷, es discutible, mítica o históricamente inaceptable, no constituye una objeción pertinente (tanto como sucede con la génesis del Estado-Leviatán), pues el método paduano descompone en instancias anteriores, no desde el punto de vista cronológico sino de "condiciones de posibilidad" o principios explicativos⁸. "Encontramos que la teoría del lenguaje y el discurso de Hobbes está estrechamente relacionada con su teoría política. Ambas son desarrolladas por el mismo método: en cada caso las suposiciones involucrando condiciones y entidades ficticias, juegan un rol integral en la formulación de las definiciones básicas."⁹

Pero, el lenguaje debe ser postulado como teniendo ya ciertas características en el estado de naturaleza, puesto que sin su mediación el pacto es imposible. El pacto podría ser visto como un "speech act"¹⁰. Una cierta comunicación (si no comunidad) debe ser supuesta para que el pacto pueda ser pensado como un mecanismo teórico de legitimación (racional, que permita desmontar los mecanismos de legitimación tradicionales, como la apelación al derecho divino, etc.), y esa comunicación debe ser pensada como comunidad al menos lingüística. Porque: "la más noble y provechosa invención de todas fue la del LENGUAJE... por el que los hombres registran sus pensamientos, los evocan cuando han pasado y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación; sin él no hubiera existido entre los hombres ni estado ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo que hay entre leones, osos y lobos."¹¹

El estado de naturaleza al que remiten los derechos que nos son reconocidos por el Estado civil, es una instancia teórica que es necesario postular para explicar la procedencia de esos derechos, independien-

temente del hecho histórico-fáctico de que nos sean o no, reconocidos por un Estado.¹² Pero ese estado de naturaleza no podría funcionar como principio explicativo, si no fuera definido como un estado en el que esencialmente existe un lenguaje comunitario, en el que los términos del pacto a realizar puedan ser explicitados proposicionalmente. La realización del pacto implica el mutuo sometimiento a compromisos multilaterales que exigen su *comprensión* común y esta comprensión compartida, exige la posibilidad de la comunicación previa, desde el procedimiento metodológico del análisis teórico hobbesiano. "*Comprensión*. Cuando un hombre, oyendo algún discurso, tiene aquellos pensamientos ordenados y constituídos para significar las palabras de ese discurso y sus conexiones, entonces se dice que él entiende; la *comprensión* no es más que concepción causada por el discurso."¹³ La fisonomía del Leviatán supone la existencia de los órganos y miembros de los que está compuesto. El pacto supone la comunicación lingüística, la *lengua* del futuro Leviatán que hablará en nombre de todos los hombres y cuya voz será tenida por ley.

La comprensión, a su vez, presupone sus mecanismos (remisiones y correlatos) propios; la teoría hobbesiana de los sentidos, de las pasiones, la formación de *fantasmas*, la relación entre las sensaciones, los *fantasmas* y los objetos, la relación de las sensaciones con las *marcas*, de los nombres como *signos* y la definición de sus significados, la formación de los pensamientos y de la razón como cálculo, etc. Todo esto involucra, en la comprensión cabal de la descripción hobbesiana del estado de naturaleza como principio explicativo, mucho más que su filosofía política¹⁴. Si un cierto grado de comprensión no fuera supuesto en el estado de naturaleza, no se podría justificar desde él la conveniencia de pactar y sería imposible postular una relación de antecedente o de remisión fundamental del pasaje al Estado civil, a este estado "previo". La asignación de nombres y su utilización es anterior al Estado civil. La concepción hobbesiana del lenguaje es por tanto relevante para la correcta descripción del estado de naturaleza y sus funciones metodológicas respecto de la filosofía política de nuestro autor, puesto que por lo dicho, condiciona la posibilidad de realización del pacto¹⁵.

