BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBESIANOS

Publicación anual

Nº 34-INVIERNO 2014

Directora del Boletín: María Liliana Lukac

Consejo de Redacción:

Margarita Costa- Jorge Dotti-Andrés Di Leo Razuk Andrés Jiménez Colodrero Diego de Zavalía Dujovne

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

Miembros de la Asociación de Estudios Hobbesianos participaron en el III Coloquio Internacional Hobbes: *Naturaleza, Historia y Política*, celebrado del 15 al 17 de octubre de 2013 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

En diciembre de 2013 salió a la luz la traducción al castellano de la controversia Hobbes-Bramhall,

contenida en los escritos de John Bramhall, *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, y la respuesta de Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called* The Catching of the Leviathan, publicado por Hydra con el título *Sobre la soberanía*. La traducción y notas pertenecen a Rosario González Sola, miembro de nuestra

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

Editor: Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina

Carabobo 550, 6° A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411)4631-6335 E-mails: mstier@fibertel.com.ar o andresdile@hotmail.com

Asociación, y a Francisco García Gibson. El libro está prologado por Franck Lessay. Fue presentado en mayo de 2014 por Francisco Bertelloni, especialista en filosofía política medieval, y Pablo Ubierna, especilista en eclesiología medieval y

temprano-moderna. En este Boletín aparece una Nota Crítica sobre esta publicación, recomendada a todos los interesados en la doctrina hobbesiana.

AL MARGEN DEL ESTADO UNA RELECTURA DEL ESTADO DE NATURALEZA HOBBESIANO

I. Introducción

Con este trabajo me propongo esbozar una relectura del estado de naturaleza hobbesiano para entender como opera el poder y la lógica de las pasiones al margen del Estado. Deseo dejar explícitamente aclarado que no me anima ninguna pretensión de fidelidad al pensamiento de Hobbes ni a las múltiples líneas interpretativas de su obra (Strauss, Macpherson, Schmitt, Arendt, etc.) sino sólo la intención de comprender ciertas dinámicas sociales contemporáneas a partir de los desarrollos hobbesianos.

La tesis central podría formularse de la siguiente manera: Si se acepta la lectura de Robert Castel según la cual Hobbes advirtió claramente que: "Estar protegido no es un estado 'natural'. Es una situación construida, porque la inseguridad no es un imponderable que adviene de manera más o menos accidental, sino una dimensión consustancial a la coexistencia de los individuos en una sociedad moderna" (Castel 2004, 21), entonces, se advierte también que el estado de naturaleza no describe la condición natural del hombre sino un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no consigue producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas determinantes: el temor a la muerte violenta, el deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y la esperanza de conseguirlos mediante el trabajo.

El estado de naturaleza hobbesiano permite pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar al margen del Estado, es decir, al margen de la ley. Esto implica asumir una serie de presupuestos que pueden sonar paradójicos y hasta contradictorios con los propios del sistema de Hobbes. El principal sería que sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella. Por tanto, el estado de naturaleza no refiere a un estado humano sin Estado sino al margen del

Estado. Se trata de un estado humano marginal o de una lógica de la marginalidad pero que como tal requiere del Estado, porque sin él tampoco es posible la construcción de la base subjetiva necesaria para que se desarrolle la dinámica que Hobbes describe como "estado de naturaleza".

En tal sentido, puede observarse que la preeminencia de lo político radica en que el Estado asuma el monopolio efectivo del ejercicio de la violencia al inculcar en los habitantes de su territorio las pasiones que son el resorte subjetivo para la vigencia de la ley. Sólo a partir de ellas es posible entender por qué y en qué sentido mandan las leyes de naturaleza como preceptos de la razón, es decir, en qué radica el carácter perentorio de ese encadenamiento lógico asumido como mandato.

II. Dos esquemas de acción: estado de naturaleza y estado civil

Hobbes presenta en el *Leviathan* dos esquemas alternativos de adquisición y acumulación de bienes. Cada uno asume lógicas funcionales distintas conforme a las respectivas situaciones estructurales de partida. La primera da lugar a lo que se denomina "estado de naturaleza"; la segunda, al "estado civil".

1. Estado de naturaleza

Según se explica en el capítulo XIII, el estado de naturaleza tiene lugar cuando no existe un poder común capaz de imponerse a las partes que, entonces, entran en conflicto. El acento recae sobre "entonces" porque hay partes en conflicto toda vez que no existe un poder común. De aquí Hobbes extrae como consecuencia que en un estado semejante "las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar", porque la ley no existe sin poder común. No obstante, debe observarse que la inexistencia de la ley sólo puede ser admitida en términos relativos, es decir, en relación con las partes en

conflicto, pues son ellas, en rigor, las que no reconocen poder común alguno en relación con los bienes sociales por los que compiten. No, en cambio, en sentido absoluto, porque no hay humanidad posible allí donde no existe Estado, entendido de la manera más amplia como aquel ordenamiento político cuya especificidad radica en asegurar la provisión de los bienes sociales relevantes en un determinado territorio y para un determinado grupo de individuos que son los ciudadanos.

Sin embargo, sí existe humanidad en "estado de naturaleza" hobbesiano al margen del Estado. Y la lógica de las pasiones en relación con el poder que describe Hobbes en el capítulo XIII del *Leviathan* da cuenta del esquema de comportamiento al que responde esta condición marginal.

Es importante destacar que dicha condición requiere de la presencia del Estado en dos sentidos distintos. En primer lugar, para la provisión de bienes sociales relevantes que definen niveles de preferencia y organizan escalas de valores; en segundo, porque sólo a partir de un orden social instalado y funcionando, un individuo u organización de individuos pueden extraer provecho de su quebrantamiento.

En efecto, tanto los individuos que están al margen de la ley como las organizaciones delictivas viven en "estado de naturaleza". La dinámica que es característica de la muy conocida secuencia hobbesiana respecto de las causas principales de la guerra (competencia → los hombres atacan para obtener beneficios; desconfianza → los hombres atacan para obtener seguridad; gloria → los hombres atacan para obtener reputación) (Hobbes 1651, 112) puede ser reducida a una suerte de imperativo hipotético coherencia interna asume carácter perentorio. Expresado de manera sintética diría lo siguiente:

Si aceptas la posibilidad de tu muerte violenta y deseas incrementar tus posibilidades de acceso a los bienes sociales relevantes, entonces, acumula todo lo que puedas sin atender a restricción legal alguna, anticípate a todo competidor posible y cultiva tu reputación de hombre peligroso porque ello disminuye las posibilidades de ser atacado y maximiza las oportunidades de acceder a la mejor porción en la distribución social de bienes.

Este imperativo hipotético (instrumental o estratégico da igual: la indistinción conceptual resulta de la reducción de las voluntades ajenas al nivel de simples obstáculos externos) guía el accionar tanto de las organizaciones delictivas

como de los individuos que las componen. Lo central en este esquema de comportamiento, en relación con las pasiones políticas determinantes, es que la situación de igualdad que da lugar a la competencia surge no tanto de la posibilidad de morir violentamente, sino de asumir concientemente esta posibilidad como premisa de la propia existencia. La igualdad es resultado de asumir esta premisa y no causa.

Las razones por las que se asume la posibilidad de la propia muerte por medios violentos como condición para la acción pueden ser de variado orden: porque no es posible avizorar ninguna manera de atenuar el riesgo a la muerte violenta en el contexto social en que se está inmerso; porque la muerte propia siempre resulta en alguna medida abstracta en relación con el deseo palpitante de los bienes sociales relevantes; porque el valor de la reputación entre pares está por encima del temor a la muerte violenta, etc. Como fuera, de allí siempre resulta que el deseo de obtener una posición ventajosa respecto de los bienes sociales relevantes se impone por sobre el temor a perder la vida de manera violenta o incluso por sobre la esperanza de obtener estos bienes por medios pacíficos a través del trabajo y el respeto a la ley.

2. Estado civil

Por el contrario, el diseño de la situación de partida que da lugar al estado civil permite que se conjuguen las tres pasiones políticas fundamentales con las leyes de naturaleza. De aquí resulta un nuevo imperativo hipotético, cuya formulación sería la siguiente:

Si no aceptas la posibilidad de tu muerte violenta, deseas los bienes necesarios para llevar una vida confortable y tienes la esperanza de conseguirlos trabajando, entonces, busca la paz tanto como sea posible, pacta con los demás delegar en un tercero el derecho natural a autogobernarse, respeta los pactos, sé agradecido, modesto, equitativo, misericordioso, etc.

Tal como el propio Hobbes concluye en el cap. XV del *Leviathan*, este imperativo hipotético tiene como presupuesto fundamental que, quien acepta la paz como un bien, forzosamente también admite como buenos los medios que conducen a ella. Y tales medios no son otros que el cultivo de las virtudes morales y el respeto a las leyes de naturaleza o preceptos de la razón (Hobbes 1651, 146).

Una muy conocida objeción al armado argumental hobbesiano consiste en destacar la inutilidad de las leyes de naturaleza para salir del estado de guerra, porque cuando su validez intersubjetiva es apremiante, entonces, tales leyes son de aplicación imposible debido a la ausencia de garantías; y cuando están dadas las garantías, entonces, el pasaje al estado civil ya se ha producido y dejan de ser necesarias.

Al respecto, cabe acotar que si bien es cierto que las leyes naturales obligan sólo in foro interno cuando no hay poder común; no es menos cierto que la ausencia de poder común surge de la simetría que instaura el quebrantamiento de la ley y el orden establecido. Por tanto, este segundo imperativo hipotético tiene tanta fuerza vinculante para quien desea ser ciudadano de un Estado, como la que tenía aquel otro para guiar el accionar de las organizaciones delictivas y de los individuos que están al margen de la ley. También aquí es la coherencia interna del encadenamiento lógico lo que asume carácter perentorio. Sólo que en este segundo esquema, propio de un estado civil, se rechaza de manera conciente la muerte violenta como premisa para la acción. Este rechazo es, justamente, la renuncia que instaura una asimetría de poder y la acepta como condición necesaria para la paz. Por esta razón, conduce también a ella. Pero este esquema de comportamiento es válido sólo para quien asume que la paz, definida a partir de la renuncia a la posibilidad de morir por medios violentos, es el camino óptimo para la adquisición y acumulación de los bienes sociales relevantes. El miedo a la muerte violenta se impone por sobre el deseo de adquisición y acumulación de bienes.

III. Conclusión

En *Comunitas* Roberto Esposito rescata de Hobbes el carácter productivo del miedo para la política: "el miedo -al menos potencialmentetiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón. Es una potencia productiva. Políticamente productiva: productiva de política" (Esposito 2003, 57-58). En tal sentido, el primado de lo político depende de la capacidad del Estado para producir subjetividades transidas por las tres

pasiones políticas fundamentales ya señaladas. Sólo teme a la muerte violenta quien considera que su propia vida tiene un valor superior a cualquier bien social acumulable. El primado de lo político es, por esto mismo, la afirmación de la propia vida por sobre la adquisición y acumulación de los bienes sociales relevantes.

Para decirlo con otros términos: el reverso de la cobardía, que induce a los hombres incluso a abandonar batallas por temor a la muerte violenta, es la afirmación de un orden político en el que vivir vale la pena; incluso la *pena* de delegar el derecho natural a hacer todo aquello que se les venga en gana.

No se trata, como una primera lectura pudiera llegar a sugerir, de jerarquizar un bien sobre otro, porque la propia vida no es un bien que pueda ser adquirido o acumulado. No existe jerarquía entre bienes inconmensurables. La propia vida ya siempre está dada y su disfrute es puro derroche, jamás acumulación. Por lo tanto, la circunstancia de que en un Estado prime uno u otro imperativo hipotético es imputable a la acción del Estado mismo: asumir el monopolio efectivo de la violencia en un territorio determinado implica no desentenderse de la tarea de formar subjetividades para las que la propia vida tenga valor. Establecer estas condiciones para el desarrollo de los individuos es el requisito básico para el imperio de la ley.

> Esteban Mizrahi UNLAM

Bibliografía

Castel, R. (2004), La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?, Buenos Aires.

Esposito, R. (2003), Comunitas. Origen y destino de la comunidad, Buenos Aires.

Hobbes, Th. (1651): Leviathan (EW III), The English Works of Thomas Hobbes, ed. Sir William Molesworth, 11 vols, London, 1839-1845.

* * *

LA CONSTRUCCIÓN LINGÜÍSTICO-POLÍTICA DEL *DEUS MORTALIS*: LA RELACIÓN ENTRE PALABRA Y CIENCIA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HOBBES

El objetivo de este trabajo es investigar la importancia del lenguaje para la formulación hobbesiana de la ciencia política. Antes de analizar esta relación, es necesario referirse al debate crítico que animó los estudios del pensamiento político moderno sobre el famoso estado de naturaleza para ofrecer una diferente clave de lectura.

