

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 26 - PRIMAVERA 2003

NÚMERO DE HOMENAJE A LA PROFESORA MARGARITA COSTA

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

relacionados con su doctrina, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.



NOTICIAS

La Asociación de Estudios Hobbesianos, conjuntamente con la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, a través de su Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, organizaron un acto de homenaje a la Profesora Margarita Costa, el jueves 23 de octubre de 2003, en la sede de la Facultad. Durante el mismo acto tuvo lugar la presentación del último libro de la profesora Costa, *El empirismo coherente de Hume*. Los saludos de bienvenida estuvieron a cargo de la Presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos, Dra. María L. Lukac de Stier, la Prof. Renée Girardi por la Secretaría de Extensión Universitaria y el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. Félix

Schuster. A continuación expusieron y presentaron el libro el Dr. José E. Burucúa, en nombre de los colegas, el Dr. Leiser Madanes, en nombre del Centro de Investigaciones Filosóficas, el Dr. Mario Caimi, en su calidad de titular de la cátedra de Filosofía Moderna y el Lic. Víctor Palacios en representación de los discípulos de la Profesora Costa. Finalmente, la Lic. Margarita Costa agradeció a los disertantes, a los organizadores y a los profesores y alumnos presentes el cálido homenaje. También fueron leídos mensajes de adhesión y felicitaciones enviados del exterior. Un prolongado aplauso y el ágape posterior cerraron el merecido homenaje.



Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (María Liliana Lukac)
o al Secretario (Víctor Palacios), Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina.
E-mails: mstier@fibertel.com.ar o palaciosvic@hotmail.com



CIERTO MATIZ DE AZUL*

Este nuevo libro —*El empirismo coherente de Hume*— es fruto de la coherente trayectoria, y de la no menos coherente laboriosidad, de

Margarita Costa. Y es precisamente con el examen de la coherencia posible o exigible a un sistema de ideas, que comienza su

* Disertación del Dr. Leiser Madanes, pronunciada el jueves 23 de octubre de 2003, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con motivo del homenaje a Margarita Costa y la presentación de su libro: *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

indagación a la obra multifacética de Hume. La coherencia que encuentra Margarita en la obra de Hume, y que justifica el título del libro, no es de índole lógico-deductiva, sistemática, sino obedece a que Hume logra lo que sus antecesores Locke o Berkeley intentan vanamente: mantenerse con consistencia dentro de una posición empirista.

Para mostrar esta unidad de sentido del pensamiento de Hume, y fundamentalmente para poder mostrar la coherencia entre sus tesis epistemológicas y sus tesis morales, Margarita busca apartarse de lo que se llamó el *Oxford view* (el punto de vista oxoniense), que interpretaba a Hume básicamente como epistemólogo, y leía en su obra el inevitable escepticismo a que conducían los argumentos de Locke y Berkeley. Su libro, en cambio, le otorga un lugar de privilegio al examen de las pasiones o emociones. Y este punto merece una aclaración. Hasta donde yo recuerdo o tengo noticias, Margarita Costa fue la primera en ocuparse en nuestra Facultad del colorido mundo de las pasiones. Si mal no recuerdo, fue en 1988 que me invitó a participar en el dictado de un curso dirigido por ella sobre las pasiones del alma, de Descartes a Hume. Durante la siguiente década de los '90 asistimos a un florecimiento de los estudios sobre las pasiones, en especial en los siglos XVII y XVIII. Margarita preparó el terreno para que podamos, años más tarde, recibir y apreciar debidamente los enjundiosos trabajos de Susan James, Remo Bodei o Michel Meyer.

Quizá Margarita dirigió su interés hacia el estudio de las pasiones luego de realizar un aporte sustantivo a los estudios sobre la epistemología de Hume, cuando en 1980 publica el artículo "The Objective Foundation of the causal Connection" en los *International Studies in Philosophy* (XII/2, 1980), trabajo en el que se opone a la interpretación de Bertrand Russell y sostiene que hay una característica de las sucesiones causales que no había sido observada por otros comentaristas. Este artículo fue luego

incluido, en 1994, en la compilación de Stanley Tweyman titulada: *David Hume: A Reassessment*.

En líneas generales, Margarita Costa se inscribe en la tradición interpretativa naturalista de Hume cuya paternidad se suele atribuir a Kemp Smith, y uno de cuyos defensores más destacados en nuestra época es Barry Stroud. La tesis que sostienen es que, según Hume, nuestra naturaleza es pasional antes que cognitiva o intelectual. Recuerda Margarita que en el *Tratado* aparece lo que podemos llamar el manifiesto naturalista de Hume: "La naturaleza por una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a juzgar, tanto como a respirar y a sentir".