A su vez, en el Estado de naturaleza, pueden distin-

guirse, respecto de la concepción del lenguaje, dos etapas desde el punto de vista del análisis metodológico hobbesiano. Una primera etapa donde el o los individuos utilizan *marcas*. Estas marcas son "monumentos" simbólicos utilizados para recordar determinadas sensaciones, que pueden ser recuperadas en el recuerdo de ellas o en los pensamientos. Estas marcas pueden ser piedras, arbustos u otros objetos (incluso sonidos: "*vocal sounds, utterances*") dispuestos para señalar objetos o sensaciones provocadas por ellos¹⁶. Pero el sentido de estas marcas está vinculado a los *fantasmas* o sensaciones. Estos *fantasmas* son producidos en el cerebro por el "movimiento" o "presión" de los objetos a través de los sentidos. Pero los *fantasmas* son intransferibles¹⁷. El sentido de las marcas depende de manera directa del *fantasma* individual al que remite. Por tanto, el sentido o significado de estas marcas es individual. Estas marcas sólo remiten de un modo indicativo a los objetos, pero no constituyen un lenguaje propiamente dicho. No hay aún habla o discurso (*speech*). Aunque su eficacia implique un cierto grado de "verdad", la verdad o falsedad no puede predicarse de manera propia todavía, puesto que no se puede acceder a una instancia proposicional. Hobbes habla de este estado como un estado de *solitud*. Las sensaciones, los *fantasmas*, y su remisión (mediada por las marcas) a ciertos objetos, alcanzan a través de estas marcas un primer grado de objetividad. Pero este grado es insuficiente para el desarrollo de la ciencia, de la filosofía, la enunciaci3n de "verdad" o "falsedad" y tambi3n para la realizaci3n de cualquier acuerdo o pacto, a3n entre particulares, es decir prepol3tico.

El lenguaje propiamente dicho, aparece con los *signos*. La diferencia entre las marcas y los signos, es que estos 3ltimos tienen un sentido compartido, definido por reglas de uso com3n m3s o menos expl3citas. Estas reglas definen la intensi3n y la extensi3n de los *nombres*. El lenguaje es definido por reglas de uso (pragm3ticas) compartidas al menos por dos hablantes (y luego por todos los que participan de la comprensi3n). El sentido de los nombres es derivado de un consenso previo, definido por la aceptaci3n de los individuos de un lenguaje com3n y supone la comunicaci3n¹⁸. El lenguaje supone ya una primera enajenaci3n del derecho de todo individuo a volver a re-

gir-se por marcas cuyo sentido es fijado de manera unilateral. Significa el reconocimiento de un sentido precedente; la aceptaci3n de una pragm3tica transindividual. Los detalles del origen divino o humano del lenguaje y su fundaci3n m3tica, son neutralizados por Hobbes con otro mito; el de la Torre de Babel¹⁹. Lo importante, sea como haya sido la genesis de su instituci3n, es que el sentido de los nombres del lenguaje natural, nos precede. La comunicaci3n es anterior al sentido que hoy tienen los nombres y este sentido est3 definido por ella. En esta segunda instancia del estado de naturaleza, donde hay nombres con extensi3n definida es posible predicar verdad y falsedad. Puesto que la "verdad" es una caracter3stica del discurso. Cuando la extensi3n del predicado de una proposici3n, comprende a la del sujeto, esa es una proposici3n verdadera; cuando no la comprende, es falsa²⁰. La teor3a hobbesiana de la verdad, est3 definida en relaci3n a la concepci3n hobbesiana del lenguaje. La verdad puede ser predicada en el estado de naturaleza y su naturaleza ha quedado ya perfectamente establecida. Su posibilidad depende de la nitidez con que es definida la extensi3n de los nombres del lenguaje y de la utilizaci3n que se haga de 3l. En el estado de naturaleza, siempre cabe la posibilidad de que se abuse del lenguaje²¹ o se incurra en interpretaciones err3neas o intencionadas por la conveniencia individual. Las reglas de uso, pueden tener zonas poco n3tidas o de l3mites vagamente definidos²². La verdad en el estado de naturaleza, es definida por tanto, en base a un criterio eventualmente laxo.

Por otra parte, siempre cabe la posibilidad de que un individuo no acepte rechazar el derecho de fijar unilateralmente el sentido de los signos y que reclame como v3lido el sentido de sus marcas individuales, pretendiendo imponerlas como nombres genuinos de validez com3n. Siempre cabe la posibilidad de que volvamos al estado de animalidad de los osos, leones o los lobos, puesto que en el estado de naturaleza, nadie se ha obligado a s3 mismo a renunciar a este derecho. Yo reconozco la validez relativamente objetiva de la verdad, en la medida en que acepto las convenciones arbitrarias comunes o pragm3ticas. Pero no me he obligado a m3 mismo a reconocer esta validez en todo tiempo y lugar, a3n en contra de mis intereses. La guerra puede darse por el significado del nombre "m3o", del nom-

bre "lícito", del nombre "bueno", del nombre "rey", "redentor" o "soberano", etc. La guerra de todos contra todos del estado de naturaleza, implica un grado relativo de validez de la verdad enunciable en él, puesto que siempre pueden formularse proposicionalmente sus motivos en términos de una oposición de pretensiones de validez. Entonces no hay juez a quien recurrir. En cuestiones hermenéuticas, también somos todos jueces en causa propia. Siempre cabe el abuso del lenguaje y, por tanto, la imposición de un criterio de verdad impuesto por la fuerza o el interés unilateral. El estado de guerra (de todos contra todos) implica también una discrepancia axiológica en cuanto a la validez de la extensión de algún nombre²³.