El conocido escenario de la condición natural del hombre ha expuesto el pensamiento de Hobbes a múltiples lecturas controvertidas: a veces fue presentado como una condición históricamente pasada, y otras veces como un prius lógico, una mera conjetura metodológica¹. El estado de naturaleza no parece ser un pasado mítico, una especie de infancia de la humanidad o una rousseauniana edad de la inocencia, sino más bien una hipótesis heurística que crea las condiciones que hacen concebible la construcción del gran Leviatán. Si prestamos mayor atención, dicho estado constituye una condición de regresión causada por la falta de un poder coercitivo: es la específica situación a la que se puede retroceder siempre que desaparezcan las leyes que mantienen a los súbditos en sujeción. Es una posibilidad siempre abierta y actual en la que la guerra no tiene que ser necesariamente en acto, sino en potencia. Como afirma Hobbes en un conocido fragmento del Leviatán:

"Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. 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 forma suficiente"².

Por esta razón, no parece posible concebir el estado de la naturaleza solamente en términos de una mera hipótesis metodológica que tiene por objeto el establecimiento del poder legítimo, una conjetura carente de realidad. El aspecto real de esta *conditio* se puede identificar en el escenario antropológico, psicológico y social que Hobbes tenía ante sus ojos durante la sangrienta guerra civil; el filósofo inglés captura la naturaleza humana también, y sobre todo, a través del análisis y la observación de la sociedad contemporánea, es decir, aquella particular configuración societaria que es la naciente burguesía, y que es bien descripta por Macpherson en su obra The Political Theory of Possessive Individualism³. Él demostró como la Inglaterra descrita, elocuentemente, en Behemoth no es nada más que una sociedad completamente mercantil. Aunque se trata de una hipótesis lógica, una abstracción extirpada de los elementos históricos, el estado de naturaleza es, sin embargo, una deducción de la sociedad existente y de la naturaleza del hombre adquirida históricamente: concierne al individuo social cuyos deseos son totalmente civiles.

La tesis de Macpherson se apoya, a mi juicio, en un fragmento muy importante del *De Cive* en el cual el filósofo Inglés escribe que hay que tratar a los hombres como si fueran ya "maduros":

"De modo que si volvemos nuevamente al estado natural y consideramos a los hombres como si hubiesen súbita e instantáneamente crecido y salido de la tierra (a la manera de los hongos), sin obligación alguna de uno respecto del otro, existen sólo tres modos por los cuales uno puede tener *dominio* sobre la *persona* de otro".

La representación del hombre que se desprende de este pasaje tiene la intención de mostrar el fundamento del artificio político, al hacer abstracción de las relaciones de dependencia y subordinación. No describe, por lo tanto, a los hombres primitivos, sino a individuos ya

educados que, sin embargo, tienen que aprender a utilizar de manera moderna y apropiada su racionalidad. Para poder fundar al Leviatán que les de protección y más disciplina, deben ser hombres, al menos en parte ya regulados⁵.

I.

Para ofrecer una nueva clave de lectura del pensamiento de Hobbes y también de su descripción de la *conditio naturalis*, es necesario referirse al énfasis puesto al tratar el tema del lenguaje en varios pasajes de su argumentación. En el conocido capítulo trece del *Leviatán*, el filósofo inglés describe la situación de guerra de todos contra todos, como una situación en la que "Las nociones de derecho [Right] e ilegalidad [Wrong], justicia e injusticia están fuera de lugar". De manera análoga en *The Elements*, afirma: "Los nombres de justo, injusto, justicia, injusticia, son equívocos y poseen diversos significados".

En esta miserable condición donde no hay un poder común, cada hombre es libre de interpretar las palabras de otros a su gusto, únicamente sobre la base de su interés personal. En consecuencia, el ámbito de la comunicación está gravemente afectado: dominan la mentira, la incomprensión, la ambigüedad y la sospecha. Hobbes quiere mostrar que las disputas que surgir en esta condición principalmente lingüísticas ya que provienen de la polisemia de las palabras. Los nombres de las cosas que nos provocan afectos tienen un significado inconstante, porque los individuos no son afectados por la misma cosa de la misma manera, v ni siguiera el mismo individuo está afectado de manera igual en diferentes momentos: los hombres son máquinas deseantes y el objeto del deseo se llama bueno o malo de acuerdo a los movimientos de placer o aversión que generan cada vez que nos impactan. Cuando una cosa es concebida de diversas maneras recibe diferentes nombres, o sea se le da a las cosas el tinte de nuestras pasiones⁸. En el *De Cive*:

"Bueno y malo son nombres impuestos a las cosas para significar el apetito o la aversión de quienes las han denominado así. Ahora bien, los aptetitos de los hombres son diferentes por la diversidad de sus temperamentos, costumbres y opiniones [...] Al ocurrir esto se originan, necesariamente, discordias y peleas. Por consiguiente, los hombres se hallan en estado de guerra durante el tiempo en que bueno y malo son estimados según

diversos criterios debido a la diversidad de los apetitos presentes".

Las disposiciones y los intereses personales alteran el significado de las palabras con las que se expresan las propias evaluaciones, así que desde el punto de vista de la naturaleza, el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto son puramente contingentes, ya que sólo expresan diferentes relaciones causales que pueden existir entre las personas y los objetos sensibles o entre los individuos.

Toda la teoría hobbesiana del lenguaje moral está implícita en algunos pasajes de la primera parte del *Leviatán*: "Las formas del habla, mediante las cuales se expresan las pasiones, son parcialmente idénticas, y, parcialmente diferentes de aquellas por las cuales expresamos nuestros pensamientos". En el estado de naturaleza, donde no están todavía presentes aquellas directivas objetivas coercitivas que permiten regular el uso de los epítetos morales, los individuos realizan estas designaciones éticas solamente de acuerdo con sus propios apetitos y deseos personales¹¹.

Cada individuo se hace portavoz de su propia semántica moral, y esta multitud de diferentes significados crea la conocida condición beligerante descrita en varias ocasiones por Hobbes. Así, se puede salir del dilema si el estado de la naturaleza representa un hecho histórico o simplemente una hipótesis metodológica, viéndolo como una anarquía de significados similar a la anarquía política, ya que la ausencia de un lenguaje político común se corresponde de la misma manera con la ausencia de un poder soberano garante del orden civil¹².

El estado de guerra es una condición de ruptura comunicativa, una verdadera Babel de voces y lenguas mutuamente ininteligibles. Dicho de otra manera, el trastorno lingüístico y la negligencia semántica representan el reflejo inmediato del mismo desorden histórico y político. En *The Elements*:

"En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de los otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que puede ser objeto de controversia; como; por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud..." 13.

Antes de la creación de la soberanía, las nociones de "mío", "tuyo" y los significados de las palabras en general carecen de sentido, porque los significados públicos, provienen de las leyes civiles. El soberano, promulgando leyes, define y constituye el sentido del derecho, por lo tanto, es la misma voluntad soberana la que establece los criterios de verdad pública. Si el abuso verbal conduce a las disputas verbales y a los conflictos civiles, la tarea fundamental del soberano es neutralizarlas de raíz a través de su función legislativa.

II.

Toda la argumentación política de Hobbes puede ser leída por el *fil rouge* del lenguaje: éste no se tiene en cuenta solamente a nivel propiamente lógico-científico y antropológico, sino sobre todo en el pensamiento político de Hobbes. El discurso es esencial para la realización del universo científico¹⁴, el consiguiente dominio sobre la naturaleza y para la creación del orden político constituido. Como expresa claramente el pensador inglés:

"Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del *lenguaje*, que se basa en *nombres* o *apelaciones*, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos" 15.

Si se vuelve la atención sobre un punto focal de la lógica hobbesiana, al acto contractual, parece que éste será posible solamente entre los individuos con los cuales la paz es posible. Y la posibilidad de la paz está ligada a la manifestación de la voluntad, que, a su vez, depende de las habilidades de comunicación. Para Hobbes, sólo el individuo humano puede contraer o hacer acuerdos con otros seres humanos. No se puede contratar ni con las bestias ni con Dios, porque las primeras no pueden entender el lenguaje humano; en cuanto al segundo, es necesario un mediador. Como recordó Derrida en su seminario, La bête et le souverain, la justificación de la exclusión de la alianza con Dios y con la bestia alude al lenguaje y, más precisamente, a la cuestión de imposibilidad de una respuesta¹⁶. De hecho, en el Leviatán, Hobbes afirma que uno de los usos del lenguaje, que podemos definir como específicamente político, consiste en el "...dar a conocer a otros nuestras voluntades y propósitos, para que podamos prestarnos ayuda mutua". De manera análoga en el *De Homine* está expresada la necesidad del lenguaje para la construcción del pacto y su mantenimiento, ya que solamente a través del discurso se pueden entender las órdenes:

"Tercero, que podamos ordenar y comprender órdenes es un beneficio del lenguaje, y verdaderamente el máximo. Ya que sin él, no existiría entre los hombres ninguna sociedad, ni paz, y en consecuencia tampoco disciplina; sino primero ferocidad, luego soledad, y como domicilio, madrigueras". 18.

El espacio político es concebible, nuevamente, a través de las condiciones puramente discursivas, ya que la racionalidad con la que se expresa la voluntad de transferir el propio *jus ad omnia* y fundar el Leviatán es una racionalidad ante todo lingüístico-racional.

La centralidad del tema lingüístico es también evidente en el proceso fundamental de la representación que se encuentra en el corazón de la lógica política de Hobbes y que está desarrollado en el capítulo dieciséis del *Leviatán*. Como es bien conocido, la voluntad de la persona civil -creada y legitimada desde abajo a partir de la autorización de los pactantes- no se identifica con un individuo particular. Es decir, la persona no actúa por sí misma, sino por todo el cuerpo político. Se puede dar forma a la voluntad del sujeto colectivo solo a través de la lógica representativa que constituye el requisito indispensable para poder pensar el cuerpo político¹⁹.

Está claro que el Estado proyectado por Hobbes representa la destrucción de toda la representación intermedia de los intereses, y la figura del soberano será precisamente la de un actor autorizado²⁰; su construcción proyectual implica una lógica representativa absolutamente moderna, gracias a la cual el cuerpo colectivo adquiere una realidad empírica y la posibilidad de actuar únicamente a través de alguien que lo representa.

El mecanismo de la representación permite al filósofo británico no sólo "crear" el pueblo, sino también identificarlo con el soberano. De hecho, antes del acuerdo hay una simple multitud de individuos que se convertirán en pueblo solamente

después de la instancia contractual y que tendrán como única manera de expresarse el dispositivo representativo. El soberano representa el actor político, la persona civil, pero ¿cuál es el significado que Hobbes atribuye a la noción de persona?

"Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna cosa a la cual son atribuidas con verdad o por ficción"²¹.

El pensador de Malmesbury opera una transformación semántica del término, rechazando la definición clásica-boeciana, ya que el nuevo concepto se refiere no a la sustancia metafísica, sino al papel que desempeña: la concepción de la persona jurídico-romana está ahora colocada dentro de un ámbito puramente filosófico. El ejemplo teatral que Hobbes presenta en el mismo capítulo no es casual, ya que suministra la clave analógica para poder pensar el funcionamiento de esta fundamental estructura jurídica que es la representación: "...una persona es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personifica es actuar o representar a sí mismo o a otro;..."²².

La indivisibilidad y la unidad del poder soberano se reconocen en la existencia de una sola voz, una sola *spokeperson* que habla en nombre de todo el cuerpo político. Dicho de otra manera, es necesaria una sola persona jurídica que actúe en nombre de la unidad estatal que representa, ya que fue autorizada por sus miembros. El frontispicio del *Leviathan* es la imagen emblemática, visual, de una persona única cuyo cuerpo está formado por una multitud de cuerpos humanos, ya que indica que su voluntad, su poder y su voz representan la voluntad, el poder y la voz de todos.

Hay, por lo tanto, un beneficio adicional del lenguaje: la capacidad de personificar, de ser autorizados o autorizar a otros a actuar en nuestro nombre. Una posibilidad que se basa en el tejido comunicativo de la realidad social y, por tanto, en la existencia de un espacio dialógico.

Ш

Hobbes, como Wittgenstein, ve al discurso, principalmente, como una herramienta práctica diseñada para coordinar las actividades humanas. Por este motivo, no se puede atribuir a su concepción del lenguaje un papel contemplativo y descriptivo de un mundo, desprovisto de efectos

prácticos. Por el contrario, la semántica de Hobbes está motivada pragmáticamente²³. El orden político depende en primer lugar del orden lingüístico y, por esta razón, es necesaria una obra de definición de los significados universales de las palabras. ¿Quién fija estos significados comunes? Si la identidad de una sociedad política depende de un lenguaje político común, entonces es deber del soberano fijar los significados de las palabras ya conocidas a través de un instrumento común de comunicación política, es decir, a través de las leves civiles. El soberano no debe crear un vocabulario público ex novo, sino redefinir cuidadosamente los significados de las palabras utilizadas anteriormente, de acuerdo con los significados universales. La función definitoria del representante es análoga a aquella de la geometría. De hecho, para Hobbes el rol principal de la ciencia política consiste en la neutralización de las sediciones tantos verbales como civiles, a través de una disciplina que defina con exactitud geométrica.

El lenguaje representa el medio más eficaz con el cual se puede instituir un mundo ético-político desprovisto de controversias civiles por medio de la función legislativa del soberano. El siguiente pasaje de *The Elements* es crucial para testimoniar esta relación entre la palabra y la construcción político-jurídica:

"...las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas; de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debieran establecerse según esos criterios"²⁴.

