ISSN: 1853-8169

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBESIANOS

Publicación anual

Nº 43-PRIMAVERA-VERANO 2023

Director:

Andrés Di Leo Razuk

Editor:

Diego de Zavalía (UBA-UNAJ)

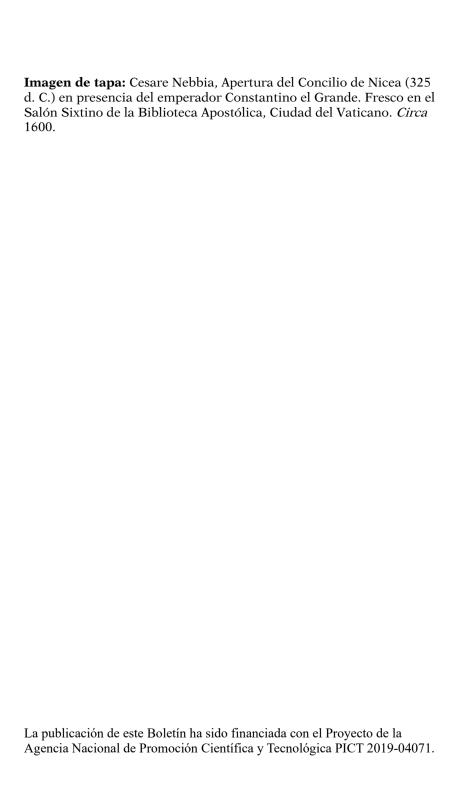
Consejo de Redacción:

Margarita Costa † (UBA-CIF)
Jorge Dotti † (UBA-CONICET)
María Liliana Lukac (UCA-CONICET)
Martín D'Ascenzo (UBA-UNLaM)
Andrés Jiménez Colodrero (UBA-CIF)
Damián Rosanovich (UNSAM)
Julia Rabanal (UBA)

Comité Científico Internacional

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorgi † (Italia)





Índice

Editorial	5
Artículos	
La construcción racional del Estado y el derecho público María L. Lukac de Stier	7
Ley civil e inmortalidad artificial en Thomas Hobbes ROGER CASTELLANOS CORBERA	17
Fiat hominis artificialis, Hobbes CLAUDIO LEIVAS	25
El oxímoron como figura adecuada para la comprensión de la naturaleza de lo estatal en el <i>Leviatán</i> de Hobbes José Luis Galimidi	37
Soluciones y problemas soberanos. Hobbes contra Belarmino Andrés Di Leo Razuk	45
Hobbes e a ciência do século XVII Marcelo Cerquera Bonanno	55
El Estado cristiano de Hobbes desde la teoría weberiana del carisma LEONARDO MESA	i 63
Meditaciones behemóticas Damián Jorge Rosanovich	73
¿Renunciar a la libertad? La construcción del orden civil en Johannes Althusius y Thomas Hobbes JUAN MANUEL HORNOS	85
Hacia un nuevo concepto de anarquía en Hobbes Julia Rabanal	95
Indignación de la multitud y pena de muerte MARCELA ROSALES	107
El problema de la tutela desde Hobbes a Kant: la cuestión del consejo y la crítica de la filosofía CARLOS RUVITUSO	119
Solitaria, rica, tosca, bruta y breve. Thomas Hobbes y el narcotráfico ESTEBAN MIZRAHI	129
Hobbes: teología política y religión de los modernos EDUARDO SABROVSKY	139

Hobbes: de la injusticia natural al Estado de Derecho y la justicia política FERNANDO ARANDA FRAGA	149	
Qual o lugar da Democracia no pensamento hobbesiano? Luana Broni de Araújo	163	
Escasez y subjetividad moderna: origen e ideología en Hobbes y Marcuse Carlos Balzi	173	
Hobbes: retórica biológica y crítica de la sociedad Gonzalo Bustamante Kuschel	183	



Editorial

Durante los días 25, 26 y 27 de octubre se celebró, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes, en el marco del proyecto PICT de Agencia "Los fundamentos modernos del derecho penal contemporáneo: Estado, Derecho y pena de Hobbes a Hegel" y que recibió el apoyo del Instituto de Filosofía Alejandro Korn y de la Maestría en Filosofía Política, ambos radicados en la misma institución donde se realizó el encuentro.

Esta nueva reunión académica se organizó mediante exposiciones individuales, una mesa redonda, tres presentaciones de libros, una conferencia inaugural y dos conferencias de cierre, por investigadores con una sólida trayectoria.

Las aproximaciones a la filosofía de Hobbes que mostraron los trabajos discutidos en este Congreso oscilaron desde enfoques schmittianos hasta feministas y los expositores provinieron desde Francia, España, Brasil, Chile, Perú y distintas regiones de nuestro país. Sin duda el encuentro de tradiciones intelectuales que se presentó no pudo ser sino auspicioso para discusiones fecundas, pese a que Hobbes no dude en afirmar en el *De Cive* I.2, que, cuando las personas "se congregan a causa de la filosofía, habrá tantos que enseñen a los demás cuantos serán los presentes, es decir: todos querrán ser tenidos como maestros". En definitiva, concluye con su sello: "toda reunión [...] tiene como causa la necesidad mutua o la obtención de gloria." En esos tres días también se puso a prueba cuánto de verdad hay o no en tal afirmación hobbesiana.

Luego del encuentro se solicitó a los expositores que envíen a los organizadores del Congreso el texto presentado en un formato de acta con el objetivo que quede una buena memoria de lo ocurrido en aquellas intensas discusiones. Si bien no todos los allí presentes pudieron enviar sus trabajos, el lector de este *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos* podrá acceder a la mayoría de ellos en esta nueva edición.

Andrés Di Leo Razuk Primavera, verano de 2023

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

La construcción racional del Estado y el derecho público

María L. Lukac de Stier Universidad Católica Argentina Buenos Aires, Argentina majalukac@uca.edu.ar

Resumen

El objetivo de este trabajo es demostrar que Hobbes reconoce una sola vía para superar el "estado de naturaleza", y es la construcción racional del Estado como persona artificial identificada con el soberano o Leviatán, que surge del pacto que realiza la multitud de individuos que en ese momento se convierte en pueblo. Se comparan las propuestas del *De Cive* y del *Leviatha*n, para introducir los conceptos de autorización y representación, que a su vez permiten distinguir entre derecho público y derecho privado.

Palabras clave

Estado, persona, autorización, derecho

LA CONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL ESTADO Y EL DERECHO PÚBLICO

Abstract

The objective of this work is to demonstrate that Hobbes recognizes only one way to overcome the "state of nature", and that is the rational construction of the State as an artificial person identified with the sovereign or Leviathan, which arises from the pact made by the multitude of individuals who At that moment it becomes a town. The proposals of De Cive and Leviathan are compared to introduce the concepts of authorization and representation, which in turn allow us to distinguish between public law and private law.

Keywords

State, person, authorization, law

Una multitud de hombres es convertida en una única persona, cuando es representada por un hombre o una persona: de tal modo que la conversión ha sido hecha con el consentimiento de cada individuo de esa multitud en particular. Pues es la unidad del representante, no la unidad del representado, lo que hace a la persona una.

Thomas Hobbes, Leviathan1

l objetivo del presente trabajo es demostrar que Hobbes reconoce una sola posibilidad para superar el "estado de naturaleza". Ésta se concreta mediante una construcción racional del Estado, que surge como una *persona artificial*, identificada con el soberano o Leviatán, a través del pacto que realiza una multitud de individuos, que, en el mismo momento del pacto, se convierten en pueblo. El concepto político de poder que domina la doctrina hobbesiana muestra la importancia que el filósofo inglés atribuye a la reducción de lo múltiple a lo uno.

El trabajo se divide en tres partes: 1. Superación del "estado de naturaleza"; 2. Persona y personificación; 3. Transferencia de derechos, autorización y representación.

1. Superación del "estado de naturaleza"

El estado de naturaleza es una hipótesis lógica, una condición hipotética obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada. Es la descripción a la que se llega luego de imaginarse que el mundo social ha sido destruido. El concepto de naturaleza hobbesiano implica eliminar todo lo social, en cuanto constructo artificial para descubrir lo que constituye el patrimonio natural del hombre. El estado de naturaleza es la situación humana anterior a toda sociedad. La anterioridad de la que hablamos no es cronológica ni histórica, es una

Thoemmes Press, 5 vol. 1999, (O. L.). Las traducciones en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

¹ E.W.III, p. 151. Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth: The Collected Works of Thomas Hobbes, collected and edited, 1839-45, by Sir William Molesworth, London; reprinted by Routledge/Thoemmes Press, 11 vol. 1999 (E.W.); y Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Ominia in Unum Corpus, 1839-45, Gulielmi Molesworth, Londini, Apud Joannnen Bohn; reprinted by

anterioridad en la naturaleza, no en el tiempo.² Ese estado de naturaleza es un estado de continua inseguridad y temor que hace a la vida del hombre "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta".³ Por lo que el hombre, movido por las pasiones y ayudado por el cálculo de la razón llega al *pacto de unión*, en búsqueda de un poder común que le asegure la paz y la preservación de su vida. En el estado de naturaleza los hombres son una multitud, una colección de individuos particulares. Precisamente el problema de Hobbes consiste en construir una sociedad a partir de esa colección de individuos que, en el estado de naturaleza, consideran que tienen derecho a todo. Reducir la multiplicidad a una unidad consiste, para Hobbes, en la creación de una persona, en este caso una persona artificial.