Por otra parte, incluso manteniendo el significado pragmático del lenguaje, alguien puede utilizarlo para insultar o agredir a otro, aún cuando todos entendamos lo mismo y respetemos las reglas pragmáticas que definen comunitariamente el sentido de los nombres. El consenso lingüístico no es suficiente para garantizar la paz. El lenguaje es precisamente el más excelso y el más peligroso de los dones²⁴.

El lenguaje posibilita, pero a la vez exagera la necesidad de la realización del pacto por el que se evita la guerra de todos contra todos. Es condición necesaria del pacto, pero no es condición suficiente para garantizar la paz. Su naturaleza requiere la renuncia a pretender fijar el sentido de los nombres de manera unilateral. El pacto, una vez realizado, impide esta imposición unilateral acompañada del uso de la fuerza, e impone la obligación de ceñirse al sentido de los nombres que el Soberano fije ante un conflicto, poniendo fin a las pretensiones de validez objetiva de los derechos consecuentes. El Soberano es el único que (llegado el caso) puede imponer un criterio hermenéutico o la definición de la extensión de algún nombre. La verdad está sujeta a su decisión, en caso de que intervenga con motivo de mantener la paz, al menos en cuanto a la extensión del campo de discusión abierto a la disputa, capaz de derivar en un enfrentamiento que atente contra ella. Pero, en esta intervención eventual, la voluntad del Soberano no es nunca unilateral, puesto que actúa en nombre de todos²⁵. Nada puede ser verdadero en contra de su voluntad²⁶. Donde el Soberano guarda silencio, permanece el derecho de regirse por las reglas de uso

pragmáticas del lenguaje natural. Por tanto, en el Estado civil, se agrega un límite a la pretensión de hacer valer los derechos derivados del reconocimiento de la enunciación de una verdad. La verdad sigue estando definida en términos de inclusión o exclusión de la extensión del predicado respecto de la del sujeto. Pero el Leviatán puede imponer una definición de la extensión de un nombre. El derecho de actuar en consecuencia con lo que consideramos verdadero, está restringido por la ley, cuyo lenguaje estamos obligados a entender y cuya fuerza compulsiva nos comprende a todos, (aún en la democracia más liberal). La posibilidad de discutir acerca de la verdad está limitada sólo por las definiciones más o menos explícitas de los términos y mientras no se llegue a la utilización de la fuerza, la disputa puede ser infinita. Pero las consecuencias públicas del derecho que se reclame en su nombre, están limitadas por el veto del Leviatán, que habla por nuestra autorización en representación de todos²⁷. En el estado político la verdad no transmuta su naturaleza, puesto que el lenguaje que se utiliza es el mismo que en el estado previo, pero se impone un límite arbitrario y convencional a su objetividad a través del pacto, al menos en la validez del procedimiento en cuanto a los derechos que otorga en el ámbito de lo público. La verdad no debe ser discutida con el Leviatán, pues en este ámbito, su objetividad cambia a partir del pacto, en la medida en que toda discusión podría ser, eventualmente, zanjada por su espada. Así, la concepción hobbesiana del lenguaje puede ser analizada en tres etapas: la del uso de marcas y la del uso de signos -ambas en el estado de naturaleza-. En la segunda instancia se presenta el lenguaje propiamente dicho (o discurso) y con él, la posibilidad de predicar verdad y falsedad; pero también, la necesidad de un pacto político y las herramientas para llevarlo a cabo. En la tercera instancia, la del Estado civil, la objetividad de la verdad está "condicionada" en cierta medida, por la espada.²⁸

Víctor Palacios.
U.B.A.

NOTAS:

1 Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*; Oxford, Clarendon Press, 1957. Cf. también su artículo:

"Hobbes's Conception of Morality"; en: *Revista Crítica di Storia della Filosofia*, IV, 1962, pág. 435-450.

2 J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*; Hutchinson & Co., London, 1965.

3 David P. Gauthier, *The logic of Leviathan*; Oxford, Clarendon Press, 1969.

4 Isabel C. Hungerland and George R. Vick, "Hobbes's Theory of Language, Speech and Reasoning", en: Thomas Hobbes, *Computatio Sive Logica - Logic*; translation and commentary by Aloysius Martinich, Edited and with an introductory essay by Isabel C. Hungerland (University of California, Berkeley) and George R. Vick (California State University, Los Angeles), Abaris Books, New York, 1981, pág. 15-153.