Sin embargo, Margarita no adhiere sin más a una determinada corriente interpretativa, ni tampoco supone que el propio Hume se ubica más allá de toda crítica. Con frecuencia encontramos a lo largo del libro observaciones críticas ya sea a ejemplos que considera mal elegidos por Hume, o a explicaciones que juzga insuficientes o poco comprensibles. Por ejemplo, confiesa que no siempre es simple dilucidar los sentidos que Hume da a los términos epistemológicos; o que no se muestra demasiado prolijo en la elección de sus analogías con Newton.

Otras veces, en base a los elementos que le provee la filosofía de Hume, avanza más allá de la letra del autor y ofrece posibles derivaciones de su pensamiento. Por ejemplo, Margarita cree que es posible distinguir la moral pública de la privada -aun cuando Hume no lo haya hecho- y sugiere un criterio para hacerlo, así como también extrae conclusiones, no explicitadas por Hume, a partir de los lineamientos de su filosofía política.

Aun cuando Margarita se interesa desde hace tiempo por la filosofía política de Hobbes -basta recordar que fundó y presidió la Asociación de estudios hobbesianos hasta este año- creo advertir que se siente más a gusto o más

identificada con la filosofía moral y política de Hume. La vida de Hume no estuvo exenta de conflictos y sinsabores, pero transcurrió en un período de notable estabilidad y engrandecimiento político y económico de Gran Bretaña. Basta comparar los conocidos retratos del irascible anciano Hobbes y del empujado Hume para comenzar a formarse una idea de cómo fueron suavizándose las costumbres y la vida social en el transcurso del siglo XVIII. Hobbes centra su sistema en torno al temor a la muerte violenta. Hume nunca abandona la simpatía como factor moral predominante. Nuestra circunstancia hace que nos resulten familiares las preocupaciones de Hobbes, mientras nos resulta demasiado improbable el ejercicio de la simpatía natural de la que habla Hume. Pero el propio Hume puede salir al rescate de sus ideas. Al fin de cuentas, nos dice, no hay necesidad alguna de que el futuro se asemeje al presente o al pasado, y es incluso imposible demostrar que la naturaleza seguirá comportándose en el futuro tal como lo ha hecho hasta ahora. Quizás en un contexto futuro diferente las ideas políticas de Hume obtengan mayor aceptación. De ser así, el libro de Margarita será leído con renovado interés.

Sabemos que la obra de Hume es de una inmensa riqueza. No sólo aborda los problemas que han pasado a ser considerados como las cuestiones tradicionales de la filosofía -problemas de epistemología, crítica a la metafísica, ética, etc. Fue un voluminoso historiador y, además, un hombre preocupado por la vida cotidiana, económica y política, de sus congéneres. La tasa de interés más adecuada para el crecimiento económico, el orden que debía regir en el comercio o los problemas poblacionales despertaron su curiosidad tanto como la crítica a la idea de causa o la realidad del mundo exterior. Aun cuando era imposible considerar todos estos problemas con parejo detenimiento, Margarita tiene presente esta riqueza y no se limita al examen de los textos más conocidos. A medida que se avanza en la

lectura de su libro, creo reconocer que muchas cuestiones tienden a anudarse en torno al problema de la libertad: libertad de pensamiento, libertad política, libertad de comercio: cómo se la obtiene y como se la mantiene.

En la primera parte del libro Margarita se propone mostrar que Hume es coherentemente empirista en epistemología. La segunda parte esta dedicada a idéntico propósito, pero en el estudio de los fenómenos afectivos. Esta linealidad en la consideración de los temas puede resultar engañosa, puesto que se debió a la exigencia de prolijidad en la exposición. Ya al comienzo mismo de su trabajo Margarita había advertido que para alcanzar una comprensión cabal del sistema de Hume debe leerse en dos direcciones, volviendo a temas epistemológicos cuando ya se ha expuesto su teoría de las pasiones.

Entre los muchos aspectos admirables que encontramos en la lectura de Hume hay uno, que Margarita menciona, y que, creo yo, representa un caso único en la historia de la filosofía. No conozco otro filósofo que exponga los principios fundamentales de su pensamiento; acto seguido encuentre un contraejemplo que le parece plausible, y lo acepte como tal; pero lo deje de lado para proseguir con el desarrollo de sus ideas. Es el ejemplo del hombre que nunca ha visto cierto matiz del color azul y que, cuando le ponen ante sus ojos una gradación incompleta de matices de azul -en la que falta la que él nunca percibió- es capaz de advertir que hay un salto en la continuidad de la gradación y, más aún, imaginar el tono del matiz faltante que, reiteramos, nunca vio. Hume, a quien este ejemplo parece gustarle ya que lo reitera en un par de obras, admite que es plausible que esto ocurra y que puede ser prueba de que las ideas simples no siempre, en toda instancia, se derivan de las correspondientes impresiones, tal como él mismo sostiene como principio básico de su filosofía. Pero a continuación agrega que este caso es tan singular, que casi

no vale la pena detenerse en él, y que debido a este único caso no se debe modificar la máxima general.