2. Persona y personificación

El cap. XVI del *Leviathan* se inicia con la definición de persona: "Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o bien como propias, o bien como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de cualquier otra entidad, al cual aquellas le son atribuidas verdaderamente o en forma ficticia".⁴

Al examinar la definición, inmediatamente se observa que no se trata de una noción metafísica de persona, sino de una noción jurídica, inspirada en el derecho romano, orientada al uso político que Hobbes necesita para su teoría de la representación. Inmediatamente el filósofo inglés pasa a distinguir entre persona natural y persona artificial: "Cuando las palabras o acciones son consideradas como propias, entonces se la llama *persona natural;* y cuando ellas son consideradas como representando las palabras y acciones de otro, entonces se la llama *persona ficticia o artificial*". ⁵ Así, la noción de persona designa la relación jurídica entre un individuo y sus acciones o palabras.

Personificar es actuar o representar sea a sí mismo, sea a otro. La representación, tal como lo señala Tricaud en su traducción francesa del *Leviathan*, se extrae del doble aspecto que reviste el uso del verbo *to act*, que significa a la vez actuar y representar un rol o papel. El actor representa un personaje en el escenario, el hombre que actúa representa su propia vida cotidiana. Hobbes sugiere, claramente, que todo acto es un acto de representación. La persona natural actúa en su nombre y representa su propio rol, la persona artificial actúa en nombre de otro y representa el rol de otro. Por lo tanto, la noción de representación no se

² Cfr. Alfredo Cruz Prados, La sociedad como artificio, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 241.

³ Leviathan, E.W. III, p.113.

⁴ *Ib.*, p.147.

⁵ Idem.

⁶ *Ib.*, p.148.

restringe solamente al caso de la persona artificial, sino que puede atribuirse también a la persona natural.

Refiriéndose a la persona artificial, Hobbes sostiene que sus palabras y acciones son propiedad de aquél a quien represente. Así la persona artificial es el actor [actor], y el propietario de las acciones y palabras el autor [author]. Del modo como el derecho de posesión es llamado dominio, el derecho de realizar alguna acción es llamado autoridad [authority]. De tal manera que cuando se dice de algo done by authority significa que está hecho con licencia de aquél a quien le pertenece ese derecho de actuar. Por comparación al dominium como derecho de posesión sobre las cosas, la autoridad aparece como derecho vinculado a las personas.

Volviendo a la relación actor-autor, Hobbes sostiene expresamente que los convenios o contratos celebrados por el actor obligan al autor, del mismo modo como si él mismo los hubiera celebrado. La díada actor-autor es equivalente a la de representante-representado. El representante es el actor y el representado el autor.

Hemos sostenido, desde el principio, que el problema metodológico-político básico para Hobbes es reducir la multiplicidad a la unidad, transformar lo múltiple en lo uno, es decir, pasar de la multitud al cuerpo político para superar el estado de naturaleza. La solución hobbesiana pasa por la doctrina de la persona, íntimamente vinculada a la doctrina de la representación.

A propósito, entonces, reiteramos ahora el párrafo de *Leviathan* XVI, tomado como epígrafe de esta comunicación:

Una multitud de hombres es convertida en una única persona, cuando es representada por un hombre o una persona: de tal modo que la conversión ha sido hecha con el consentimiento de cada individuo de esa multitud en particular. Pues es la unidad del representante, no la unidad del representado, lo que hace a la persona una. Y es el representante el que asume la persona como persona única; la unidad en la multitud no puede ser entendida de otra forma.⁸

Este texto, si bien complejo, es fundamental, ya que contiene la clave de la transformación de una multitud en una persona jurídica única.

Ahora bien, la multitud naturalmente no es algo uno sino muchos individuos, de modo tal que todo aquello que haga o diga el representante tiene muchos autores: cada uno de los que le ha delegado su autoridad particular. Cada uno también será dueño de todas las acciones del representante, en el caso que le hayan otorgado una autoridad sin límite. En caso de haberlo limitado en la representación,

⁷*Ib.*, p.148.

⁸ *Ib.*, p.151.

la responsabilidad de cada uno de los autores se extiende hasta el punto en el que han comisionado a su representante. Lo importante es no confundir al individuo físico con la persona jurídica.

3. Transferencia de derechos, autorización y representación

Corresponde ahora analizar la mecánica utilizada por Hobbes para lograr la institución de la persona artificial civil. Podemos decir que hay una evolución en el pensamiento hobbesiano al respecto. En sus primeras obras políticas *Elements of Law y De Cive* la mecánica propuesta es la de la transferencia de derechos que permite remediar la imposibilidad de la transferencia de hecho del poder. Así se lee en *Elements*:

En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, ese hombre uno o consejo uno, al cual los miembros particulares han otorgado el poder común, es llamado su soberano, y su poder el poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de los miembros le han transferido a él mediante el pacto o convenio. Y porque es realmente imposible para cualquier hombre transferir su propia fuerza a otro, o para otro recibirla, debe entenderse que transferir el poder y la fuerza de un hombre no es más que deponer o renunciar a su propio derecho de resistirse a aquél a quien se le ha transferido. 9

En ambos textos aparece, claramente, la imposibilidad de transferir materialmente la fuerza y el poder de un hombre a otro. La solución propuesta por Hobbes es la transferencia de derechos, que, a su vez, se reduce a renunciar al derecho de resistencia. El resultado de la transferencia, tal como aparece en *Elements of Law y De Cive* es el de una sustitución: se sustituye la multitud de voluntades de individuos particulares por la voluntad de un sólo hombre o asamblea. Además, en ambos casos se trata la renuncia al derecho que uno tiene sobre sí mismo como si fuera renunciar al derecho sobre una cosa. Esto trae una serie de dificultades, que agudamente ha visto Zarka en uno de sus libros. ¹⁰

Las falencias de la teoría jurídico-política expuesta en *Elements of Law y De Cive* son corregidas por Hobbes y subsanadas en la nueva propuesta del *Leviathan*. En esta obra cumbre de su pensamiento político, el filósofo inglés reformula enteramente la teoría del pacto social a partir de la introducción de dos conceptos básicos: la *autorización* y la *representación*. Si bien el tema de la representación ya está planteado en el capítulo XVI del *Leviathan*, la incorporación del

.

 $^{^{9}}$ Thomas Hobbes, $\it Elements$ of $\it Law,$ (F. Tönnies, ed.) New York: Barnes & Noble, 1969, p. 104.

¹⁰ Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris: PUF, 1998, cap.VI: "La république selon Hobbes: la volonté politique publique".

concepto de autorización aparece propiamente en el capítulo XVII, "De las causas, generación y definición de un Estado". Analicemos el texto en el que aparece por primera vez el término *autorización*:

Yo autorizo y entrego mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres bajo esta condición, que tú le entregues tu derecho y autorices sus acciones de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona es denominada Estado/República, en latín *civitas*. Esto es la generación del gran Leviathan, o mejor, para hablar con más reverencia, de ese dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y defensa. Pues por esta autoridad, otorgada a él por cada hombre particular en el Estado, él tiene el uso de tanto poder y fuerza que le fueron conferidos, que por el terror, está capacitado para realizar la voluntad de todos ellos, para obtener la paz interior y la ayuda mutua contra los enemigos externos. 11

Como puede observarse en el texto no aparece el sustantivo autorización, sino el verbo conjugado autorizar, que dentro del contexto significa entregarle a otro la propia representatividad, entregar al otro mi propia persona, darle el derecho de representarme, o entregarle a otro mi propia autoridad.

Lo que sin duda surge de la cita es que se trata de una traslación de derechos. No es una mera renuncia, ni una transferencia. Porque en la autorización yo habilito a la persona para que actúe en mi lugar y haga uso de *mi* derecho. Pues, aunque el derecho de naturaleza es ilimitado, la autorización le confiere al actor un derecho que no poseía previamente. El derecho de un hombre es distinto del derecho de otro hombre; de ahí que el derecho de naturaleza no permite que un hombre actúe en lugar de otro, es decir, que realice acciones que le pertenecen a otro. Pues bien, la autorización es la que posibilita que un hombre actúe por otro. El derecho de un hombre se convierte así en el derecho de otro, en el sentido que el que actúa, desde ahora llamado *actor*, lo hace en uso pleno de los derechos de otro, desde ahora llamado *autor*.

Podemos concluir definiendo la autorización como el procedimiento por el cual un hombre otorga el uso de una parte de su derecho a otro hombre para que lo represente.

Para algunos estudiosos de Hobbes, como David Gauthier, David Johnston e Yves Charles Zarka, el concepto de autorización es el concepto básico de la teoría hobbesiana madura. ¹² Coincido con el análisis que hace Zarka de la teoría de la representación cuando afirma

-

¹¹ E.W. III, p. 158.

¹² Cfr. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1969; David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan-Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986; Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF, 1995.

