

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

Nº 31-VERANO 2010-OTOÑO 2011

Directora del Boletín: *María Liliana Lukac*

Consejo de Redacción:

Margarita Costa- Jorge Dotti-

Andrés Di Leo Razuk

Andrés Jiménez Colodrero

Comité Científico Internacional

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-

Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-

Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorgi (Italia)

*

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 participó con una Mesa Redonda, **El pensamiento político de Thomas Hobbes**, en el XV Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica Argentina (AFRA) y la Universidad de Buenos Aires (UBA), que tuvo lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre el 6 y el 11 de diciembre de 2010. Participaron en la mesa los siguientes integrantes de nuestra Asociación: José Luis Galimidi, Andrés Jiménez Colodrero, Diego de Zavalía Dujovne y Andrés Di Leo Razuk, quien además actuó como coordinador de la mesa. En este número del Boletín reproducimos los resúmenes de las cuatro comunicaciones y

publicamos dos de ellas en su totalidad.

En junio de 2011 la prestigiosa editorial Brill publicó un número especial de la revista *Hobbes Studies* (Vol XXIV:1 2011), titulado *The Latin American Hobbes Scholarship*, que reúne los artículos de los siguientes investigadores argentinos y latinoamericanos: Omar Astorga (Venezuela), Margarita Costa, Andrés Di Leo Razuk, Renato Janine Ribeiro (Brasil), Andrés Jiménez Colodrero, María L. Lukac de Stier y Andrés Rosler. Ha actuado como editora invitada de esta publicación la presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos.

Para informes y colaboraciones dirigirse a María Liliana Lukac (Presidenta) o a Andrés Di Leo (Secretario)

Editor: Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina

Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411)4631-6335

E-mails: mstier@fibertel.com.ar o andresdile@hotmail.com

BOLETIN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

RESÚMENES MESA “EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS” EN EL XV CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA- AFRA

La crítica straussiana del concepto de soberanía en Hobbes

José Luis Galimidi
(UBA/UdeSA)

Según Leo Strauss, el cambio de orientación propio de la filosofía política moderna inicia una pendiente sumamente resbaladiza hacia formas políticas y culturales oscuras y bestiales. Strauss advierte que uno de los aspectos preocupantes de la reformulación moderna del derecho natural es la justificación que ofrece la teoría hobbesiana de la soberanía para la conformación un estado tiránico mundial.

Hobbes y los dos cuerpos del rey

Andrés Jiménez Colodrero
(Universidad de Buenos Aires - Centro de Investigaciones Filosóficas)

Este trabajo vincula la teoría de los “dos cuerpos de rey” de Ernst H. Kantorowicz con la obra de Hobbes, en base a: a) un eje de “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*) dado por la continuidad de la imagen del “cuerpo” resemantizada en la transición desde las concepciones organicistas (modelo “psicomorfo”) hacia las mecanicistas (modelo “tecnomorfo”) en la Modernidad (Rothschuh); b) un aspecto “estético-político” (Bredekamp) donde a través del concepto de “efigie” (fronstispicio del *Leviatán*) se visualicen tanto la “eternidad artificial” como la “estructura compuesta” del autómatas hobbesiano; c) una dimensión propiamente política (Giesey) donde se observa la particularidad del caso inglés, en tanto se consideraba que el cuerpo *natural* del rey era obra de Dios, mientras que el cuerpo *político* lo era de factura humana y actuaba por medio del Parlamento.

El miedo en la condición natural hobbesiana

Diego de Zavalía Dujovne
(UBA- CONICET)

Un momento fundamental de la construcción de la filosofía política de Hobbes es su descripción de la condición natural del hombre. El Estado civil se edifica a partir de esta condición natural para remediar sus falencias. Así, las atribuciones del soberano encuentran su justificación en los males del estado de naturaleza que deben ser remediados. En el

presente trabajo analizaremos el estado de naturaleza hobbesiano desde la perspectiva del miedo. El miedo es un concepto central tanto en la descripción que Hobbes realiza de la condición natural como de su teoría política en general. El pensador inglés hace dos afirmaciones fundamentales sobre el miedo en el estado de naturaleza. Por una parte indica que este estado es una situación de miedo mutuo y por la otra señala al miedo como una de las pasiones que inclinan al hombre a abandonar esta condición natural. En consecuencia, articularemos nuestro análisis a partir de tres preguntas: ¿por qué el estado de naturaleza es una situación de miedo mutuo?, ¿en qué consiste este miedo mutuo? y ¿cómo el miedo incita a los hombres a abandonar la condición natural? Al analizar esta última cuestión, criticaremos la postura de Hobbes según la cual el miedo mutuo incita a los hombres a formar un Estado por institución.

Una lectura hobbesiana de la Carta a los romanos. Contribuciones para una Teología Política.

Andrés Di Leo Razuk
(UBA – UNLaM)

La perspectiva teológica-política es una posibilidad de abordar la propuesta teórica de Thomas Hobbes. Este enfoque consiste, sintéticamente, en sostener que conceptos claves de la política se comprenden desde conceptos teológicos. Este punto de vista, creemos, brinda una nueva dimensión de los escritos del filósofo inglés y, también, pone en discusión el concepto de secularización moderna. Por otro lado, no es arriesgado sostener que las reflexiones del apóstol Pablo en su *Carta a los romanos* vierten innumerables nociones teológicas que han contribuido a conformar una manera muy relevante de estructurar el cristianismo. Por eso, la lectura hobbesiana que en este trabajo se propone de dicha *Carta* intentará identificar formas y conceptos teológicos paulinos que contribuyan a una adecuada comprensión de formas y conceptos políticos hobbesianos.

* * *

LA CONDICIÓN NATURAL HOBBSIANA DESDE LA PERSPECTIVA DEL MIEDO

En sus obras políticas Hobbes sostiene, por una parte, que la condición natural es una situación de miedo mutuo y, por otra, que el miedo es una de las pasiones que inclinan al hombre a abandonar esta situación y formar el Estado. En consecuencia, articularemos nuestro análisis a partir de tres preguntas: ¿por qué la condición natural del hombre es una situación de miedo mutuo?, ¿en qué consiste este miedo? y ¿cómo incita a los hombres a abandonar esta condición?

¿Por qué la condición natural del hombre es un estado de miedo mutuo?

Esta cuestión es el hilo conductor de la argumentación de Hobbes en la presentación del estado de naturaleza que realiza en el *De Cive*, donde afirma que el miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural de los hombres y en parte a la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente.¹ El filósofo inglés argumenta que todos los hombres son iguales mostrando que el más débil puede matar al más fuerte. Así, si existe una voluntad de dañarse mutuamente es razonable que los hombres se teman entre sí, ya que cualquiera tiene la capacidad de infringirle el máximo daño a otro. Hobbes sostiene que cuando no existe sociedad civil, los hombres tienen motivos tanto reales como vanos para hacerse daño. Estos motivos son las distintas razones que llevan a que la condición natural sea una situación de guerra de todos contra todos: competencia (los hombres se atacan para alcanzar un bien que no pueden disfrutar en conjunto), desconfianza (que lleva a los hombres a atacar antes de ser atacados) y gloria (los hombres se atacan para ganar reputación).²

¿En qué consiste este miedo mutuo?

El miedo propio de la condición natural es, entonces, primariamente el miedo a la muerte violenta infringida por otros hombres. Es racional, porque éstos tienen la capacidad de matar y motivos para hacer daño. También se teme por las posesiones y la libertad. En efecto, cuando Hobbes en el *Leviathan* analiza las causas de la guerra en la condición natural señala: “De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un

lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o su libertad.”³

En una de las respuestas a las objeciones que recibió antes de la publicación de la segunda edición del *De Cive*, encontramos un pasaje sumamente revelador sobre la naturaleza del miedo en condición natural: “Opino que los que objetan esto suponen que temer [*metuere*] no es otra cosa que estar atemorizado [*perterreri*]. Por esa palabra yo entiendo la previsión del mal futuro. Juzgo que no sólo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer.”⁴

Hay una semejanza entre la forma en que se presenta al miedo en este pasaje y la definición de guerra que presenta Hobbes en el *Leviathan*: “Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente.”⁵ Del mismo modo que la guerra no se reduce a la batalla concreta, el miedo (el temer) no se reduce a estar atemorizado o asustado. Si así fuera, el miedo mutuo no podría ser el origen de las sociedades porque, como Hobbes señala en el *De Cive*,⁶ los hombres asustados huirían unos de otros. Además el miedo es concomitante a la situación de guerra, pues mientras la voluntad de luchar, es decir de dañar al otro, sea manifiesta, uno anticipará la posibilidad de morir violentamente. El miedo propio de la condición natural consiste, justamente, en este sentirse amenazado (y no atemorizado) ante la posibilidad de ser atacado por el otro. Pero además, ya que en esta situación cada uno juzga por sí mismo si el otro constituye una amenaza, es este miedo mutuo lo que determina la situación de guerra.

