

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

Hobbes o temas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

NOTICIAS

Han sido recientemente incorporados a la Asociación: como Miembro Correspondiente, José Antonio Robles, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y como Miembros Asociados, Javier Flax, Esteban Mizrahi, Pablo Muchnik y Andrés Rosler, todos de la Universidad de Bue-

nos Aires. Para informes y colaboraciones dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lukac de Stier C.C. 309. Correo Central (1000), Buenos Aires, Argentina.

(1865-1946) → Sr. *V. de B. de la Cruz* (1896)

EL HOBBS DE TÖNNIES

Los *studia hobbesiana* de Ferdinand Tönnies han sido generalmente marginados del centro de la discusión sobre el filósofo inglés, a pesar de que hace casi un siglo Tönnies anticipó las tres corrientes principales de interpretación hobbesianas: i) la liberal-económico —representada paradigmáticamente por Crawford B. Macpherson—, ii) la iusnaturalista —conocida en la jerga como la tesis Taylor-Warrrender— y iii) la política o decisionista —cuyos ejemplos más destacados tal vez sean Otto von Guericke y Carl Schmitt. Pero no sólo son de gran importancia los *studia hobbesiana* de Tönnies debido a motivos diacrónicos, sino también en virtud de la originalidad de la lectura ofrecida por el sociólogo alemán, que intentaremos describir apelando a muy gruesos trazos.

Desde muy temprano Ferdinand Tönnies se ocupó de la controvertida relación entre derecho privado y derecho público en el pensamiento hobbesiano. En efecto, en sus primeros artículos sobre Hobbes, Tönnies sostiene que el autor del *Leviathan* no pudo dejar de lado la contradicción siguiente: por un lado, el derecho privado —i.e. el contrato social— es condición necesaria de la validez del derecho público; por el otro, el derecho público —i.e. el Estado— es condición necesaria de la validez de los contratos.¹

En las dos últimas ediciones pertenecientes a su obra magna sobre el filósofo inglés², Tönnies se refiere a nuestro punto en los capítulos 7 —sobre la doctrina de la moral y el derecho natural— y 8 —sobre la doctrina del Estado—. En el cap. 7 Tönnies explica que Hobbes, al sostener que la validez de los contratos solamente comienza con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a cumplir con sus obligaciones, olvida que la existencia de su Estado se basa en el derecho natural.³ Según Tönnies, sin embargo, es indiscutible que existe un orden jurídico independiente del Estado, a partir del cual se edifica y fundamenta el Estado.⁴

La originalidad de la *Hobbes-Deutung* de Tönnies reside en su propuesta de un derecho matriarcal como clave que permite descifrar el enigma de la relación entre derecho privado y derecho público. Tönnies cree poder documentar esta interpretación iusnaturalista en los textos en que Hobbes se refiere a la relación entre madre e hijo en el estado de naturaleza.

Tönnies sostiene que, según Hobbes, un hijo jamás puede ser pensado en un puro *status naturalis*; pues a partir del mismo momento de su nacimiento está bajo el dominio de la persona a la que él debe su conservación. Y en virtud de este principio predica Hobbes explícitamente la originalidad (*Ursprünglichkeit*) del derecho de la madre. Tönnies arguye que en este caso, cuando Hobbes habla del derecho de la madre, lo hace en referencia directa al estado natural y al derecho natural en él vigente. De este modo, la validez de este derecho natural no es meramente "ideal" o "moral", sino que estamos en presencia de normas "realmente" observadas; se trata, pues, de un orden efectivamente establecido, que no necesita la sanción volitiva estatal, sino que lleva su garantía en sí mismo.

La conclusión de Tönnies es que subyace a este pensamiento otro concepto del estado natural, distinto al violento de la igualdad y guerra generales.⁵ En la teoría política de Hobbes habría entonces dos conceptos del estado de naturaleza: i) el hobbesiano por antonomasia o meramente natural, caracterizado por el predominio de un *jus ad omnia* y la falta de derecho objetivo alguno y ii) un concepto *extendido* del estado natural, definido por la existencia de cierto universal —la relación madre/hijo— y la consecuente vigencia de la ley natural (es menester destacar que, de todos modos, el propio Tönnies reconoce que Hobbes mismo intentó basar incluso la relación madre/hijo sobre el consentimiento de los participantes).