La condición de existencia de la ley, o sea la manifestación de la voluntad soberana, es posible sólo gracias a la herramienta lingüística: "Ciertamente, los hombres promulgan sus leyes por la *palabra* o por la *voz*; no pueden significar su voluntad universalmente de otro modo."²⁵.

Las leyes se definen como mandatos, como enunciados siempre verdaderos porque están promulgados por el poder absoluto y, en su esencia, están determinados lingüísticamente: las leyes representan el lenguaje del soberano, su voz, ya que se conciben como el discurso de quien con derecho y autorización ordena a los súbditos lo que pueden o no pueden hacer y decir. Esto se manifiesta especialmente en el último capítulo de la segunda parte del *Leviatán*, en el cual,

refiriéndose al reino de Dios por naturaleza, Hobbes afirma que:

"...porque con propiedad sólo puede decirse que reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra, con la promesa de recompensas a quienes le obedecen, y con la imposición de castigos a quienes dejan de obedecerle".²⁶.

Las leyes establecen un significado común ya que neutralizan la *querelle* verbal que reside en el estado de naturaleza; evitan aquellas formas de corrupción semántica que, a los ojos de Hobbes, llevaron a la guerra civil en Inglaterra y en general pueden llevar a cualquier tipo de condición de guerra. Las palabras son poder, y al igual que todas las formas de poder, tienen que ser sometidas por las leyes soberanas a otras palabras fijadas universalmente por el poderoso Leviatán²⁷.

El soberano determina la semántica de los términos morales y políticos, por tanto, la máquina leviatánica presenta unos contenidos lingüísticamente definidos y creados por su representante. Si la soberanía es esencialmente un poder de definición, entonces el Estado mismo puede ser considerado como el producto de un acto lingüístico, ya que se caracteriza en gran parte por el orden de las palabras que él funda y por la atribución de significados generales y convencionales objetivamente validados por el soberano²⁸. El poder soberano no solamente establece un elemento común de entendimiento y coordinación, sino que también crea el espacio dialógico en el cual el pueblo establecido después del pacto puede comunicarse sin el riesgo de la mutua incomprensión. De hecho, el poder descrito por Hobbes puede ser leído como un curioso proceso nominal.

Los argumentos presentados muestran un vínculo muy estrecho entre el ámbito jurídico-político y la dimensión comunicativo-lingüística: el soberano establece el lenguaje de la política en su totalidad, con el fin de determinar lo que los súbditos tienen que decir y cómo deben actuar para la construcción de la paz pública sugerida por la ley de naturaleza.

Alessia Sorgato Università degli Studi di Padova of Leviathan, St. Martin's Press, New York 1968; F. Tricaud, Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities, en G. A. J. Rogers, A. Ryan (edited by), Perspectives on Thomas Hobbes, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 107-123. En cambio, los estudios críticos que insisten en la entidad histórica del estado de naturaleza hobbesiano: M. Goldsmith, Hobbes: Ancient and Modern, en T. Sorell (edited by), The Rise of Modern Philosophy, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 317-336; R. Ashcraft, Hobbes' Natural Man: A Study in Ideology Formation, en «Journal of Politics», XXXIII, 1971, pp. 1076-1117.

² Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, FCE, 2003, cap. XIII, p. 102.

C. B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford 1962. El estudioso escocés señala en el pensamiento de Hobbes la importancia del concepto de "valor" de un hombre identificado por su precio: se trata de categorías propias de un marco conceptual influenciado por "la competitividad del mercado". A este fin, Macpherson elabora la categoría de "individualismo posesivo" para el cual el trabajo del hombre es concebido en términos de pura posesión dentro de una real sociedad de mercado. Esta interpretación hace de Hobbes un "liberal" litteram. Sobre este paradigma interpretativo: C. Balzi, El valor de un hombre: anotaciones al Hobbes burgués, en M. Gross Villanova, V. Barreto Lisboa (orgs.), Hobbes: Natureza, história e política, Brujas, Córdoba 2011, vol. II, pp. 81-96.

⁴T. Hobbes, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, Hydra, Buenos Aires, 2010, cap. VII, § 1, p. 213.

⁵ Cfr. P. Schiera, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, en G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 7-29.

⁶ Leviatán, cap. XIII, p. 104.

⁷ T.Hobbes, *Elementos de Derecho Natural Y Político*,: Alianza Editorial, Madrid, 2005, Primera parte, cap. XVI, § 4, p. 186.

8 "...los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones." *Leviatán*, cap. XI, p. 82.

⁹ Del Ciudadano, cap. III, III, § 31, p. 162.

T. Hobbes, *Leviatán*, cap. VI, pp. 48-49.

Cfr. J. W. N. Watkins, Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories, Hutchinson University Library, London 1965, p. 110.
 Cfr. F. G. Whelan, Language and Its Abuses in

¹² Cfr. F. G. Whelan, Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy, en «The American Political Science Review», LXXV, 1, 1981, pp. 59-75. Sobre la directa correspondencia entre orden político y orden lingüístico: M. Costa, Language as a Factor of Integration or Segregation in Modern States, en «Hobbes Studies», XXIV, 2011, pp. 15-23.

¹ Algunos estudios que leen lo *state of nature* como una simple abstracción lógica: F. S. McNeilly, *The Anatomy*

¹³ T. Hobbes, *Elementos de Derecho*, segunda parte, cap. X, § 8, p. 309.

¹⁴ Sobre la relación entre la construcción científica y el aparato racional-lingüístico: M. L. Lukac de Stier, *Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano*, en «Diánoia», XXXVII, 1991, pp. 61-69.

¹⁵ T. Hobbes, *Leviatán*, cap. IV, p. 22.

¹⁶ Se hace referencia a J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008.

¹⁷ T. Hobbes, *Leviatán*, cap. IV, p. 23.

¹⁸"Tertio, quod imperare et imperata intelligere possimus, beneficium sermonis est, et quidem maximum. Nam sine eo nulla esset inter homines societas, nulla pax, et consequenter nulla disciplina; sed feritas primo, et deinde solitudo, et pro domiciliis latibula" T. Hobbes, *De Homine*, en *Opera Latina*, *Opera philosophica*, *quae latine scripsit*, *omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1839-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, cap. X, § 3, p. 91. Sobre la relación entre el acto contractual y la valencia del lenguaje, véase el estudio de V. Palacios, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2001.

¹⁹ Cfr. G. Duso, La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 81. También: H. F. Pitkin, The Concept of Representation,

University of California Press, California 1967; Q. Skinner, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, en P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 157-180

²⁰ Cfr. C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», 1, 1, 1987, pp. 9-29.

²¹ T. Hobbes, *Leviatán*, cap. XVI, p. 132.

²² T. Hobbes, *Leviatán*, cap. XVI, p. 132.

²³ Sobre la semántica pragmática de Hobbes: A. Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997. Sobre la teoría semántica general de Hobbes: M. A. Bertman, *Semantics and Political Theory in Hobbes*, en «Hobbes Studies», I, 1988, pp. 134-143.

²⁴ T. Hobbes, *Elementos de Derecho*, segunda parte, cap. X, § 8, p. 310.

²⁵ T. Hobbes, *Del Cidudadano*, cap. XV, § 3, p. 286.

²⁶ T. Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXI, pp. 292-293.

²⁷ Cfr. K. Minogue, From Precision to Peace; Hobbes and Political Language, en «Hobbes Studies», III, 1, 1990, pp. 75-88.

²⁸ Ver el importante estudio de Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995.

PRUDENCIA, EXPERIENCIA Y EJEMPLO

Notas sobre la relación entre ciencia y prudencia en el pensamiento de Thomas Hobbes*

I.

En la filosofía política hobbesiana, la prudencia tiene un triple carácter. Este concepto tiene reservado un lugar en la gnoseología hobbesiana, desempeña asimismo un importante papel estético y cumple, finalmente, una crucial función política.

Luego de poner en evidencia ese triple carácter, este trabajo se propondrá sostener, respecto del último aspecto, que la prudencia es buena consejera en los asuntos públicos y, si bien no es infalible como la razón, es su complemento cuando no se dispone de reglas infalibles. A contramano de las lecturas que sostienen que Hobbes tiene una mirada peyorativa de la prudencia respecto del conocimiento científico, se intentará mostrar que ella es más provechosa que la falsa ciencia, ya que ésta conduce a peores resultados y para los legos suele ser dificil de distinguir de la verdadera ciencia.

Hacia el final se proveerán unas breves y provisorias consideraciones acerca de cómo los ejemplos recibidos de cualquier "escrito publicado" —en este caso de la poesía heroica—incrementan el acervo de la propia experiencia y, de ese modo, nos permiten ser más prudentes. Para ello será necesario preguntarse si todos los escritos se dirigen del mismo modo a todo el mundo y si todos deben tomar los mismos ejemplos.

1. El aspecto gnoseológico

Hobbes comienza el Leviathan explicando que los pensamientos son apariencias de objetos exteriores. Esos objetos, al actuar sobre los los órganos de sentidos. producen representaciones. El origen de toda apariencia es la sensación, de ahí su afirmación según la cual no existe ninguna concepción que no se engendre, al menos parcialmente, en los sentidos. Estas imágenes, desvanecen empero, no se inmediatamente. Una vez que el objeto deja de actuar sobre los sentidos, ellas permanecen en la mente, aunque sean cada vez menos nítidas. En

esto consiste la imaginación, en una sensación pasada que se debilita. También puede llamarse memoria, cuando se pretende subrayar el decaimiento de la imagen. A su vez, la experiencia consiste en la disposición de una memoria vasta, abundante en sensaciones e imaginaciones.

Un poco más adelante el discurso mental es definido como una serie de pensamientos que puede ser inconstante o regulada. Es inconstante cuando carece de designio, cuando no hay ningún pensamiento que dirija a los demás. En cambio, es regulado cuando el discurso mental es dirigido por un deseo al fin que éste le señala. A su vez, el discurso mental regulado también puede ser de dos clases. Cuando se tratan de hallar las causas que produjeron un determinado efecto se denomina "remembranza"; mientras que cuando se conjeturan los efectos que podrían derivarse de algo imaginado se lo llama "prudencia".

Ésta última implica que alguien que desea saber el resultado de una acción piensa en una acción pasada similar y en los efectos que le sucedieron, y supone que a acciones parecidas seguirán consecuencias análogas. Pero "aunque tales conjeturas, dada la dificultad de observar todas las circunstancias, resulten muy falaces; [...] algunos hombres tienen una experiencia mucho mayor de las cosas pasadas que otros, en la misma medida son más prudentes; y sus previsiones raramente fallan". Las conjeturas de los hombres prudentes y con mucha experiencia suelen no fallar, a pesar de no constituir razonamientos infalibles. Es cierto que la prudencia nunca podrá ofrecer certezas absolutas, pero aquellos que tienen una vasta experiencia conjeturan acerca de los eventos futuros con mayor certidumbre que los menos experimentados.

A diferencia de la prudencia, Hobbes destaca la existencia de otras facultades que se adquieren gracias al uso del lenguaje, esto es, la capacidad de razonar. "[L]a razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo". Ese esfuerzo supone el correcto empleo del lenguaje, definiendo y realizando operaciones lógicamente correctas. Justamente en esto consiste la ciencia, y la razón no es más que el vehículo para su adquisición.

2. El aspecto estético

En el prefacio "al lector" que escribió para su traducción de la *Ilíada* y la *Odisea*, Hobbes

señala que las virtudes de un poema heroico, "y en realidad de todo escrito publicado"3, se contienen en la noción de discreción, la cual consiste en que cada una de sus partes esté dispuesta y sea conducente al designio del autor. El fin del poeta consiste no sólo en la delectación sino en el beneficio (profit) del lector. No obstante, por "beneficio" no debe entenderse el logro de bienestar, sino el "acceso a la prudencia, la justicia y la fortaleza por medio del ejemplo de aquellas grandes y nobles personas, como las que [el poeta] introdujo"⁴. Aquí la prudencia aparece como una facultad a la que se puede desarrollar gracias al ejemplo de las acciones heroicas relatadas por el poeta. Se trataría de un aprendizaje mediante el accionar ejemplificador de personas como Ulises, Menelao o Aquiles.

Luego, Hobbes señala que para "juzgar" un poema deben considerarse una serie de elementos. No es necesario mencionarlos a todos, bastará con indicar que ese juicio se realiza de acuerdo al criterio de la discreción. Un poema está compuesto con discreción "cuando han de discernirse tiempos, lugares y personas"⁵, esto es, cuando el poeta ha sabido discriminar a quienes va dirigida su composición y ha sabido adaptarla especialmente a ese público.

Por supuesto, ese juicio también debe contemplar si toda la composición se orienta al fin del poeta, el cual consistía en lograr el beneficio del lector haciéndolo prudente mediante el ejemplo de personas "grandes y nobles". A eso podría agregársele que el "trabajo de un poeta heroico no es más que suplementar a un lector ingenioso, cuando su ocio abunda, con la diversión de una honesta y placentera historia". Restaría preguntarse quién es ese lector, y si todos los lectores son iguales.