Otro aspecto que se observa en el pasaje citado es que el miedo, en tanto es la previsión de males futuros, incita a los hombres a realizar acciones que les permitan evitar esos males. En el pasaje citado Hobbes ejemplifica con la fuga, la desconfianza, la sospecha, la precaución y la previsión⁷, pero resulta claro que esta lista no es completa y que estas no son las únicas acciones a las que puede conducir el miedo. Éste incita a encontrar una forma de evitar el mal futuro y

ponerla en práctica. Como señala Sorgi, “El miedo, pues, es una pasión no paralizante sino estimulante. Está ligado a la razón. Es un miedo racionalizado y al mismo tiempo racionalizante”⁸.

¿Cómo el miedo incita a los hombres a abandonar la condición natural?

1

Es, entonces, el miedo a la muerte violenta que pueden provocarle otros hombres, lo que lleva al hombre a buscar la forma de evitar este mal y, por lo tanto, a buscar la forma de salir de la situación de guerra propia de la condición natural. Ahora, analicemos en detalle cómo efectivamente el miedo lleva a realizar el pacto que da nacimiento al Leviatán.

De acuerdo a su origen, Hobbes distingue entre los Estados por adquisición y los Estados por institución. Los primeros son aquellos en los que, tras ser derrotados en una batalla, los futuros súbditos prometen obediencia al vencedor a cambio de sus vidas. Los vencidos deben optar entre ser dañados y probablemente muertos por el vencedor o someterse a él. El miedo a la primera opción inclina a los vencidos a optar por la segunda, y así se forma un Estado donde el vencedor es el soberano y los vencidos los súbditos.⁹

En un Estado por institución, los hombres, atemorizados unos de otros, pactan renunciar a sus derechos naturales en favor de la persona que será su soberano con la esperanza de que proteja a los unos de los otros.¹⁰ Sin embargo, si en el Estado por adquisición resulta evidente cómo el miedo a la muerte lleva a los vencidos a someterse al vencedor, no resulta tan claro de qué manera el miedo mutuo conduce al pacto que funda el Estado por institución.

2

La presentación de la condición natural que realiza Hobbes en el *Leviathan* no tiene como hilo conductor al miedo mutuo como en el *De Cive*, sino a la situación de guerra. Hobbes primero demuestra la igualdad natural de los hombres, para luego mostrar cómo ésta conduce necesariamente a una situación de guerra de todos contra todos.

Si dos hombres iguales desean el mismo bien que no pueden disfrutar en conjunto, ambos tienen la misma esperanza de alcanzarlo, por lo cual se enfrentarán y tratarán de aniquilarse o sojuzgarse el uno al otro. Asimismo, debido a la igualdad natural cabe esperar que si un hombre posee un bien (ya sea producido por él mismo

como una construcción o un terreno sembrado, ya sea un bien natural como la posesión de un lugar conveniente), otro hombre o varios unidos busquen arrebatárselo y en el proceso matarlo o privarlo de su libertad. Y estos últimos también enfrentan el peligro de que otros hombres vengan a arrebatárselo el bien.¹¹ Por esto Hobbes afirma que “...un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre...”¹²

Hobbes considera que en esta situación la forma más razonable que tiene el hombre de buscar seguridad es la anticipación. Es decir, dominar a todos los hombres que pueda, de tal forma que ningún poder sea capaz de amenazarle.¹³ Esta es la segunda de las causas de guerra que enumera Hobbes, a la que denomina “desconfianza”, ya que tiene su origen en la desconfianza mutua que se tienen los hombres en la condición natural.

Ahora bien, como se desprende de la descripción que hace Hobbes de la situación que lleva a anticiparse, esta desconfianza es (o tiene su origen)¹⁴ en el miedo que tienen los hombres de ser atacados y dominados o muertos por otros hombres. O sea que el miedo, que debería incitar a los hombres a buscar la paz, es una de las causas de la guerra de todos contra todos.

El miedo incita a buscar una forma de evitar el mal que se teme, la forma más adecuada de hacerlo en la situación de competencia de la condición natural es alcanzar la seguridad mediante la sumisión de otros hombres. La razón -que como señala Sorgi en el pasaje citado más arriba está ligada al miedo¹⁵- también puede ser un medio tanto para la paz como para la guerra, ya que Hobbes tiene una concepción instrumental de la misma. Así la ley fundamental de la naturaleza es “...un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra”¹⁶. De esta forma, Hobbes no sólo indica que en la situación de desconfianza mutua los hombres tienden a anticiparse a los otros y a atacarlos para conseguir su seguridad, sino que afirma que es lo más razonable que pueden hacer.¹⁷

Ahora bien, si la concepción instrumental de la razón y el carácter racionalizante del miedo permiten entender por qué el miedo puede incitar tanto a la guerra como a la paz, sigue sin resultar claro cómo el miedo mutuo, que es la segunda causa de guerra, puede llevar efectivamente a la paz.

3

Una primera respuesta es que un hombre puede tener éxito en su ataque anticipatorio y alcanzar su fin: dominar a todos los hombres necesarios para que ningún poder pueda amenazarlo. Hobbes explica que no se pueden fijar límites a esta conquista en busca de seguridad, ya que los hombres que normalmente se conformarían manteniéndose dentro de límites modestos se ven amenazados por aquellos hombres que no sólo conquistan a otros para alcanzar su seguridad sino para complacerse contemplando su propio poder. Ahora bien, someter a otros hombres mediante conquista es fundar un Estado por adquisición. De hecho, en el capítulo XVII del *Leviathan* entre las características que tiene que tener un Estado para cumplir su fin (es decir, la seguridad) se encuentra un criterio para determinar cuándo los hombres dominados son suficientes para garantizar la seguridad del conquistador: “La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de guerra.”¹⁸

Entonces, encontramos otra forma en la que el miedo se encuentra en el origen del Estado por adquisición. Por una parte, es lo que incita a los vencidos a pactar y someterse al vencedor. Por otra es un motivo para que el que habrá de ser vencedor inicie la guerra de conquista (una guerra que tenga por finalidad la sumisión mediante un pacto de los vencidos) de la que surge el Estado por adquisición.

Pero si ahora resulta aún más claro cómo el miedo conduce a la formación de Estados por adquisición, no hemos podido responder al problema de cómo el miedo mutuo conduce a la formación de Estados por institución.

En primer lugar debemos decir que, si bien es posible que un conquistador tenga éxito y forme un Estado por adquisición, nada asegura que esto suceda. Puesto que los hombres parten de una situación de igualdad natural, resulta lógico que sus intentos de dominarse unos a los otros fracasen. Justamente, por esto Hobbes puede referirse a la condición natural como una situación de guerra perpetua e incluir a la desconfianza como una de sus causas. Entonces, se presenta como una posible respuesta a nuestro problema, afirmar que en esta situación de guerra perpetua donde los intentos de

conseguir seguridad mediante la sumisión de otros hombres han fracasado, el miedo mutuo llevaría a los hombres a pactar entre sí y formar un Estado por institución. Sin embargo, no resulta claro y permanece como un problema entender cómo en esta situación de absoluta desconfianza y de guerra de todos contra todos pueden darse las condiciones materiales para que se lleve a cabo un pacto que le ponga fin.¹⁹

4

A partir del análisis de algunos aspectos del Estado ya constituido, se puede intentar otra respuesta al problema de cómo el miedo mutuo que los hombres se tienen en condición natural incita a los hombres a buscar la paz y formar un Estado por institución.

