

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 28 - OTOÑO 2005



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

En el segundo semestre de 2004 recibimos, con gran placer, dos libros cuyas ideas centrales vimos nacer en el seno de la Asociación de Estudios Hobbesianos. Pertenecen a dos miembros, queridos amigos, de nuestra Asociación y reflejan las tesis doctorales defendidas por cada uno de ellos. Se trata de *Leviatán Conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes* de José Luis Galimidi y *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo* de Javier Flax. Queremos destacar que ambos auto-

res ubican a los compañeros y colegas de la Asociación en la nómina de agradecimientos, lo que nos honra y estimula para seguir con nuestras actividades de investigación y difusión. En este primer número del año 2005 ofrecemos las respectivas reseñas.

Informamos que el número XVI del *Bulletin Hobbes*, publicado anualmente en los *Archives de Philosophie*, puede ser consultado por internet en la siguiente página web: <http://www.archivesdephilo.com>



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



LA LIBERTAD DEL SÚBDITO EN EL *LEVIATHAN* DE HOBBS*

Pese a su defensa de un sistema de gobierno absolutista como la mejor forma de mantener la paz y la seguridad de los súbditos en el Estado, fines para los cuales éste ha sido constituido, Hobbes no deja de reconocer un margen de libertad al súbdito, como a que éste es

acreedor por naturaleza y que a menudo se relaciona con la defensa de su vida, a la que nunca pierde su derecho.

La libertad significa para Hobbes ausencia de impedimentos externos al movimiento, lo

* Conferencia pronunciada en las Jornadas Hobbes, 2001.

que es fácil de comprender en el caso de los objetos inanimados, cuando por movimiento entendemos un simple desplazamiento en el espacio. Un dique o un embalse impiden que el agua salga de su cauce, es decir, que fluya libremente. Es libre el agua cuando nada le impide seguir su curso.

Lo mismo se dice de las criaturas vivientes, incluso de las racionales, cuando están prisioneras o encadenadas. Decimos entonces que no son libres. Esta explicación se corresponde perfectamente con la metafísica materialista-mecanicista de Hobbes, según la cual sólo existen los cuerpos y el movimiento.

En el Capítulo XXI del *Leviatán*, en el que trata específicamente de la libertad de los súbditos, Hobbes define al hombre libre como "aquel que en aquellas cosas que es capaz de hacer por su fuerza o ingenio, no está impedido de hacer lo que quiere hacer".

El hombre es, en definitiva, un cuerpo que se mueve, pero por una pasión, la última de una serie que Hobbes llama "deliberación", distinguiéndola del cálculo racional. A esa última pasión la llama voluntad. Tanto a la voluntad, que pone fin a la deliberación, como a la pasión que da comienzo a la serie de las pasiones, las llama Hobbes *conatus*. Cuando termina la deliberación y elijo o me determino por algo, "dejo de ser libre", que es precisamente el sentido del término "deliberación"¹.

En *Hobbes Dictionary*, Martinich define el *conatus* o *endeavour* como un movimiento demasiado pequeño como para ser medido. Si el *conatus* se dirige hacia un objeto, se lo llama "apetito"; si se aparta de él, "aversión".

Hobbes ha dicho que en el estado de naturaleza o pre-civil todos los hombres son libres en el sentido arriba definido y que tienen derecho a todas las cosas. Además, en este estado cada hombre se forma una idea de lo que es el bien para él (su propio bien). Es decir, los hombres se forman nociones incompatibles del bien

y esto es fuente inagotable de guerras y conflictos.

"Pero -señala Pierre Manent- si el bien es incierto, el mal, o al menos ciertos males, no lo son. Hay en particular un mal que es considerado por todos los hombres, o al menos por la generalidad de los hombres, en todo tiempo y lugar, como el más grande: la muerte"² y en particular -enfatisa Hobbes- la muerte violenta.

De ahí que el fin para el cual se instituye la República, que priva a los hombres de la amplia libertad de que gozaban en el estado de naturaleza, sea atenuar o paliar en lo posible la pasión del temor a la muerte. Si pasamos, pues, a la consideración de la República, podemos observar, en primer lugar, que en los escritos del filósofo nunca se desdibuja del todo la diferencia entre súbdito y persona natural.

Dicha distinción reaparece, no obstante, más claramente en el *Leviathan*. Las máximas de la conducta racional del hombre, es decir, las leyes que reconoce en el estado de naturaleza, se traducen en *leyes civiles* que penden ahora de la *voluntad* del soberano.

En el Capítulo XXVI, Hobbes pone gran énfasis en equiparar las leyes de naturaleza a las leyes civiles, con la diferencia de que, respecto de las segundas, "es el poder soberano el que obliga a obedecerlas". Por eso agrega que "la ley de naturaleza es una parte de la ley civil" y "que la obediencia a la ley civil es también parte de la ley de naturaleza"³.

Es decir que, al pactar los hombres han forjado leyes artificiales, tomando como modelo las leyes de naturaleza. La obligación es mayor en el Estado civil, porque ahora se exige su cumplimiento *in foro externo* y hay sanciones para su incumplimiento.

Vimos que en el Capítulo XXI del *Leviathan*, en el que Hobbes se refiere explícitamente a la libertad del súbdito, comienza diciendo lo mismo que dijo al definir la libertad en general:

que ésta es la ausencia de impedimentos externos al movimiento, entendiendo aquí por movimientos no sólo los desplazamientos en el espacio, sino también los *conatus* de la voluntad (apetitos y aversiones). No obstante, como ha dicho que todo movimiento está sometido a causas, es decir, es necesario, respecto de la libertad y la autoridad, Hobbes es compatibilista. La libertad del súbdito es compatible con el poder ilimitado del soberano. Por otra parte, según Hobbes, el súbdito es el *autor* de todas sus acciones.