3. El aspecto político

Una gran parte de los comentaristas de su obra encuentra que Hobbes tiene una mirada peyorativa de la prudencia si se la compara con el conocimiento racional y científico. Así, de acuerdo con Leo Strauss, más que la prudencia, es la razón, en alianza con la pasión pacificadora del miedo a la muerte violenta, la que guía a los hombres a la paz. De hecho, la prudencia es un saber práctico que se encuentra profundamente devaluado en toda la filosofía política moderna y, particularmente, en la obra de Hobbes. En consonancia con ello, es que debe leerse la progresiva pérdida de importancia de la historia en su pensamiento. Si bien Strauss reconoce que, en

un primer período, en su etapa humanista, Hobbes todavía concedía alguna importancia a la historia como proveedora de ejemplos; en una fase más desarrollada de su pensamiento ésta pierde toda capacidad de enseñar algo sobre los asuntos políticos⁷.

John Watkins también reconoce que en una primera fase del pensamiento hobbesiano la historia cumplía un rol importante: el de proporcionar un conocimiento de las acciones pasadas para que los hombres se comporten prudentemente en el presente, pero concluye que, "en su obra posterior, Hobbes subordina completamente la prudencia derivada de la experiencia histórica al poder derivado del conocimiento científico". Watkins acepta que todo acto de la voluntad es el resultado de un proceso de deliberación que incluye la experiencia, el lenguaje, el razonamiento y el deseo. Así reconoce una función para la prudencia, la de aprovechar la propia experiencia (formada no sólo por recuerdos, sino por las conexiones entre sucesos percibidos, unos como signo de otros) para prever los resultados de acciones futuras. Sin embargo, a su juicio, "la utilidad de la experiencia pre-lingüística es muy limitada, porque sólo opera cuando un signo natural es de hecho percibido [...]. El comportamiento prudente del hombre [...] sufre del defecto fundamental que consiste en que la inducción no puede proveer principios ciertos y universales". La limitación de la experiencia se supera gracias al lenguaje y el razonamiento. Así la defectuosa prudencia deja paso a "una forma de conducta mucho más poderosa y eficaz, el comportamiento racional o científico¹¹⁰.

Más recientemente, en un artículo que da cuenta de las múltiples formas en las que aparece la historia en la obra de Hobbes, Karl Schuhmann destaca su condena a los historiadores humanistas. Esa condena se debe a que el humanismo recurría a la historia para proveer ejemplos y sentencias destinadas a la enseñanza moral. Hobbes va a sostener, en cambio, que el conocimiento histórico es defectuoso si se lo compara con la filosofía o la ciencia. "De acuerdo con Hobbes, las sentencias morales [tal como son formuladas por la historia] no son más que generalizaciones de situaciones concretas y, cuandoquiera que la situación cambia, la aplicabilidad de la sentencia se vuelve dudosa. Sólo las proposiciones científicas elaboradas por la filosofía son universalmente válidas en todas las circunstancias"11. Aunque Schuhmann también reconoce que en una etapa inicial Hobbes recurrió al exemplum histórico, y que incluso compartió la convicción humanista según la cual *historia magistra vitae*, insiste en que la "prudencia [...] no puede ser equiparada con la sabiduría como una infalible regla para la acción. Ésta última sólo puede derivar de la filosofía"¹².

Por su parte, David Gauthier no ofrece un tratamiento exhaustivo de la idea de prudencia y, cuando la menciona, termina por emplearla como un sinónimo de auto-interés. Además, sostiene que la razón no cumple un papel meramente instrumental, señalando los medios para alcanzar los fines que los deseos colocan, sino que interviene en la propia determinación de las metas. Lo interesante es que, al otorgar a la razón tal influencia en la determinación de la voluntad, termina por privar a la prudencia de cualquier rol de importancia¹³.

De modo similar, Bernard Gert critica a quienes sostienen que en el pensamiento una noción meramente hobbesiano existe instrumental de la razón. Así la racionalidad hobbesiana no sería un mero cálculo de los medios más eficientes para lograr fines que serían exclusivamente determinados por la pasión, sino que las metas caen dentro del ámbito de competencia de la razón. Esto le permite distinguir entre deseos racionales y pasiones repentinas, lo cual supone que la razón actúa en la deliberación inclinando al hombre hacia metas más racionales y menos estrechas. Sin embargo, al otorgar esta importancia a la razón, Gert excluye a la prudencia como una facultad capaz de guiar a los hombres en su deliberación práctica¹

Finalmente, en un artículo que parte de una comparación entre las nociones de tiempo de Aristóteles y de Hobbes, Giovanni Fiaschi sostiene que en la obra hobbesiana pueden distinguirse tres formas de la temporalidad: una temporalidad propia de la experiencia, una temporalidad propia de la razón y una temporalidad que tiene su origen en la palabra revelada de Dios. Lo que aquí nos interesa señalar es que, como en Hobbes la relación del sujeto con el mundo exterior habría sido subvertida con respecto a la perspectiva aristotélica, y dado que la realidad exterior depende de la representación mental, la temporalidad de la experiencia pierde toda objetividad y no puede ser una temporalidad compartida. Así, "la prudencia [...] no puede ser adecuada para lograr una dominación completa del tiempo político. Esto se debe a la naturaleza contingente de la naturaleza de sus asunciones, uno nunca puede extraer reglas ciertas y universalmente válidas en términos de prudencia"15. Por esta razón, la prudencia se encuentra en una relación de inferioridad

estructural respecto de la razón que (aunque en alianza con las pasiones) sí permite un dominio sobre el tiempo político.

II.

En este trabajo, a diferencia de lo que esta parte de la literatura especializada opina, se intentará demostrar que la prudencia cumple una función importante en los asuntos prácticos. Cumple un rol central en la vida de la mayoría de los hombres, o sea, de aquellos que no disponen de ciencia, de los que no son filósofos. Por esta razón, Hobbes sostiene que "la mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de razón en ciertos casos como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en la vida común; gobiérnense ellos mismos, unos mejor, otros peor, de acuerdo con su grado diverso experiencia, destreza de memoria e inclinaciones [...] Por lo que a la Ciencia se refiere [...] están tan lejos de ella que no saben lo que es³¹⁶.

Al poseer un uso limitado de la razón, la mayoría de los hombres se guían en su vida común siguiendo las directrices de su experiencia y su prudencia. Sin embargo, el uso restringido de la razón trae aparejada una dificultad adicional: que la mayoría de los hombres no sepan en qué consiste la ciencia. Al desconocer los pormenores del pensamiento científico, se les hace difícil reconocer a las personas que razonan correctamente y diferenciarlos de los que razonan falazmente. En otros términos, se les hace muy dificil distinguir entre la verdadera y la falsa ciencia, entre la filosofía y la charlatanería. Por lo tanto, "quienes carecen de ciencia se encuentran, con su prudencia natural, en mejor y más noble condición que los hombres que, por falsos razonamientos o por confiar en quienes razonan equivocadamente, formulan reglas generales que son falsas y absurdas" 17. La razón es la única puerta de acceso a la ciencia, pero, dado que "la mayor parte de los hombres" "carece de ciencia", suele confiar en personas que "razonan equivocadamente". Debido a la complejidad de la ciencia, aquellos que carecen de ella, están "en mejor y más noble condición" siendo prudentes y confiando en su experiencia. Frente a la posibilidad de ser engañados por charlatanes, para los legos su propia prudencia es la mejor consejera.

Es bueno aclarar que no existe una oposición entre la verdadera ciencia y la prudencia, sino una relación de mutua complementariedad. No obstante, dada la carencia de ciencia por parte de la mayor parte de los

hombres, y su incapacidad para distinguir la verdadera de la falsa ciencia, Hobbes rescata el valor de la prudencia. En este sentido, con motivo de la distinción entre prudencia y sapiencia, y siendo que aquella supone "mucha experiencia" y ésta "mucha ciencia", él da el siguiente ejemplo: "[p]ara que su diferencia nos aparezca más claramente, supongamos un hombre dotado con una excelente habilidad natural y destreza en el manejo de las armas, y otro que a esta destreza ha añadido una ciencia adquirida respecto a cómo puede herir o ser herido por su adversario [...]. La habilidad del primero sería con respecto a la habilidad del segundo como la prudencia respecto a la sapiencia: ambas cosas son útiles, pero la última es infalible"18

Si bien la sapiencia es infalible, la prudencia es su complemento, por eso lo importante es que la ciencia se añada a la prudencia. No obstante, la ciencia sin prudencia se hallaría en dificultades; en dificultades similares a las que se hallaría un esgrimista sin destreza con la espada. Un espadachín inepto no duraría demasiado, por mucha ciencia que le permita conocer dónde lastimar. Por tanto, cuando se carece de ciencia, el hombre (o el esgrimista) prudente está en mejor situación que "quienes confiando solamente en la autoridad de los libros, siguen al ciego ciegamente, [éstos últimos] son como aquellos que confiando en las falsas reglas de un maestro de esgrima, se aventuran presuntuosamente ante un adversario, del cual reciben muerte o desgracia" 19.

Dentro de los aspectos prácticos de la vida de los hombres, además de las circunstancias que hacen a su vida ordinaria, se encuentran también las circunstancias que hacen a lo que podríamos llamar "la vida en común", la vida pública o, más sencillamente, la política. Allí la prudencia también desempeñará un papel central. Hobbes comienza por distinguir los distintos campos de aplicación de la prudencia –los negocios públicos o privados- pero al mismo tiempo admite que para guiarse en esos campos no hacen falta grados distintos de prudencia, sino experiencias diferentes, experiencia en el campo que corresponda. A su juicio, "gobernar bien una familia y un reino no son grados diferentes de prudencia, sino diferentes especies de negocios"²⁰. El que es prudente en sus asuntos privados, no está imposibilitado para ser prudente en los asuntos públicos, sólo necesita tener experiencia en ese otro ámbito. Mientras que para ser prudente en el gobierno de una familia se requiere experiencia en los negocios privados, para ser

prudente en el gobierno de un reino se requiere experiencia en los negocios públicos.

Es así que Hobbes advierte que, "en cualquier negocio en que un hombre no cuente con una ciencia infalible en que apoyarse, renunciar al propio juicio natural, y dejarse guiar por las sentencias generales que se leyeron en los autores y están sujetas a excepciones diversas, es un signo de locura, generalmente tildado con el nombre de pedantería^{3,21}. Antes se dijo que, para la mayor parte de los hombres, para aquellos que carecen de ciencia, la prudencia natural es la mejor consejera. Ahora, esta consideración se revela cierta para todo tipo de asuntos en los que los hombres se desempeñan. En cualquier negocio, ya sea público o privado, cuando alguien no posee ciencia, y es incapaz de distinguir entre la verdadera y la falsa ciencia, dejarse guiar por máximas o razonamientos que no puede someter a prueba es un signo de locura.

Esta forma de locura llamada "pedantería" es particularmente peligrosa en los asuntos públicos. Por eso, con tono de desaprobación, Hobbes dice lo siguiente: "aquellos hombres que en los Consejos de gobierno gustan ostentar sus lecturas en política e historia, muy pocos lo hacen en los negocios domésticos que atañen a su interés particular; tienen prudencia bastante para sus asuntos privados, pero en los públicos aprecian más la reputación de su propio ingenio que el éxito de los negocios de otros²². La denuncia cae sobre la actitud hipócrita de ciertos consejeros de príncipes que, con una actitud pedante, hacen gala de su supuesto conocimiento en materia de política e historia. Esos mismos hombres, en sus asuntos privados, se muestran prudentes y recurren a la experiencia antes que a los libros de filosofía. Hobbes deja entrever que para un gobernante es preferible el consejo de un hombre prudente, antes que el de un pedante que aprecia más su propia reputación y pretende hacer gala de sus lecturas.

Hobbes se dedica más extensamente al consejo en el capítulo XXV del *Leviathan*. Allí afirma que una de las diferencias centrales entre la orden y el consejo es que éste procura —o debería procurar— el bien de aquel al que se ofrece. De esta misma distinción emerge la diferencia entre consejeros aptos e ineptos.

La primera diferencia es que un buen consejero no tiene intereses incompatibles con los de aquel al que aconseja. Lo que aquí interesa señalar es el modo en que Hobbes pondera el rol de la experiencia como una virtud de los consejeros: "siendo la experiencia recuerdo de las consecuencias de acciones semejantes,

anteriormente observadas, y el consejo la expresión en virtud de la cual esta experiencia se da a conocer a otro, las virtudes y defectos del consejo coinciden con las virtudes y defectos intelectuales". Si se recuerda que en el capítulo VII se considera a la prudencia como una de las virtudes intelectuales, se comprenderá que esta última oración quiere decir que un consejo virtuoso proviene de un hombre prudente y con mucha experiencia, mientras que un consejo defectuoso proviene de un hombre sin esas virtudes.

Una segunda diferencia es que en un buen consejero ofrece consejos claros, que ponen de manifiesto no sólo la honestidad de lo que se dice, sino también las consecuencias que se derivarían de adoptar un determinado curso de acción. En cambio, "las inferencias precipitadas y carentes de evidencia (tales como las que sólo se apoyan en ejemplos o en la autoridad de los libros [...]) son contrarias a la misión de consejero"²⁴ y no pueden más que evocar la caracterización de un consejero pedante.