Este miedo mutuo perdura una vez instituido el Estado aunque disminuido y domesticado.²⁰ Esto se observa en el famoso pasaje presente tanto en el *De Cive* como en el *Leviathan* donde Hobbes invita a los lectores -si dudan de su descripción de la condición natural- a considerar lo que los hombres hacen una vez instituido el Estado: “...cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aún sabiendo que existen las leyes y los funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan.”²¹

Por otra parte, todo Estado constituido enfrenta el problema de su conservación, amenazada tanto por causas externas (una invasión) como internas (la guerra civil). Para evitar la disolución del Estado por causas internas no basta con haber pactado, sino que es necesario cumplir constantemente con lo que se pactó.²² Es decir, los súbditos deben ser obedientes para con los mandatos del soberano. La amenaza de castigo respaldada por el poder irresistible del Leviatán es uno de los medios más importantes que tiene el soberano para asegurar esta obediencia. Sin embargo, Hobbes señala que no es suficiente “...a los fundamentos de estos derechos [del Estado], resulta muy necesario enseñarlos de modo diligente y veraz, porque no pueden ser mantenidos por una ley civil o por el terror de un castigo legal.”²³

El principal peligro interno que enfrenta el Estado es la rebelión y la consecuente guerra civil. Por eso, el filósofo inglés intenta desestimar las distintas razones que pueden llevar a los hombres a rebelarse. Para que su argumentación resulte aceptable debe reconocer

que el poder absoluto del soberano puede perjudicar a los súbditos. Si bien Hobbes defiende que éste nunca puede cometer injusticia con un súbdito, reconoce que puede cometer inequidad. Por ejemplo, un hombre puede ser privado de sus posesiones para enriquecer a un hombre cercano al soberano. Sin embargo, las incomodidades que puede tener el súbdito en el Estado no son motivo para rebelarse porque "...la condición del hombre nunca puede verse libre de una incomodidad u otra; y que la mayor, que en cualquier forma de gobierno puede sucederle al pueblo en general, es apenas sensible en relación con las miserias, y las horribles calamidades que acompañan una Guerra Civil; o aquella disoluta condición de hombres sin señor, sin sujeción a las Leyes y a un poder coactivo que ate sus manos de la rapiña y la venganza."²⁴ Ahora bien, la lejana posibilidad de la condición natural puede formar parte de la deliberación del súbdito, porque se hace presente en la forma del miedo mutuo que perdura en el Estado civil. El miedo que los hombres se tienen entre sí, aún bajo un poder superior que los protege y los obliga a cumplir sus pactos, genera el temor a una situación donde no exista tal poder y el miedo a los otros sea incontrolable. Este miedo del miedo incita a los hombres a respetar el pacto. De esta forma, observamos cómo el miedo mutuo propio de la condición natural incita a los hombres a la obediencia, es decir a la paz.

Así como la obediencia es el modo en que el pacto que da origen al Estado permanece vigente, los motivos que llevaron a los súbditos a realizar este pacto siguen operando en las dos formas de lograr la obediencia que hemos analizado. En la formación del Estado por adquisición, un hombre pacta por miedo al daño que le puede propinar el futuro soberano, de la misma forma un súbdito respeta la ley por miedo al daño que le puede infligir el soberano. En la formación del Estado por institución los hombres pactan motivados por el miedo que se tienen entre sí; como hemos mostrado, la persistencia de este miedo mutuo en el Estado civil incita a los hombres a mantener la obediencia. En este sentido restringido, haciendo referencia no al origen sino a su conservación, se puede interpretar que para Hobbes todo Estado es a la vez por institución y por adquisición.

A modo de conclusión realizaremos algunos comentarios sobre la relación entre condición natural y Estado civil. Éste se edifica a partir de aquella para remediar sus falencias. La condi-

ción natural es lo que le permite justificar a Hobbes las distintas atribuciones del soberano. En este sentido, se entiende por qué hemos debido recurrir a un análisis del Estado para poder comprender adecuadamente el modo en que el miedo mutuo conduce a la paz. Por otra parte, la distinción entre condición natural y Estado civil en Hobbes es radical, y aparecen como dos situaciones absolutamente opuestas (esta contraposición está muy bien ejemplificada en la portada original del *De Cive*²⁵). Sin embargo, para que los súbditos obedezcan y acepten las atribuciones del soberano, la primera debe perdurar, como posibilidad de regresión, en la segunda.²⁶ Una vez establecido el Estado, el miedo mutuo no desaparece sino que perdura aunque mitigado y domesticado e incita a los súbditos a respetar el pacto que dio origen al Leviatán.

Diego de Zavalía Dujovne

UBA- CONICET

¹ Cfr. *De Cive*, OL II p. 162. Nos referiremos a las obras de Hobbes del modo en que lo hemos hecho en esta nota: nombre de la obra, página correspondiente a la edición de Molesworth (EW para los libros en inglés, OL para los libros en latín): *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, 11 vol., London, 1839-1845 y *Thomae Hobbes, Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. Sir William Molesworth, 5 vol., London, 1839-1845.

² Esta es la denominación que Hobbes le da a las causas de la guerra en el *Leviathan* (Cfr. *Leviathan*, EW III p. 112). Por una cuestión de espacio no se desarrollarán aquí estas causas y sus diferentes presentaciones en las distintas obras políticas de Hobbes.

³ *Leviathan*, EW III p. 111. Traducción utilizada: Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 p. 101.

⁴ *De Cive*, OL II, p. 161. Traducción utilizada: Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 132. La edición inglesa difiere un poco de la latina y puede resultar más clara: "Quienes así me objetan están suponiendo que el miedo [fear] no es otra cosa que estar asustado [affrighted]. Yo incluyo bajo la palabra miedo una cierta anticipación de males futuros; tampoco concibo que la huida sea la única propiedad del miedo: desconfiar, sospechar, vigilar, pertrecharse para no tener miedo son también propios de quienes están atemorizados." *Philosophical rudiments concerning government and society*, EW II p. 6. Traducción utilizada: Hobbes, T., *De cive*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 57 y 58.

⁵ *Leviathan*, EW III, p. 113, traducción citada p. 102.

⁶ Cfr. *De Cive*, OL II p. 161.

⁷ En la edición inglesa aparecen además la vigilancia y el pertrecharse.

⁸ Sorgi, G., *Quale Hobbes?: dalla paura alla rappresentanza*. Milano, Franco Angeli, 1989, p. 173, traducción propia, el texto original dice: “La paura, dunque, è una passione non paralizzante, ma stimolante. È collegata con la ragione. È una paura ragionata e allo stesso tempo ragionante.”. En este punto Sorgi encuentra una importante diferencia entre el miedo mutuo de la condición natural y el terror al castigo del Estado civil: “Non è più quella paura che spinge ad agire e ragionare per allontanare e superare un pericolo. Ritorna invece ad essere quella emozione che blocca l’azione dell’uomo, una minaccia dissuasiva che, con la forza incombente della violencia del potere, non ammette nei cittadini di uno Stato la possibilità di dare sfogo alle proprie passioni, né di riprendersi i propri diritti naturali di libertà.” Sorgi, G., *op. cit.* p. 177.

⁹ Cfr. *Leviathan*, EW III p. 159 y p. 185. En este trabajo no nos referimos al poder paternal que es un caso específico del Estado por adquisición.

¹⁰ Cfr. *Leviathan*, EW III p. 159.

¹¹ Cfr. *Leviathan*, EW III p. 111.

¹² *Leviathan*, EW III p. 111, traducción citada p. 101.

¹³ Cfr. *Leviathan*, EW III pp. 111 y 112.

¹⁴ Se puede discutir si la desconfianza es una forma del miedo o tiene su origen en él. Freund sostiene la primera opinión citando la definición de esperanza de los *Elements of Law*: “La ESPERANZA es la expectativa de un bien futuro, así como el miedo es la expectativa de un mal. A veces existen causas que actúan alternativamente en nuestra mente, unas que nos hacen esperar un bien y otras esperar un mal; si predominan las que nos hacen esperar el bien, el sentimiento general es de esperanza; en el caso contrario de temor. La privación absoluta de la esperanza constituye la DESESPERACIÓN, siendo un grado de la misma la DESCONFIANZA” (*The Elements of Law Natural and Politic*, EW IV p. 44. Traducción utilizada: Hobbes, T., *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 137). Freund interpreta este pasaje siguiendo a Polin, afirmando que el miedo fecundado por la esperanza se vuelve desconfianza. (Cfr. Freund, J. “Le thème de la peur chez Hobbes in Thomas Hobbes.” *Revue Européenne des Sciences Sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980, p. 17 y Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, P.U.F., 1953, p. 14). Cabe señalar que cuando Freund resume brevemente las causas de la guerra en estado de naturaleza se refiere a esta segunda causa como miedo del miedo (cfr. Freund, J., *op. cit.*, p. 23). Por otra parte, ya que tanto en el *Leviathan* como en los *Elements of Law* (en el párrafo siguiente al citado), Hobbes da definiciones de “desconfianza” que no hacen referencia al miedo, se puede considerar a la desconfianza como una pasión independiente del miedo. Igualmente, la desconfianza puede tener su origen en el miedo como resulta claro en el texto del

De Cive citado más arriba donde se señala que la desconfianza es propia del miedo.