Ahora bien, ¿indica este desprecio por el contraejemplo una insalvable incoherencia en el pensamiento de Hume? Creo yo que no. Más aún, leyendo detenidamente el libro de Margarita, y en especial las páginas dedicadas al examen de la inducción, es posible encontrar una explicación de lo que Hume llama 'máxima general' y la posibilidad de que logre sobreponerse con éxito al contraejemplo.

Muchos otros temas aguardan al lector de *El empirismo coherente de Hume*, en especial temas de filosofía moral y política, historia y economía. Me alegro de que Margarita Costa, una querida amiga, haya advertido que faltaba una tonalidad de azul en las variaciones interpretativas de Hume y nos haya ofrecido dicho matiz en este hermoso libro.

Leiser Madanes
Centro de Investigaciones
Filosóficas (CIF)



RESEÑAS

Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, 332 pp.

Partiendo de sus investigaciones sobre el pensamiento político de la Modernidad temprana, Leiser Madanes comienza esta obra desafiando al lector a aceptar una deducción tan simple como inaceptada hasta hoy: según este argumento, entre otros méritos a Spinoza se lo conoce por ser el filósofo político que basándose en una concepción del derecho natural y de la soberanía de corte claramente hobbesiano, escribiría un tratado a favor de la tolerancia. Y si Spinoza basa su teoría política en Hobbes, se concluye entonces que Hobbes tiene que ser igualmente un defensor de la tolerancia. No obstante, advierte Madanes, a lo largo de la historia de la filosofía y del pensamiento político se lo ha reputado a Hobbes como un defensor de la tesis opuesta. El libro reseñado propone un giro en esta tradición hobbesiana, defendida casi a modo de lugar común. Madanes, en declarada oposición a la tradición que considera a Hobbes como el paradigma de la intolerancia, se propone el objetivo de mostrar que la filosofía política de Hobbes no constituye en absoluto

un rechazo de la tolerancia y de la libertad de expresión. No sólo eso: además aspira a probar que Hobbes mismo estaba persuadido de que era un defensor de la tolerancia. En otras palabras, el libro nos desafía a que admitamos, en contra de una de las más preciadas tradiciones de la filosofía política, que algunos de los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión son deudores del pensamiento de Hobbes, hasta el momento tenido por intolerante.

Por empezar, ambos filósofos habrían compartido, a juicio de Madanes, un marcado sesgo antiplatónico, desde el momento en que tanto uno como otro asentiría a la idea de que la autoridad no se funda en la sabiduría de los gobernantes, sino en el consentimiento de los súbditos. Esta independencia relativa de ambos polos de la política dará lugar a la defensa de la libertad de expresión y a la concepción de un Estado "ideológicamente neutro", donde verdad y autoridad no se confunden. Ese sesgo antiplatónico los llevará a sostener una tesis opuesta al ideal del rey filósofo, y ya entrando en la propuesta política hobbesiana, ésta se expresará en la necesidad de que tanto el soberano como los súbditos deban conocer cuáles son las causas de las guerras civiles a fin

de poner un fin a las mismas. En el nuevo marco amenazado siempre por un regreso al estado de naturaleza, Hobbes abandona la fabulación y el mito de la *República* a favor de un *Leviathan* que invita a compartir un conocimiento que redundará en una obediencia natural en pos de su objetivo último, la paz. En la persecución de la paz, valor supremo de cualquier estrategia política a juicio de Hobbes, la sabiduría no es ya la fuente más apropiada de la legitimidad política, sino la obediencia. Y para ser filósofo, sólo basta haber comprendido la regla de oro que ordena no hacer a los demás lo que no se quiere que se haga con uno (*Lev.*, cap. XV, *ME* 251).

La sabiduría de unos y la ignorancia de otros tampoco legitima la desigualdad social: como todos los hombres son iguales y nadie acepta ser gobernado por un igual, será necesario recurrir a un pacto para crear una desigualdad artificial en la que el soberano sea superior al súbdito, reconociendo al mismo tiempo que la fuente de dicha superioridad es la mera convención.

Una vez sentadas estas distancias entre Platón y el pensamiento político sugerido por Hobbes en la Modernidad temprana, Madanes pasa a examinar la defensa de la libertad de expresión hobbesiana. En su análisis parte de la relación recíproca entre la protección del poder soberano y la obediencia de los súbditos, condicionada por la existencia de un poder legislativo absoluto y —tomando este concepto como eje de un exhaustivo análisis— “arbitrario”. Observa Madanes a continuación que la arbitrariedad, pese a ser un concepto clave de la filosofía política de Hobbes, es ambigua: en una de sus acepciones, el término es usado como sinónimo de “convencional” en cuanto opuesto a “natural”. Dado que Hobbes se interesa por la soberanía originada por institución, y no por adquisición, cuando se refiere al culto natural oponiéndolo al culto arbitrario, está pensando precisamente en el carácter convencional de este último. Esta acepción es extendida al gobierno: si los hombres son iguales por naturaleza, no pueden