"En tercer lugar, como la capacidad de aconsejar procede de la experiencia y del prolongado estudio, y nadie se presume que tiene experiencia en todas aquellas cosas que deben ser conocidas para la administración de un gran Estado, nadie se presume que puede ser buen consejero, sino en aquellos negocios en los que no solamente está muy versado, sino sobre los cuales ha meditado y consultado largamente". Aquí Hobbes vuelve a destacar la importancia de la experiencia en un buen consejero. Y si bien es cierto que Hobbes señala que el consejo derivado de reglas infalibles (como las que provee la ciencia) es superior al consejo basado en la simple experiencia, también se encarga de aclarar que "cuando la norma no existe, quien tiene más experiencia en un particular género de negocios [...] debe ser el mejor consejero"²⁶. Si bien la ciencia es infalible, la prudencia de un hombre con vasta experiencia es mejor cuando se trata de materias en las que no existen reglas infalibles. Debido su carácter contingente, los negocios públicos muchas veces impiden la formulación de reglas infalibles. Así vemos que, particularmente en asuntos públicos, cuando se carece de ciencia también es preferible dejarse guiar por la prudencia antes que por sentencias recibidas.

Además de un cuarto elemento referido a que un buen consejero debe estar informado en materia de política exterior, Hobbes menciona, en quinto lugar, que un consejo útil es aquel que se ofrece por parte de pocas personas y no por grandes asambleas de consejeros. Esto se debe a

que "en una asamblea numerosa, convocada para dar su opinión, no dejará de haber algunos que tengan la ambición de ser estimados y elocuentes y duchos en política, y que den su opinión teniendo en cuenta no ya el asunto tratado, sino el aplauso que esperan para sus abigarradas oraciones, tejidas con hilos policromos que pertenecen a diversos autores"²⁷. En otros términos: las grandes asambleas estimulan la pedantería.

Esto refuerza una vez más la idea de que de que es preferible un consejero que haga uso de su prudencia antes que uno que se guíe por sentencias recibidas de los libros de filosofía. Es más, Hobbes concluye el capítulo XXV diciendo que "un hombre que hace sus negocios con la ayuda de diversos y prudentes consejeros, consultando con cada uno de ellos en aquello que entiende, es como quien utiliza buenos compañeros en el juego de tenis, colocándolos en lugares adecuados" 28.

Finalmente, también en relación a la función política de la prudencia, pero no ya en los consejos, sino en el ejercicio del gobierno, Hobbes señala que "la reputación de prudencia en la conducta de la paz y de la guerra, es poder, porque a los hombres prudentes les encomendamos el gobierno de nosotros mismos más gustosamente que a los demás"²⁹. El hecho de que la reputación de prudencia aparezca como un poder, y más aún que esa reputación haga que los hombres acepten más gustosamente el gobierno, contrasta con que la ciencia no constituye un gran poder porque no es reconocida por la mayoría de los hombres. A diferencia de la prudencia, "las ciencias constituyen un poder pequeño, porque no es eminente, y por tanto no es reconocido por todos. [...] [L]a ciencia es de tal naturaleza, que nadie puede comprenderla como tal, sino aquellos que en buena parte la han alcanzado"³⁰. De hecho, muchas veces, por desconocimiento, aquellos descubrimientos que pertenecen a la ciencia suelen ser atribuidos a otras artes que reciben el crédito en su nombre. Por ejemplo, "las artes de utilidad pública, como fortificación, confección de ingenios y otros artefactos de guerra son poder, porque favorecen la defensa y confieren la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellas es la ciencia, [...] como son dadas a la luz por la mano del artífice, resultan estimadas [...] como producto suyo"31.

III.

La prudencia es una facultad que permite al hombre conjeturar los resultados de una acción futura, mediante la transposición de efectos de acciones pasadas. Ella presupone la experiencia, esto es, la memoria de los sucesos que se presentaron a los sentidos. Aunque la experiencia en los negocios privados no sea transferible a los asuntos públicos -y por eso para gobernar una familia se requiere un género distinto de prudencia que la necesaria para gobernar un reino- podría decirse que, en términos generales, a mayor prudencia. experiencia, mayor Más concretamente, cuanto mayor es la experiencia que un hombre posee en un determinado campo, más prudente será en esa esfera de la vida práctica.

Ahora, un hombre no sólo puede incrementar su acervo de experiencias por medio de sucesos que le toquen vivir en primera persona, sino que también puede adquirir experiencias por otros medios. Uno de los medios por los cuales puede incrementar su bagaje de experiencias es por medio de la lectura de libros que relaten experiencias de otros hombres. De este modo, conociendo las consecuencias que se derivan de los actos de otros hombres en circunstancias análogas a las que nos tocan vivir, es posible sacar conclusiones respecto de las propias acciones a la hora de actuar.

Los libros que suelen registrar las experiencias de otros hombres son los libros de historia –"[e]l registro del conocimiento de hecho se denomina historia"³²—, pero también los libros de poesía puede registrar experiencias que, aunque adornadas por el verso y el estilo, pueden servir de ejemplo para ciertos hombres. Por eso Hobbes sostiene que la prudencia es también una de las virtudes que el poeta busca suscitar en el lector mediante el ejemplo del accionar de "personas grandes y nobles", como lo son los héroes de la épica homérica. El relato de las hazañas de los protagonistas de un poema heroico puede ser útil como modelo, pero ¿un modelo para quién?

Está claro que Hobbes no vería con buenos ojos que los súbditos tomen como ejemplo las hazañas de los grandes héroes. Esta posibilidad tendría efectos desastrosos para la paz. Teniendo esto en cuenta, aparece como necesario formularse la pregunta por cómo debería ser prudente cada quién. Cuando Hobbes entiende a la discreción como la distinción entre tiempos, lugares y (sobre todo) personas a las que se dirige un escrito; así como cuando afirma que ella es el principal requisito de un poema heroico, pero también "de todo escrito publicado", está sugiriendo que es necesario discriminar entre los diversos auditorios a los que puede dirigirse un texto y entre los ejemplos que cada cual debe seguir.

Está claro que los súbditos, si se dedicasen a leer poemas épicos -cosa poco probable, ya que para Hobbes ese lector debe ser alguien cuyo "ocio abunde" – harían mal en tomar como modelo la conducta heroica. Puesto que "cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro; por ejemplo, cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia)"³³, se puede suscitar una peligrosa gloria vana. "La *vanagloria* [...] se alimenta por las historias o por la ficción de personas galantes"34 y quienes la sienten "son propensos a lanzarse sin meditación a las empresas"35. Por tanto, la relación de los súbditos con respecto a los héroes de la épica homérica debe ser de veneración. Esa relación incluso podría operar como modelo para la relación que los súbditos deben guardar con respecto al soberano: ellos deberían honrar y venerar al soberano como se venera a los héroes. El apropiado uso de la prudencia que corresponde a los súbditos consiste en la previsión de lo que les puede pasar, cuando ven a alguien violar la ley. Así "cuando uno quiere prever lo que ocurrirá con un criminal, recuerda lo que ha visto ocurrir en crímenes semejantes"³⁶.

El soberano, en cambio, debería sentirse inspirado por las acciones de los héroes, cuya gloria reside en virtudes como el coraje, la nobleza y el mando sobre otros hombres, para desarrollar él mismo acciones gloriosas que consoliden su poder y su autoridad. Debería, además, procurarse fama de prudente, va que a un hombre con esa reputación se le entrega más gustosamente el gobierno.

Finalmente, los consejeros del soberano deberían ser hombres que, en virtud de una vasta experiencia, han desarrollado una invalorable prudencia para los negocios públicos y, de ese modo, pueden proveer buenos consejos a los gobernantes. Por supuesto que si además de ser prudentes son hombres de sapiencia, esto es, si además de contar con una gran experiencia en los asuntos públicos disponen de conocimiento científico, tendrán una ventaja adicional: al conocer en qué consiste la ciencia, son capaces de distinguir entre la filosofía y la charlatanería y aconsejar al soberano en consecuencia.

Este sería el perfil ideal de un buen consejero, pero siempre existe un riesgo: el de los consejeros pedantes. Esta clase de hombres sólo se preocupan por su reputación y por hacer gala de sus lecturas en política. A diferencia del perfil recién descripto, estos consejeros pedantes aparentan disponer de ciencia, pero lo único que hacen es dejarse llevar por las sentencias recibidas o leídas. El intento de aparentar ser hombres de sapiencia y su menosprecio de la experiencia y de los hombres que la poseen, los hace imprudentes y peligrosos con los asuntos de aquel al que aconsejan. El soberano debería precaverse de

Pero ¿cómo distinguir entre un buen consejero y uno malo y presuntuoso? Lo primero que hay que decir es que esto no parece sencillo teniendo en cuenta que, para poder diferenciar entre un buen consejero y uno que sólo aparenta ser un hombre de sapiencia, cuando lo único que hace es ostentación de sus lecturas, habría que saber en qué consiste la ciencia, es decir, habría que poseerla. Si el soberano dispusiese de conocimientos científicos, podría distinguir un consejero prudente de uno pedante. El problema es que los soberanos no siempre son hombres de ciencia. En ese caso, ellos se encontrarían en mejores condiciones confiando tanto en la propia prudencia como en la de sus consejeros. Los riesgos de confundir la sapiencia con la pedantería permiten comprender la recomendación hobbesiana de confiar en la prudencia, en la propia y en la de los consejeros.

Javier A. Vazquez Prieto **UBA-IIGG/** Conicet

ASOCIACIÓN **BOLETIN** DE LA DE **ESTUDIOS HOBBESIANOS**

^{*} El presente texto es una versión ampliada de una ponencia presentada en las XI Jornadas de Literatura y Filosofía Política organizadas por la Universidad Nacional de Córdoba.

Hobbes, Thomas: Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Buenos Aires, FCE, 2007, cap. III, p. 19.

Ibid., cap. V, p. 36.

³ Hobbes, Thomas: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. X, London, Longman Brown Green and Longmans, 1844, p. iii (traducción propia).

Ibid., p. iii (traducción propia).

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, cit., cap. VIII, p. 56.

⁶ Hobbes, Thomas: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, cit., p. iii (traducción propia). Cfr. Strauss, Leo: The Political Philosophy of Hobbes:

its Basis and its Genesis, University of Chicago Press, Chicago, 1952 [1936].

⁸ Watkins, J. W. N.: "Philosophy and politics in Hobbes" en Brown, K., Hobbes Studies, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p. 239 (traducción propia). Ver también: Watkins, J. W. N.; Hobbes's system of ideas, Hutchinson University Press, Londres, 1973 [1965]. ⁹ Ibid., p. 253.

¹⁰ Ibid., p. 254.

Schuhmann, Karl: "Hobbes's concept of history" en
 G.A.J. Rogers y Tom Sorell (eds.) *Hobbes and History*,
 Routledge, Londres, 2000., p. 8 (traducción propia).
 Ibid., p. 14.

¹³ Cfr. Gauthier, David: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1979 [1969].

¹⁴ Cfr. Gert, Bernard: "Hobbes's Account of Reason and the Passions", en Bertman, M. et Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes. Paris. Vrin. 1989. pp. 83-92.

Nantes, Paris, Vrin, 1989, pp. 83-92.

15 Fiaschi, Giovanni: "Hobbes on time and politics" en *Hobbes Studies*, Vol. XVIII, 2005, p. 12 (traducción propia).

¹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, cit., cap. V, p. 37.

¹⁷ Ibid., cap. V, p. 38.

¹⁸ Ibidem.

19 Ibidem.

²⁰ Ibid., cap. VIII, p. 58.

²¹ Ibid., cap. V, p. 39.

²² Ibidem.

²³ Ibid., cap. XXV, p. 213.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibid., cap. XXV, pp. 213-214.

²⁶ Ibid., cap. XXV, p. 214.

²⁷ Ibid., cap. XXV, p. 215.

²⁸ Ibid., cap. XXV, p. 216.

²⁹ Ibid., cap. X, p. 70.

30 Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibid., cap. IX, p. 67.

³³ Ibid., cap. II, p. 11.

³⁴ Ibid., cap. VI, p. 46. Traducción modificada según el original en ingles: "The Vaine-glory which consisteth in the feigning or supposing of abilities in ourselves, which we know are not, is most incident to young men, and nourished by the Histories or Fictions of Gallant Persons; and is corrected often times by Age, and Employment" (Hobbes, Thomas: Leviathan or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiastical and civil, London, Penguin Classics, 1985, p. 125).

³⁵ Ibid., cap. XI, p. 82.

³⁶ Ibid., cap. III, p. 18.

DIÁLOGOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS 1ª parte

RESEÑA: Hobbes, Thomas & Bramhall, John, *Sobre la soberanía*, (González Sola, R. y García Gibson, F., trads.), Buenos Aires, Hydra, 2013.