¹⁵ La relación entre miedo y razón excede los límites de este trabajo. Sobre este punto puede consultarse entre a otros autores Sorgi, G., *Quale Hobbes?: dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli, 1989 (en particular el primer capítulo, “Psicología di un progetto politico”, de la segunda parte,) Freund, J. “Le thème de la peur chez Hobbes in Thomas Hobbes.” *Revue Européenne des Sciences Sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980, pp. 15-32 (en particular las páginas 17 y 18) y Strauss, L., *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en particular el capítulo 1, “El fundamento moral”).

¹⁶ *Leviathan*, EW III pp. 116 y 117, traducción citada p. 107

¹⁷ Cfr. *Leviathan*, EW III pp. 111 y 112

¹⁸ *Leviathan*, EW III pp. 154 y 155, traducción citada p. 138.

¹⁹ Para un análisis más extenso y preciso de las dificultades que conlleva la idea de un Estado por institución ver Galimidi, J. L., *Leviatán conquistador: reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rosario, Homo Sapiens, 2004, pp. 154-159. Por otra parte, a partir de la lectura del capítulo XVII del *Leviathan* se puede inferir otro modo en que puede haberse originado el Estado por institución. Allí Hobbes señala que no es suficiente para la seguridad de los hombres verse “...gobernados y dirigidos por un sólo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o una guerra.” (*Leviathan*, EW III pp. 155, traducción citada p. 139) Aparece aquí la posibilidad que los hombres se unan para protegerse de un enemigo exterior. Así los hombres pactarían entre sí formando un Estado por institución pero no motivados por el miedo de unos a otros, sino por el miedo a un tercero. Para un análisis del principio de “asociación negativa” como origen del Estado ver Rosler, A., “El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía” en Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, pp. 41-46.

²⁰ El concepto de miedo domesticado lo hemos tomado de Freund, J. “Le thème de la peur chez Hobbes in Thomas Hobbes.” *Revue Européenne des Sciences Sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980, p. 26. En esta página se analiza la permanencia del miedo en el Estado civil.

²¹ *Leviathan*, EW III p. 114, traducción citada p. 103. El pasaje paralelo del *De Cive* forma parte de la respuesta a la objeción de que es improbable que los hombres se reúnan en sociedad impulsados por el miedo comentada más arriba. Cfr. Hobbes, *De Cive*, OL II p. 161.

²² En este sentido resulta significativo el siguiente pasaje escrito por Lloyd: “What is crucial is that subjects regard their sovereign as having authority, meaning only that they view themselves as having authorized him. Subjects must have a certain attitude toward their sovereign, «as if every man should say

to every man, I authorise and give up my right of governing my selfe, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorise all his actions in like manner» (L 87, my emphasis). This is why the notion of authorization is so prominent in Hobbes's political theory. Subjects must regard themselves as having submitted their private judgment to the public authority, and it is their so regarding themselves that confers power on that authority. The critical point to see is that the sovereign's continued power depends on their continuing to regard themselves as having authorized him. Far from having any independent power with which to hold people to some past authorization of him, his authority must be continuously reaffirmed if he is to have any power at all, for «it is not the right of the sovereign, though granted to him by every man's express consent, that can enable him to do his office; it is the obedience of the subject, that must do that. For what good is it to promise allegiance and then by and by to cry out, as some ministers did in the pulpit, To your tents, O Israel!?» (B 181). Peace requires a uniform and continuous affirmation of the authority of a single entity. And only uniformity in judgment can produce this result.» (Lloyd, S. A., *Ideals as interests in Hobbes' Leviathan: The power of mind over matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 223) Aquí podemos encontrar una relación entre la existencia de uno mismo en Descartes y la existencia del Estado para Hobbes. Del mismo modo que para Descartes uno debe ser

constantemente producido para preservarse, para Hobbes es necesario que constantemente los súbditos consideren las acciones del soberano como propias para que se preserve el Estado. Nos referimos al siguiente pasaje de las *Meditaciones Metafísicas*: «Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, de que yo haya existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo, es decir me conserve.» (Descartes, R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, p. 152)

²³ *Leviathan*, EW III p. 323, traducción citada p. 276.

²⁴ *Leviathan*, EW III p. 170, traducción propia.

²⁵ En la portada se contraponen el *Imperium* (i.e. el Estado civil) representado por un príncipe, quien sostiene en una mano una espada y en otra una balanza, a la *Libertas* (i.e. el estado de naturaleza) representada por un indígena semi desnudo que porta un arco. Detrás del príncipe se observan campesinos laboriosos que trabajan en un campo cultivado, en el horizonte se observa una ciudad. Detrás de indígena se observan hombres semi desnudos armados con arcos que persiguen a otros hombres.

²⁶ Ante esta continuidad cabe preguntarse hasta que punto tiene sentido la distinción que realiza Sorgi entre miedo estimulante propio de la condición natural y terror paralizante propio del Estado (cfr. nota 8 del presente trabajo).

* * *

HOBBS Y LOS DOS CUERPOS DEL REY

En las casi seiscientas páginas de la clásica investigación de Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963) sobre los “dos cuerpos del rey”¹ no se encuentran referencias a Thomas Hobbes ni a ninguna de sus no menos clásicas obras. Esta ausencia de la figura del filósofo inglés no debería producir extrañeza, si se tiene en cuenta que Kantorowicz logró desde muy joven fama como destacado medievalista y que no en vano el subtítulo de la obra citada reza: “un estudio de teología política *medieval*”. Este encuadramiento cronológico permitiría descartar legítimamente —al menos en lo que a historiografía se refiere— a un autor característico del siglo XVII como lo fue Hobbes. Pero este distanciamiento no es todo lo drástico que pudiera parecer: el “punto de partida”² de la indagación del historiador alemán es precisamente el contexto de la jurisprudencia isabelina durante la dinastía Tudor, momento en el cual parece haberse sedimentado la metáfora que alude a la distinción entre el cuerpo físico del

rey y su cuerpo “místico” o político, encarnado este último en la Corona y la nación. Hay en el erudito y estilísticamente desapasionado tratado de Kantorowicz una indicación introductoria que remite precisamente al problema de la desunión entre ambos cuerpos y a la conflictividad *política* de esa realidad, más allá de las referencias cristológicas a la unidad de la substancia divina que se filtran en las inadvertidas elaboraciones de los juristas de la época.³ Y es en esta referencia a la *fictio iuris* de la doble naturaleza monárquica como causa de la guerra civil donde hubiera podido encontrar su lugar una mención a Hobbes, máxime si en el mismo sitio Kantorowicz le concede la palabra a aquellos que Hobbes tanto ha criticado como responsables del conflicto doméstico: el Parlamento y los juristas del *Common Law*.

Por otra parte, en el plano contextual debe recordarse que el joven Kantorowicz —como acólito del círculo de Stefan George (*George-Kreis*) hacia fines de los años '20— no sólo no vacilaba en realizar una verdadera “apropiación

política del pasado” en sus escritos⁴ sino que la misma se realizaba de acuerdo a los cánones georgianos que —*mutatis mutandi*— coincidirían con la influyente interpretación que sobre Hobbes realizara Carl Schmitt años más tarde.⁵

En base a lo anterior, este trabajo buscará establecerse los vínculos entre Hobbes y Kantorowicz de acuerdo a los siguientes niveles de análisis: 1) un plano contextual o “histórico-conceptual” donde se observa la transición desde una concepción organicista hacia un modelo mecanicista de comprensión y representación del cuerpo humano y, por analogía, del político; 2) un aspecto “estético-político” que opera ya en el centro de la investigación de Kantorowicz y que remite a la relación entre las representaciones de la doble corporalidad real y su poder, tal como revela el análisis iconográfico del frontispicio del *Leviathan*; 3) un nivel “histórico-político” donde se explicitan las consecuencias políticas de la teoría de los “dos cuerpos del rey”, presente tanto en Kantorowicz como en Hobbes, y que adquiere su verdadera dimensión a través del análisis comparativo con otras tradiciones similares contemporáneas.

I.