(1871-1921)

El desarrollo de este segundo concepto o concepto *entendido* del estado natural, pues, le hubiera permitido a Hobbes solucionar el dilema de la articulación entre el derecho privado y el derecho público; pero, lamenta Tönnies, la doctrina hobbesiana del derecho natural —cuyo espíritu en general es la exposición del *Rechtsstaat*— se estancó en una fase prematura de su evolución. Este estancamiento se debió a contradicciones vitales que se reflejaron en su pensamiento.⁶

En su última obra de envergadura sobre Hobbes, Tönnies arremete de nuevo con una interpretación iusnaturalista. Nuestro sociólogo hace hincapié en la importancia del capítulo con el cual Hobbes cierra la primera parte del *Leviathan* —parte que versa sobre el derecho y el estado naturales—: el capítulo sobre la doctrina del mandato y de la representación, cuyo rol consiste en ser la transición hacia la segunda parte sobre las causas y la generación del *Commonwealth*. Tal doctrina, esencial en la constitución del Estado hobbesiano, pertenece a un derecho natural entendido como un sistema de reglas que son necesarias debido a que son preceptos racionales, igual que las reglas aritméticas. Ellas *valen* entonces también en el estado de naturaleza, en tanto que son válidas por antonomasia.⁷

La tesis de Tönnies consiste en que entre los contratos recíprocos de cada individuo con cada individuo y la institución propiamente dicha del Estado, tiene lugar la celebración de una asamblea constituyente cuyo mandato vinculante (originado en aquellos contratos inter individuales) y limitado consiste precisamente en la erección del estado civil. La naturaleza jurídica de tal asamblea no es estatal, sino *iusnatural*. El Estado, entonces, será el producto de tal asamblea, cuyo mandato caduca instantáneamente una vez instituido tal Estado.

El error en el que incurre Hobbes se debe, según Tönnies, al desconocimiento de un *factum* substancial: fuera de y junto al poder coactivo del Estado, si bien con una fuerza menor, existen *otras potencias de la voluntad colectiva*⁸, tanto dentro como fuera del Estado, tales como las *Gemeinschaften*, el *Mutterrecht*, etc. Tal como la filosofía del derecho hegeliana significa la disolución y la perfección al mismo tiempo de la tradición iusnaturalista⁹, del

mismo modo se propone Tönnies en sus obras sociológicas elucubrar un derecho natural comunitario (*gemeinschaftliches Naturrecht*) que importe una verdadera crítica y superación del derecho natural racional moderno, y de ningún modo su eliminación. A pesar de la vulgata de su recepción, para Tönnies no hay camino de regreso posible de la modernidad. En este sentido Tönnies se encolumna detrás de la tradición iluminista, de Hobbes a Hegel, ubicándose preferentemente en su vanguardia autocrítica. El expediente al que recurre Tönnies para desplegar su crítica consiste en contrastar el desarrollo del liberalismo con sus mismas hipótesis y metas originales. El recurso a una razón no-analítica no es un intento en pos de la revivificación del tradicionalismo, antes bien, significa la superación hegeliana de los resultados del proceso de racionalización occidental.¹⁰

Andrés Rosler*

NOTAS

1. Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (1879-1881), citadas según la edición de E. G. Jacoby de Ferdinand TÖNNIES; Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975, p. 232.
2. Hobbes. *Leben und Lehre*, reimpresión de la 3ra. ed. de 1925, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, con introducción de Karl-Heinz Ilting (1era. ed. de 1896, 2da. de 1913).
3. *Op. cit.*, pp. 207-208.
4. *Op. cit.*, p. 209.
5. *Op. cit.*, p. 215.
6. *Op. cit.*, p. 217.
7. Der Lehre von der Urversammlung (1930), citado según la edición de E. G. Jacoby cit., p. 346.
8. Ferdinand TÖNNIES; *Hobbes. Leben und Lehre* cit., p. 204.
9. Norberto BOBBIO; "Hegel und die Naturrechtslehre", en M. Riedel (ed.); *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2*, Frankfurt, 1975, p. 81.
10. Cornelius BICKEL; Ferdinand Tönnies. *Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen, 1991, passim.

* Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. Gioja. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA.