LA CONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL ESTADO Y EL DERECHO PÚBLICO

que ésta modifica en varias cuestiones fundamentales la doctrina expuesta en sus dos primeras obras políticas. ¹³ Enumero a continuación estas modificaciones:

1. La teoría de la representación permite pensar la constitución de un derecho sobre la persona y las acciones que difiera de la transferencia de derechos sobre las cosas. En el capítulo XVI del Leviathan Hobbes subraya, claramente, el paralelismo entre la doctrina de la representación/autorización y el de la transferencia de derecho sobre las cosas. Reproduzco unas líneas del párrafo en cuestión:

Pues aquél que hablando de bienes y posesiones es llamado propietario, y en latín dominus, en griego $\kappa \acute{\nu} \rho \iota o \varsigma$, hablando de acciones es llamado autor. Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así el derecho de realizar una acción es llamado autoridad 14

- 2. A partir de esta innovación la relación entre las personas ya no puede ser pensada en términos de propiedad.
- 3. La teoría de la representación reemplaza la enajenación, que hemos visto como propia de la doctrina desarrollada en *Elements of Law y De Cive*, por la autorización en el *Leviathan*, que permite pensar al mismo tiempo la institución de la voluntad política y la retención de los derechos naturales de los individuos. En términos de Pitkin, los derechos son compartidos. El soberano ejerce el derecho de sus súbditos y éstos no pierden nada al compartir sus derechos. Esto también le garantiza a Hobbes que los súbditos no reclamen la restitución de derechos. ¹⁵
- 4. La teoría de la representación permite la asociación de dos características de la voluntad política: ser única y pública. La voluntad del soberano es así la voluntad de todos: cada súbdito es el autor de las acciones del soberano. Esto se inscribe en la idea misma de república.
- 5. A partir de la teoría de la representación los derechos políticos son concebidos como resultados de la convención social y no como la persistencia de derechos naturales que el soberano tiene como individuo en el estado de guerra. Los derechos de la soberanía son derechos públicos fundados en el principio de la autorización.

-

¹³ Cfr. Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 1998, pp. 129-130.

 $^{^{14}}$ *E.W.* III, p. 148: "For that which in speaking of goods and possessions, is called an owner, and in Latin dominus, in Greek κύριο , speaking of actions, is called author. And as the right of possession is called dominion; so the right of doing an action is called authority".

 $^{^{15}}$ Cfr. Hanna Pitkin, "Hobbes's concept of Representation- Part II", *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Vol. III, ed. Preston King, Routledge, London, 1992, p. 480.

En definitiva, para Zarka "esta invención de la forma moderna de la voluntad política pública es fundamental, porque ella emancipa la teoría del poder de la teoría de la propiedad, y el derecho público del derecho privado". ¹⁶

Para concluir, podemos afirmar que, si bien en torno a la representación, a la fórmula de la autorización y a la doctrina de la persona ficticia se han formulado muchas y diversas críticas, es intelectualmente honesto valorar la doctrina hobbesiana de la persona como una fórmula de legitimación del poder soberano, que hasta entonces sólo se apoyaba en la mera fuerza. La doctrina de la persona artificial constituye una auténtica doctrina de la representación que da fundamento jurídico a la autoridad política, y, con él, una garantía mayor que la derivada de la simple mecánica del poder.

Referencias bibliográficas

- Cruz Prados, Alfredo, *La sociedad como artificio*, Pamplona: EUNSA, 1986.
- Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1969.
- Hobbes, Thomas, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, London; reprinted by Routledge/Thoemmes Press, 11 vol. 1999.
- Hobbes, Thomas, *Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Ominia in Unum Corpus*, (1839-45), Gulielmi Molesworth, Londini, Apud Joannnen Bohn; reprinted by Thoemmes Press, 5 vol. 1999.
- Hobbes, Thomas, *Elements of Law*, (F. Tönnies, ed.) New York: Barnes& Noble, 1969.
- Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan-Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Pitkin, Hanna, "Hobbes's concept of Representation", *Thomas Hobbes Critical Assessments*, (Preston King, ed.), London: Routledge, 1992.

_

¹⁶ Zarka, *Philosophie...*, p. 134.

LA CONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL ESTADO Y EL DERECHO PÚBLICO

- Zarka, Yves Charles, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris: PUF, 1998.
- Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF, 1995.

ISSN: 1853-8169

Ley civil e inmortalidad artificial en Thomas Hobbes

Roger Castellanos Corbera Departament de Filosofia. Universitat de Barcelona Barcelona, España rogercastellanos@ub.edu

Resumen

En esta presentación se examinan los principales mecanismos de inmortalidad o de eternidad de vida artificial que Thomas Hobbes establece en el *Leviatán* (1651-1668), con el fin de alcanzar unas condiciones de soberanía duraderas. Asimismo, la propuesta política hobbesiana se contrasta con su posición epistémica, para así identificar su limitación insalvable, en cuanto a la posibilidad de conocer la naturaleza humana que se pretende restringir con el mismo nivel de certeza que los mecanismos políticos diseñados para tal fin. La tesis de fondo que se defiende es que el problema político en Hobbes no es producto de un supuesto pesimismo antropológico, sino del escepticismo gnoseológico que se deriva de su posición epistémica.

Palabras clave

Hobbes, ley civil, naturaleza humana, escepticismo gnoseológico.

LEY CIVIL E INMORTALIDAD ARTIFICIAL EN THOMAS HOBBES

Abstract

The aim of this presentation is to examine the main mechanisms of artificial immortality that Thomas Hobbes defines in the *Leviathan* for achieving lasting conditions of sovereignty. On the other hand, Hobbes' political account is contrasted with his epistemic position, in order to identify its insurmountable limitation, in terms of the possibility of knowing the human nature that it is intended to restrict with the same level of certainty as the political mechanisms designed for that purpose. The basic thesis defended is that the Hobbesian political problem is not the product of an alleged anthropological pessimism, but of the gnoseological skepticism that derives from his epistemic position.

Keywords

Thomas Hobbes, civil law, human nature, gnoseological skepticism

n esta presentación se examinan los principales mecanismos de inmortalidad o de eternidad de vida artificial que Thomas Hobbes establece en el *Leviatán* (1651-1668),¹ con el fin de alcanzar unas condiciones de soberanía duraderas. Asimismo, la propuesta política hobbesiana se contrasta con su posición epistémica, para así identificar su limitación insalvable, en cuanto a la posibilidad de conocer la naturaleza humana que se pretende restringir con el mismo nivel de certeza que los mecanismos políticos diseñados para tal fin. La tesis de fondo que se defiende es que el problema político en Hobbes no es producto de un supuesto pesimismo antropológico, sino del escepticismo gnoseológico² que se deriva de su posición epistémica.

Hobbes advierte en el *Leviatán* que las "cadenas artificiales" o leyes civiles son de naturaleza frágil que pueden sostenerse por el peligro de romperlas, más que por la dificultad de hacerlo.³ Y es que su rotura implicaría que se desencadenara el conflicto entre seres humanos, al romperse el pacto que asegura la convivencia pacífica en la sociedad civil. Porque las leyes civiles son cadenas o restricciones artificiales sobre la condición natural humana, sin las cuales todo individuo dispondría de una libertad absoluta o *ius in omnia* que, en una situación de igualdad natural, produciría las condiciones para la guerra de todos contra todos: éste es el mayor peligro para la humanidad. Sin embargo, no son cadenas reales, sino artificiales, de modo que podrían llegar a romperse con facilidad, ya que dependen en gran medida de la integridad real de las condiciones de soberanía (*potentia communis* y *summa potestas*).

En este sentido, Hobbes dice que pertenece al soberano la función de hacer "buenas leyes" 4 que sean "comprensibles" y "necesarias". ⁵ Por

1

¹ Las referencias al *Leviatán* se abreviarán con las siglas *Lev*. La paginación se corresponde a la edición: Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford: Oxford University Press, 2012.

 $^{^2}$ Raffaella Santi, Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes, Italia: CEDAM, 2012, p. 45-48.

³ Lev., XXI, p. 328.

⁴ Lev., XXX, p. 540.

⁵ Idem.

"comprensibles" [perspicuous] Hobbes entiende que la ley debe ser suficientemente conocida y por consiguiente debe ser publicada,6 de modo que podamos tener una certeza demostrable sobre su existencia, tanto en cuanto a su causa (legislación soberana) como en relación con sus efectos (obligaciones, prohibiciones, castigos, etc.). Pues así podemos asegurarnos de que serán observadas por todos y que, en caso contrario, tendrán la validez suficiente como para poder aplicar el castigo correspondiente a su desatención.

Por *necesarias*, Hobbes se refiere a que las leyes civiles deben prever el castigo correspondiente que corrija las conductas insociables, ⁷ para que así sean verdaderamente efectivas y en consecuencia puedan asegurar la perdurabilidad de las repúblicas soberanas; o, dicho de otro modo, su inmortalidad artificial. En este sentido, podemos identificar al menos tres mecanismos de inmortalidad artificial, a través de los cuales el poder soberano tratará de perdurar el máximo de tiempo posible: la *sucesión*, el *gobierno de las doctrinas* y el *buen gobierno del soberano*.

En primer lugar, la *sucesión* del soberano es el mecanismo político más elemental que busca velar por la inmortalidad artificial de una república, pues consiste en asegurar que, una vez muera el hombre o el conjunto de hombres naturales que encarnan a la persona artificial –la materia natural y a la vez mortal que la compone–, haya un sucesor legítimo que pueda reproducir y mantener íntegras las condiciones de soberanía.⁸ Así es como la ciencia política debe tratar de asegurar la sucesión o continuidad de las condiciones de soberanía a lo largo del tiempo, como si la persona artificial que la ejerce fuera inmortal.

En segundo lugar, encontramos el *gobierno de las doctrinas*; es decir, al igual que el poder soberano es el titular de la justicia, también es el que establece la medida pública de lo *bueno* y de lo *malo* para la convivencia pacífica y unitaria en la sociedad civil. Por tanto, las doctrinas que regirán la medida de lo bueno y de lo malo en una república soberana serán las que el poder soberano dicte y no ninguna otra. Éstas, además, deben ser observadas de manera efectiva por parte de los ciudadanos, en tanto órdenes soberanas que constituyen restricciones artificiales sobre la concepción particular del bien y del mal que pueda sostener cada individuo de por sí.