Hobbes participa de un movimiento histórico que ha producido en el transcurso de los siglos XVI y XVII lo que Karen Gloy ha definido como una “mecanización de la imagen del mundo” (*Mechanisierung des Weltbildes*)⁶: la interpretación de la Naturaleza, del Cosmos, como un mecanismo de alta complejidad. Esta referencia no partía de operar una mera analogía entre la Naturaleza como lo existente por sí y la Técnica como lo creado por la mano del hombre, sino más bien proponía la identificación lisa y llana entre Naturaleza y Máquina. Del conocimiento sobre la forma de operar de lo mecánico surge un método específico (el resolutivo-compositivo, *mos mechanicus*) que servirá de fundamento metodológico a las futuras ciencias naturales: “la Mecánica como la ciencia de las máquinas será asimilada sin más a la Física como la ciencia de la Naturaleza”⁷. Como es sabido, el intento de construir una ciencia que opere bajo un paradigma unificado condujo al avance del modelo mecanicista más allá del ámbito de las ciencias naturales —considerando al hombre como parte de esa Naturaleza estudiada y explicada en términos mecánicos— hacia los dominios de las ciencias sociales y de las humanidades. También hacia la teoría del

Estado, como da cuenta la conocida “Introduction” del *Leviathan* de Hobbes, donde se expone precisamente este nuevo tipo de metáfora mecanicista en referencia a la construcción de un “cuerpo político”: a la analogía entre la creación divina de la Naturaleza (*art of God*) y la humana del Estado (*art of Man*) le sigue la descripción de un “cuerpo viviente” realizada enteramente en términos de Mecánica moderna, v. g. de un autómatas creado por la mano del hombre (“...engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch...”)⁸.

En verdad, Hobbes ha hecho uso de diversas tradiciones tanto en referencia a la noción de *corpus politicum* como a la medieval de una *persona moralis* o persona colectiva, realizando transformaciones sustanciales en ellas (como por ejemplo en el *De Cive*)⁹ pero es esta formulación del *Leviathan* la que permite observar la aplicación del moderno modelo mecanicista cartesiano, entonces, tanto a la vida humana como a la comunidad política¹⁰. En ella intenta Hobbes sintetizar tanto una adhesión a la comparación tradicional entre hombre y Estado que formaba parte de la metafórica del cuerpo¹¹ como una ruptura revolucionaria, la que se produce al pasar desde el “Estado como un hombre en grande” hacia el “Estado como máquina” con el auxilio de una fisiología mecanicista. En particular, la referencia hobbesiana a los “pactos y convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean” y al doble rol del hombre — tanto materia (*matter*) como artífice (*artificier*) del “hombre artificial” en cuestión— son indicio de una profunda ruptura con la tradición clásica: se trata de una “ciencia poiética” (cfr. la terminología: *construction, generation, making*) que es *a priori* demostrable, como expresa Hobbes, “because we make the commonwealth ourselves”¹².

Ahora bien, ¿de qué manera se ha producido esta deriva desde el modelo “psicomórfico” de la tradición aristotélico-galénica hacia el moderno enfoque “tecnomórfico” descartiano¹³, en el cual Hobbes netamente se inscribe? En el inicio de las concepciones mecanicistas del cuerpo humano (*circa* siglo XVI), la metáfora más usual era la de una estructura arquitectónica o “edificio”, por ejemplo en *De humani corpori fabrica* de Vesalius (1543) y en los trabajos anatómicos de Da Vinci (donde se habla del “medico architetto”)¹⁴. Es de destacar que, como se ha señalado, Hobbes participa también de esta forma “constructivista” o más tradicional

de expresar la metáfora maquinista¹⁵, como puede leerse en la siguiente cita del cap. 29 del *Leviathan*:

“Pues los hombres, hartos ya de ese desordenado empujar y golpearse mutuamente, desean de todo corazón acomodarse en un edificio firme y duradero [*one firme and lasting edifice*]; pero (...) no pueden, sin la ayuda de un arquitecto verdaderamente hábil [*very able Architect*], sino apretarse en un edificio destartado [*crasie building*] que a duras penas resistirá lo que sus vidas y que de seguro se derrumbará sobre las cabezas de sus descendientes.”¹⁶

Gradualmente y ya hacia fines del siglo XVII, el cuerpo humano comienza a verse como una máquina a la cual —gracias a la influencia de Descartes (*L'Homme*, 1664)— se la representa por medio de la imagen del reloj o mecanismo de relojería. Este nuevo recurso representacional permitió, por un lado, solucionar un problema que aquejaba a la metáfora del “edificio”: la cuestión del movimiento de la estructura *en su conjunto* y que en el caso de Hobbes es clave precisamente porque él define a los cuerpos como “matter in motion”, ya que tanto el movimiento como la cantidad —“accidentes” según se dice en el Cap. IX del *Leviathan*— son cualidades comunes a todos los cuerpos naturales. Por otro lado, la analogía con el reloj en Hobbes facilita también el logro de un objetivo explicativo que se muestra muy bien en las conocidas consideraciones metodológicas del “Preface” del *De Cive*¹⁷, donde opera una breve pero precisa descripción del método resolutivo-compositivo que es característico de la filosofía hobbesiana.

Sin embargo y viendo el discurrir en general de la concepción mecanicista del cuerpo, el acceso a esta nueva posibilidad de analogizar que estuvo dado por el progreso técnico en la construcción de ingenios automáticos, generó algo más que “analogías” aprovechables en la formulación de hipótesis sobre modelos corporales: finalmente se consolidó una “concepción mecanicista del cuerpo” de valor sustancial o —casi podría decirse, ontológico— que debido a su carácter reduccionista tuvo fuerte oposición, al menos en el ámbito de las ciencias médicas (por ejemplo, en las doctrinas del animismo, vitalismo y organicismo de los siglos XVIII y XIX)¹⁸.

II

El punto de partida para las referencias “estético-políticas” es el análisis de las efigies funerarias reales que el propio Kantorowicz ha observado en las “tumbas de dos niveles” medievales¹⁹: se trataría, en opinión de Horst Bredekamp, de verdaderas representaciones del poder real —corporizado sobre todo en la figura del nivel superior— donde la “dignidad del oficio” y su validez atemporal se contrapondrían metafóricamente a la pasada vida y transitoriedad que rememora el cuerpo físico (ya corrupto) del fallecido dignatario en el nivel inferior²⁰. Para el historiador alemán, se encontraría aquí el núcleo de la teoría de “los dos cuerpos del rey”: no sólo en la “temporalidad de toda dominación política” que surge de la contraposición antes mencionada sino también en el problema *político* de la sucesión de los funcionarios reales²¹, cuestión que se trataría de conjurar con la pretendida perdurabilidad de la dignidad de la función²². Ahora bien, el elemento que conectaría esta problemática desarrollada por Kantorowicz con el *Leviathan* hobbesiano sería precisamente el de las efigies funerarias reales, tal como evolucionaron en la época. Siguiendo los trabajos del discípulo de Kantorowicz, Ralph E. Giesey, Bredekamp nos recuerda que las efigies funerarias llegaron a ser, más que “imágenes” (*Bilder*), verdaderas “representaciones” (*Stellvertreter*) de los monarcas fallecidos para su uso en las ceremonias funerarias. Pero en esta función “representativa” las efigies mutan hasta convertirse en maniqués de cuerpo completo con articulaciones en las extremidades y capaces de participar en diferentes “escenificaciones” (*Inszenierungen*). Bredekamp destaca el carácter maquinal de dichos ingenios que recuerda, tanto por su contenido como por su contemporaneidad, a la concepción del Estado del *Leviathan* presentada (como ya se visto) en la forma de un autómatas dotado de vida artificial²³ (y por otra parte, esta interpretación del profesor alemán se vería respaldado por el análisis iconográfico del frontispicio del *Leviathan*²⁴). De esta forma, el autómatas hobbesiano que se mueve por medio de los “resortes y ruedas” del mecanismo de relojería sería la forma ideal, prototípica, de las efigies reales y su —deseada más que realizada— capacidad de movimiento.

Pero hay más: Bredekamp sugiere que el propio Hobbes podría haber presenciado la “elaborada

escenificación” funeraria de James I en 1625, captando el verdadero significado del maniquí real —su dimensión supratemporal— y dejando testimonio de ello en el Cap. 19 del *Leviathan*:

“Como la materia de todas estas formas de gobierno es mortal, ya que no sólo mueren los monarcas individuales, sino también las asambleas enteras, es necesario para la conservación de la paz de los hombres, que del mismo modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una artificial eternidad de existencia [*Artificiall Eternity of life*]; sin ello, los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra; y quienes están gobernados por un hombre, tan pronto como muere su gobernante. Esta eternidad artificial [*Artificiall Eternity*] es lo que los hombres llaman derecho de sucesión.”²⁵

Con ayuda del concepto de “eternidad artificial” se produciría, entonces, el encastrado entre la idea de una vida artificial propia de la efigie (su pretensión de “vencer al tiempo”) con aquella otra del hombre artificial que representa al Estado: el *Leviathan*²⁶.