El agotamiento del proyecto moderno ha suscitado en el plano intelectual una relectura de sus mentores, registrada ya desde el período de entre guerras a comienzos del siglo XX, con el objetivo de postular un nuevo horizonte de sentido en un occidente en crisis. Así, desde que Schmitt y Strauss revisitaran, por ejemplo, la obra de Thomas Hobbes con estas motivaciones, el filósofo de Malmesbury no ha dejado de estar presente en la reflexión política contemporánea ya sea para rechazarlo y a partir de allí construir nuevas propuestas o para revitalizar su filosofía con herramientas teóricas actuales.

Pero esta nuevo acercamiento a los pensadores que forjaron la modernidad no se detuvo en sus obras mayores, sino que la persistencia en la crisis actual, debido, quizás, a no poder generar aún un nuevo paradigma fecundo como lo fue el que yace agotado, impulsa a buscar, ahora en opúsculos, claves para poder sortear el camino intrincado de la interpretación. Obras *menores*, polémicas no recuperadas, ideas

tangenciales o escritos no publicados en vida de los autores y que no merecieron la atención de quienes conformaron el canon de los textos modernos, parecen hoy estar en su momento culmine de recepción.

Tres son las disputas que llevó adelante Hobbes con teólogos de envergadura, a las cuales la crítica especializada ha conducido su mirada en los últimos decenios. Una de ellas quedó plasmada en el extenso capítulo XLII del *Leviatán* y fue contra el "campeón del papado", Roberto Bellarmino, sobre la famosa cuestión de la jurisdicción o no del Papa en un reino cristiano. La otra, aún no editada en español, fue contra White, un excéntrico católico inglés que pretendía conciliar la pujante física moderna con el aristotelismo. Finalmente, la más larga y violenta, es la que nos convoca a escribir estas líneas, la discusión con Bramhall, un miembro anglicano de la *High Church*.

La editorial Hydra, afortunadamente, forma parte de aquel impulso fecundo y pone a disposición del lector en lengua castellana y, por primera vez una edición crítica, la cual merece un elogio en lo inmediato, sobre esta polémica que llevó adelante el filósofo de Malmesbury con el

obispo de London-Derry, John Bramhall, a mediados del convulsionado siglo XVII inglés.

Las más de doscientas páginas del libro no sólo son cuidadosamente traducidas por González Sola y García Gibson con corteses notas al pie de página (setecientas setenta y una) que, sin fatigar al lector, lo devuelven al texto con mayor interés, sino que Frank Lessay, un experto francés en el pensamiento de Hobbes, sobre todo en lo que atañe a su aspecto religioso, prologa especialmente los diálogos Hobbes-Bramhall de una manera erudita pero sin caer en detalles estériles.

En cuanto al prologuista, a diferencia de la interpretación de Martinich en su *The Two Gods of Leviathan* (1992) sobre Hobbes como un cristiano con compromisos teológicos calvinistas, inseparables de su visión moral y política (Cfr. 1), Lessay propone una interpretación moderada sobre las reflexiones teológicas del filósofo. En efecto, en su artículo "Hobbes's protestantism" (2004), además de mostrar que ciertas tesis hobbesianas son contrarias al calvinismo, afirmará que es "la lógica de la política la que provee un conjunto de nociones que dan forma e iluminan las doctrinas religiosas de Hobbes" (288).

En la edición que estamos presentando encontramos el final de la polémica entre Bramhall y Hobbes, el último virulento escrito del obispo (1658) y la serena contestación del filósofo (1668), pero que comenzó en el exilio de ambos en París cuando Newcastle en 1645 decidió reunirlos en su residencia para que discutieran, principalmente, sobre el libre arbitrio. En efecto, debería haber sido muy atractivo ver de qué modo un representante arminiano de la Iglesia de Inglaterra, aún bajo el paradigma aristotélico de la Segunda Escolástica, entraría en disputa con un calvinista crítico de dicha institución e inserto en un abanico de teorías físicas, metafísicas, morales y políticas inéditas para la época.

El debate se abre sobre la existencia y el culto adecuado a Dios, aclarando que su imagen "no se ha borrado del todo tras la caída del hombre, sino que quedan algunas nociones prácticas sobre Él y la bondad" (59), transita temas metafísicos, morales y políticos y se cierra sobre la vinculación entre religión y política, donde el obispo afirma que hay que "transformar la religión en el edificio y la política en los **ornamentos** que deben ajustarse a la religión" (140), nada más ajeno a lo que propone Hobbes. Así, el título que agrupa estos diálogos teológico-políticos en la edición argentina que estamos comentando es acertado. Pues, hablar *Sobre la*

soberanía es, según lo demuestran los interlocutores, hablar de Dios.

El colorido, mordaz y virulento estilo del obispo a la hora de expresar sus ideas desconcierta la representación que un lector común pueda llegar a tener de un hombre de Iglesia. Pues Su Señoría confiesa que ante la amenaza teórica que le provoca el Leviatán, el cual "desafía a las Escuelas" (55), se ha provisto de "tres buenos arpones para dispararle a este monstruo" (57). En efecto, La captura del Leviathan fue el belicoso título con el cual el eclesiástico daba a conocer su última polémica con Hobbes, quien en rigor "no es un adversario adecuado sino más bien una columna de humo [...] que oscurece el cielo y parece perforar el firmamento, y que, después de todo esto, cuando ha molestado a los ojos un momento, se dispersa completamente cuando pasan uno breves minutos o una suave brisa" (53-

Así, La captura... se compone de tres capítulos (o arpones), el primero atacará la parte teológica, su "corazón" se regodea el obispo, el segundo lo hará con el aspecto político, columna vertebral", continúa deleitándose el eclesiástico. El tercero se dedicará a mostrar la inconsistencia del discurso de Hobbes, el golpe aquí será dado a "la cabeza" del monstruo Leviatán, no sin cierto cinismo caracteriza el religioso. Por su parte, el para entonces afamado filósofo de Malmesbury solo discutirá el primer capítulo del libro del que afirma que "hace diez años que Bramhall lo escribió y sin embargo no hace sino tres meses que escuché de él: así de poco se habló de lo que escribió Su Señoría" (143).

El primer capítulo (o arpón, como le gusta referirse al obispo) se desarrollará bajo el título, "Que los principios hobbesianos son destructivos para el cristianismo y para toda religión" (59), allí, Bramhall, desde una metafísica cartesiana y desde cierta tradición cristiana impugnará, por ejemplo, la corporeidad de Dios afirmada por Hobbes en todas su obras. Pero según el filósofo, "con corpóreo me refiero a una sustancia que tiene magnitud, así lo hacen todos los hombres doctos, teólogos y otros, aunque es probable que entre la gente vulgar haya algunos a tal punto incultos que sólo llamen cuerpo a lo que pueden ver y sentir" (169). Es decir, la corporeidad puede ser tan sutil que no la percibamos por los sentidos, lo cual no significa que no sea cuerpo. En efecto, por razón natural sabemos que todo lo que existe es cuerpo, pues tiene magnitud. Por lo tanto como Dios existe, Dios es cuerpo. Ahora, no sólo podemos hablar de Dios por razón natural, sino también se

revela de modo profético, es decir, por medio de la palabra de sus profetas, la cual está presente en las Escrituras.

En efecto, apenas comienza el desarrollo de este reino en el capítulo XXXII del Leviatán, como prolegómeno a lo que va a sostener allí alude a la famosa parábola de los talentos en Mateo XXV: 14-30. En este relato evangélico, un hombre poderoso entrega a sus siervos diferentes cantidades de dinero y se ausenta. Al que le había otorgado cinco, negociando con ellos obtuvo cinco más; el que recibió dos, también ganó dos más; pero el que recibió uno, le dio miedo y lo escondió en un pozo, por lo cual, cuando vino su patrón, le comunicó que no había ganado nada, pero que tenía lo mismo que le había dado. La enseñanza de este episodio no se hace esperar y en los versículos 29 y 30 de la Escritura se afirma que: "todo el que tiene se le dará y le sobrará, pero el que no tiene se le quitará hasta lo que no tiene. Y a ese siervo inútil, echádle a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes". Según el Evangelio, entonces, el siervo que no obtuvo nada con lo que se le dio es un mal trabajador, al temer y no confiar, desaprovechó aquello que se le había otorgado. Así, si bien en la lectura de la Biblia debe primar la autoridad en la aceptación de tales verdades, no por eso, debemos abandonar otras capacidades que Dios nos ha brindado para una comprensión más profunda de su letra. En efecto, "no debemos renunciar a nuestros sentidos y experiencia ni [...] a nuestra razón natural. Porque éstas son capacidades que Él ha puesto en nuestras manos para utilizarlas hasta la segunda venida de nuestro bendito Salvador" (Hobbes, 1994, XXXII, p. 245 [EW, 3: 357]). Así, estamos totalmente habilitados a utilizar nuestra razón en la comprensión de los misterios y de las intervenciones de Dios en el mundo narradas en la Sagrada Escritura pero esto tiene un límite. "En efecto, pese a que pueda haber muchas cosas de la palabra de Dios por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas o refutadas por razón natural, no obstante no hay nada contrario a ella. Y cuando esto parezca así, la falta está en nuestra incapacidad de interpretar o en un razonamiento incorrecto." (Hobbes, 1994, XXXII, p. 246, [EW, 3:360]. Con estas palabras y con la comparación de los misterios de la religión como píldoras que sanan, las cuales al masticarse, pierden todo su efecto, en cambio, si se toman enteras, curan, Hobbes condiciona piadosamente su lectura de la biblia, no permitiendo y menos aun intentando socavar con la razón natural los principios de la fe, enmarcando aquella dentro de los límites de ésta. Y no, como lo haría un

escéptico, de modo contrario. Un buen cristiano entonces, debe ser como aquel que recibió mucho y obtuvo más. Dios otorga capacidades cognitivas a los hombres no para guardarlas o esconderlas bajo una débil fe hasta la segunda venida de su Hijo al mundo, sino para que las utilicemos y para que nos preparemos de manera piadosa para recibirlo. Por eso, nuestra limitada comprensión, probablemente que muy encuentre contradicciones relativas a su capacidad, no podrá jamás resolver todos los misterios que la palabra de Dios presenta, lo cual no tiene que desanimarnos, ni conducirnos necesariamente a un nihilismo, sino animarnos a comprendernos como pecadores que, por nuestra menesterosidad, necesitamos de la asistencia divina.

Pero donde mayormente campea el aristotelismo del obispo es en el segundo capítulo principios hobbesianos intitulado "Que los efectivamente destruyen las relaciones entre los hombres y la estructura entera del Estado" (91) y en la mayor parte del tercero, "Que los principios hobbesianos son inconsistentes entre sí", los cuales directamente no serán considerados por Hobbes. En cuanto al segundo, nos aclara que "trata sobre mis doctrinas civiles, [y] puesto que mis errores allí, si es que hay alguno, no acarrearán mi desgracia, no me tomaré la molestia de responderle" (224). Y, en relación a la tercera parte que escribió Bhamhall, ni siquiera es mencionada cuando el filósofo se refiere al libro en su prólogo "Al lector", donde explicita que aquél tiene solo "dos capítulos" (143).

De entrada, en el segundo capítulo, Bramhall polemizará la novedosa idea de la utilización del método geométrico para construir la teoría política propuesta por Hobbes de esta manera, "la experiencia, maestra de los necios, es la mejor y casi única prueba de la bondad o maldad de cualquier forma de gobierno. Nadie sabe mejor dónde aprieta un zapato que el hombre que se lo calza" (91). Del mismo modo, ataca el célebre retrato antropológico hobbesiano de la siguiente forma, "la desconfianza perpetua y el recelo gratuito de Thomas Hobbes -que no tiene otro fundamento que una sospecha universal respecto de la naturaleza humana [...]- engendran vejaciones perpetuas en quienes los fomentan, son indicios de mala conciencia en uno mismo, les enseñan a quienes están bajo sospecha a hacer a menudo cosas peores de las que pudiera imaginar, y, generalmente, producen hostilidad y guerra" (95). Pero la alusión a Aristóteles es explícita cuando sostiene que "todos los otros autores que escriben sobre política derivan los Estados de la sociabilidad natural presente en la humanidad y

lo hacen con acierto. Pero T. H. afirma que toda sociedad humana surge del miedo muto, lo cual contraviene tanto la razón como la autoridad" (139).

Estas observaciones no hacen sino mostrar cómo dos paradigmas no pueden calibrarse. Por un lado, un escritor de la Segunda Escolástica que intenta encauzar un mundo que se desborda permanentemente y que sigue pensando en el mejor orden posible, sin atender a los fundamentos de dicho orden; por otro lado, un filósofo moderno atento a la subjetividad reinante y a cuál es el modo adecuado de encauzarla institucionalmente con instrumentos teóricos inéditos hasta ese entonces, como lo es, precisamente, la noción de Estado, la cual Su Señoría más de una vez confunde con la de gobierno.

Hará bien el lector interesado en seguir el consejo que el mismo Hobbes propone cuando enfrente estas mordaces objeciones de Bramhall, puesto que éste "cita mis palabras de modo que conducen a error, tenga a bien volver al pasaje mismo [del Leviatán] y ver si allí se encuentran bien probadas y tal como debe ser entendidas" (143). De este modo podrá cotejar si el obispo es o no "como aquellos que insisten en pasajes aislados, sin considerar la intención global del texto [...] echando átomos de Escritura, como si estuvieran echando polvo a los ojos de los hombres: artimaña muy común en aquéllos que no buscan la verdad, sino su propio provecho" (Hobbes, 1994, p.397 [EW, 3: 584]).