existir gobernantes por naturaleza. Se comprende entonces que el gobierno es convencional, en cuanto instituido por los hombres y, en este sentido, es necesariamente arbitrario. En una segunda acepción, lo arbitrario también se opone a “privado” y, sentada esta oposición, arbitrario adquiere un significado similar al de “público”: más allá de sus pareceres y elecciones privadas, los individuos están obligados a obedecer a la autoridad pública. Esta postergación individual en pos de lo social lleva al autor a afirmar que cada individuo consiente “en obedecer decisiones arbitrarias” (p. 34). En la tercera de sus acepciones, el gobierno arbitrario es aquel que no necesita estar históricamente justificado en, o por, la conciencia de los súbditos (*Lev.*, *ME*, p. 737). Esta condición da lugar a un mecanismo de tipo no retrospectivo sino, por el contrario, meramente prospectivo, que se expresa en que el soberano no tiene por qué buscar la aprobación de sus decisiones pasadas por parte del súbdito, pues alcanza sólo con el compromiso de su sometimiento en lo que concierne a las acciones futuras del soberano. Puesto que es declaradamente arbitrario, la relación de protección y obediencia entre soberano y súbdito no sufre alteración alguna por cualquier juicio privado o de conciencia sobre los actos del soberano. Finalmente, en la última de las acepciones recogidas en este pormenorizado análisis de este concepto, “arbitrario” es no determinado por la ley. Un castigo arbitrario, por ejemplo, no es aquel absurdo o caprichoso, sino aquel que es “el resultado de una decisión que toma un juez que está facultado para decidir lo que le parezca apropiado” (p. 35). Este sesgo caído en desuso en el pensamiento político contemporáneo es el que domina en la filosofía política de Hobbes. Arbitrario es un fallo final, inapelable, definitivo, pero que no dice nada sobre la corrección o justicia de la decisión. En la prosecución de la paz, el rey filósofo ha sido sustituido por este árbitro arbitrario.

Ya se mencionó cuan lejos se encuentra la propuesta hobbesiana del ideal político-

filosófico de Platón: el poder del soberano a decidir es independiente de su conocimiento o ignorancia de la decisión correcta. Pero lo que a primera vista parece ser un retroceso en el pensamiento de lo político, cobra sentido en el contexto en el que opera el filósofo británico. En especial, el análisis del pensamiento de Hobbes sobre la libertad de expresión remite y adquiere real relevancia en el marco de la relación entre la protección que el soberano le debe a sus súbditos y de la obediencia de los súbditos como contrapartida de la protección. Tradicionalmente se ha interpretado que esta relación entre soberano y súbdito se resuelve en que el soberano, en su prosecución de la paz pública, toma partido por una de las facciones en pugna y recurre a la fuerza pública para silenciar las restantes. No obstante, Madanes defiende una hipótesis alternativa, la de "desideologizar" el Estado: "Si el soberano es absoluto, si ejerce el monopolio de la fuerza pública y además es neutral -pues por principio no pretende enseñar ni defender ninguna creencia-, entonces las controversias nunca degenerarán en sedición pues no llegarán a poner en peligro la paz pública" (p. 68). La aparente paradoja planteada en el sistema político propuesto por Hobbes será que es posible reivindicar la autoridad política como una autoridad también religiosa, y a la vez aconsejar la tolerancia religiosa y la libertad de expresión. Pero esa paradoja terminará por resolverse si, como sugiere Madanes, el soberano concentra en sus manos el poder total de coacción de manera tal que nadie pueda sublevarse en contra de dicho poder para defender o para introducir una creencia. En opinión de Madanes, cuanto más absoluto es el soberano, tanto mayor será la libertad de expresión entre sus súbditos. O dicho en otros términos que a juicio de Madanes son retóricos pero expresan, pese a este carácter, una creencia genuina de Hobbes: "la libertad de expresión es directamente proporcional a la concentración de fuerza por parte del soberano" (p. 77). Sin embargo, Hobbes concede que si bien se puede obligar a un hombre a callar o a decir lo que no piensa,

es imposible obligarlo a que crea *in foro interno* en lo que aparenta creer. Y además, el hombre tiende a expresar lo que siente. Por lo tanto, concluye el argumento, es antinatural pretender censurar los pensamientos y hasta las expresiones humanas.

La segunda parte de la obra se consagra al examen de los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión, centrándose el autor en un argumento escasamente atendido por los intérpretes del filósofo y que, curiosamente, es el más hobbesiano de todos los argumentos del filósofo holandés: Spinoza radicaliza el *dictum* hobbesiano de que la autoridad, y no la verdad, es quien establece las leyes al creer que la teología se ocupa de la obediencia y la filosofía de la verdad.