Retomando el análisis iconográfico que es justamente la especialidad de Bredekamp, algunos aspectos visuales del frontispicio merecen ser tratados ahora con cierto detenimiento. En primer lugar, cómo se representa su característica más notable, que es la de ser una máquina viviente de tamaño gigantesco: a primera vista no resulta simple detectar los rasgos maquinísticos en la multitud de cuerpecillos que componen la mole del hombre artificial; después de todo, la referencia inmediata de esa imagen es a la “vida” palpitante de esa multitud. Una imagen ampliada muestra, sin embargo, en el grabado en cobre atribuido al artista parisino Abraham Bosse una serie de líneas paralelas que, a la guisa de una estructura metálica, se encuentran superpuestas a las figurillas humanas dibujando grafismos sobre ellas (profundidad y perfiles, por ejemplo) dando a la superficie cutánea del *Leviathan* un aspecto “biomecánico”²⁷ o francamente metálico (y de hecho existen en los grabados contemporáneos ejemplos de esa técnica que pudieron haber inspirado al artista y al propio Hobbes).

En segundo lugar, el dibujo del *Leviathan* que preside la versión manuscrita del libro ofrece

también material para la interpretación: dejando de lado referencias a la iconografía contemporánea (el *Rainbow Portrait* de Elizabeth I, *circa* 1600), la acumulación de cabezas humanas en el cuerpo del coloso con sus rostros vueltos en actitud dramática hacia el espectador sugiere una “concentración en el ver y en el decir” que nos ofrece la clave de interpretación del *Leviathan*. La alteración en la “cantidad y orientación” de los cuerpos no puede ser otra cosa que el producto de una reflexión sobre el problema de la temporalidad de un orden legítimo [*legitimer Herrschaft*]; las cabezas que miran hacia el exterior materializan la actividad perdurable del *Leviathan*, mostrándose temerosas y activas al mismo tiempo. Más precisamente y como expresa el iconólogo:

“[Las cabezas] escenifican con toda claridad una doble relación: por un lado, estar tanto protegidas como cautivas bajo la dura coraza del *Leviathan*; por otro lado, hacer patente el juego recíproco entre vigilantes y vigilados. Los atributos del mando y de la representación en la forma de la espada, la corona y el báculo episcopal convierten a los súbditos [*Untertanen*] en objeto y sujeto de una prudente vigilancia”²⁸.

Siguiendo en la línea del análisis y a diferencia de la anterior, la versión impresa nos ofrecería con su cambio de perspectiva — v. g. los cuerpos miran hacia el rostro del soberano — otra idea de temporalidad: no tanto la de la perduración de la vida sino la del momento primigenio de su inicio: la creación por vía contractual del Estado, tal como reza la fórmula del Cap. 17 del texto. Este “decisivo acto de legitimación demiúrgica” que haría posible la propia actividad del *Leviathan*, no se habría hecho visible en la primera versión del “cuerpo compuesto” leviatánico y de allí la necesidad de una reformulación que pudiera, como expresa Bredekamp, transmitirnos visualmente la “eternizada instantánea de ese momento de creación”²⁹.

En tercer lugar y como rasgo iconográfico final, debe decirse que la imagen del grabado presentando el perpetuo momento de la fundación del Estado también hace patente, de forma indirecta, aquella circunstancia en que esa figura de mando creada artificialmente se hace verdaderamente necesaria: el momento del deceso del monarca. El interregno amenaza con reactualizar la amenaza del estado de guerra que, como se sabe, es duradero ya sea en su

forma declarada o latente. La prevención de toda prolongación de una terrorífica “situación de excepción” descansaría, según Bredekamp, en la figura de este autómatas dotado de vida y de potencia representativa, al cual Hobbes habría diseñado valiéndose del ejemplo contemporáneo de las efigies en las ceremonias funerarias reales. En tanto que imagen [*Bild*] de la superación del interregno y de la transición al estado político, el autómatas semoviente de Hobbes remite sin duda a la “eternidad del oficio” que muestran las figuras superiores en las “tumbas de dos niveles” que tan bien ha descrito Kantorowicz.

III

En el nivel “histórico-político” no se trata tanto de las interpretaciones —siempre discutibles— que puedan hacerse sobre los modelos y las imágenes presentados por Hobbes en sus textos, sino más bien de observar las consecuencias ético-políticas que surgen de dichas representaciones, a la luz de referencias que curiosamente se encuentran de forma explícita tanto en el historiador alemán como en el filósofo inglés. En el primero de ellos, reconociendo que la doctrina “cristocéntrica” de la realeza había reintroducido —*nolens volens*— las tradicionales disputas antitrinitarias de la primera cristiandad (problema de las dos naturalezas) que reaparecen ahora como la peculiar doctrina inglesa de la unión “fisiológica” entre cuerpo físico y cuerpo místico del rey:

“[E]ra difícil distinguir con claridad ‘entre la voluntad de la Corona y lo querido por el rey’, a pesar de lo cual, los jueces reales encontraban de vez en cuando la forma de distinguir también entre ambas voluntades, distinción que, en el siglo XVII, constituiría el principio básico del Parlamento revolucionario.”³⁰

El problema del “caso inglés” *vis-à-vis* sus homólogos continentales, como señala sagazmente Kantorowicz, es que no solamente debía pensarse la existencia de un dualismo entre príncipe y pueblo donde el concepto de “soberanía” se atribuyera a uno o a otro de ellos, sino que debía incluirse la noción de *rex in parlamento*, lo cual hacía imposible operar una concentración de la soberanía en desmedro del cuerpo político, en tanto y en cuanto éste se encontraba representado precisamente por el Parlamento. Muy por el contrario: es el cuerpo “místico” o “político” el que aumentará su

importancia por la acción de los parlamentarios, al reclamar paradójicamente éstos legitimidad en su accionar bélico en nombre de Carlos I “Rey-cuerpo político” contra “el mismo Carlos I, rey-cuerpo natural”³¹. Sólo así puede entenderse el paradójico *battle cry* puritano de “fighting the king to defend the King”.³² Este rol protagónico del Parlamento —representante del *corpus mysticum* o político— no es otro que el que pone en evidencia Hobbes en su crítico balance de la guerra civil inglesa, ya que existen en el *Behemoth* no menos de tres referencias —notables por su precisión— a la doctrina de los “dos cuerpos del rey”.³³ Vale la pena transcribirlas por completo:

“[E]l reclutamiento de tropas en contra del mando personal del rey — aun acompañado de su presencia — no supone declarar la guerra al rey; pero declarar la guerra a su persona política, es decir, contra sus leyes, etc. aun no acompañadas de su persona, constituye una declaración de guerra al rey.”

“[E]n aras de la defensa del rey y del Parlamento — entendiendo por rey, tal y como habían declarado con anterioridad [los parlamentarios] — no tanto su persona cuanto sus leyes.”

“[C]uando ellos [*scil.* el Parlamento] intimaban a cualquier ciudad, era siempre en nombre del rey y del Parlamento... hacían como si el rey estuviera siempre virtualmente en las dos Cámaras del Parlamento, distinguiendo entre su persona natural y política; lo cual hacía el descaro aun mayor, junto con la locura de todo ello.”³⁴

Esta “locura” que Hobbes atribuye a la postura maximalista asumida por el bando parlamentario es explicada en la continuación del último pasaje citado: se trata de las “argucias retóricas” propias del estamento universitario, las cuales se asocian a doctrinas y prácticas escolásticas (“the schools”).³⁵ De esta forma Hobbes muestra que parece conocer el trasfondo de la teoría de los “dos cuerpos del rey”, al menos alguna versión de las diferentes que reporta Kantorowicz en su estudio. Por otra parte, la postura del filósofo inglés no puede ser más que crítica, habida cuenta de su oposición al estamento jurídico cultor del *Common Law* que se hacía eco de estas formulaciones, pero más importante aun porque Hobbes tanto en el

De Cive como en el *Leviathan* ya había ajustado cuentas con el tradicional concepto de “constitución mixta” que en su versión inglesa insistía sobre la partición del poder soberano entre el rey y el Parlamento³⁶.