5 Cf. la descripción del método hecha por Hobbes, por ejemplo en el prólogo de la traducción del *De Cive: The English Works of Thomas Hobbes*, Ed. sir William Molesworth, usualmente: *EW*, ii, pág. xiv.

6 Isabel C. Hungerland and George R. Vick, *Op. Cit.* pág. 25, traducción propia. Los autores proponen allí: Cf. J.H. Randall, *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science*; Padua, 1961. Y citan sus fuentes.

7 Cf. Por ejemplo: Thomas Hobbes, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*; Edited by Michael Oakeshott, Collier Books, New York, 1962, pág. 33.

8 En esta reducción a una instancia teórica ficticia, ciertos datos de la realidad presente son suspendidos hasta la reconstrucción, tal como hicieron Harvey, en alguna medida Descartes y sobre todo Galileo al considerar la ley de la inercia sin tener en cuenta el rozamiento o en la física, la curvatura de la tierra.

9 Isabel C. Hungerland and George R. Vick, *Op. Cit.* pág. 24.

10 Cf. Richard Ashcraft, "Political Theory and Practical Action: A Reconsideration of Hobbes's State of Nature" o Martin A. Bertman, "Semantics and Political Theory in Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. 1, 1988, pág. 63-88 y 134-143 respectivamente, e Isabel C. Hungerland and George R. Vick, *Op. Cit.* pág. 127-152 *pasim*.

11 Thomas Hobbes, *Op. Cit.*, pág. 33. La traducción y el subrayado son míos.

12 Cf. Richard Peters, *Hobbes*; Penguin Books, London, 1967, chapter 5 y 8. Y Jean Hampton, *Hobbes and The Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, chapters 4 y 6.

13 Thomas Hobbes, *Op. Cit.*, pág. 39.

14 "We shall examine the Paduan method in some detail, showing how Hobbes extended his version of it from

physical to political theory and how the same method is at work in his theory of speech and language." Isabel C. Hungerland and George R. Vick, *Op. Cit.* pág. 25.

15 "Then, in Hobbes's theory, naming (as it is usually understood) presupposes signifying and signifying presupposes a community of signifiers. Moreover, since the concept of signifying of words presupposes the concept of signifying, Hobbes's account of intensions is such as to make the concept of membership in a community of basic importance there, too." Isabel C. Hungerland and George R. Vick, *Op. Cit.* pág. 19.

16 Cf. *De Corpore*, I; 2. 1 y 2. *Y E.W.* I, 13, 14. *Y Op. Lat.* pág. 11-12.

17 Cf. Martin A. Bertman, "Semantics and Political Theory in Hobbes", en *Hobbes Studies*, Vol. 1, 1988, pág. 134-143.

18 Sobre la diferencia entre marcas y nombres como signos: "(marks by which we may remember our own thoughts, and signs by which we may make our thoughts known to others), names do both these offices: but they serve for marks before they be used as signs. For though a man were alone in the world, they would be useful to him in helping him to remember; but to teach others (unless there were some others to be taught) of no use at all. Again, names, though standing singly by themselves, are marks, because they serve to recall our own thoughts to mind: but they cannot be signs, otherwise than by being disposed and ordered in speech as parts of the same." *De Corpore*; I; 2.3 y Cf. 4. y *E.W.* I, 15, 16. *Y Op. Lat.* 13 y 14.

19 Cf. *De Corpore* 2. 4 y *Leviatan* 4.

20 Cf. *De Corpore* 3. 7-11 y *Leviatan* 4. 12. Cf. por ejemplo: J. W. N. Watkins, *Op. Cit.* pág. 167-195.

21 Cf. *De Corpore* 3. 4 y *Leviatan* 4.

22 Cf. *De Corpore* 2. 12 y *Leviatan* 4.

23 Cf. "Interpretation", en: *A Hobbes Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries, Oxford, 1995, pág. 147-149.

24 Cf. *Behemoth* y *Leviatan* 4. O: "Qué cosa es, en efecto, la guerra sino aquel período de tiempo en el cual la voluntad de confrontarse con la violencia se manifiesta suficientemente con las palabras y con los hechos" en *De Cive* I, 12.

25 Cf. H. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1967. Capítulo 2 y ss.

26 J. W. N. Watkins, *Op. Cit.* pág. 167-195

27 Cf. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1989.

28 Estas ideas son parte de la tesis de licenciatura: *El concepto de 'verdad' en Hobbes*, que estoy desarrollando en la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. y resumen la exposición hecha en la sesión de agosto del '97 de la Asociación de Estudios Hobbesianos.