En efecto, la obra política de Spinoza puede ser interpretada como un alegato a favor de la libertad de expresión si se la lee a partir de la analogía según la cual así como Dios confiere libertad de creencias a sus creaturas, el soberano deberá conferirla a los súbditos. Madanes, consecuentemente, afirma que en el *Tratado teológico-político*, cuyo recorrido acompaña a lo largo de esta segunda parte, se reconocen dos conjuntos de argumentos a favor de la libertad de expresión. El primero de estos argumentos parte de la equivalencia entre derecho y poder, y el segundo de la distinción entre obediencia y verdad, ambos condensados en la tesis de que "imponer obediencia nada tiene que ver con la determinación de la verdad o falsedad de una creencia. La primera es tarea propia del soberano; la segunda, del sabio" (p. 168).

Madanes sintetiza el intento de fundar filosóficamente la libertad de expresión, afirmando que Spinoza aspira a dar respuesta al problema de la libertad de pensamiento; al problema de su expresión y sus límites. Finalmente, se ocupará del problema de si el soberano tiene derecho a considerar enemigo a todo aquel que haya expresado su disidencia con el soberano. El tratamiento del último de los problemas es reinterpretado por Madanes, quien reconoce en la solución spinoziana un uso performativo del lenguaje que le permitirá a Spinoza afirmar que las leyes civiles, sin

excepciones, deben regir solamente las acciones de los hombres, pero en modo alguno sus palabras, deslindando el ámbito de lo público del de lo privado y sosteniendo por esta vía una original defensa de la libertad de expresión.

Madanes muestra que existe una tesis alternativa a la interpretación clásica, según la cual Spinoza habría escrito el *Tratado teológico-político* con el propósito de demostrar que, haciendo uso de ciertas premisas hobbesianas acerca de la soberanía absoluta –puesto que el filósofo británico señala que la soberanía absoluta es condición necesaria para la libertad de expresión–, es posible defender la libertad de expresión. La tesis defendida por el autor sostiene que en la obra de Hobbes ya se halla en germen un argumento –retomado por Spinoza– a favor de la libertad de expresión. Según dicho argumento, si el soberano posee un poder absoluto, y si además mantiene un papel neutral en las controversias suscitadas entre sus súbditos, entonces estas controversias nunca llegarán a ser sediciones. Pese a su fuente común, en opinión de Madanes, tanto Hobbes como Spinoza adoptan vías diferentes para mostrar que el soberano debe abstenerse de tomar partido sobre el valor de verdad de las creencias que suscitan las controversias entre sus súbditos. Y ambos separan el plano del ejercicio de la política del ámbito de la verdad: los dictámenes del soberano no enseñan verdades, sólo indican meras prohibiciones y obligaciones cuyo fin último es el bien de la comunidad toda.

Un rasgo que hace del libro de Leiser Madanes una obra de consulta insoslayable para los interesados en la filosofía política, es que pese a ser una obra sobre el pensamiento del siglo XVII, se vale de recursos conceptuales elaborados en el siglo XX. Pero tal vez el valor mayor de la propuesta del autor radique en su lectura e interpretación tanto de Hobbes como de Spinoza. Madanes los presenta como empeñados en que el soberano no tome partido en lo que concierne a la verdad o falsedad de las creencias que se disputan en la

sociedad, y nos advierte –en un novedoso abordaje– sobre la necesidad de separar, de una vez por todas, las creencias privadas del Estado y el Estado de las creencias privadas. Esta autonomía condensa una problemática de absoluta actualidad. Por último, no es un mérito menor que Madanes se proponga mostrar la faceta no totalitaria de un pensador como Hobbes, sobre quien se ha asentado gran parte del pensamiento político hasta nuestros días. En lo que concierne a la edición, merece destacar la bibliografía citada –no tanto por lo extensa como por lo actualizada–, bibliografía que no cumple el mero papel de hacer partícipe al lector del recurso a las obras secundarias, que Madanes va mencionando, ya para usarlas a favor de su tesis, ya para discutir las, a lo largo de toda la obra. Finalmente, cabe señalar que si bien cuenta con un índice de nombres propios, es una pena que no se haya incluido un índice de los temas tratados a lo largo de la obra. Siendo una obra de consulta, habría sido una herramienta sumamente útil para todo lector o estudioso atento.

Diana Cohen

Universidad de Buenos Aires

Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)

dianacohen@arnet.com.ar

José María Hernández, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002, 367 pp.