¿En qué cosas es, entonces, libre el súbdito? En aquellas que el soberano ha concedido, como la de comprar y vender, establecer pactos, elegir su vivienda, su modo de vida, la instrucción de sus hijos. Otras libertades dependen del "silencio de la ley"; es decir, cuando el rey no ha prescripto leyes respecto de determinadas cuestiones.

Pero un derecho inalienable del súbdito como persona es el de defender su vida, ya sea que la amenaza provenga de otros súbditos dentro del Estado, o de enemigos exteriores o aun del propio soberano. Es decir, éste puede amenazar su vida como castigo por un delito, en cuyo caso el súbdito no está obligado a incriminarse a sí mismo. Es decir que, "si un hombre fuera interrogado por el soberano... respecto de un crimen cometido por él, no está obligado, sin seguridad de perdón, a confesarlo, porque ningún hombre ..., puede ser obligado por pacto, a acusarse a sí mismo"⁴.

Pero el soberano puede encomendarle al súbdito misiones riesgosas y aquí se produce un claro deslinde entre auto-preservación y obediencia. No tiene libertad como súbdito a rehusarse, pero como persona tiene un fuerte motivo para hacerlo. Cuando alguien huye de la batalla, no por traición a los suyos sino por temor, no comete injusticia aunque su acción sea juzgada como deshonrosa. Lo hace movido por la pasión predominante en el hombre, según Hobbes, el temor a la muerte violenta, la misma que es condición de posibilidad del pacto.

Sí ha pactado en busca de seguridad y protección para su vida, el temor que siente al arries-

gar esos fines es inimputable. Tampoco evitar la batalla es injusticia sino cobardía. En la naturaleza humana concebida por Hobbes caben todas las pasiones y es necesario admitirlas. Hobbes nunca ha sostenido que en el Estado civil se puedan erradicar o modificar las pasiones sino poner alguna de ellas -el miedo a la muerte es la fundamental- al servicio de la vida.

Señala Bertman que "el hombre voluntariamente elige lo que es mejor para él, y en esta elección se obliga a la ley civil, y por este acto, a la vez que reconoce sus obligaciones toma conciencia de las libertades que aún retiene"⁵.

Por otra parte, el súbdito no es libre de arrebatarle al soberano los medios de protegerlo. Éste es el dilema que se plantea en la filosofía de Hobbes: el fin de las repúblicas no es la libertad de los súbditos sino su seguridad y en caso de que exista conflicto entre autoridad y libertad, siempre será la primera la que ha de ser preservada por todos los medios.

Al hablar de las "leyes civiles" en conjunción con la "libertad de los súbditos", Pennock señala que Hobbes está refiriéndose a aquellas cosas en que "el súbdito puede desafiar las leyes del soberano sin cometer injusticia... aquellas que no pueden ser transferidas por pacto... Esto lo obliga (según Pennock) a sostener que la libertad natural que no es restringida por la ley civil, es retenida, en parte, en la sociedad civil"⁶.

Pero mientras que las expresiones de Hobbes son claras respecto de la protección de la vida del súbdito, son algo vagas respecto del grado de libertad de que gozan los súbditos: depende de ciertas circunstancias fortuitas, como el eventual descuido de los carceleros o el riesgo para la vida que supone obedecer ciertas órdenes del soberano, o simplemente del "silencio de la ley", es decir, de algo sobre lo que no se ha legislado.

En el estado de naturaleza o pre-civil, los hombres, según Hobbes, viven en una anomia absoluta. Se sienten libres y con derecho a to-

das las cosas. Por eso se forman necesariamente nociones incompatibles del bien, que es el bien de cada uno, que responde a sus deseos o ambiciones individuales, ya que no reconocen un bien supremo, o sea un bien común a todos los hombres, que sea el fin al que tienden todas sus acciones.

En este sentido, Hobbes es incompatibilista. Libertad y ley son incompatibles en el estado de naturaleza. Dicha incompatibilidad es fuente constante de conflictos, estado que Hobbes llama en general "guerra", sea ésta actual o latente. Esta guerra es, según Hobbes, la condición natural de la humanidad.

Para superar esa condición y lograr la paz, es necesario el gobierno y éste no surgirá de una idea del bien, pues ya dijimos que los hombres no reconocen un bien común. Pero aunque el bien sea incierto, no lo es el mal, el más temido por todos, que es según Hobbes la muerte violenta.

Las guerras de su país no son sino una manifestación particularmente cruel de la condición natural de los hombres en tanto viven sin amos absolutos.

Hobbes nos da una interpretación totalitaria del poder. Lo que define a un soberano, sea una persona o una asamblea de hombres, es el derecho que tiene de exigir una obediencia plena. Sin embargo, hemos visto que en el Estado hobbesiano hay fisuras por las que se filtra la libertad natural.