EL PROBLEMA DEL TIEMPO Y LAS PASIONES EN LA PRIMERA PARTE DEL LEVIATAN

En este trabajo me propongo analizar las afirmaciones que Hobbes hace sobre el Tiempo (y sus partes) en relación con las pasiones que aparecen como factor desencadenante del contrato social en el capítulo 13 del *Leviatán*.

A) El Problema del Tiempo:

En el capítulo 3 del *Leviatán* aparece la clásica tripartición del Tiempo, acompañada en este caso por el intento de Hobbes por definir los grados de realidad que a cada una de las partes les pertenece. Este atisbo de definición acarrea una serie de dificultades que el propio autor no parece advertir. Los conceptos de Tiempo-dividido-en-partes

y cosas-que-devienen, no aparecen claramente distinguidos (p.e. Se habla en forma indistinta del "futuro" y de las "cosas-por-venir", y ello es extensivo a las otras dos instancias temporales). Esta ambigüedad terminológica, redundante en una ambigüedad conceptual en el análisis de la realidad objetiva o subjetiva del Tiempo.

Si analizamos el pasaje en cuestión encontramos lo siguiente: 1) "El presente sólo tiene realidad en la Naturaleza".¹ Para Hobbes, parece ser muy clara la realidad objetiva del "presente", realidad que se afirma como independiente del hombre y de sus facultades, pero de la que el

hombre como parte integrante de la Naturaleza participa. Ahora bien, ¿cómo debemos entender este presente dentro del marco de un sistema materialista y mecanista? En un sentido puntual o privilegiando una concepción laxa del mismo?

La Naturaleza es entendida como la totalidad de la materia en constante movimiento. Esta totalidad es imposible que permanezca en un presente continuo, ya que no hay posibilidad de movimiento fuera del flujo temporal. Por otro lado, es imposible que un presente puntual tenga lugar allí donde debe haber continuo movimiento, puesto que un móvil no puede hallarse presente en un instante determinado en cada uno de los infinitos puntos que recorre, ya que de ocurrir esto estaría detenido en cada uno de dichos puntos, por lo cual, para estar en movimiento continuo tendría que hallarse presente la causa del mismo en cada uno de los puntos. Tal estado de cosas sólo puede explicarse en un sistema ocasionalista o en algún otro donde el móvil sea causa de su propio movimiento. Ambas cosas resultarían absurdas a los ojos de Hobbes, que expresa con firmeza en más de una oportunidad la ley de inercia, tomándola como paradigmática incluso en el ámbito de lo social.²

Ahora bien, es posible que Hobbes esté haciendo un uso más o menos laxo tanto del término como del concepto. En ese caso no estaría hablando de un presente entendido como "lugar-donde-las-cosas-ocurren". Pero sucede que un presente en sentido laxo, incluye tantas subdivisiones temporales como diferentes velocidades haya en los procesos. Un presente laxo es un presente eminentemente subjetivo, compuesto de memoria y expectación.

En efecto, la memoria es para Hobbes una sensación atenuada³ y la expectación es un estado que procede de la previsión de un fin⁴; coherente con su sistema sería hablar de un presente que urge en el alma del hombre en tensión entre ambos estados. Este presente emergería distinguiéndose de la memoria y de la expectación, y subordinando ambos estados a la conciencia de los procesos, es decir, a la atención al devenir. Ahora bien, es este presente laxo lo que debe ser tomado como patrón de realidad. Así será según el modo de relación y la capacidad de determinación que tengan sobre éste el pasado y el futuro, a los que se le asignará diferentes grados de realidad.⁵

Si continuamos con el párrafo vemos que: 2) "Las cosas pasadas tienen una realidad en la memoria solamente".⁶ Hobbes define la memoria como "sensación envejecida", y esto le permite fácilmente explicar la existencia en ella de las cosas pasadas; pero la memoria además consiste en un peculiar mecanismo para hacer presente lo ausente, para hacer participar una acción pretérita como elemento constitutivo de una serie de acontecimientos que se ubican en lo que hemos denominado "presente laxo". En este sentido, la realidad de las cosas pasadas está dada no ya por su situación de sensación envejecida, sino por su capacidad de determinar los procesos presentes a través de la memoria.