José María Hernández plantea en la Introducción a su *Retrato de un dios mortal* algunos lugares comunes de la interpretación de la filosofía política de Hobbes a los que intentará responder a lo largo de su ensayo. En primer lugar, admite que la nueva ciencia política de Hobbes pretende superar las deficiencias del modo tradicional de pensar la política. Hobbes inaugura en este sentido un nuevo lenguaje. Sin embargo, la presencia de los recursos simbólicos propia del lenguaje tradicional es

esencial para comprender la filosofía hobbesiana. En segundo lugar, Hernández advierte que entender la teoría política de Hobbes como el resultado *lógico* de la guerra civil que enfrentó al rey con el Parlamento resulta empobrecedor, se requiere un mayor esfuerzo interpretativo que el autor encara exhaustivamente en los dos primeros capítulos de la obra. En tercer lugar, se propone rebatir la afirmación según la cual Hobbes ignoraba todo acerca de la política de su tiempo y que sus conocimientos se limitaban a los clásicos. Hernández pone en cuestión este lugar común, que surge de la propia autobiografía del filósofo. Por último, procura llevar al Hobbes-filósofo insular, consagrado por la tradición anglosajona, tanto al terreno continental, por sus vinculaciones con la revolución científica, como al mar Atlántico, en la medida en que el descubrimiento de América y los problemas surgidos de la conquista tuvieron influencia en los modos de pensar la política europea durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

El libro de José María Hernández cuenta con una "Introducción", cinco capítulos, una completa y actualizada bibliografía de las fuentes clásicas así como de los estudios críticos y un índice onomástico. Los dos primeros capítulos son de carácter histórico, en ellos el autor reconstruye el contexto político e intelectual en el que surgen las ideas de Hobbes. El primero de ellos, "Ubi bene, ibi patria" da un detallado panorama de la situación política de la Inglaterra de Hobbes, así como de las disputas religiosas vigentes entre Inglaterra, Irlanda y Escocia. El autor sitúa la vida de Hobbes en un tiempo de grandes retos y transformaciones para Europa, período en el que España se presenta como el enemigo natural de Inglaterra. El libro comienza entonces con el relato de la vida del autor del *Leviathan* y de las diversas instancias en que la política fue su práctica, y no sólo objeto de su reflexión teórica. El detalle de los viajes realizados por Hobbes al servicio de los Cavendish permite mostrar los encuentros del filósofo inglés con personajes como Mersenne

o Galileo Galilei, que influirán más tarde en sus propias concepciones. La estrecha relación con William Cavendish, miembro de los dos últimos parlamentos de Jacobo I, da cuenta de la participación efectiva de Hobbes en debates políticos y también de su relación con las colonias americanas, dado su interés por algunas de las compañías establecidas en América, de las que Cavendish y Hobbes resultaron accionistas. El capítulo se cierra con el exilio de Hobbes en París, que tiene lugar entre 1641 y 1652, período del que se conocen pocos detalles biográficos pero que aparece como el más fructífero desde el punto de vista de la producción intelectual. El capítulo 2 "Política para ingleses" se ocupa, por un lado, de las circunstancias en que fue escrito el *Leviathan* desde el exilio, la renuncia de Hobbes a la causa monárquica quien, según comenta Clarendon, habría dicho: "La verdad es que quiero volver a casa". Pero el eje central de este segundo capítulo, son las distintas polémicas que tienen lugar durante el siglo XVII acerca de la obediencia, el derecho de resistencia, la revolución y el tiranicidio.

En 1650, cuando Hobbes escribía el *Leviathan*, tiene lugar uno de los crímenes políticos de mayor resonancia en aquel momento. Se trata del asesinato de Anthony Ascham, quien muere asesinado en Madrid, siendo un enviado del Parlamento de Westminster. Ascham, que había sido un moderado teórico de la revolución, había participado de la polémica sobre la obediencia debida a los poderes *de facto* y se había pronunciado por la necesidad de encontrar una legitimidad para el Estado en el ejercicio del poder más que en el origen del mismo. El juicio de los asesinos de Ascham le sirve a Hernández para reconstruir lo que llama la "leyenda de la tiranía" en donde expone los principales argumentos a favor y en contra del tiranicidio. Desfilan así por este capítulo las ideas de Francisco Suárez y Juan de Mariana hasta Milton, pasando por Domingo de Soto y Fernando Vázquez de Menchaca. El trasfondo de estas polémicas acerca de la obediencia, el

poder y la comunidad política, forman parte de las preocupaciones presentes en la obra de Hobbes al tiempo que desafíos que el autor debe intentar resolver. Entrar en el detalle de esta interesantísima polémica —detalles que exceden los límites de esta reseña— permite al autor complejizar los usos de la historia para entender las teorías filosóficas. Por tentador que resulte entender que la esencia del siglo XVII europeo es “la lucha por la emergencia del liberalismo democrático y secularizado frente a la doctrina irracional e ideológicamente agotada del derecho divino de los reyes”, Hernández demuestra que estas líneas generales no se aplican fácilmente a los casos concretos y que el debate sobre la tiranía permite establecer relaciones entre Hobbes y algunos de los pensadores españoles del siglo XVI.