Existe una cuestión histórica interesante, que es la prerrogativa del rey, propia de los gobiernos absolutos que habían precedido a Hobbes y que los soberanos deseaban mantener o recuperar. Era una manera totalmente absoluta de ejercer el poder. Janine Ribeiro se refiere al misterio que rodeaba la prerrogativa del rey, que los súbditos debían obedecer sin comprenderla. Sin embargo, retomando el tema de la interpretación de dicha prerrogativa en el Capítulo XXVI del *Leviathan*, dice Hobbes:

Las leyes civiles son, para todos los súbditos, aquellas reglas que la república les ha ordenado de palabra, por escrito o por otros signos suficientes de la voluntad, para hacer uso de ellos para distinguir el bien del mal, es decir, aquello que es contrario y lo que no es contrario a la regla

Y añade: "Todo lo cual es a primera vista evidente". Es decir, que Hobbes considera que no debe haber ningún misterio en lo que es la voluntad del soberano, para que todos puedan entenderlo, lo que también contribuye a la libertad del ciudadano. La teoría de Hobbes se aparta en este punto de la pretensión de los soberanos absolutos reales.

El soberano es al mismo tiempo el legislador. Pese a que las leyes civiles son las mismas que el súbdito reconocía *in foro interno* en el estado de naturaleza, ahora son órdenes que proceden del soberano y deben ser obedecidas *in foro externo*. Sólo el soberano no está obligado a obedecerlas, por ser quien las ha promulgado. Sería absurdo que tuviera que someterse a sí mismo. Para él continúan valiendo *in foro interno* y él se conserva en el estado de naturaleza. A ese estado puede volver quienquiera rompa los vínculos de la ley, pero perderá toda la protección que recibía del soberano y de las leyes.

En un pasaje del Capítulo XXI, Hobbes dice que los súbditos tienen también el derecho de asociarse para defenderse, es decir, parecería estar justificando la rebelión en casos extremos.

En función de su concepción de la libertad, Hobbes ha sido interpretado de múltiples maneras. En algunos casos como un liberal. Es el caso de Pierre Manent, por ejemplo. Esta interpretación, clásica por otra parte, tiene sus raíces en una concepción original de individuos disociados, quienes sólo llegando a un acuerdo, el contrato social, pueden superar los inconvenientes de esa situación, que no les es favorable en absoluto, en razón de sus pasiones, que los mantienen en un conflicto constante entre sí y en una máxima inseguridad. Según

esta interpretación, el Estado se funda en busca de protección. Esto crea la obligación política, que cercena en parte, aunque no del todo, según hemos visto, la libertad de los súbditos.

Por su parte, Macpherson nos presenta una versión discutible pero atractiva de la teoría política de Hobbes al considerar que la sociedad inglesa del siglo XVII era una sociedad posesiva de mercado, asimismo individualista, pero de otro signo. Anticipa así la teoría de Karl Marx, lo que le ha valido muchas críticas.

Contra las acusaciones de totalitarismo dirigidas con frecuencia a Hobbes, se levanta la interpretación decisionista de C. Schmit. Según él, "el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada... desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión"⁷.

Margarita Costa
Universidad de Buenos Aires

NOTAS

- ¹ Cf. M. Costa, "La deliberación en Hobbes", en *Cuadernos de Filosofía*, N° 32, Año XX, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras - UBA, (mayo de 1989).
- ² P. Mannent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Levy, 1987, p. 57.
- ³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an Introduction by Michael Oakeshot, Oxford, Basil Blackwell, 1960, Cap. 26.
- ⁴ *Op. cit.*, ed. Cir., p. 142.
- ⁵ Cf. M. Bertman, "Hobbes 'homo lupus' ovenanted". *International Studies in Philosophy*, IX. (1977), citado por M. Lukac, *El fundamento de La filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, p. 164.
- ⁶ J. R. Pennock, "Hobbes Confusing Clarly - the Case of Liberty", *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, (1965), p. 105.
- ⁷ Para un exhaustivo análisis comparativo de distintas interpretaciones de Hobbes desde su época hasta nuestros días, Cf. M. Lukac, *op. cit.*, "Introducción".



RESEÑAS

Galimidi, José Luis, *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2004, 233 páginas.

Este trabajo se origina en una tesis doctoral presentada ante la Universidad de Buenos Aires en fecha reciente y en él se condensa una notable combinación de profundidad teórica y capacidad de síntesis, algo no demasiado habitual en este tipo de obras. Adicionalmente, es también destacable la claridad expositiva del autor, no sólo en lo que se refiere al desarrollo de sus hipótesis de trabajo, sino también en lo atinente a la concisa reconstrucción de las teorías que utiliza como dispositivos auxiliares (por caso, M. Weber o C. Schmitt) para el logro de sus objetivos. Estas características serán, con toda seguridad, agradecidas tanto por el lector no especializado como por aquel habituado al examen de textos académicos.

En las consideraciones introductorias de la obra el planteo del problema es también singular, toda vez que la hipótesis central del texto refiere a la importancia de la *república por conquista* (o adquisición) en relación a ciertos aspectos fundamentales en el interior de la filosofía política hobbesiana. Este aspecto del edificio teórico-político levantado por el autor del *Leviatán* ha sido tradicionalmente relegado por los intérpretes a un segundo plano en relación a la hipótesis de la república por institución, verdadero arquetipo de la constitución del Estado hobbesiano. En el mismo lugar también se nos recuerda la imposibilidad de establecer una *standard interpretation* dentro de las corrientes académicas especializadas, habida cuenta de la "compleja relación existente entre la metafísica mecanicista y la filosofía práctica hobbesiana" (16). Por las razones expuestas, el recurso a las fuentes secundarias será en general sólo esporádico a lo largo de la obra.