Así vemos que el gobierno de las doctrinas y las opiniones tiene una doble vertiente que podríamos llamar *positiva* y *negativa*: la primera se refiere a la instrucción pública que, a diferencia de la coacción que arraiga en el miedo al castigo de las leyes civiles, 9 busca una mayor

⁶ Lev.., XXVI, p. 430.

⁷ Lev., XXVIII.

⁸ Lev., XIX, p. 298.

⁹ Lev., XXVIII.

disposición de los hombres a integrarse en la sociedad civil, enseñándoles cuáles son sus obligaciones y que así tomen conciencia de ellas. ¹⁰ En cuanto a la segunda, responde al hecho que desde la hipótesis del pacto no se puede concebir que se produzca una *transformación artificial* de la condición natural humana, ya que ésta no es destituida y sigue operando, a pesar de las restricciones que precisamente tienen por objeto evitar su expresión que conduce en las controversias. Es en este sentido que el gobierno de las doctrinas y las opiniones tiene esta función restringir aquellas doctrinas que, a través del juicio del soberano, puedan ser consideradas malas y falsas, es decir, contrarias a la paz.

En tercer lugar, Hobbes propone distintas medidas que responderían al propósito de lo que llamamos el *buen gobierno del soberano*, en base a la observancia de las leyes naturales, a través de las cuales debe guiarse la gobernanza. Sin duda, cada una de ellas daría por un estudio específico, ya que estas se refieren a cuestiones relativas a la distribución de la propiedad, el funcionamiento de la judicatura, la tría y papel de los consejeros, la previsión del castigo y sus formas, la tasación de las actividades económicas, la caridad pública, etc. En todos los casos, nos referimos a medidas políticas que favorecerían la integridad y perdurabilidad del poder soberano.

Porque, para Hobbes, el buen gobierno no se define desde una perspectiva ideológica o normativa; es decir, las distintas formas de gobierno no se definen según su capacidad de preservar mejor el bien común o de que en unas sus ciudadanos se suponga que son más libres que otros. 11 En consecuencia, el filósofo de Malmesbury asevera que la distinción entre formas de gobierno es simplemente por una razón de número, rechazando por ende las denominación de *tiranía*, *oligarquía* y *anarquía* a los gobiernos *monárquicos*, *aristocráticos* o *democráticos*. 12 Por el contrario, la república soberana, sea gobernada por un solo hombre o por una asamblea de hombres, Hobbes considera que será

_

¹⁰ Bejan, Teresa M., 'Teaching «Leviathan»: Thomas Hobbes on Education', Oxford Review of Education, 36, 5 (2010), pp. 607-626.

¹¹ Lev., XXI, p. 332. James Harrington, Oceana, (J.P.G. Pocock et al., ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977, cita explícitamente este pasaje como crítica desde el republicanismo a la concepción de Hobbes sobre la libertad: "Porque decir que un luqués no tiene más libertad o inmunidad respecto a las leyes de Lucca que la que tiene un turco con respecto a las de Constantinopla; y decir que un luqués no tiene más libertad o inmunidad por las leyes de Lucca que un turco por las de Constantinopla, son discursos bien diferentes. El primero podría decirse por igual a todos los gobiernos; el segundo a duras penas para ninguno de los dos; aún menos viendo, como es sabido, que mientras que el más grande de los basá debe la tenencia de su cabeza y de su patrimonio a la voluntad de su señor, el menor de los luqueses que tenga tierra sostiene ambas pertinencias libremente, y no será controlado sino por la ley; y que ésta vincula a cada uno de los hombre privados para ningún otro fin que no sea el de proteger la libertad de cada hombre privado, medio por el cual se llega a alcanzar la libertad de la república" (p.170-1).

¹² Lev., XIX, p. 284.

bien gobernada, con buenas leyes, siempre y cuando se asegure la preservación de las condiciones de soberanía que hacen posible la paz.

El problema, no obstante, es que el conocimiento sobre la naturaleza humana que se pretende restringir mediante las leyes civiles es inferido por experiencia, por lo que no se puede disponer de un grado de certeza suficiente, al no ser producto de la estricta razón humana o "conocimiento del creador". Y es que podemos identificar en la posición epistémica de Hobbes un *præcipitium* entre el conocimiento de la política y el conocimiento de la naturaleza; de decir, entre las dos dimensiones del conocimiento de lo real que se escinden por un distinto nivel de certeza, en función de si son o no son producto de la razón.

En el *Leviathan* (1651) Hobbes distingue por un lado el *conocimiento absoluto* (prudencia, que consiste en experiencia) y el *conocimiento condicional* (ciencia, que es el conocimiento de la causalidad completa). ¹⁵ En cuanto al *De Corpore* (1655), distingue entre el *conocimiento hipotético*, propio de la física, y el *conocimiento demostrable* o teorema, propio de la geometría, así como de la filosofía moral y política. ¹⁶ Y en el *De Homine* (1658), se añade una nueva distinción, siguiendo el mismo sistema epistémico bipartito: el conocimiento *a posteriori*, propio de la física, y el conocimiento *a priori* o teorema, que es el modelo de conocimiento propio de la geometría, y por extensión, de la moral y la política. ¹⁷

Si las leyes civiles son cadenas artificiales que pretenden restringir las acciones que son fruto de la condición natural humana, aquí se nos presenta una gran complejidad en cuanto al *præcipitium epistémico* entre el conocimiento de la política y el conocimiento de la naturaleza. Porque el diseño de las leyes se basa en una presunción hipotética basada en la experiencia del legislador, de modo que no podemos asegurarnos –por ausencia de una certeza demostrable a priori– de que la acción restringida y el alcance de dicha restricción, así como su castigo anexo, sea suficiente como para lograr el fin de asegurar una inmortalidad artificial de la república soberana, como condición para una paz duradera. Se trata por ende de un conocimiento *absoluto*, no

-

¹³ Jesseph Douglas, 'Scientia in Hobbes', en Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demostrative Knowledge from First Principles, (Tom Sorell et al., ed.), London & New York: Springer, 2010, p. 124.

¹⁴ Josep Monserrat-Molas, "La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine," *Convivium*, núm. 29/30, Barcelona: 2016-2017, p. 99-121; íd., *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*, Barcelona: Gedisa, 2018; Roger Castellanos Corbera, "De Homine: «quasi ad præcipitium». L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes." *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 32 (2021), pp. 7-26.

¹⁵ Lev., IX, p. 124.

 $^{^{16}}$ Thomas Hobbes, De Corpore. Elementa Philosophiæ I, (Karl Schumann, ed.), Paris: Vrin, 2000, p. 431.

¹⁷ Thomas Hobbes, *De Homine*, (Josep Monserrat-Molas, ed.), Paris: Vrin, 2018, p. 116-117.

condicional; hipotético, no demostrable; a posteriori, no a priori. Solamente la política dispone de tal estatus de certeza (more geometricum), como hemos visto, de modo que la paradoja es que ésta se edifica sobre un fundamento incierto.

Por tanto, al no poder fijar el estatuto de la naturaleza humana, difícilmente podremos ingeniar las restricciones necesarias que permitan lograr una condición de paz definitiva. He aquí la limitación de las leyes civiles, así como del conjunto de los mecanismos de inmortalidad artificial, cuya fragilidad natural también explica que la soberanía contenga "muchos gérmenes de una mortalidad natural". Ha quedado patente, pues, que las limitaciones de los seres humanos, en tanto que artífices de la república soberana y responsables de su mantenimiento a lo largo del tiempo, constituyen las limitaciones propias de los mecanismos de inmortalidad artificial. La presión permanente de las pasiones y del resto de inclinaciones que conducen a la discordia, así como también las limitaciones de la política para llegar a discernirlas, disponer su restricción y conseguir hacerla efectiva, son obstáculos que difícilmente pueden llegar a superarse, dadas las propias limitaciones de la razón humana.

Asimismo, vemos como el problema de la condición de soberanía, necesaria para el mantenimiento de la paz, como problema fundamental de la filosofía política hobbesiana, no se desprende simplemente de un supuesto pesimismo antropológico. Pues el problema de la ley civil y de la inmortalidad artificial de las repúblicas, aunque consista en un problema que arraiga en la naturaleza humana, no se refiere a una supuesta maldad natural inherente, sino que se trata de un problema fundamentalmente epistémico: qué podemos llegar a conocer y con qué nivel de certeza. En consecuencia, concluimos que el escepticismo gnoseológico hobbesiano es el fundamento de su escepticismo antropológico y político.

Referencias bibliográficas

Bejan, Teresa M., 'Teaching «Leviathan»: Thomas Hobbes on Education", Oxford Review of Educaton, 36, 5 (2010), pp. 607-626.

Castellanos Corbera, Roger, "De Homine: «quasi ad præcipitium». L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 32, (2021), pp. 7-26.

Harrington, James, *Oceana*, (J.P.G. Pocock *et al.*, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁸ Lev., XXI, p. 344.

LEY CIVIL E INMORTALIDAD ARTIFICIAL EN THOMAS HOBBES

- Hobbes, Thomas, *De Homine*, (Josep Monserrat-Molas, ed.), Paris: Vrin, 2018.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hobbes, Thomas, *De Corpore. Elementa Philosophiæ I*, (Karl Schumann, ed.), Paris: Vrin, 2000.
- Douglas, Jesseph, 'Scientia in Hobbes', en *Scientia in Early Modern Philosophy*. Seventeenth-Century Thinkers on Demostrative Knowledge from First Principles, (Tom Sorell et al., ed.), London & New York: Springer, 2010.
- Monserrat-Molas, Josep, *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*, Barcelona: Gedisa, 2018.
- Monserrat-Molas, Josep, "La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine", *Convivium*, núm. 29/30, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016-2017, pp. 99-121.
- Santi, Raffaella, Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes, Italia: CEDAM, 2012.