En los tres capítulos siguientes, Hernández se concentra de manera más sistemática en los aspectos centrales de la teoría hobbesiana. El capítulo tercero está dedicado al problema de la representación, el cuarto al contrato social y el quinto al poder en la historia y en la sociedad. El capítulo 3 es el capítulo central y plantea la tesis fuerte de la interpretación de Hernández. El problema de la representación parte del recorrido por los diferentes grabados concebidos por el propio Hobbes y encargados a prestigiosos dibujantes de la época. El grabado no es mero ornamento, sino que tiene la “misma dignidad que las palabras”, en este sentido, ilustra la doctrina. No se trata entonces de ver en la portada del *Leviathan* un arcano misterioso sino de ubicarla dentro de una tradición propia del barroco, la “literatura emblemática”. La teoría filosófica está en este caso estrechamente ligada a la retórica y a las discusiones estéticas que tienen lugar en ese momento. La función retórica del grabado en Hobbes fue analizada e interpretada también por Q. Skinner, con quien Hernández discute aquí. Mientras que Skinner privilegia la figura retórica de la *paradiástole* (esto es, la tendencia a ver siempre los dos lados de una cuestión, lo cual permite producir efectos de ambigüedad), Hernández prefiere

la figura de la *écfrasis*, figura que se define como la técnica por medio de la cual el objeto de un arte se convierte en materia prima de otro, así, el grabado es materia prima del texto y viceversa. Hernández se apoya para esta interpretación en los escritos sobre estética de Hobbes en los que el filósofo hace suyo el *dictum* horaciano y afirma que “el poeta es un pintor y deberá pintar las acciones para el entendimiento con las palabras más apropiadas”. Mientras que Skinner ve en la ironía hobbesiana el elemento conciliador de la aparente contradicción entre la elocuencia y la razón, Hernández percibe en el pensamiento de Hobbes un matiz más esencial en el uso de la imagen metafórica. Así, el autor va del uso retórico de la imagen a la función de la imagen en la teoría del conocimiento de Hobbes, desde la sensación al lenguaje, para llegar a la imagen que interesa en este capítulo central: la metáfora de la representación política. Hernández vuelve a los grabados del *Leviathan* y ve allí una disparidad entre el grabado de la copia manuscrita que hizo llegar Hobbes desde París a Carlos II y el grabado que apareció finalmente en la primera edición. Mientras que el primero representaba el cuerpo del *Leviathan* como un conjunto de caras apiñadas unas junto a otras, en el segundo, aparecía conformado por los cuerpos de muchos hombrillos de espaldas al observador. Esto da pie a Hernández para describir las dos direcciones posibles de la representación: a) la que va de muchos a uno: la multitud es una persona, el soberano como persona ficta implica que cada uno es responsable y coautor de todas y cada una de las acciones del soberano; b) la que va de uno a muchos: las acciones que el súbdito realiza obedeciendo un mandato del soberano y en contra de su propia voluntad, son acciones del soberano. El problema de la representación se divide en el problema de la personificación y de la autorización. Quienes confunden las dos direcciones posibles de la representación llegan a ver en Hobbes un problema de circularidad, defecto que queda refutado por la interpretación de Hernández. La clave del

problema de la representación está dada por la "unidad del representante", que es algo más que la sumatoria de la personificación y la autorización. La metáfora utilizada por Hobbes proviene del teatro: es el actor que es capaz de representar distintos personajes en distintas obras, pero también es capaz de hacerlo dentro de una misma obra. "Es la unidad del representante, no la unidad de los representados, lo que hace que la persona sea una" (*Leviathan*, I, 16). Para el autor, Hobbes no habla de representación en los términos de la moderna democracia representativa, como representación de los intereses y las identidades: es la representación que crea un orden nuevo. "La comunidad política es la metáfora; el soberano, el principio de realización y la representación política es su gran puesta en escena" (p. 198). Esta idea, vinculada con otra expresada por el Platón del *Sofista*, en donde se plantea que la producción de la apariencia resulta un ente en sí mismo, se liga a su vez con la idea de Schmitt según la cual este tipo de relación entre representante y representados no constituye un fenómeno de carácter normativo sino existencial. En este mismo sentido se interpreta entonces la metáfora organicista-mecanicista de la comunidad política que presenta Hobbes en la Introducción de su *Leviathan* y que abre el capítulo 4, intitulado «La ciencia civil como humano artificio»: el *quid* de la analogía no está tanto en la «descripción» que presenta sino en la «creación», el punto clave es el *fiat* pronunciado por Dios en el momento de la creación. De ahí que la comparación central no sea la del Estado/ Leviatán sino la de arte de Dios/ arte del hombre.