En forma preliminar, Galimidi nos presenta dos formas de percibir lo significativo de la teoría de la conquista. Por un lado, una forma "literaria" o "emotiva" (particular del "contexto de descubrimiento") que hace referencia a la sensación de angustia y crudeza que asalta al lector de las descripciones hobbesianas de los mecanismos de la política moderna. Este sentimiento se acentúa a la luz de las menciones a un "poder conquistador", pintado con todo dramatismo como aquel que es capaz de dominar porque previamente ha destruido. Por otro lado, una dimensión conceptual en donde la conquista implica la generación de la república a partir del poder previo de aquel que por haber vencido, será su futuro gobernante. Esta explicación es, en opinión del autor, particularmente apta en relación a ciertas características de la naturaleza humana transmitidas por Hobbes (en la conocida formulación de que la vida humana no es más que "miserable, brutal y breve"). En forma adicional, la conquista también es conveniente para dar cuenta del "pasmo" y "reverencia" de los súbditos frente al poder soberano ya que éste es un rasgo esencial que Hobbes atribuye a *todo* orden político moderno. Y también, en fin, el aspecto conceptual conlleva a poner en relación el plano teórico (la "teoría del Estado") con el de la historia (el "curso de la historia"): la conquista es la única que puede verificarse en la "historia de las repúblicas" y, por lo tanto, es un criterio válido para evaluar los avatares de la guerra civil inglesa (y junto con ello, también serviría para el escrutinio de la república de Israel en su versión bíblica).

Para Galimidi, este intento de mediar entre un "discurso teórico y la realidad política que aquél pretende conceptualizar" (14) -lo cual incluiría el contexto ideológico del momento- a través del concepto de *conquista* converge en un punto central: la problematización de la cuestión de la legitimidad. Porque tanto la fundamentación filosófica (los criterios de justicia) como los elementos simbólicos, normativos y performativos (articulación del sistema políti-

co "empírico" con su correlato ideológico) remiten a dicha categoría. Éste es el eje articulador de los cuatro capítulos en que se divide la obra y a los cuales se hará una esquemática referencia en lo que sigue.

En el Capítulo I ("Conocimiento filosófico y fundamentación de la República") se utiliza como plataforma de lanzamiento del apartado la pregunta sobre qué puede significar propiamente, para Hobbes, fundamentar el Estado. En respuesta a lo anterior se postula un doble análisis: a) de los principios metafísicos, epistemológicos y antropológicos en relación con b) las teorías específicas de Hobbes sobre el mundo humano en general y el político en particular. En el primer punto, el resultado es la serie materialismo (cuerpos en movimiento), nominalismo (actividad nominativa y discriminativa) y dualismo pasional-racional con su correlato cognoscitivo (aspectos psicológico-sensorial-lingüísticos): interesante corolario del despliegue anterior es la conclusión de que la filosofía de Hobbes "...no se reduce a su método científico..." (31). En el segundo punto y haciendo referencia a la famosa "Introducción" al *Leviatán*, Galimidi destaca la vinculación entre a) la naturaleza como puro mecanismo creado por Dios y, b) las creaciones humanas en el plano político ("artificios civiles"), de la cual concluye la singularidad de la ciencia de lo político hobbesiana, cuyo carácter "multifacético" requiere del científico político una actitud de "libertad intelectual" acorde con la autonomía parcial que posee su objeto.

El autor tiene la convicción de que la filosofía de la ciencia hobbesiana -con su precisión analítica y con un "uso autónomo y crítico" de la imaginación (contrapuesta al "empirismo mecanicista y al convencionalismo geometrizable")- permite arrojar luz sobre la pregunta inicial. La respuesta se desplegará en dos niveles: desde el punto de vista de la explicación, qué es y qué no es el Estado; desde el punto de vista de la evaluación, los argumentos estratégi-

cos, morales y teológicos que presenta Hobbes a favor de la existencia del Estado. Desde un punto de vista más detallado, se tiene que el Estado es un "fenómeno voluntario y artificial" que implica la especificación de los siguientes puntos: 1) una descripción de la naturaleza humana; 2) las reglas de nacimiento, desarrollo y extinción del cuerpo político; 3) la validación de esas normas; 4) la refutación de las hipótesis alternativas (socialidad natural o "sumo bien", por un lado, derecho divino de los reyes, por el otro); 5) la validación teológica por medio de las Sagradas Escrituras. El propósito de "fundamentar" el Estado debe entenderse, como expresa Galimidi en las conclusiones del trabajo, no sólo en el sentido más tradicional de la "república perfecta" (lo cual configuraría un "modelo estático"), sino también (y sobre todo) teniendo en cuenta las vicisitudes de una república "en la historia" (que daría lugar a un "modelo dinámico"): esta combinación permite pensar la categoría misma de "modelo" como un ideal regulativo de "las repúblicas realmente existentes".