Con ello, pretendo resaltar el carácter constitutivo que tiene el pasado en el presente, y en consecuencia, la irrele-

vancia de su situación de sensación debilitada como criterio de su realidad.

El párrafo termina explicando que: 3) "Las cosas por venir no tienen realidad alguna. El futuro no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes".⁷ En una primera lectura parecería que la ficcionalidad del futuro se deslinda analíticamente de la expresión: "cosas-por-venir". Ahora bien, ¿es el futuro la suma lógica de la totalidad de las cosas por venir? Por un lado, no cabe duda de que la materialidad de las cosas-por-venir es ficcional; pero por otro, el futuro parece desempeñar otro rol dentro del sistema Hobbesiano que el propio Hobbes, guiado por un razonamiento análogo al utilizado para el análisis de la figuras fantásticas, no tematiza explícitamente pero que, no obstante, se halla implícito en su visión de las pasiones. En efecto, el futuro es tenido como una dimensión de proyección, como una instancia de apertura. Dicha instancia halla su realidad en la expectación, y éste es el concepto de futuro que Hobbes maneja cuando analiza y define la pasiones socialmente relevantes.

B) El tiempo y las Pasiones:

En el capítulo 13 del Leviatán se mencionan tres pasiones que inclinan a los hombre a la paz: El *Temor* a la muerte, el *Deseo* de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la *Esperanza* de obtenerlas por medio del trabajo.⁸ Analicemos estos conceptos. 1) En el capítulo 6 del Leviatán se analiza y define el concepto de deseo⁹; Se explica que hay dos tipos de mociones: vitales y animales (o voluntarias). Las primeras comienzan con la generación y continúan sin interrupción durante toda la vida. Las segundas consisten en la realización de alguna acción tal como ella ha sido concebida con anterioridad en la imaginación. La imaginación es así el primer comienzo *interno*, mientras que el comienzo *verdadero* es *externo*, puesto que la imaginación sólo es posible a partir de la acción de un objeto sobre los órganos de los sentidos en la sensación. Ahora bien, dice Hobbes: "Estos tenués comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezcan [...] en acciones visibles se llaman comúnmente esfuerzos. Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa se llama apetito o deseo. [...] Así deseo y amor son la misma cosa, sólo que con deseo siempre queremos significar la ausencia del *objeto*".⁹ Entonces, para Hobbes, el deseo es un esfuerzo dirigido hacia un objeto *ausente* que lo causa.

Ahora bien, en tanto "esfuerzo-dirigido" tiene un sentido; este sentido difícilmente puede apuntar hacia el pasado (que no obstante opera como condición necesaria para la producción del objeto de deseo) ya que estaría desde el vamos negada la posibilidad de reunión con un objeto tal, por la obvia irreversibilidad del curso temporal. Por lo cual su sentido tiene que necesariamente apuntar hacia el futuro. Es en esta instancia donde el objeto de deseo (cuya materialidad es, desde luego, ficcional) adquiere una material-

dad posible en tanto permite una proyección que funciona como "telos" capaz de desencadenar el movimiento.

Recapitulando, todo el mecanismo de la moción voluntaria se reduce a un absurdo si se niega al futuro como instancia de proyección. Para que lo imaginado redunde en un esfuerzo, y este último se dirija hacia el objeto deseado, es necesario suponer un horizonte de apertura en el cual tenga lugar la realización posible de lo deseado. La realización es contingente, pero la instancia en la que tendría lugar es necesaria. En este sentido, el futuro no sólo halla realidad, sino que se desempeña como condición de posibilidad de toda moción voluntaria. Así como el pasado encontraba su lugar de existencia en la memoria, el futuro lo halla en la expectación.

Así, el deseo surge como un esfuerzo dirigido hacia un objeto ausente (por imaginario) que lo causa. Este esfuerzo encuentra como causa inmediata e interna a la imaginación, y como condición de su posibilidad a la expectación (estado de apertura que permite la proyección de lo que es sentido en el presente, o de lo que fue sentido en el pasado, en una nueva dimensión donde pueda hallar la materialidad que adolece). El futuro, entonces, es una instancia que cobra existencia en la expectación y que determina todo el obrar humano como elemento constitutivo del mecanismo de la moción voluntaria.