ISSN: 1853-8169

Fiat hominis artificialis, Hobbes

Claudio Leivas Universidade Federal de Pelotas Pelotas, Brasil clleivas@gmail.com

Resumen

El presente estudio de investigación sobre el modo en que el autor del Leviatán articula tres conceptos fundamentales de su teoría política (causa, generación y definición) en favor de una supuesta identidad entre los términos, que me permito denominar Componente Unificador de los Elementos Filosóficos de la Política. Tomando como telón de fondo teórico el capítulo 17 de su obra civil de madurez, intento mostrar que la mayor tarea del filósofo de Malmesbury, en este contexto específico, es argumentar en defensa de la creación de un artifex autónomo e independiente del material sensorial que, si in primo loco emerge como presupuesto analítico fáctico irrevocable (léase: el deseo de protección individual es ineludible qua causa final del Estado), por otro lado, hay una especie de exigencia metodológica de suspender el análisis como condición para el surgimiento de un momento sintético apriorístico capaz de hacer existir, a través de la representación política debidamente desligada de la representación natural (obra del cálculo científico puesto en marcha por la racionalidad humana, en concubinato con la imaginación), la realidad política artificial - en otras palabras, esta realidad es el resultado de una compleja virtualidad mimética (la representación pretende ser la inexistencia (ausencia) de una preexistencia empírica al acto político originario o fundacional) modelada genealógicamente por el instrumento teológico de la creación cósmica - creatio ex nihilo (creación de la nada) - que, ahora en su

FIAT HOMINIS ARTIFICIALIS, HOBBES

versión humana, recibe en Hobbes la expresión *Fiat hominis artificialis* (hagamos al hombre artificial).

Palabras clave

Fundación, unificación, método, causalidad

Abstract

An investigative study of the way in which the author of Leviathan articulates three fundamental concepts of his political theory (cause. generation and definition) in favor of a supposed identity between the terms, which I allow myself to call the unifying component of the philosophical Elements of politics. Taking chapter 17 of his mature civil work as a theoretical backdrop, I try to show that the greatest task of the Malmesbury philosopher, in this specific context, is to argue in defense of the creation of an autonomous artifex independent of sensory material that, If in primo loco emerges as an irrevocable factual analytical presupposition (read: the desire for individual protection is inescapable qua final cause of the State), on the other hand, there is a kind of methodological requirement to suspend the analysis as a condition for the emergence of a synthetic moment a priori capable of bringing into existence, through political representation duly detached from natural representation (the work of scientific calculation set in motion by human rationality, in concubinage with the imagination). artificial political reality - in other words, this reality is the result of a complex mimetic virtuality (the representation aims to be the nonexistence (absence) of an empirical preexistence to the original or founding political act) genealogically modeled by the theological instrument of cosmic creation - creatio ex nihilo (creation out of nothing) - that, now in its human version, receives in Hobbes the expression fiat hominis artificialis (let us make man artificial).

Keywords

Foundation, unification, method, causality

Resumo:

Estudo investigativo sobre a forma como o autor do Leviatã articula três conceitos fundamentais de sua teoria política (causa, geração e definição) em benefício de uma pretensa identidade entre os termos, que me permito chamar de Componente unificador dos Elementos filosóficos da política. Tendo como cenário teórico o capítulo 17 dessa que é sua obra civil da maturidade, procuro mostrar que a tarefa maior do filósofo de Malmesbury, nesse contexto específico, é argumentar em defesa do engendramento de uma criação artifex autônoma e independente do material sensorial que, se in primo loco surge como pressuposto analítico factual irrevogável (leia-se: o desejo de proteção individual é inelutável qua causa final do Estado), por outra, há uma espécie de exigência metodológica de suspensão da análise como

condição da emergência de um momento sintético apriorístico capaz de trazer à existência, através da representação política devidamente descolada da representação natural (obra do cômputo científico posto pela racionalidade humana, em concubinato com a imaginação), a realidade política artificial - por outras palavras, realidade essa resultante de uma complexa virtualidade mimética (finge-se, pois, por representação, a inexistência (ausência) de uma pré-existência empírica ao ato político originário ou fundacional) modelada genealógicamente pelo instrumento teológico de criação cósmica — creation ex nihilo (criação a partir do nada) — que, agora em sua versão humana, recebe em Hobbes a expressão Fiat hominis artificialis (façamos o homem artificial).

Palavras-chave:

Fundação, unificação, método, causalidade

O principal fardo da teleologia muda, [agora, ela] é constitutiva e não regulatória; isto é, considera que o Commonwealth é o meio pelo qual a autopreservação é assegurada e o interesse próprio promovido, sem estabelecer metas [ou finalidades] mais específicas para o Estado ou sugerir um objetivo [fim último, p. ex.] particular para a existência humana.

Martin A Bertman¹

causa final —aparência subjetiva que a causalidade eficiente adquire na imaginação do homem—,²por conseguinte, é constitutiva e não regulatória! O Estado é para ser considerado um meio, simpliciter; pois conseguira liberar-se dos dogmas metafísicos e teológicos que adiaram por séculos a construção dessa ciência emperrando sua fundação definitiva. A argamassa da modernidade política está doravante pronta para receber os alicerces. A ficção da criação do mundo político como momento sintético por excelência é o que me ocupará nas próximas linhas.

O artifício cívico da criação institucional, do ponto ao um

A metafísica da criação com seu ideário num universo surgido a partir do nada por graça de uma entidade divina transcendente padronizava debates no século XVII, instigando teólogos e filósofos a buscarem explicações que dessem conta de problemas postos por seu fundamento. Espinoza (1632 – 77), por exemplo, tanto quanto "sustenta a unicidade da substância e que tudo deve ser e ser concebido unicamente pela substância... pensa que o mundo foi criado *ex nihilo!*"; porque "a criação *ex nihilo* segue necessariamente da unicidade ou singularidade (*uniqueness*) de Deus [e,] se somente Deus existe eternamente, então o mundo foi criado *ex nihilo*". A exigência da ausência de precedente fático à criação desse gênero, em linha geral possui essa diretriz teórica:

¹Bertman, M., "The natural body and body politics", Philosophy and social criticism, 5, 1 (1978), p.22.

² Charles Zarka, La Décision Metaphysique de Hobbes, Paris: Vrin, 1987, p. 202.

³ Daniel Pederson, "Spinoza and Reformed Theologians on God", Oxford Studies in Early Modern Philosophy, 7 (2015), p. 129. Itálico é meu.

Tudo o que a criação *ex nihilo* necessita significar é que o mundo não foi criado por Deus a partir de alguma coisa ou algo pré-existente (frequentemente a matéria prima) que tenha existido eternamente no mesmo sentido que sua essência envolve a existência. Em outras palavras, tudo o que a criação *ex nihilo* requer é que há nada a não ser Deus através do qual a existência do mundo pode ultimamente ser explicada.⁴

Em adendo ao *Leviatã* latim⁵ Hobbes se posiciona sobre a questão, em particular sobre seu calcanhar de Aquiles que é o requisito lógico de absoluta inexistência de material pré-existente à sua geração, com críticas a Aristóteles, como de hábito. Mutatis mutandis, a geração da unicidade política através de equiparação metafórica com o modelo teológico de unicidade divina, nos termos de uma criação a partir do nada, é objeto agora de minha curiosidade e exame. Com exceção do adendo, ele considera a questão em tons predominantemente políticos. O capítulo de abertura ao *De Corpore político* e a introdução ao Leviatã marcam seu comeco fundacional com base no modelo referencial da criação ex nihilo. De fato, diz primeiramente Hobbes que a forma de "erigir um corpo político... pela instituição arbitrária de muitos homens reunidos conjuntamente... equivale a uma criação a partir do nada por meio do engenho (wit) humano".6 A pergunta pelo que havia anteriormente pode trazer uma ilustração centrada na figura de um abismo sugestiva de comparação analógica com a passagem da barbárie à civilização: "Seus discursos são como as coisas eram no início, antes de o Espírito de Deus ter se agitado acima do abismo..., isto é, confusão e vazio".7

O destaque em *De Homine* a um precipício que supostamente separaria de modo irremediável a física da política pode possivelmente servir de indicação que Hobbes tomara ciência da necessidade de descontinuar o mundo natural quando da passagem ao civil para evitar incorrer na contradição dos termos como, por exemplo, o requisito excludente de material precedente à fundação institucional pretensamente a partir do nada. Sua teoria da ficção e do artifício em Leviatã é um grande esforço nessa direção; porém seria insuficiente sem o ativismo empregado pela representação política descoberta tardiamente e inserida estrategicamente no capítulo 16 de sua obra

⁴ Idem.

⁵ Cf. Concílio de Nicea.

 $^{^6}$ Thomas Hobbes, $Elementos\ da\ lei,$ edição brasileira, São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.105.

⁷ Thomas, Hobbes, *Questões sobre a Liberdade, Necessidade e Acaso*, edição brasileira de C. Hirata, Sao Paulo: Unesp, 2022, p. 60.

política maior em sustentação à criação ex nihilo de uma unicidade fita, ou seja, fingida por ter seu ser suspenso em convenções.