En el Capítulo II ("Fundamento y legitimidad de la República") se trata básicamente de buscar construir un "esquema categorial y contextual" en torno al concepto de *legitimidad*. En un primer momento se asiste a una precisa reconstrucción del concepto mismo, presentando sus principales dificultades (en sendas lecturas "sociológica" y "filosófica" acerca de tal noción). También se problematiza allí la transformación cultural de la Modernidad en dirección secular, refiriendo a autores como M. Weber, J. Habermas, A. Touraine y C. Schmitt, entre otros. En un segundo momento, se trata de aplicar las categorías y conceptos desplegados anteriormente al pensamiento político del autor del *Leviatán*, en torno a las dimensiones "descriptiva", "prescriptiva" y "epocal" o "contextual" de la legitimidad presentes en la obra hobbesiana (94). En el tratamiento de la primera dimensión resulta notable cómo las categorías de la "lógica de la acción" hobbesiana

-tanto en el plano individual como en el aspecto grupal- remiten a los conceptos de "poder" y "maneras" (conceptos característicos en el texto mayor del filósofo de Malmesbury). En cuanto al aspecto prescriptivo, Galimidi propone una clasificación tripartita de los criterios de evaluación que conlleva dicha dimensión; aquí se habla, entonces, de criterios de "utilidad", de "piedad" y de "moral", con las dificultades características de cada uno de ellos, en particular de los dos últimos. Finalmente, la conexión "epocal", dentro de la cual el autor cree identificar un elemento significativo en el postulado hobbesiano de la igualdad por naturaleza: lejos de ser congruente con el organicismo aristotélico-escolástico (blanco de las invectivas de Hobbes) su sintonía con los tiempos modernos radica en recordarnos que "toda jerarquía es artificial, y que, por tanto, la dinámica de los espacios relacionales queda determinada por el poder" (123). Un problema conexo con lo anterior es la marcada dispersión de los modelos o estereotipos sociológicos y de los axiomas de legitimidad que emergen de los análisis anteriores: muestra de ello y por mencionar sólo dos de las más famosas, es la ya clásica confrontación entre una interpretación "protoburguesa" de Hobbes donde éste es presentado como ideólogo de un "individualismo posesivo" y su antagonista, que ve en el filósofo rasgos aristocráticos propios del orden estamental viejoeuropeo.

Es en el Capítulo III ("La hipótesis de la conquista como fundamento de la República") donde se produce la presentación de la tesis de la obra y que nosotros nos permitiremos formular como pregunta: ¿Qué ocurriría si se quitara la teoría de la adquisición del dispositivo filosófico-político hobbesiano? Lejos de constituir un elemento accesorio o secundario, esta hipótesis es del todo relevante para iluminar ciertas cuestiones centrales que la teoría de la institución sólo refracta, muy especialmente el papel de la violencia y de la trascendencia en relación a ciertas "formas premodernas de so-

ciabilidad, como el carisma, la veneración y la lealtad" (130). A continuación, el autor desarrolla un análisis centrado en el *Leviatán* que constará de tres etapas. En una primera instancia, Galimidi cree poder comprobar que la naturaleza humana posee como elementos constitutivos o estructurales suyos a la "guerra" (violencia) y a la "religión" (veneración), las cuales (a pesar de que en la primera opera el "poder" y en la segunda las "maneras") tienen su origen en el mismo trasfondo de inseguridad e inconstancia con el que Hobbes ha definido la vida de los hombres ("multitud"). Siendo como son, entonces, constitutivas, no es de extrañar que sean el origen mismo del Estado, cuyo atributo de la *soberanía* es el antídoto contra los males que desatan aquéllas.

En un segundo momento, el autor nos guía a través de la interesante comparación entre las dos formas de adquirir la soberanía. Se esquematizan los rasgos fundamentales de la soberanía por institución, la más tratada y, por lo tanto, sobre la que han caído más señalamientos. Dichas críticas no van sólo al aspecto práctico del *pasaje* del estado de naturaleza al Estado político, sino que aquí, en un original aporte del autor, se invoca la *función ideológica* de Estado (Capítulo XXX del *Leviatán*) como mecanismo de seguridad destinado a legitimar su accionar (a crear consenso sobre las obligaciones civiles), todo lo cual es un recordatorio de que las fuerzas centrífugas contrarias a la obediencia absoluta continúan operando en el contexto de un Estado por institución. Pero si ese Estado tiene poder coercitivo (porque ya se ha constituido) y aún las sufre, ¡cuánto más fuertes habrán sido dichas fuerzas en el estadio de multitud! Para Galimidi, lo anterior desbarataría el argumento de la institución y lo confinaria a una función meramente normativa (y nunca explicativa) de la obligación política. En la soberanía por adquisición, en cambio, el autor nos sitúa inmediatamente en el seno de relaciones *políticas* (de eso se trata la forma despótica de la adquisición, tan diferente de la toma de

esclavos como de ser meramente un acto de clemencia) y de una multitud que adviene a su unidad *real* en virtud del pacto con el vencedor (165). Como conclusión, el autor retoma la idea de un "modelo dinámico" de interpretación de la teoría política hobbesiana, al aplicar dicho esquema a las dos formas de adquirir la soberanía: las "repúblicas reales" oscilan en la historia entre los dos polos de una "república óptima" -con alta disposición a la obediencia y al respeto de los derechos, con fuerte legitimidad- y de una "república mínima" -de reciente constitución y baja legitimidad, en el "límite inferior de sociabilidad" (168). Galimidi propone asociar la soberanía por institución con la primera, dejando el vínculo de la adquisición para la segunda.