2) En lo referente al concepto de esperanza, Hobbes lo define en el capítulo 6 del *Leviatán* como: "El apetito unido a la idea de alcanzar"¹⁰. Por otra parte en el capítulo 45 de la misma obra¹¹ explica que idea e imagen son una misma cosa, de modo que: "idea-de-alcanzar" no es otra cosa que una suerte de "plus" (ilusorio) de materialidad o proximidad que la imaginación otorga en ciertos casos al objeto de deseo. Por lo tanto, la esperanza no se diferencia cualitativamente, en su estructura, del simple deseo. Hay, sí, en todo caso, una diferencia cuantitativa en lo referente a la magnitud del esfuerzo que produce el objeto deseado.

3) Por último nos queda el concepto de temor. También en el capítulo 6 éste es definido: Temor es "aversión con la idea de sufrir un daño".¹² Y antes, en el mismo capítulo había definido a la aversión como: "El esfuerzo que se traduce en el apartamiento de algo".¹³ Así, el simple temor no sería otra cosa que la contracara de la esperanza. En efecto, en este caso, el objeto que lo motiva puede hallarse o en el presente ante los sentidos, o en la memoria, o bien puede ser producto de la imaginación que descompone y reúne las antiguas sensaciones dando lugar a figuras que, como un todo, no tuvieron ni tienen realidad, ni en el pasado, ni en el presente. Ahora bien, en los tres últimos casos, el objeto, ausente como realidad exterior, puede ser introducido en el presente y obligado a jugar su rol causal en el mecanismo de la moción voluntaria que, en el caso del temor, se traduce en un apartamiento de dicho objeto.

Pero el problema se presenta cuando el temor del que se habla es el temor a la muerte propia. Aquí, el objeto de aversión jamás tuvo lugar en tiempo alguno como objeto exterior a los sentidos. Ello significa que no puede encontrar su realidad en el presente, ni en la memoria ni en la

imaginación. No obstante, podemos suponer una argumentación Hobbesiana al respecto: El temor a la propia muerte se funda en la cotidiana impresión exterior de la muerte de nuestros semejantes, más la idea de "semejanza" con nuestros semejantes (valga la redundancia). Es decir, una impresión más un silogismo, cuyo término, menor ya no es Sócrates, sino yo mismo.

Ahora bien, esta argumentación no funciona si no es tenido en cuenta el futuro como instancia de proyección. En efecto, es menester suponer una instancia en la cual la propia muerte como potencialidad encuentre un marco de realización posible (para que tenga incluso algún tipo de eficacia política). De este modo, la propia muerte como objeto de aversión funda su realidad en la expectación del futuro. La expectación es un estado o facultad que posibilita dinamizar el anterior silogismo, dando lugar a la creación del objeto de temor.

No obstante, el temor a la propia muerte, no puede sino tener cierto halo paradójico. En efecto, un objeto de temor debe ofrecer algún punto de referencia, ya que resultaría imposible apartarse de algo que no se sabe donde puede estar. Y es esto, precisamente, lo que ocurre con la propia muerte: todo hombre sabe donde puede hallarla con certeza, pero ignora donde puede no toparse con ella. Ahora bien, aun así, la propia muerte halla su realidad en la expectación, y es a través de ésta que se constituye en objeto de temor. El futuro, como instancia de proyección es, también en este caso condición de su posibilidad en tanto moción voluntaria.

Esteban Mizrahi

NOTAS

- (1) Thomas Hobbes, *Leviatán*. México. 1980.
- (2) Tal es el caso de la definición de libertad que aparece en el capítulo 14, Op. cit., 106.
- (3) Op. cit., 11.
- (4) Op. cit., 43.
- (5) Se podría objetar que un presente entendido en sentido laxo, como conciencia de procesos, introduce el sistema Hobbesiano en un peligroso solipsismo, puesto que una noción de presente tal, es eminentemente subjetiva. Quizá sea por eso que Hobbes intenta atribuir la realidad del presente a la Naturaleza a pesar de los problemas que ello causa.
- (6) Op. cit., 19.
- (7) Op. cit., 19.
- (8) Op. cit., 105.
- (9) Op. cit., 40-41.
- (10) Op. cit., 44.
- (11) Op. cit., 535.
- (12) Op. cit., 44.
- (13) Op. cit., 41.