Começar do nada é diferente de começar do zero, pois o zero é () algo. Se a geometria euclidiana fundou seu monumental campo teórico a partir de um (indivisível) ponto, porque a filosofia civil hobbesiana não poderia comecar com o único número que não pode ser dividido por nenhum outro e ao mesmo tempo serve de fundamento gerador de coisas, divisão e subtração bem como de tudo o que existe? — 1: símbolo majoritário do estado político moderno e da indivisibilidade de seu grandioso poder. Como chegar a ele por via política prescindindo (não pode haver material humano precedente, lembremos) de um plural caótico? O desafio é gigante, por diferentes motivos de ordem técnica, epistêmica e ontológica. A des-potencialização da causa em relação ao seu efeito parece, prima facie, ser o menor dos entraves; por dois motivos: primeiro, a causa eficiente (aqui, sensação e paixão), supõe-se, cessa em algum lugar do precipício, o que aparenta conformidade à necessária omissão do momento analítico em benefício do flash sintético. Por outra, a dessencialização do real transferiu seu peso epistêmico à semântica, a tal ponto de as definicões ocuparem o posto de primeiros princípios causais gerativos, ápice do componente operacional unificador. O grande entrave ao surgimento do grande Leviatã é, pois, compreender como a criação ex nihilo de uma unidade política hobbesiana pode abstrair de seu material sensível e passional precedente tendo o seu início delimitado pela causalidade final. A singular concepção de fim, virtualidade e unicidade em Hobbes, acredito, são imprescindíveis para seguir em frente.

O fim é o começo, o plural é singular

O fim (end) ou causa final (final cause) de um indivíduo humano é criteriosamente determinado por sua presunção de futuro forjada por sua experiência de vida e confrontada com as circunstâncias momentâneas do presente, em contrabalanço a um sempre vigilante desejo de preservação da vida. Finis e bonum sendo equivalentes, a escolha de um meio ou caminho em direção a algo ao menos em tese coincide com o benefício esperado. A vontade empírica é fim deliberativo e começo prático: cabe a ela encerrar a cadeia de pensamentos alternados sobre movimentos passionais (prós versus contra), declarar o candidato vencedor em termos de ação ou omissão, suspender a liberdade de escolha e contemplar o início de suas ações: "nossas vontades seguem as nossas opiniões assim como nossas ações seguem nossa vontade". 8

A guerra de todos contra todos é uma invenção humana que assinala a desunião generalizada de hostilidades num cenário

⁸ Elementos da lei, p. 61.

preparado para abrigar a luta individual por sobrevivência. A humanidade é inventada à margem de sua provável extinção (contranatural). O fim da segurança individual depara-se então frente a um bem que deve ser compartilhado numa espécie de comunhão volitiva tal a exigência normativa decretada por leis naturais. A exigida união consensual de vontades requer sacrifícios pontuais como a perda de liberdades e direitos naturais. Algo por demais dramático para quem podia tudo: "o fim para o qual um homem desiste e cede ao outro... o direito de se proteger e de se defender por seus próprios meios, é a segurança que ele espera obter de ser protegido e defendido por aquele a quem cedeu esse direito". 9 O indicador de perspectiva de vida e bemestar mesmo num cenário civil é medido individualmente segundo parâmetros prudenciais herdados do estado de natureza, pois "um homem pode considerar-se em estado de segurança quando é capaz de prever que nenhuma violência lhe será feita". 10 A presunção de futuro iamais perderá o foco no paradigmático estado de guerra da condição primeira. Com o advento da vida civil o foco mórbido recebe auxílio permitem científico de instrumentos que aumentar consideravelmente sua opacidade: Hobbes chama então a visão política de telescópio político prospectivo porque municiado com lentes capazes de antecipar danos públicos.

A título de análise, consideremos que a união consensual de todos numa única vontade, caminho imposto à celebração da causa final (definida como segurança individual), estava já em fase avançada, porém, emperrou na intenção de se unir dos pactuantes — por algum motivo extracontratual. Com a vontade contratual suspensa, a intenção contratual toma seu lugar, visto que em "deliberações interrompidas, que podem ocorrer por nos desviarmos para outra ocupação", "o último apetite... é chamado de intenção ou propósito". ¹¹ O reencaminhamento volitivo com pretensões consensuais dirigidas à produção de uma vontade única é o que está em cima da mesa agora. Algo necessita ocorrer para tirar o protagonismo da causalidade eficiente que deve ser de algum modo suspensa no instante geracional da *Civitas*. O recurso a certa virtualidade é o que me ocupo no presente estágio do trabalho.

Descontinuidade omissiva: virtualidade e criação ex nihilo

Previamente ao Leviatã Hobbes namorou com a ideia de virtualidade ¹² como possível solução à descontinuidade dos mundos,

⁹ *Ib.*, p. 107.

¹⁰ *Idem* .

¹¹ *Ib.*, p. 61.

¹² Isso é muito bom. Eles imitam o que o Parlamento fez, quando pegaram em armas pela primeira vez contra o Rei, intitulando-se Rei e Parlamento, sustentando que o Rei estava sempre virtualmente no seu Parlamento: então o exército agora, em guerra contra o

pois parecia ser o que melhor se encaixava no lugar antes ocupado pelas potencialidades em contextos causais específicos de instituições cívicas em processo fundacional. A causalidade final necessitando ser omitida como condição de aporte à unicidade civil por consenso expresso de todos, se o capítulo inaugural do De corpore político revelou que a instituição aconteceria "por uma criação a partir do nada por meio do engenho humano", o capítulo imediatamente a seguir explica que, "quando a multidão está unida em um corpo político, constituindo assim um povo... as vontades de cada um estão virtualmente (virtually) contidas no soberano", caso esse em que "cessam (cease) os direitos e as exigências (demands) dos particulares". 13 A contenção das vontades é virtual ou, se quisermos, de dito, porque de fato só a morte pode cessar as exigências de segurança compactadas como causalidade final pois é essa a forma assumida pelo desejo da conservatio vitae em negociações contratuais. O Dicionário Oxford de Filosofia explica didaticamente que sendo a causalidade "uma questão de transferir algo, semelhante à passagem do bastão numa corrida de revezamento", segue que com a causa formal, que deve conter um efeito de mesma natureza, verbi gratia, o "o fogo causa o calor, e o calor está presente no fogo"; no entanto, dizemos que "um efeito está virtualmente contido numa causa quando isso não acontece, como no caso em que um vaso ou uma estátua é causado por um artista". 14 A causa (artista) e o efeito (obra de arte) possuem agora naturezas distintas; adaptando-se esse modelo de causalidade virtual ao contexto político-fundacional hobbesiano, parece adequada a leitura de que o ato institucional ex nihilo acontece quando o efeito concebido pela causa final na qualidade de meio (ideia do Estado) à satisfação de seu objetivo é feito virtualmente inoperante pois o jogo é outro com regras e princípios inteiramente novos em que a causa se autoconstrói como unidade soberana. O precipício, suponho por simples hipótese, guarda pois o seguinte segredo: — O efeitosoberano é uma espécie de ilusionismo político promovido por dissimulação retórica para comprimir bens de indivíduos singulares num singular bem público (alguém pensou na nobre mentira platônica?). Um comentário sóbrio à parte dessa minha leitura dramática sobre a passagem da física à política poderia ser essa que enfatiza além disso um espaço normativo intermediário no processo como um todo:

A física não pode encontrar valores morais, mas pode descobrir a construção da entidade humana e, a partir daí, ao descrever

Parlamento, autodenominava-se o O Parlamento e o exército: mas poderiam, com mais razão, dizer que o Parlamento, uma vez que estava no bolso de Cromwell, estava virtualmente no exército. Behemoth, Hobbes: BMTH Pt. 3 p. 338 (edição Molesworth).

¹³ Elementos da Lei, p. 122. Com adaptações a partir da edição Tönnies. O itálico é nosso.

¹⁴ *Ib.*, p. 157

funcionamento, mostrar a necessidade da sociedade civil e, portanto, da moral em termos da condição máxima de preservação de um indivíduo. A filosofia civil ou ciência da política de Hobbes repousa sobre uma noção de *homo faber*. Os seres humanos são artífices de seu próprio prazer e segurança, criando uma condição em que há restrições desejáveis. 15

A causalidade artificial geradora da *Civitas* é revelada mais adiante no *Leviatã* como final; porque essa é a natureza da necessidade artificial posta pelo ato voluntário de cada um dos futuros súditos ao soberano:

Nenhuma lei pode ser bem compreendida sem uma perfeita compreensão das causas finais para as quais a lei foi feita, e o conhecimento dessas causas finais está com o legislador [soberano]. Para este, portanto, nenhum dos nós da lei pode ser insolúvel, seja achando-lhes as pontas e por aí desatando-o, seja fazendo quantas pontas lhe aprouver (como Alexandre fez com a sua espada ao nó górdio). ¹⁶

Os nós legislativos são amarras cogentes na forma de obrigações contratuais. O desenlace só pode ter como causa um homem livre pois, ipso factu, quem possui o poder volitivo de gerar obrigações do gênero pode torná-las prescritas, suspendê-las, etc. se assim o quiser; é o caso de um soberano por sua prerrogativa de independência frente às restrições internas aos pactos; logo, ao menos no espaço que circunda a esfera pública, essa definição de homem livre lhe é mais que adequada: "Um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer". 17

Aparentemente, a causalidade final precisou entrar em cena porque a causa eficiente retroage à criação divina e Hobbes mostrou que há um abismo entre a necessidade natural do mundo feito por Deus e a necessidade artificial do mundo cívico feito pelo homem. Mas ele dirá também, bem entendido, que a causa final enquanto causalidade específica de coisas humanas —com atuação, pois, em coisas como a moral e a política— é para ser compreendida comumente como causa eficiente.