Unas palabras finales sobre la tercera etapa de este capítulo, que se refieren al problema de la trascendencia con la cual es investida la soberanía hobbesiana. Pivotando en la conocida sentencia del *Leviatán* ("...un poder común, que los mantenga a todos en el temor reverente, y dirija sus acciones hacia el bien común") y en la figura bíblica de Moisés y su *kingly power* sobre el pueblo de Israel -en modélica analogía con la omnipotencia de Dios- el autor enfatiza la continuidad entre ese "peculiar Reino de Dios sobre los judíos" (178) y los períodos históricos posteriores; de hecho recomienda tomarse muy en serio el carácter omnipotente y sacro de la autoridad soberana dentro del pensamiento político de Hobbes (aquí en la vereda contraria a ciertas interpretaciones "escépticas" contemporáneas sobre el verdadero sentido de las dos últimas partes del *Leviatán*). En medio de este análisis, Galimidi reafirma con mucha claridad la hipótesis central del trabajo: recurriendo a una adaptación de la taxonomía weberiana, vincula la soberanía por institución con aquellos aspectos "racional-instrumentales" del cuerpo político hobbesiano, la adquisición sería, por otra parte, más consistente con los aspectos "afectivos" del mismo (179). La primera es resultado de una institución artificial pro-

ducto de las voluntades de la multitud y de su capacidad de pactar: ella se ve a sí misma como "mortal"; la segunda es el resultado de un poder que ha podido tanto destruir como proteger: su trascendencia lo hace verse como "inmortal".

Finalmente, en el Capítulo IV ("Victoria no es conquista: la evaluación hobbesiana de la guerra civil inglesa") se presenta, según Galimidi, la "instancia de corroboración" de lo desarrollado con anterioridad. Ésta va a estar centrada principalmente en un texto hobbesiano diferente de los que han desfilado hasta ahora por el libro: se trata del *Behemot, or the Long Parliament* de 1668, de fuerte registro histórico y donde se tratan los sucesos del período 1640-1660: guerra civil, caída de la monarquía, República y Protectorado de Cromwell. Aquí aparece una impugnación decisiva de Hobbes a la falta de legitimidad tanto del Parlamento victorioso en la guerra civil como a la mismísima figura de Oliver Cromwell, luego de que éste haya suprimido a aquél.

El autor considera que éste es un verdadero "banco de pruebas" para aplicar la teoría que Hobbes ha diseñado con respecto a la conquista. Luego de un esquema con los contenidos fundamentales de la obra, realizado con su habitual solvencia, Galimidi pasa revista a una serie de elementos inquietantes (algunos de ellos en franca disonancia con el *Leviatán*) como apoyo y demostración de sus argumentos.

En primer lugar, se muestra cómo Hobbes retacea el título de "conquistador" a Cromwell, a pesar de ser el vencedor en la confrontación con las fuerzas realistas, por lo tanto: "victoria no es conquista" (198), teorema que configura una decisiva distinción entre el *ejercicio* (efectivo) del poder y el *derecho* de soberanía y que se plasma en la no menos decisiva necesidad de que exista un pacto (implícito o explícito) entre el conquistador y los vencidos. El error de Cromwell, continúa Galimidi en esta muy origi-

nal lectura "entre líneas" del *Behemot*, es el de "haber intentado lo imposible" (200), ya que una vez violentada la ley de naturaleza que prescribe lealtad, es a su vez imposible justificarse por ello y reclamar a su vez legítima obediencia, so pena de incurrir en una regresión infinita. En segundo lugar y por último, es notable la vinculación que establece el autor entre los estatutos teóricos del *Leviatán* y del *Behemot*; y lo hace marcando la incongruencia entre la formulación sobre la disolución del cuerpo político que sobrevendría a la derrota del soberano por enemigos internos o externos -tal como figura en aquél- versus los pasajes donde Hobbes ratifica la *continuidad* del poder soberano a través de los sinuosos caminos de la "guerra civil y la usurpación" (203), tal como se leen en éste. Al postular una suerte de "...rebelión del juez-historiador que analiza un caso frente al rigor de la regla establecida por el legislador-filósofo..." (203), Galimidi brinda un aporte notable para la interpretación del *habeas* filosófico político hobbesiano, toda vez que la contraposición entre obras "históricas" y "filosóficas" (o entre escritos "publicísticos" y "filosóficos") ha sido una problemática reiterada en la historia de la filosofía política (tal como podría leerse, salvando las distancias, en la obra política de un autor como J.-J. Rousseau).

Andrés Jiménez Colodrero
Universidad de Buenos Aires

Flax, Javier, *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*, Buenos Aires, Biblos, 2004, 244 páginas.

Para Javier Flax, doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad de Buenos Aires, las reflexiones, críticas y posiciones de su libro tienen el objeto principal contribuir a *democratizar la democracia*, esto es, salir de la lógica de la excepcionalidad y disminuir las desigualdades artificiales. Así, su propuesta teórica, inspirada

en John Rawls, toma como interlocutor privilegiado la posición decisionista, representada principalmente por: Hobbes, Carl Schmitt, Jorge Dotti y Chantal Mouffe. Flax trata de correrse de la matriz filosófico-política orden-anarquía, propia del decisionismo, hacia las coordenadas justicia-injusticia y opresión-libertad, sostenidas por el constructivismo institucional al que él suscribe. Pero hay algo que merece un reconocimiento antes de que empecemos a reseñar su libro, el tratamiento -aunque en algunos aspectos no estemos de acuerdo- que reciben los autores clásicos de la filosofía política de la talla de Hobbes, Spinoza, Rousseau, Hume y Kant alineados con la problemática política no sólo de nuestro tiempo, sino de la Argentina. En esta reseña nos proponemos dos cosas: esbozar las interpretaciones y críticas que el autor hace al decisionismo, para luego presentar su postura y criticar su interpretación sobre el supuesto daño a una república que pudiera causar el poder ilimitado en manos del soberano propuesto por Hobbes.