No podemos finalizar esta reseña sin preguntarnos lo siguiente. ¿Será mediante la comparación entre, por un lado, la exorbitante masa textual de y sobre Hobbes en nuestros días, como lo reflejan, por ejemplo, las ediciones sobre textos no publicados en vida del autor, las reediciones de obras mayores a distintas lenguas, los simposios nacionales e internacionales que se celebran permanentemente sobre el filósofo, y, por otro, la poca repercusión de las obras del obispo en la actualidad lo que aclare, quizá, el versículo de *Proverbios* (12:19) que Su Señoría misma inscribe en *La Captura...*, "Los labios veraces permanecen por siempre, sólo un instante, la lengua embustera"?

Andrés Di Leo Razuk UNLAM

Bibliografía

Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*, (Edwin Curley, ed.), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.

Hobbes, Thomas & Bramhall, John. 2013. *Sobre la soberanía*, (González Sola, R. y García Gibson, F., trads.), Buenos Aires, Hydra.

Lessay, Frank, "Hobbes's Protestantism" (2004). Leviathan after 350 years, (Sorell, Tom y Foisneau, Luc, eds.) Oxford, Clarendon Press.

Martinich, Aloysius. 1992. *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

DIÁLOGOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS 2ª parte

RESEÑA: Altini, Carlo, *Entre el cielo y la tierra*. *Hobbes y el problema teológico-político*, (Schuster, V. y Artero, S., trads.) Córdoba, Brujas, 2012.

El libro de Carlo Altini, Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político es el segundo del profesor italiano traducido al castellano¹, y el primero específicamente vinculado a la obra de Thomas Hobbes. El texto no tiene el formato de tesis o estudio integral, sino de ensayos con relativa independencia entre los mismos—lo que le da, a su vez, virtudes y ciertos

defectos—, aunque los dos primeros ensayos (entre sí), al igual que los dos últimos, sobre todo, contienen una continuidad evidente y un diálogo que transita el libro completo.

Este texto intenta dar una justa dimensión a la imagen de lo divino que sostiene Hobbes para construir su teoría política, pero "sobre una base rigurosamente mundana" (pp. 16-17). Buena parte de los ensayos del libro de Altini insisten en dos riesgos a tener en cuenta para abordar la cuestión sin desaciertos: por un lado, el de omitir las cuestiones teológicas en Hobbes por no considerarlas relevantes (y que no han sido, a su

juicio, lo suficientemente abordadas en buena parte de los estudios sobre el filósofo inglés); y, por otro lado, otras interpretaciones han exacerbado la dimensión religiosa del autor del *Leviatán*, lo que ha generado en algunos casos – por ejemplo, en un interlocutor permanente de Altini: Luc Foisneau²– una lectura del filósofo de Malmesbury como refundador de un cristianismo "verdadero" u "originario", teniendo esta refundación como sentido último de su obra

Los primeros dos ensayos abordan, con notable precisión analítica y un buen recorrido bibliográfico, el lugar de lo divino en la obra de Hobbes. El primero de ellos, "Entre la teología y la filosofía política. El 'reino de Dios' en el pensamiento de Hobbes", enfoca la cuestión a partir de la inevitabilidad para Hobbes de retomar, en pleno siglo XVII, los motivos clásicos de la teología ("lengua común de la cultura europea", para Altini). El ensavo estudia la manera en que Hobbes funda la existencia de Dios en la razón natural (primer motor de todas las cosas), por un lado, y en la autoridad de las Escrituras (sus atributos incognoscibles), por otro. Hay una importante distinción hobbesiana entre Antiguo y Nuevo Testamento, donde Cristo -hasta el día de su segunda venida- no tiene el poder jurídico-civil que sí tenía Abraham. Concluye Altini con una idea sobre un lugar subordinado y secundario relevante, aunque no fundamental- de la teología en el sistema hobbesiano; hay una operación de neutralización de la potencia de Dios en su obra. El segundo ensayo retoma los mismos motivos, con mayor acento en la polémica con Bramhall, y la corporeidad de Dios en el marco de la Potentia Dei. El sistema hobbesiano hace que Dios no pueda coaccionar por la fuerza, lo que sí puede hacer el soberano civil. Por eso Altini acentúa una idea de "impotencia" de Dios en Hobbes como reguladora de su sistema teológico-político.

En el tercer ensayo, el autor marca algunos de los problemas que trae la amplitud semántica al exponer los términos vinculados al poder. Vinculará estas dificultades con las concepciones fundantes del Estado moderno más importantes, a su juicio: Thomas Hobbes y Carl Schmitt. Potestas y potentia concitan una confusión primigenia entre estos conceptos en la obra de Hobbes (y sus correlatos ingleses: power y might); aunque, tomando distancia del aristotelismo en el plano ontológico, Hobbes reduce la potentia (capacidad de actuar) a la potestas (legitimidad para actuar, aunque no facultativamente, sino en el plano de la causa y el efecto), quitando importancia al contenido/fin del acto que la referencie. Esta conjunción potestas-potentia,

marca también una de las diferencias importantes entre el sistema hobbesiano y la dimensión ("libertaria", dice Altini) de potentia desvinculada de la potestas que se encuentra en la obra spinoziana³. "Potencia" no es ya la posibilidad de llegar a ser algo, sino lo que posee el poder de hacerlo, y la necesidad de Îlegar a serlo. El ensayo aborda, sobre este sustento metafísico, la cuestión de la técnica, diversamente tratada por Hobbes en su obra, como máxima expresión moderna de reducción de la potentia a la potestas, cuya consumación es el nihilismo. El ensavo de Altini, en este marco, concluye con una reflexión que va más a la médula sobre una crítica a Schmitt, en la crisis actual de la política. Schmitt, además de una referencia ineludible en las exégesis hobbesianas, implica también un paso necesario para discutir cualquier resignificación fundamental sobre lo teológico-político. Aunque Altini retoma la idea schmittiana del asedio contemporáneo por parte de poderes indirectos clásicos concebidos (desde los argumentaciones hobbesianas y schmittianas, así como otros factores más propios del siglo que transitamos) a la potestas estatal. Y agrega una elaboración propia que subraya las consecuencias "naturalizadoras de desigualdades" que trae la diversidad de grados de posesión de potentiapotestas de estos actores determinados y divergentes del Soberano clásico y moderno. Tras este diagnóstico, Altini sugiere reconstruir la potentia en términos spinozianos (cita también otros autores: Arendt, Scholem, Jonas, Foucault), escindida de la reducción a la potestas que le imprimieron Hobbes v Schmitt.

En el último ensavo, tomando distancia crítica de algunas concepciones reduccionistas que interpretan todo el sistema hobbesiano sobre la base del mecanicismo, Altini mostrará una clara herencia straussiana⁴ (autor del cual el profesor italiano es un destacado comentador) en su interpretación, al remarcar una base moral en la filosofia del de Malmesbury. A partir del alejamiento de la virtud aristocrática, Hobbes se centrará en un temor *justo* a la muerte violenta –en detrimento de una vanidad injusta- como momento fundante de la legitimidad de su sistema filosófico-político. Allí, el derecho natural no se identifica completamente con la agresividad ínsita de la naturaleza humana, dejando un resquicio moral que -entre otras cosas- diferencia también la filosofía hobbesiana de la spinoziana. Altini concluirá su ensayo con una genealogía del paso de un joven Hobbes aristocrático, a un Hobbes que madura su sistema sobre ciertas tendencias morales de una burguesía naciente (los intereses

materiales de individuos singulares), siguiendo clásicas interpretaciones como las de Macpherson, Horkheimer y el propio Strauss.

Este conjunto de ensayos puede considerarse, sobre todo en sus dos primeros textos, además de un estudio minucioso de una parte medular —la teología— (con el objetivo de discutir su pretendida centralidad) de la obra del filósofo de Malmesbury, también una cartografía sobre los distintos modos que ha tenido el pensamiento filosófico político contemporáneo de entender la teología política, y la necesaria separación analítica entre teología política y problema teológico-político (como parte de la filosofia política).

Guillermo Vazquez Universidad Nacional de Córdoba ¹ El primero consistió en una colección de ensayos titulada La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005, trad. de Sergio Sánchez y Carlos Longhini.

² Hobbes et la toute-puissance du Dieu, Paris, PUF, 2000.

⁴ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford, The Clarendon Press, 1936. (Cfr. en castellano la traducción de Silvana Carozzi, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006)

* * *

ASIMETRÍACONCEPTUAL Y ACTUALIDAD DEL LEVIATÁN

RESEÑA: Rosales, Marcela, *El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Córdoba, Alción Editora 2013

El libro El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes de Marcela Rosales [El par conceptual en adelante] pertenece a esos raros objetos-textuales que por su naturaleza reflexiva devienen imprescindibles. Esto no es para nada una exageración si consideramos que se trata de un libro que habita lo extemporáneo y lo contemporáneo al mismo tiempo y en cuyo espacio in-between emana la justa aparición de la potencia de la imaginación política. Se trata de un texto sobre uno de los fundadores de la mecánica soberana que junto a Maquiavelo tanto ha dado que pensar a la ciencia política y a la historia de la filosofía.

Rosales encuentra la necesidad de un retorno a la relectura de un clásico de la teoría política en el modo de ser del presente y, así, en aquellos síntomas en que el discurso del Estado y, en particular, el Estado-nación se revelan como crisis. La crisis del Estado se ha anunciado de muchas formas y está fuertemente relacionada con el triunfo neoliberal y, por consiguiente, con la

descomposición del sistema de democracia representativa. De manera que los conceptos que este libro interroga y despliega y que parecen ser de otra época funcionan, por el contrario, como la animación misma de una materia conceptual que trama y organiza de cabo a rabo las crisis del "estado actual de cosas". Es precisamente en este sentido que la autora enfatiza: "[C]onsideramos nodal para una mayor comprensión del proceso de cambios sociales profundos en los que estamos inmersos actualmente. Este punto es la relación entre pueblo y multitud, dos conceptos que parecen ser indisociables del concepto Estado desde el Renacimiento hasta hoy" (20). El hoy que nos propone Rosales es la clave de su retorno a Hobbes. En este regreso a los enunciados hobbesianos habita en sí mismo la aporía de lo actual y lo inactual como expresión de la crisis moderna del Estado-nación. Así, en El par conceptual no se busca establecer el lugar ciego de un círculo hermenéutico que indaga en el pasado como si se tratase de un museo filológico en el que los enunciados hobbesianos son presentados como piezas arqueológicas de una materia extinta. Por el contrario, Rosales se dedica a leer la perdurabilidad de los signos, las

³ Como tantos otros autores, y como ha realizado en otros momentos de su obra, Altini retomará muchas veces en estos ensayos que aquí presentamos, comparaciones entre las filosofías de Hobbes y Spinoza, lo que constituye ya un modo clásico de estipular en qué inscripción filosófico-política contemporánea se ubican muchos autores que ejercitan tal comparación.

concavidades de la trama lingüística de artefactos que sin duda han dejado huellas indelebles en la configuración del Estado.

Uno de los razonamientos principales de este libro es que la matriz conceptual que Hobbes imaginó como la condición sine qua non del diseño del Leviatán -monstruo que debía producir el deseo de orden para evitar la "guerra de todos contra todos"- está compuesta tanto por la ficción del pueblo como por la multitud. Ambos conceptos serían elementos inmanentes a la arquitectónica del Estado y no, como piensan algunos teóricos de la multitud, el afuera, la fuga permanente de la multitud contra el Estado. Esta máquina que el propio Hobbes imaginó en medio de la guerra civil y de la crisis de una Inglaterra acosada por la inminencia de la muerte opera, como nos dice Rosales, "mediante dos tipos de movimiento: de acercamiento (apetito o deseo) hacia todo aquello que calcula servirá para perpetuar su movimiento vital, y de alejamiento (aversión) de lo que se opone o puede disminuir su persistencia en la existencia" (39). El deseo y los apetitos se revelan como centro vital de la multiplicidad compositiva del monstruo, pero sobre todo como el mecanismo por el cual el orden y la paz acaecen mediados por la posibilidad de detener la guerra y, así, cumplir "con el objetivo de la máquina que es la de la sobrevivencia continuada" (39). De ahí que no sean pocas las referencias que se suelen hacer a la relación entre Hobbes y Freud. El primero habría pensado la contención del deseo consumación del interés particular sin la mediación de una enteleguia capaz de impedir que éste (el deseo) destruya internamente la paz y el comercio. El segundo (Freud) no habría pensado algo muy distinto al primero cuando explica que el principio del placer no puede consumarse sin la mediación del principio de realidad. Hobbes, Freud y Rosales piensan desde la materia que constituye las pasiones y los apetitos individuales como elementos desde los cuales emanan relaciones de incertidumbre, fragilidad, miedo al caos, a los desgarramientos intestinos y, finalmente, a la muerte. Aquí, posiblemente, se podría decir que todo el pensamiento político que Rosales despliega en su libro está espectralizado por la amenaza de muerte. La finitud como antesala de la necesidad de la ficción del Estado y del deseo de orden serían lo que le permite redescubrir que en el par conceptual pueblomultitud está en juego algo más que el puro ejercicio académico de reconstrucción de un clásico del pensamiento político occidental.