O que ele compreende por causa final, porém, é bastante singular, tal sua concepção, por exemplo, de objeto ausente, além de uma capacidade para prover o começo de algo em detrimento à clássica orientação de um caminho cujo percurso é determinado por seu

¹⁵ Corpo natural e político (op. Cit.).

¹⁶ *Ib.*, p. 235.

¹⁷ *Ib.*, p. 179.

equidistante fim. Essas observações quando à natureza da causalidade cívica sugere uma elasticidade conceitual capaz de abrigar a ideia de causa eficiente hipotética, embora Hobbes pareça dizer que o correto seria chamá-la de causa final artificial. Quanto ao termo causa operacional tenho a seguinte reserva: é próprio das ciências que a razão opere sobre causas; como a causa do Estado segue a rota da ciência política, parece que a ordem dos Elementos da política não poderia ser diferente, implicando pois o raciocínio lógico operando sobre definições primeiras em suas capacidades causais gerativas.

Ou é assim, ou o *Leviatã* teria subvertido o método dos *Elementos de Filosofia*, quiçá com uma configuração causal? O capítulo 4 dessa obra responde à indagação de maneira inequívoca o suficiente para compreendermos a influência da geometria euclidiana na adoção das definições como primeiros princípios, sendo mesmo necessário (*necessity of definitions*)" a qualquer pessoa que aspire ao conhecimento verdadeiro examinar as definições":¹⁸ "Portanto, em geometria, a única ciência que agradou a Deus... se começa com o estabelecer do significado da palavra, chamando-se essa operação definição e colocando-a no início do cálculo",¹⁹ de modo que "os escritores de política somam pactos para descobrir os deveres dos homens, e os juristas, leis e fatos para descobrir o que é direito e errado nas acoes dos indivíduos".²⁰

O capítulo 5 do *Leviatã* é designado como *Da razão e da ciência*. Nosso problema é, pois, dirigido imediatamente ao momento (*tou dioti*) em que a razão é usada para fazer ciência. O "uso e finalidade da razão", exprimido por viés negativo, "não é descobrir a soma e a verdade de uma ou várias consequências, afastadas das definições primeiras, mas começar por estas e seguir de uma consequência para outra". A razão, em sua aplicação generalista, deve, pois, começar com as definições primeiras. O cálculo verbal depende de definições do tipo para extensões argumentativas. Ciência é conhecimento das consequências, o que significa capacidade de replicar causas Y com base no conhecimento de causas X, "porque quando vemos como algo acontece, devido a que causas, ... quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder saberemos como fazê-las produz\ir os mesmos efeitos". Essa descrição é crível às ciências empíricas da natureza. A causa do Estado, todavia, é algo que não pode ser colocada desse modo.

¹⁸ *Ib.*. p. 34.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviatano*, ed. A cura di A. Pacchi, con la collaborazione con A. Lupoli. Roma: Laterza, 1989, XIX rist. 2021, p. 44.

²⁰ Thomas Hobbes, *Leviatā*, trd. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva, com supervisão de Eunice Ostrenski. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 39.

²¹ *Ib.*, p. 40.

²² *Ib.*, p. 44.

A ficção e o artifício serão convocados na ciência proto-fundadora de comunidades civis. O que Hobbes diz a seguir nesse capítulo do Leviatã corrobora com o que ele diz em outras obras, ou seja, que "a luz [da razão] dos espíritos humanos são as palavras... por meio de exatas definições... o aumento da ciência, o caminho, e o benefício da humanidade, o fim". 23 O capítulo 11 discorre sobre "uma causa da qual não há causa anterior". 24 que os homens chamam Deus. Na impossibilidade de se descobrir causas verdadeiras de uma coisa, os homens por vezes fazem uso da imaginação e supõem causas para elas. 25 A sequência original do componente unificador é até o capítulo 17 idêntica à sua formulação originária nas obras de filosofia natural, ou seja, começa com as: definições primeiras, depois a causa e então a geração. Mas o título do capítulo introdutório da parte propriamente política em que se propõe ao exame da instituição política de um Commonwealth inverte os termos, comecando com o que já fora estabelecido em Do Cidadão (causa e geração) e acrescentando no final a definição. Explicar a razão disso tudo conduziria a reflexões suplementares não posso considerar neste breve espaço.

Referências bibliográficas

- Bertman, M., "The natural body and body politics", *Philosophy and social criticism*, 5, 1, (1978).
- Hobbes, T., Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso, Sao Paulo: Unesp, 2022.
- Hobbes, T., *Leviathan* (vol. 2: the english and latin texts), ed. N. Malcolm, Oxford: Clarendon Press, 2012.
- Hobbes, T., *Os Elementos da Lei Natural e Política*, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- Hobbes, T., *Leviatã*, wd. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva, com supervisão de Eunice Ostrenski, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Hobbes, T., *Behemoth or The Long Parliament*, ed. F. Tönnies, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

²³ *Ib.*, p. 45.

²⁴ *Ib.*, p. 93.

²⁵ *Idem*.

FIAT HOMINIS ARTIFICIALIS, HOBBES

- Hobbes, T., *Leviatano*, ed. A cura di A. Pacchi con la collaborazione con A. Lupoli, Roma: Laterza, 1989.
- Pedersen, D., "Spinoza and Reformed Theologians on God", in Daniel Garber, and Donald Rutherford (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume VII, Oxford, 2015.
- Zarka, Y. C., La décision métaphysique de Hobbes, Paris: Vrin, 1987.

ISSN: 1853-8169

El oxímoron como figura adecuada para la comprensión de la naturaleza de lo estatal en el *Leviatán* de Hobbes

José Luis Galimidi Universidad de San Andrés - Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina galimidi@udesa.edu.ar

Resumen

El acercamiento a la comprensión de la naturaleza de lo estatal en el Leviatán ofrece un trayecto poblado por metáforas, imágenes y narrativas que, a menudo, aparecen como íntimamente contradictorias. Mencionamos las más notorias: el Estado de Hobbes es como un dios mortal; el representante soberano ejerce una autoridad que ha sido autorizada por los mismos súbditos a los que debe mandar y proteger; el hombre es a la vez arquitecto del edificio estatal y material para su construcción; al pronunciar, por medio de los pactos originantes, el fiat que le da existencia, el hombre natural es como un dios para el hombre artificial extraordinariamente poderoso que ha de proveer a su protección y cobijo. Si, por una parte, la naturaleza "disocia" a los hombres y los impulsa a "una búsqueda incesante de poder tras poder que sólo cesa con la muerte", por la otra, las leyes de naturaleza obligan a querer buscar la paz y a observar criterios de reconocimiento recíproco, de justicia, de agradecimiento, etc. En nuestra presentación, justamente, queremos discutir la posibilidad de que estas imágenes, metáforas y narrativas, de carácter claramente oximorónico, sean un modo adecuado para tratar filosóficamente un tipo de entidad sumamente compleja, porque entraña una combinación irreductible de elementos heterogéneos, como la pasionalidad y la espiritualidad moral-racional. Como argumento en favor de lo anterior, proponemos el análisis de la aparente contradicción que existe entre la idea fundamental común a todas las leyes de naturaleza, que prescriben el recurso a todos los medios que faciliten la conservación de la propia vida, de un lado, y la ley de naturaleza que Hobbes agrega en el "Repaso y conclusión", que obliga a estar dispuesto a arriesgar la vida en defensa del propio Estado, en caso de peligro por agresión externa.

Palabras clave

Oxímoron, Estado, fundamentación, ley natural

Abstract

The approach to understanding the nature of the state in Leviathan offers a journey populated by metaphors, images and narratives that often appear as intimately contradictory. We mention the most notable ones: Hobbes' State is like a Mortal God; The sovereign representative exercises an authority that has been authorized by the very subjects he must command and protect; Man is both the architect of the state building and the material for its construction; By pronouncing, through the originating pacts, the fiat that gives him existence, the natural man is like a god to the extraordinarily powerful artificial man who must provide his protection and shelter. If, on the one hand, nature "dissociates" men, and drives them to "an incessant search for power after power that only ceases with death," on the other, the laws of nature force them to want to seek peace, and to observe criteria of reciprocal recognition, justice, gratitude, etc. In our presentation, precisely, we want to discuss the possibility that these images, metaphors and narratives, clearly oxymoronic in nature, are an appropriate way to philosophically treat a type of extremely complex entity, because it involves an irreducible combination of heterogeneous elements, such as passionality, and moral-rational spirituality. As an argument in favor of the above, we propose the analysis of the apparent contradiction that exists between the fundamental idea common to all the laws of nature. which prescribe the use of all means that facilitate the conservation of one's own life, on the one hand, and the law of nature that Hobbes adds in the "Review and Conclusion", which requires being willing to risk one's life in defense of one's own State, in case of danger from external aggression, from another.

Keywords

Oxymoron State, foundation, natural law

Leviatán en particular, el acercamiento a la comprensión de lo estatal ofrece un trayecto que, entre desarrollos y definiciones conceptuales, también incluye metáforas, imágenes y narrativas sumamente imaginativas. Da cuenta de esto un número importante de estudios referidos a la relevancia que Hobbes, de manera más o menos explícita, asigna a la dimensión retórica. No sólo en el ejercicio efectivo del poder político y en los desafíos que éste debe afrontar, sino también, y especialmente, como cualidad del discurso científico que explica y justifica las complejidades de la soberanía. Me sumo a esta línea general de interés.