Que las críticas hobbesianas apuntan al uso político de esta versión inglesa de la bicorporalidad real y, en ese sentido, son certeras, lo indicaría la comparación con otras tradiciones europeas similares; en particular a partir de un reciente trabajo comparativo del ya mencionado Ralph E. Giesey, quien se detiene en el ritual del “rey durmiente” (*roi dormant*)³⁷. Corolario ejemplar de otras ceremonias funerarias francesas de la época, en ésta el novel rey que simula dormir es convocado por el colegio episcopal con tres formulas diferentes (Giesey relata la coronación de Luis XIII en 1610): las dos primeras aluden a su parentesco (hijo del fallecido rey, Enrique IV); en la tercera, en cambio, se alude a la dignidad real (“...al cual Dios nos ha dado por rey...”); precisamente en ese momento se abren las puertas de la cámara real y el rey es conducido por el séquito hacia la catedral donde es consagrado y coronado³⁸. Estas similitudes formales (así como el uso anterior en Francia de efigies, etc.) no puede ignorar la profunda diferencia que separa esta doctrina de su homóloga inglesa: la, al decir de Giesey, “inversión ontológica” que se produce entre ambos modelos; en sus palabras:

“El cuerpo natural de Luis XIII, de mera procreación humana, se encontraba profundamente dormido, pero el otro cuerpo (político) de Luis, aquel ‘...al cual Dios nos ha dado por rey...’, estaba en vigilia perpetua. Lo contrario vale para Inglaterra: el cuerpo *natural* era una creación divina, mientras que el cuerpo *político* estaba ‘...configurado [*framed*] por la organización política del hombre...’”³⁹.

No resulta ninguna casualidad comprobar que, en orden a las consecuencias políticas de estas curiosas doctrinas, la última cita (el cuerpo político como “configurado [*framed*] por la organización política del hombre”) que tuvo consecuencias fatales para la dinastía Stewart, pertenece nada más ni nada menos que a Sir Edward Coke, contra el cual —como se ha mencionado— Hobbes libró encarnizadas batallas en defensa de su característico concepto de soberanía indivisa.

Andrés Jiménez Colodrero

UBA-CIF

¹ Ernst H. Kantorowicz *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1957 (se cita de esta versión).

² Feliz traducción en la cuidada versión castellana del muy escueto “the problem...” con el que se inicia el capítulo uno de la obra original (cfr. Ernst H. Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey*, Madrid: Alianza, 1985, p. 19). Y es verdaderamente un punto de partida, en la medida en que Kantorowicz desarrolla una estrategia retrospectiva que lo lleva al periodo medieval e incluso a las raíces antiguas de muchos de sus planteos.

³ “[A] creed of royalty which shall take no shame if set beside the Athanasian symbol”, Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 17.

⁴ Con su exitosa y polémica biografía del emperador angevino Federico II (*Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín: Bondi, 1927), lo cual era evidente para los críticos más suspicaces del *George-Kreis* (ver Robert N. Norton, *Secret Germany: Stefan George and his circle*, Ithaca & London: Cornell University Press, 2002, pp. 667-668).

⁵ Sobre la retroproyección política de la problemática weimariana (incluso sobre la intención pedagógica del propio Kantorowicz) ver Norton, *op. cit.*, pp. 668-670. En cuanto a la preferencia en el *George-Kreis* por las figuras míticas, heroicas y detentadoras de un poder absoluto (como en el *Caesar* de Friedrich Gundolf) consultar Norton, *op. cit.*, pág. 667; asimismo John P. McCormick “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany” en *Political Theory*, Vol. 22, No. 4 (1994) pp. 642 ss. (interesantes matices en la propia interpretación hobbessiana de Schmitt). Una mención a la tradición de una “política sacralizada” que vincularía al *Kreis* con Schmitt, a través de una documentada reconstrucción de historia intelectual, se encuentra en Martin A. Ruehl “In this time without emperors: The Politics of Ernst Kantorowicz's *Kaiser Friedrich der Zweite* reconsidered” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 63 (2000), pp. 223 ss.

⁶ Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur*, München: Beck, 1995, vol. 1, pp. 162 ss.

⁷ Gloy, *op. cit.*, pág. 162.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edición crítica de G.A.J. Rogers and K. Schuhmann, Cornwall: Continuum, 2005, vol. II, pág. 9.

⁹ El ejemplo del *De Cive* es, entre otros pasajes representativos, característico de la forma cómo Hobbes transforma la tradicional relación entre “cabeza” (soberano) y “cuerpo” (Estado): “19. They who compare a City and its Citizens, with a man and his members, almost all say, that he who hath the *supreme power* in the City, is in relation to the whole City, such as the head is to the whole man; But it appears by what hath been already said, that he who is endued with such a power, (whether it be a *man*, or a *Court*) hath a relation to the City, not as that of the head, but of the soule to the body. For it is the soule

by which a man hath a will, that is, can either will, or nill; so by him who hath the *supreme power*, and no otherwise, the City hath a will, and can either will or nill. A Court of Counsellors is rather to be compared with the head, or one Counsellor, whose only Counsell (if of any one alone) the *chief Ruler* makes use of in matters of greatest moment: for the office of the head is to counsell, as the soules is to command.” (cfr. Thomas Hobbes, *De Cive (the English version)*, edición crítica de Howard Warrender, Oxford: Oxford University Press, 1987 reprint, pág. 104.

¹⁰ Gerhard Dohrn van Rossum, "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper" en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhard Koselleck *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, vol. IV, pág. 555.

¹¹ En el *Leviathan*: Cap. 22: Sujeción en el Estado = músculos o tumores, cálculos y apostemas; Cap. 23: Ministros públicos = nervios y tendones, voz, manos, ojos, oídos; Cap. 24: Economía = nutrición, circulación de la sangre; Cap. 25: Consejo = memoria y discurso mental; Cap. 26: Leyes = razón; Cap. 28: Penas y Recompensas: nervios y tendones; Cap. 29: Debilidad y Disolución = Enfermedades y Muerte (cfr. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, Berlin: Duncker & Humblot, 1986, pág. 50).

¹² *The English Works of Thomas Hobbes*, edición de Sir William Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, 1994, 2ª reimpresión, vol. 7, pág. 184 (en adelante se cita como *EW* seguido de volumen y página).

¹³ Según la terminología de Karl Eduard Rothschuh, citado en Brunner...*op. cit.*, pág. 557. Sobre la diferencia entre "representación" y "simulación" de un cuerpo viviente, ver Jessica Riskin "Eighteenth-Century Wetware" en Bernardette Bensaude-Vincent y William R. Newman (eds.) *The Artificial and the Natural. An Evolving Polarity*, Cambridge: The MIT Press, 2007, pág. 268.

¹⁴ Renato G. Mazzolini, "Mechanische Körpermodelle im 16. und 17. Jahrhundert" en Wolfgang Maier / Thomas Zoglauer (Hrsgs.) *Technomorphe Organismuskonzepte*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1994, pág. 114.

¹⁵ Mazzolini, *op. cit.*, pág. 114.

¹⁶ *Leviathan*, pág. 253 (todos los subrayados, en ésta y las citas siguientes, son propios).

¹⁷ *De Cive*, pág. 32.

¹⁸ Mazzolini, *op. cit.*, pp. 120-130.

¹⁹ Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 419 ss.

²⁰ Horst Bredekamp "Politische Zeit: Die zwei Körper von Thomas Hobbes' *Leviathan*" en Wolfgang Ernst y Cornelia Vismann (eds.) *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München: Fink, 1998, pág. 105.

²¹ Cfr. referencia de Kantorowicz a *Macbeth*, IV, 1.112: la "bola de cristal" que muestra la sucesión real en la escena de las brujas (Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 387).

²² Bredekamp, *op. cit.*, pág. 107.

²³ Bredekamp, *op. cit.*, pág. 110; cfr. idem *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, Paris: Maison des sciences de l'homme, 2003, pp. 94 ss.

²⁴ Bredekamp, *op. cit.*, pp. 109-111.

²⁵ *Leviathan*, pág. 154.

²⁶ Bredekamp, *op. cit.*, pág. 111.

²⁷ Bredekamp, *op. cit.*, pág. 113. Sin duda la referencia aquí debe ser al concepto artístico desarrollado por el pintor e ilustrador suizo Hans Rudolf Giger.

²⁸ Bredekamp, *op. cit.*, pág. 115.

²⁹ Bredekamp, *op. cit.*, pág. 117.

³⁰ Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 17.

³¹ Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 21.

³² Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 23 (nótese el sutil uso de la capitalización).

³³ *EW* 6: 292, 297 y 318.

³⁴ *EW* 6: 318: "[W]hen they summoned any town, it was always in the name of King and Parliament...they pretended that the King was always virtually in the two Houses of Parliament; making a distinction between his person natural and politic; which made the impudence the greater, besides the folly of it." (con diferencias imperceptibles, cfr. Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, edición de Ferdinand Tönnies, London: Simpkin & Marshall, 1889, pág. 124).