El libro abre con una interesante introducción donde se define la posición teórica decisionista en general, además de identificarse varias versiones. Para dicha postura, el principal rasgo será: la subordinación de lo jurídico a lo político; ya sea mediante el ejercicio concentrado de poder en una situación excepcional, o mediante el agrupamiento amigo-enemigo como concepto político fundamental; todo esto implica, entre otras cosas, que el soberano es el que dice qué es derecho y qué no lo es, es fuente de toda legalidad y su autolimitación normativa no es posible. Por otro lado, distingue los siguientes decisionismos: *jurídico-político*, *axiológico*, *epistemológico* y *judicial*. El autor tratará y discutirá intensamente el primero, aunque le dedicará un capítulo al decisionismo axiológico-epistemológico de Max Weber. Por otro lado, en relación al punto de partida de su indagación, esto es, el contexto que suscita su libro, Flax se manifiesta preocupado por las prácticas decisionistas que se extienden en países que no logran consolidar el Estado de Dere-

cho. Nuestro país sería un ejemplo de ello y para demostrarlo, en forma breve pero contundente, se remonta a la primer presidencia de Carlos Menem y a la Reforma Constitucional en el año 1994, que, según Flax, sufrirá modificaciones de clara inspiración decisionista y permitirá que se acentúe el rol ya no presidencialista, sino *hiperpresidencialista* del expresidente. Sólo transcribiremos un dato, sobre el cual Flax monta su interpretación, ya que nos parece muy tentador hacerlo. Durante los cinco años que van desde 1989 hasta 1994, se firmaron 309 decretos de necesidad y urgencia; entre 1853 y 1989, sólo 35. Dividiendo estos 309 decretos por los cinco años de presidencia, da aproximadamente 60 por año, esto es, cinco por mes, es decir, uno por semana. Son estos decretos, según Flax, como ejemplo de decisionismo, los que repercuten en forma negativa en la práctica democrática, debilitando principalmente las instituciones públicas.

El Capítulo uno está dedicado a separar la teoría política hobbesiana -su "núcleo duro"- de su *versión* decisionista, propuesta por el mismo Hobbes. Para Flax, el decisionismo de éste es *contingente* y no es propio de su doctrina. Como es sabido, una vez presentada la argumentación que fundamenta la república Leviatán, Hobbes presenta las tres formas de gobierno que pueden ser soberanas: monarquía, democracia y aristocracia. Cuando se intenta demostrar la superioridad de la monarquía frente a las otras dos, se utilizan argumentos factuales poco convincentes y relativizables, productos de la experiencia y no de la razón metódica. Como muy bien señala Flax, el de Malmesbury confiesa honestamente que ese punto de la doctrina no está demostrado mediante su método y es producto de su propia experiencia inglesa. Así, el pleno poder de promulgar y aplicar las leyes del Estado está en manos de uno solo, lo que hace que el soberano se parezca más a un *déspota*, como el mismo Hobbes describe en el capítulo XX de *Leviatán*, que al *rey filósofo* de Platón. Pero, se pregunta el autor, ¿qué pasaría si en lugar de

ser uno solo, fueran muchos los que elaboran las leyes y las aplican? ¿qué sucedería si optase por la democracia como asiento de la soberanía, como lo hizo Spinoza? Si lo anterior sucediera, el pueblo haría las leyes y las aplicaría, distanciándose así del decisionismo. De esta forma, Flax demuestra que el decisionismo de Hobbes es consecuencia de un juicio prudencial, esto es, su preferencia por la monarquía es producto de la historia que experimentó y no forma parte de lo esencial de su teoría.

El siguiente Capítulo se dedica a analizar qué sucede con la versión hobbesiana decisionista ante el tema de la libertad de expresión, contraponiéndola principalmente con la posición de Kant (*Razonad, pero obedeced*). Nuevamente, encontramos que al ser el legislador uno solo, según Flax y contra las interpretaciones de Lübbe y Madanes, no es plausible la libertad de opinión, tanto política como de culto, sólo es posible la libertad de comercio e industria. Para Hobbes es impensable la discusión política sin que ésta conduzca a la guerra.

Una vez separado el contractualismo y el jusnaturalismo hobbesiano (parte que Flax rescata) de su versión decisionista, se comienza, en los Capítulos siguientes, un análisis de la posición decisionista de Schmitt. Por los límites de esta reseña no podemos detallarla aquí, sino sólo mencionaremos la interpretación de Flax con trazos gruesos. Schmitt reivindica un poder concentrado en situaciones de excepcionalidad. En un primer momento, propone un decisionismo como *dictadura comisarial*, que restablece el orden para hacer posible el Estado de derecho, todo esto con los argumentos del caos y la anarquía agitándose permanentemente. Pero este decisionismo, según Flax, es tan formalista como el positivismo normativista, esto es, permite sancionar cualquier contenido normativo bajo la mera forma de ley. Lo que lo lleva a Schmitt a avanzar sobre una superlegalidad, que permite dar un sustento normativo a la legalidad y poner límites. Para concluir y demostrar que el decisionismo no es una teoría