Hernández plantea entonces la noción del Estado como obra de arte, después de apuntar los problemas ligados al conocimiento, la unidad de la ciencia y la autonomía necesaria de la filosofía política. Se detiene luego en el problema de la soberanía que surge de la metáfora del cuerpo político: cómo se la entendía en la Inglaterra del siglo XVII, qué relación tenía esta metáfora con la definición

paulina de la Iglesia como *corpus mysticum et politicum*, cómo se complejiza con la ficción legal de los dos cuerpos del rey, para ver por último el uso que hace Hobbes de esta misma metáfora. Hobbes fusiona las metáforas del cuerpo orgánico y mecánico y como resultado de la fusión surge la metáfora del contrato social (p. 247). Para su interpretación del contrato, Hernández acude a una advertencia de Clarendon, quien declaraba que Hobbes solo sabía de ciencia y de retórica, pero de derecho natural, nada. La aclaración es pertinente, porque el autor quiere demostrar que Hobbes utilizó el lenguaje del derecho natural «para construir una nueva narrativa sobre el origen de la sociedad». Hobbes toma el concepto de libertad como permisión y adiciona dos tradiciones contrapuestas referidas al origen de la ley: la tradición de la razón, que entiende el origen de la ley en un pacto entre hombres honrados que quieren protegerse unos a otros, y la tradición de la voluntad, que ve ese mismo origen en un acto de fuerza. Hernández, una vez más, repasa las diferentes interpretaciones del contrato y concluye con una disyuntiva que resulta provocativa: el contrato puede ser o bien un problema de elección o bien un problema de sentido. Como elección, el contrato resuelve un problema. Como sentido, crea un problema. El autor opta por esta segunda perspectiva. «El contrato social es antes una narrativa que una teoría, y el gran secreto de esa narrativa consiste en hacer de un problema un problema político» (p. 261). El contrato debe crear sentido político. Hernández reconoce en Hobbes un movimiento retórico que se repite en varios momentos de su filosofía: Hobbes distingue para quedarse finalmente con todo. En el caso del contrato este movimiento se observa al menos en dos oportunidades. Se sabe que para Hobbes, la asociación política se da por institución o por adquisición, pero en cualquiera de los dos casos, el móvil resulta ser el miedo a la muerte. Esto está en relación con los modos de entender el origen de la propiedad (problema que, dicho sea de paso, resultaba inquietante al momento de la

conquista del nuevo mundo): *res nullius* significaba entonces que la naturaleza dispone para que el hombre tome lo que necesita, *res omnium* se refiere, en cambio, a que todos somos responsables de la conservación de lo que hay, lo que lleva a pactar para garantizar ese cuidado. Hobbes distingue los dos momentos y termina combinando ambas teorías. Resultado: todos tenemos derecho a todo en estado de naturaleza. Así, se entiende que el más fuerte, el que es capaz de conservar lo que tiene, termina actuando en representación de los demás. Hernández sostiene, con Julien Freund que lo político no puede agotarse en la idea del contrato y rescata, con este autor, la idea de que el contrato se basa en una «donación» a la que le añade la importancia, pocas veces destacada, de la cuarta ley natural referida a la gratitud. Que lo político sea artificio no significa entonces que sea meramente convención.

En el último capítulo el autor se concentra en el problema del origen del poder. ¿Cómo llevar a la práctica una teoría de la obligación política? ¿Cómo es posible enfrentarse al problema de la pena de muerte o de la guerra? Se estudia entonces la manera en que Hobbes reintroduce la historia sagrada para explicar que Dios quiere que nos comportemos racionalmente y para dar una historia al poder político. Según Hernández, a través del lenguaje religioso, Hobbes intentó dotar de historia y de identidad la construcción del *Leviathan*. Esto último permite al autor cuestionar uno de los riesgos que aparece en los llamados primeros teóricos del liberalismo,

Hobbes entre ellos: la idea de que es posible definir al individuo sin una ligazón identitaria con su asociación política. Las razones que el autor destaca tienen que ver, en primer lugar con la posibilidad de convocar a los ciudadanos a movilizarse por ideales o valores que vayan más allá del interés egoísta; y en segundo lugar, con la sutil diferencia entre la verdad y las creencias, diferencia a la que se hace mención al analizar la teoría del conocimiento de Hobbes. Porque aunque Hobbes remita las creencias al ámbito privado y reserve la verdad a la interpretación dada por el soberano, nada garantiza que las creencias privadas no irrumpen eventualmente en la vida pública. El problema aparece claro hoy en día, la pregunta es hasta qué punto el liberalismo debe permanecer neutral en ámbito de las creencias. Y si bien Hernández admite que trasladar los hechos y las ideas del siglo XVII hasta el presente "puede producir una irritante sensación de inactualidad", también afirma que "los elementos configuradores de la ideología moderna se extienden sobre bases más complejas de lo previsto".

Este estudio, completo y exhaustivo de la filosofía de Hobbes así como de los debates vigentes en su momento, sugiere preguntas, relaciones y líneas de investigación que demuestran sin concesiones que, tal como Hernández afirma una y otra vez "Hobbes no fue un gran seductor, pero sí un gran provocador".

Vera Waksman
Universidad de Buenos Aires