³⁵ *Ibidem*: "For this was but an university quibble, such as boys make use of in mantaining in the schools such tenets as they cannot otherwise defend".

³⁶ Sobre la ubicación de esta doctrina y su frecuente confusión con la teoría de la división de poderes, ha esclarecido de manera definitiva Norberto Bobbio *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México: FCE, 1996, pp. 101 ss.

³⁷ Ralph E. Giesey "The two bodies of the french king" en Robert L. Benson y Johannes Fried (eds.) *Ernst Kantorowicz: Erträge der Doppeltagung / Institute for Advanced Studies – Johann Wolfgang Goethe Universität*, Stuttgart: Steiner, 1997, pp. 234 ss.

³⁸ Giesey, *op. cit.*, pág. 234.

³⁹ Giesey, *op. cit.*, pág. 235, citando una famosa formulación del jurista sir Edward Coke (cfr. Kantorowicz, *op. cit.*, pág. 423).

* * *

RESEÑA

Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010. Traducción, prólogo y glosario de Andrés Rosler. Notas de Andrés Rosler y Sebastián Abad.

La primera obra política que Hobbes publica es *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* –aunque siempre se conoció como *De Cive*– en 1642. Originalmente fue concebida como la tercera parte de su sistema filosófico, que debía ser precedida por *De Corpore* y *De Homine*. Sin embargo, como explica en el prefacio de la segunda edición, la inminencia de la guerra civil inglesa hizo que Hobbes completara y publicara la última parte de su sistema con anterioridad a las otras dos. La obra, escrita en latín, estaba dirigida a los sabios de todos los países. Y, efectivamente, durante varios siglos en Europa occidental fue más influyente que el *Leviathan*, siendo leída por Spinoza, Leibniz, Rousseau y Kant, entre otros.

Una de las principales características de esta versión de la teoría política de Hobbes es que se dirige “a las cosas mismas”, a los problemas estrictamente políticos. La discusión introductoria sobre la naturaleza del hombre que constituye la primera parte de *The Elements of Law Natural and Politic* (escrito en 1641 pero publicado en 1650) y del *Leviathan* (1651) no se encuentra en el *De Cive*, ya que es el tema de la sección anterior del sistema filosófico, *De Homine*. Por otro lado, el espacio dedicado a la relación entre religión y política –un tercio del libro– es el justo medio entre los dos capítulos de *The Elements...* y la mitad del *Leviathan* dedicadas a este tema. El *De Cive* se caracteriza por ser la presentación más concisa, precisa y sistemática de la teoría política de Hobbes.

En 1647 se publica una segunda edición con el título *Elementa philosophica de cive*. Éste es el título que adopta la reciente edición castellana de Hydra, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. La traducción realizada por Andrés Rosler (UBA-CONICET) se suma a las traducciones de Andrés Catrysee (Universidad Central de Venezuela, 1966), Joaquín Rodríguez Feo (Debate 1993) y Carlos Mellizo (Alianza 2000)¹. Rosler presenta una traducción ajustada y fluida que se beneficia no sólo de sus conocimientos del latín, sino también de su profundo conocimiento del pensamiento político

de Hobbes y de la filosofía del derecho en general. De esta manera, lo que distingue a esta

edición de las anteriores es su extenso prólogo, las notas y el glosario final.

En esta edición, las notas al texto se pueden dividir en cinco clases: aclaraciones sobre la traducción; explicitación de las referencias culturales que se encuentran en la obra (personajes históricos y ficticios, hechos, refranes); vinculación de la teoría con otros filósofos (principalmente Grocio); relación con las otras obras políticas de Hobbes; y problemas e interpretaciones señalados en la bibliografía especializada. Sobre este último punto se puede señalar una preponderancia de los comentaristas anglosajones sobre otras tradiciones interpretativas de relevancia, como la francesa.

En el glosario se presenta una contextualización histórico-filosófica de algunos conceptos fundamentales de la teoría de Hobbes. Así, por ejemplo, se presenta la genealogía de la concepción de *ius* como derecho subjetivo o se explica la importancia política del derecho de autopreservación en el contexto de la guerra civil inglesa. También se señala el valor interpretativo de la portada original que, sin embargo, no se encuentra reproducida en esta edición. Se trata de un glosario sumamente claro y erudito, sin embargo, la ausencia de la referencia temporal de algunos de los autores mencionados y textos citados dificulta su lectura por parte del lector no especializado.

El principal atributo de esta edición es el extenso prólogo que se aleja del modelo tradicional: contexto histórico, breve biografía, aspectos centrales de la obra. Rosler presenta un texto de noventa páginas, titulado “El enemigo de la república” donde analiza en profundidad la totalidad del *De Cive*. Así los apartados 2 a 4 se dedican a la historia del texto y su método. La primera parte de la obra (*Libertas*) se analiza en los apartados 5 a 10, la segunda (*Imperium*) en los apartados 11 a 26, y la tercera (*Religio*) en los apartados 27 a 30.

Rosler, fiel al carácter propedéutico que debe tener un prólogo, propone una clave hermenéutica para leer el *De Cive* que también le otorga una unidad argumentativa a su texto. La tesis de Rosler, ya expresada en el título (“El enemigo de la república”), es que Hobbes defiende la autonomía de la política y la soberanía del Estado como un antídoto contra las tendencias anarquizantes del republicanismo

en el contexto de la guerra civil inglesa. La estrategia del filósofo inglés es dar la batalla en el terreno de los republicanos, disputando la hegemonía conceptual de ciudadanía, libertad, ley, derecho, pueblo y la idea misma de república que la identifica con el Estado. Hobbes acusa a los republicanos de hipócritas ya que adjudican deliberadamente el principio de soberanía a su forma de gobierno pero se lo niega a las demás. El filósofo inglés no ataca la validez de las formas de gobierno republicanas pero muestra que la monarquía tiene los mismos derechos y legitimidad que éstas.

El lector novel encontrará en la argumentación de Rosler una explicación de los aspectos más famosos de la teoría política de Hobbes: el estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos, el pacto, la soberanía absoluta, la relación entre Iglesia y Estado. Esta explicación muchas veces es contraria a la lectura habitual de Hobbes. Así, por ejemplo, Rosler se esfuerza por mostrar que Hobbes distingue en el estado de naturaleza entre dos tipos de agentes -el modesto y el que ataca por vanagloria- entre los que hay una asimetría moral. También explica que el filósofo inglés nunca puso en cuestión el naturalismo social de los hombres, sino el naturalismo político en sentido estricto. Para Hobbes la unión política requiere algo más que la tendencia a vivir con otros.

Rosler se escuda en que está escribiendo un prólogo para no comprometerse por completo con ninguna interpretación. Esto le permite no sólo presentar las ideas de Hobbes, sino también críticas a éstas y proponer posibles respuestas a esas objeciones. Así logra un estudio rico en problemas que también resultará sumamente interesante para el lector especializado. En este sentido, cabe destacar el análisis que hace de la asociación negativa (dos individuos se unen en contra de un tercero) como posible respuesta a

la objeción que sostiene que el pacto fundante del Estado es o bien imposible (por la enemistad o miedo mutuo) o bien innecesario (a causa de la concordia preexistente).

Por último, Rosler también vincula el pensamiento de Hobbes con problemas filosóficos contemporáneos. En la interpretación de Hobbes del rebelde como enemigo encuentra una anticipación de la discusión actual sobre el “derecho penal del enemigo” iniciada por Jakobs. La postura que sostiene a “Jesús es el Cristo” como el único artículo de fe necesario para la salvación se analiza desde el concepto de “consenso superpuesto” de Rawls. La sospecha que crea el consenso propuesto por Hobbes -sumamente limitante ya que excluye a todos los no cristianos- le permite a Rosler reflexionar sobre el carácter limitante de los consensos superpuestos planteados en la actualidad.

En suma, esta nueva edición del *De Cive* es un gran aporte al estudio del pensamiento Hobbes en países hispanohablantes, tanto por la calidad de la traducción como por la profundidad de los estudios complementarios. El prólogo, en particular, merece la atención tanto de los lectores especializados, debido a la complejidad del análisis de Rosler, como de los lectores principiantes que buscan una buena introducción al pensamiento de Hobbes.

Diego de Zavalía Dujovne

UBA-CONICET

¹ Si bien Mellizo afirma en el prólogo que traduce el texto latino y utiliza la versión inglesa como material de consulta, en todos los pasajes que hemos cotejado, su traducción corresponde al texto en inglés y no a la versión latina.