filosófico-política que contribuya a afianzar el Estado de derecho, Flax revisa y critica a dos exponentes actuales. El primero es el caso de Jorge Dotti, donde se analizan dos argumentos sostenidos por el decisionista argentino. Allí, según Flax, se considera la decisión desvinculada de la discusión y, como tal, un acto de la voluntad. Entonces, se le objeta que ese acto de voluntad no es independiente de la racionalidad del contenido sustantivo de la norma. El otro argumento es el que refiere a la urgencia de la decisión. Aquí, Flax critica precisamente dicha urgencia, la cual no es suficiente ni legítima para la toma de medidas aceleradas. Así, ante la pregunta ¿por qué el orden y no más bien el caos?, Dotti responde por la decisión excepcional sobre lo excepcional, a lo que Flax objeta que ése es un modo contingente de establecer el orden, pero no de conservarlo. Chantal Mouffe, representante de la izquierda democrática, toma de Schmitt el agrupamiento amigos-enemigos [sic] y lo considera crucial para organizar lo político, mientras que critica a Rawls por hacer solamente epistemología. Flax denuncia que el planteo de Mouffe corre el riesgo de reducir nuevamente lo jurídico a lo político y que ese agrupamiento ya se encuentra en Rousseau (*Contrato Social*, Libro II, Capítulo iii, nota), no siendo propio del decisionismo. A su vez, la línea demarcatoria se debe trazar, según Flax, a través de los principios de justicia y de ellos depende, siencn ésta normativa. Así, es necesario establecer los principios de justicia, porque son ellos lo que trazan la demarcación. La teoría de Rawls es política y el constructivismo institucional es un marco adecuado, en contra del decisionismo jurídico, para fortalecer y *democratizar la democracia*.

Para concluir esta reseña, sólo queremos hacer una crítica a la interpretación que Flax hace del poder ilimitado en Hobbes. En su libro se lee: "Si la misión que la ley natural encomienda al soberano es la *seguridad del pueblo*, qué se entienda por tal sólo puede determinarlo el mismo soberano [...]" En la concepción

hobbesiana, el jusnaturalismo peca de parcialidad pues el soberano carece de los límites y las obligaciones que introduce la ley. [...] Obsérvese que Hobbes no tiene en cuenta que la limitación del soberano puede ser una autorregulación o autodelimitación. [...] No existiendo una continuidad entre la racionalidad que legitima la institución del poder y el ejercicio de ese poder, puede ocurrir que el monarca lejos de cumplir con la misión que prescribe la ley natural, sancione leyes que la contradigan". (p. 46 y ss.)

Nosotros creemos que esto no es así. Para demostrarlo transcribamos, en primer lugar, lo que dice Hobbes sobre la puesta en práctica de las leyes naturales al final del Capítulo XV:

Las leyes de naturaleza obligan en *foro interno*, esto es, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; pero en *foro externo*, esto es, ponerlas en acto, no siempre. En efecto, quien sea modesto y tratable y cumpla con todas sus promesas, en tiempo y lugar, cuando ningún hombre lo hace, se convertirá en presa de otros y procurará su propia ruina, contrario al fundamento de todas las leyes naturales, que tienden a la preservación. (*Lev*, XV, 214, ed. Macpherson).

Así, entendemos que las leyes naturales tienen una cláusula fundamental para su puesta en práctica, ésta es: asegurarse que los demás las cumplan. ¿Cómo es posible eso? Únicamente dentro de una república, en donde los súbditos han transferido su poder a un soberano, mediante el pacto de sujeción, que tiene la espada pública por medio de la cual garantiza que las partes cumplan con su promesa. Por esto, dentro de un Estado, no debería imperar la mezquindad, pues está asegurado el cumplimiento de los pactos, lo que permite que los súbditos se relacionen libremente y en paz. Ahora, fuera de una república, quien cumpla con las leyes naturales se convertirá en presa de otros. Allí sí hay razones para no cumplirla, pues no se puede asegurar nunca que los demás cumplan con las leyes; en cambio no las hay bajo un Leviatán. De esta forma, si para no cumplir con

las leyes de naturaleza se deben tener razones para no hacerlo, no encontramos ninguna razón por la cual el soberano, sometido a las leyes naturales, no las cumpla con sus súbditos. Ya que él es la garantía de la confianza y el que debe evacuar toda duda a los demás para que nadie encuentre fundamento que legitime su incumplimiento a la ley. De esta forma sostenemos, en contra de Flax, que nunca puede ocurrir que el soberano sancione leyes civiles que contradigan a las leyes naturales. Por otro lado, creemos que ésa es la propia autorregulación y autodelimitación. Además, se aprecia que la racionalidad continúa entre la institución del poder y el ejercicio del mismo.

En segundo lugar, creemos que es algo objetivo y difícil de relativizar, aún por el monopolio semántico que posee el soberano, el concepto de "seguridad del pueblo". A su vez, la república no sólo asegura la preservación de la propia vida, sino también una vida satisfecha. En el Capítulo XXX de *Leviatán*, aclara aquel concepto: "Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre pueda adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para la República". En relación a lo primero, por más dominio de la interpretación que se tenga desde el Estado, la muerte es el cese de movimiento dentro del cuerpo y la vida su continuidad. El soberano no tiene forma de interpretar que un hombre no está muerto, si una espada enemiga lo ha traspasado dejando su corazón de latir, hecho que violaría la seguridad del pueblo. De esta forma, observamos que el soberano absoluto hobbesiano no tiene razones ni motivos para hacer *cualquier* cosa, ni es ilimitado para interpretarlo todo. En relación a la vida satisfecha, sin duda este concepto es más permeable a las interpretaciones, no obstante, sabemos que el Leviatán debe cumplir con ello, como se ha especificado en la cita anterior.

Andrés Di Leo
Universidad de Buenos Aires