En Rosales la explicación de la diferencia

entre pueblo y multitud es interna al Estado y busca no sólo precisión epistemológica, sino también explicar nuestra propia relación con la crisis ocurrida por el triunfo de las políticas neoliberales. La hegemonía mundial de la maquinaria de desregulación del Estado e intensificación de privatizaciones debilitó completamente la posibilidad de que los pudieran mecanismos del Estado moderno asegurar condiciones mínimas de lo que en clave hobbesiana Rosales llama "un bien futuro" orientado a la "paz social". ¿No es acaso el neoliberalismo un estado de naturaleza donde los intereses individuales han internalizado la fórmula hobbesiana del homo homini lupus? reconstrucción erudita de los comentarios de C. B. Macpherson sobre los hombres que habrían inspirado a Hobbes a pensar la guerra del todos contra todos parece responder de manera afirmativa a esta pregunta que trama nuestra propia actualidad. Aunque, como señala Rosales, "la complejidad de la concepción de la naturaleza humana propuesta por Hobbes impide atribuirle el concepto de homo oeconomicus" (43) y aunque no llegara a concebir la dictadura del mercado internalizada en modos micropolíticos de operar, su analítica del deseo como comprensión de la articulación y producción mercantilista de los intereses individuales la intuye. Esta intuición se aloja en el deseo y el apetito del interés particular sin mediación del Estado y, por lo tanto, como el poder o, incluso como el contra-poder de la pura pulsión de muerte, es decir, contra-poder al límite abismal de nuestro propio presente en tanto correlato de la *impotencia* a la que el romanticismo político -desde la declamación demasiado rápida de éxodo o fuga del Estadosuele relegar la imaginación política.

Como uno de los puntos más temperados junto a Maquiavelo y Spinoza- de la imaginación política moderna, lo que ofrecería el *Leviatán* de Hobbes es el intento por detener el límite abismal de la guerra mediante lo que Rosales llama la "ficción como hipótesis racional", la cual "torna inteligible la realidad estatal concebida al modo hobbesiano" (60). En otras palabras, el posible desenfreno de las pasiones que podría desembocar en la guerra de todos contra todos y, así, consumar la caída en el precipicio de la finitud es presentado por Hobbes como el objetivo de contención que debe producir la ciencia. Esto significa la aspiración racional del "modo hobbesiano" del que habla.

Rosales tiende a cancelar el estado de naturaleza en la medida en que la multitud devenga unida en "una única persona". Siguiendo

el razonamiento de Rosales y las distinciones que produce su original interpretación de Hobbes, si el concepto de multitud no es el opuesto del pueblo y menos aún la antítesis del Estado, la emergencia de la persona tampoco será ajena a la lengua de los mecanismos de Estado. Por el contrario, la multitud y la persona son redescubiertas por la lectura de Rosales como movimientos internos a la ficción del Estado y, en el caso de la multitud, esta es una de las instancias fundamentales en la configuración de la idea de *persona*. La persona hecha de palabras y gestos emula la condición racional del Estado. Rosales lo precisa de la siguiente manera:

"Que el pacto es parte de una ficción o esquema racional significa precisamente que no se trata de un acuerdo originario entre individuos reales situados históricamente sino de una construcción de la razón científica con el propósito de introducir y legitimar un nuevo concepto de obligación o deber político acorde a una concepción del Estado que repudia todas las lealtades teológicas o jurídicas tradicionales. Así lo expresa Hobbes explicando la relación entre razón y Ciencia política: «Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes (...) Los escritores de política suman pactos, uno con otro [de un individuo con otro], para establecer deberes humanos» (Lev., I, V, p. 32)" (61).

El contractualismo hobbesiano no sería originario en el sentido de las "metafísicas del origen"; no habría en él una esencia y sobre todo no habría tampoco una pre-existente al lenguaje de la ficción del Estado y, así, a aquello que lo suplementa a través del Derecho y de la ciencia. En efecto, la idea de persona emerge también en el interior de la condición ficticia del Estado en la medida en que para Hobbes ésta (la persona) se con-forma en el repudio de las fidelidades religiosas y, por lo tanto, en el uso razonado y no teológico de la palabra juridizada por el Estado. Hay, por supuesto, al menos dos nombres que a propósito de esta argumentación resuenan como ecos insoslayables en la oreja del lector de Rosales. El primero es el de Carl Schmitt quien, por supuesto, aparece en el libro de Rosales como una figura autorizada en la obra de Hobbes. No obstante, el eco no provendría tanto de la lectura de Hobbes que Schmitt hace para levantar desde él el paradigma de la teoría decisionista del Estado, de la cual el reciente libro de Rodrigo Karmy nos recuerda que también "la concepción hobbesiana del Estado constituiría una versión secularizada" (181). Aquí estamos pensando en un libro aún más popular que el que Schmitt escribiera sobre el *Leviatán* de Hobbes.

En su Teología política Schmitt alza la premisa de la soberanía afirmando de manera profana que "todos los conceptos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados" (36). Si esto es así el símbolo del Leviatán en su compuesto racional y articulado desde la positividad que excluye los elementos de constitución religiosa -fervores identitarios, supersticiones, pasiones "naturales"fracasado ya que estos elementos operan de manera residual (o no) en el seno ideológico de lo social socavando la idea hobbesiana de un Estado "neutral y agnóstico" expresado en la mitológica figura del Leviatán. La "persona" siempre excede tanto la interpelación de la ley como la homogenización de los unos en el Uno. Esto es algo que Rosales dirá precisamente explicando que la persona en tanto condición de la juridicidad del Estado será la topología de una permanente disputa:

> "Apropiándose de armas ajenas el discurso político hobbesiano reconvierte la simple pluralidad en persona artificial sin prever que este concepto engendrará más tarde implacables adversarios del Leviatán. A través de la artificiall Person resuena (personare) la palabra legal que transforma a individuos y corporaciones en sujetos o personas jurídicas que, Ilustración y desarrollo capitalista mediante, apelarán a esta condición conferida por el mismo Estado para disputarle el dominio e imponerle una legalidad propia" (182).

El concepto de persona, cuya traza permanece en la irreductible historia de la ficción de la ley y de sus violencias sigue acosando la materia hecha de carne y hueso de los excluidos, los obreros inmigrantes, los sujetos interpelados por una matriz que no resuelve la relación contemporánea ni con el Estado ni con la enorme disgregación de una multitud producida por el nuevo patrón actual de acumulación capitalista.

El segundo nombre que Rosales evoca en su libro, aunque no se encuentra tematizado por su interpretación de Hobbes, es el de Simone Weil. En la complejidad de su fragmentaria teoría, cuyo contexto estaba orientado a pensar las guerras y a buscar una relación teórico política con la emancipación, Weil pensó más allá de la condición artificial de la persona, es decir, pensó las condiciones de posibilidad de la sustracción de la persona del espacio de interpelación jurídica del Estado. Esto que pensó Weil podría definirse como el lugar a-teológico de lo sagrado por razones muy distintas a las que la teoría hobbesiana piensa. En su ensayo "La persona y lo sagrado" Weil suspende la condición romanocristiana de la juridicidad de la ley, es decir, suspende el criterio de demarcación entre lo legal y lo no-legal que interpela el cuerpo-rostro de los súbditos. La consecuencia de esta suspensión del concepto de persona es que desnarrativiza el relato del soberano como instancia de regulación v producción del orden de la dominación conceptual. Lo que Weil producirá para el pensamiento político es el umbral de un anticoncepto que suspende o pone entre paréntesis el artificio del concepto de persona. Pensando de otro modo que del lenguaje de las instituciones Weil lleva el lenguaje de lo político a una especie de catarsis lingüística a través de su propuesta de un bien que es superior a la persona en tanto fundación jurídica del pacto con el Estado (democrático).

> "La persona no puede ser protegida contra lo colectivo, y la democracia asegurada, sin una cristalización en la vida pública del bien superior, que es impersonal y sin relación con ninguna forma política. (...) Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas. las libertades democráticas, es necesario inventar otras destinadas a discernir y abolir todo aquello que, en la vida contemporánea, aplasta las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad" (176).

Un libro como el que ha escrito Marcela Rosales no sólo desoculta la *persona* como una de las ficciones de Occidente haciendo verosímil lo impersonal en Weil, sino también abriéndonos a la posibilidad de la invención o reinvención de los gestos y palabras con las que se construye y

también destruye la poderosa ficción moderna del Estado.

Ahora bien, en su diferencia contemporáneas propuestas de raigambre neospinozistas o anarcopolíticas, el libro de Rosales propone entender a través de su lectura de Hobbes que la multitud no pre-existe al Estado. Quizá, en este sentido, se podría decir que la hipóstasis del éxodo o la fuga con respecto a esta institución moderna, vieja en sus lenguajes y desgastada en su relación inherente a la historia de la acumulación capitalista, no es más que la ilusión de que la libertad del deseo pueda habitar el continuum de la "indeterminación de lo social" sin consumar la guerra del todos contra todos. La siguiente cita, extraída de este magnífico libro, expresa lo siguiente:

> "El deseo persiste y amenaza constantemente con disolver el Uno -precisamente por eso apertrechado en leyes y demás armas- tornando intrínsecamente débil su propia constitución. Cuanto más, el deseo se civiliza y las pretensiones de derecho a resistir que aducen causas justas buscan dirimirse dialógicamente en el foro público. Pero Hobbes no confia en la conclusión pacífica de las demandas que adoptan la forma masivas de la manifestaciones multitud: en ellas la posibilidad de disolver el Uno en los unos se vuelve demasiado asequible v el deseo reavivado conduce a la multitud al desenfreno anárquico" (214).

Lo que resuena, lo que vuelve a sonar en esta vez de manera estos enunciados -y contemporánea- es precisamente el factum de la liberación del deseo en el dominio anárquico del mercado. El deseo como multiplicidad realizada en la fuerza o, más bien, en el debilitamiento de la ley ficticia que protegía la persona y que a través del dominio del patrón de acumulación flexible y de la especulación financiera desterritorializa el Estado y, al mismo tiempo, desestabiliza la condición asimétrica del par conceptual pueblomultitud. En un sistema que es capaz de homogeneizar las diferencias, la multitud, desde la administración y el control de todas las diferencias posibles, la reflexión de Rosales resulta ser más urgente que nunca. Así, el develamiento de la autora de que el par en cuestión no es dialéctico,

sino asimétrico y que la multitud "como nombre de lo innombrable es, por lógica, un no-nombre" (214), es decir, un afuera-adentro de la lógica del Estado no se resuelve o materializa en una relación emancipadora. Por el contrario, la asimetría de la multitud ha funcionado como el modo por el cual una política de la diferencia puede reclamar un afuera a las estructuras de dominación del capitalismo y quedar redimida e inscrita en los flujos desterritorializados de la cultura tardo-capitalista.

De ahí la fundamentada sospecha de Rosales cuando nos advierte que lo unspeakable funcionado como una categoría epistemológico-política para, en primer término, naturalizar diferencias artificiales y, en segundo término, legitimar al Estado como el gran mediador e igualador de tales diferencias" (214). No obstante, hoy el imperio de la fuerza más o menos anárquica del capitalismo es capaz de transcender la hegemonía del Estado moderno y sobre todo de mostrar que el fracaso del Leviatán como símbolo que agrupaba la disgregada multitud, los unos, para configurar el artificio de lo Uno está consumado por las lógicas mercantilizadoras.

En otras palabras, el Estado que contemporáneamente tenemos hoy es el Estadomercado como entelequia al servicio, efectivamente, de las naturalizaciones de la diferencia y del capital transnacionalizado. Toda diferencia identitaria puede hoy estar inscrita en la topología múltiple del mercado capitalista, pero, quizá, no todo Estado compuesto de la asimetría

entre pueblo y multitud esté dispuesto a sucumbir a la imposición violenta de modelos y matrices de organización estatal diagramados globalmente por políticas anti-estatales que sólo benefician la anarquía del mercado y la perpetuación de regímenes complejos de explotación capitalista. Este es, quizá, el modo en que la reflexión de Rosales revela toda su potencia enunciativa y, a su vez, la grandeza de un libro que sólo puede quedar abierto para la exploración de sus matices, distinciones, precisiones hobbesianas y sobre todo para pensar la actualidad o inactualidad del Estado-nación resquebrajado por una lógica que en muchos aspectos ha dejado de ser moderna.

Oscar Ariel Cabezas University of British Columbia

Bibliografía

Karmy, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la política*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014.

Rosales, Marcela. El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes. Córdoba: Alción Editora, 2013

Schmitt, Carl. *Political Theology*. Trad. George Schwab. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2005.

Weil, Simone. "La persona y lo sagrado". Trad. Alejandro Kaufman, Revista Confines 1.2 (Noviembre 1995): 161-176.

* * *