El exigente periplo de lectura que propone el *Leviatán* incluve la tarea de tener que conciliar la presencia de figuras y argumentos que, a primera vista, aparecen como contrarios, o, al menos, no confluventes. Menciono, para comenzar a delinear mi postura, algunos de los episodios más notoriamente adversativos: el Estado, propone Hobbes, es como un dios, pero mortal; el representante soberano ejerce una autoridad absoluta, que ha sido autorizada por los mismos súbditos a los que debe mandar y proteger; el ser humano es, a la vez arquitecto del edificio estatal v también material para su construcción: al pronunciar, por medio de los pactos originantes, el fiat que le da existencia, el hombre natural es, por analogía con el Génesis, como un dios para su creatura, ese hombre artificial extraordinariamente poderoso que ha de proveer a su protección y cobijo. En fin. si, por una parte, la naturaleza "disocia" a los hombres, porque los impulsa a "una búsqueda incesante de poder tras poder que sólo cesa con la muerte". por la otra, las leves de naturaleza obligan a querer buscar la paz, y a observar criterios de reconocimiento recíproco, de justicia, de agradecimiento, de desprendimiento, etc.

El oxímoron es una figura retórica que, al proponer dos cualidades recíprocamente excluyentes para un mismo objeto, invita al lector a imaginar un tercer sentido que, de alguna manera, incluya la tensión que lo origina. Entiendo, según esta caracterización, que no es absurdo decir que buena parte del macro-argumento hobbesiano sobre lo político incluye una faz deliberadamente oximorónica. Para usar una expresión tomada de Robert Stillman, también empleada por Jorge Dotti, podemos decir que las "metáforas constitutivas" a las que recurre

Hobbes, a menudo están construidas con elementos que se niegan recíprocamente, y de cuyo combate surge un contenido conceptual rico y complejo. El Estado de Hobbes, como el catolicismo romano de Schmitt, es una *complexio oppositorum*. Lo mismo cabe decir para la expresión de su filosofía política.

En la "Introducción" de *Leviatán*, Hobbes postula que "Naturaleza" es el "arte con el que Dios ha hecho y gobierna al mundo". Este mundo nos incluve como seres humanos, quienes, como criatura "más racional v excelsa", somos capaces de imitar el arte con el que hemos sido creados. Podemos construir dispositivos en general, y Estados en particular, dotados de una especie de vida artificial. Pero esto último no lo hacemos siempre, ni bien. Sólo somos buenos imitadores del arte divino cuando la aplicación de nuestra arte constructiva se ejerce reconociendo la soberanía divina en la intimidad profunda de nuestra conciencia v en el motor de nuestra voluntad. Dios, en efecto, no sólo gobierna mecánicamente sobre todas las cosas del mundo mediante su ordenamiento. digamos fenoménico-causal. sino especialmente, sobre las personas que reconocen la obligación práctica de orientar sus conductas según los dictados de la Lev Natural. Quienes no reconocen la autoridad suprema de la voluntad divina, o quienes la dejan de lado al decidir los principios que guían su accionar, dice Hobbes, son enemigos del reino natural de Dios. Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos decir que Hobbes es muy consistente al describir la situación de una multitud que coexiste en un mismo territorio cuando no tiene una autoridad jurídica y coercitiva común como de enemistad generalizada. Cuando las personas adultas no obedecemos las leves divinas, que, según el filósofo, podemos fácilmente conocer por vía natural, no sólo nos enemistamos recíprocamente, sino que, además nos estamos rebelando contra la suprema voluntad del soberano del mundo. Y generamos escenarios miserables y brutales, como el de las situaciones pre-estatales, o el de las guerras civiles provocadas por liderazgos rebeldes de personas necias, que han decidido deshonrar sus compromisos cívicos más elementales.

Pero obedecer a Dios e imitar su arte constructivo no es linealmente sencillo. Nuestras pasiones también son parte del mundo diseñado por la naturaleza y gobernado por él. Y el caso es que Hobbes, al comienzo del capítulo XVII del *Leviatán*, que es el corazón del argumento del texto, reafirma que las pasiones humanas son *contrarias* a las leyes de naturaleza. O sea, que la misma voluntad creativa suprema que nos ordena someternos a su gobierno, y, por tanto, asociarnos en busca de una paz próspera, también dispuso las cosas de modo tal que nuestra condición natural sea la competencia desconfiada y feroz. Y todavía hay que agregar que esta disociación natural no acontece solamente por imperio de la pura soberbia. Es verdad que el enunciado

general de las leves de naturaleza da a entender con claridad que la búsqueda de la paz debería ser la primera de las opciones para orientar. la actitud para con nuestros semejantes. Pero de ninguna manera es la *única*: si en la intimidad de mi cálculo prudencial, proponer la paz no es posible sin que mi integridad física o mi dignidad corran severo riesgo, entonces, más que autorizado, estoy obligado a valerme de todos los recursos de la guerra que estén a mi alcance. En otras palabras, hay razones constitutivas, antropológicas, que nos hacen poco propensos a querer observar los preceptos racionales que procuran o conservan una convivencia pacífica y políticamente ordenada. Y hay, además, argumentos racionales que nos instan a tomar muchas precauciones antes de confiar en un semejante, y de deponer ante él algunos de nuestros derechos naturales. Confiar ingenua y unilateralmente en los demás es la contracara espejada de tratar siempre de taimar a todo el mundo. La seguridad y dignidad propias son tan respetables como las de los demás. Hobbes no es, en este punto, un observante literal de la preceptiva del Sermón de la Montaña.

Y sin embargo, no es imposible que nuestras inclinaciones puedan llegar a ser, alguna vez, compatibles con una existencia proba y civilmente responsable. Así lo demuestra, según el párrafo que inaugura el "Repaso y conclusión" de *Leviatán*, el caso del admirado Sidney Godolphin:

No existe ... esa repugnancia entre la naturaleza humana y los deberes civiles que algunos suponen. Yo he visto la claridad del juicio y la exuberancia de la fantasía, la fuerza de la razón y la gracia de la elocuencia, el coraje en la guerra y el temor a las leyes, todas juntas y de manera eminente en un mismo hombre, y tal fue mi más noble y honorable amigo, el Sr. Sidney Godolphin...

Claro, esta cita tiene que poder coordinarse con esta otra, tomada, como sabemos, del Capítulo XV:

Lo que da a las acciones humanas el resplandor de la justicia [recordemos: tercera ley de naturaleza] es una cierta nobleza o galantería del valor (raramente hallada) por la cual el hombre renuncia a considerar el empleo del fraude y la violación de las promesas para lograr una vida satisfecha...²

Tendríamos, entonces, dos tropismos de dirección contraria. Uno, el más probable, porque propiciado por "las conocidas inclinaciones de la humanidad", tiende a retornar a la condición de naturaleza, o resiste los intentos racionales de salirse de ella de una manera consistente y

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 1133. Traducción propia.

² Ib., pp. 226, 228.

duradera. El otro, que se apoya en cualidades de carácter "raramente halladas", tiende hacia la *salus populi*, y podría cultivarse con la ayuda de la "educación y la disciplina". Siguiendo la línea de lectura de Leo Strauss, que ve en Hobbes a un precursor de la dialéctica hegeliana del amo y el siervo, estaríamos tentados de decir que, como en Kant, la Naturaleza que piensa el autor de *Leviatán* quiere el progreso ético e institucional de la especie humana, y, a tal efecto, dispone para ella un escenario de discordia, sólo a partir del cual es posible comenzar a ejercer, trabajosamente, las artes de la conciliación racional y del respeto recíproco. Hay un correlato entre la eventual, y benéfica, reconciliación intrasubjetiva entre soberbia y moderación racional, de un lado, y el reconocimiento y la observancia de los acuerdos entre personas libres y propensas a enemistarse, del otro.

La existencia v el vigor del cuerpo político reposan sobre el equilibrio entre las tensiones mencionadas. Tensiones éstas que el mandato natural siempre tiene a la vista. Ilustro mi punto con dos episodios que no se incluven formalmente en la enumeración de leves de naturaleza consignada en los capítulos XIV y XV. En primer lugar, veamos la resolución civil de conflictos mediante la aplicación de un marco legal positivo. La administración de justicia, dice Hobbes, es una función soberana esencial, que contrarresta una de las motivaciones más intensas que tenemos los seres humanos para enfrentarnos con violencia. En condición natural, nuestro derecho de naturaleza nos habilita a intentar disponer de todo cuanto creamos conveniente para la propia preservación, lo cual incluye el cuerpo y la vida de nuestros semejantes, para no mencionar los bienes externos que cada quien hava logrado adquirir y conservar, por fuerza, fraude o confederación. Y en tal situación, la ley de naturaleza, que sólo obliga in foro interno, nos carga con la responsabilidad de ser jueces en causa propia, caso por caso, encuentro a encuentro, acerca de la conveniencia de proponer pactos, cumplirlos, deshonrarlos, ser generosos o avaros, agradecidos o no, agresivos, etc. Cuando no hay un poder soberano reconocido en común, las disputas por seguridad, competencia o gloria suelen aparecer intensificadas por una fuerte percepción subjetiva de derecho. Cada contendiente pelea, y es capaz de matar o de arriesgarse a morir, por lo que, de buena fe, cree que es justo. La ley civil, precisamente, tiene el propósito de desarticular las consecuencias externas de este escenario íntimo, propio de la condición natural. "Mío y tuyo" son categorías que nacen con la estatalidad, y las leyes determinan la manera general en que todos hemos autorizado que se pongan en claro los deberes, limitaciones y derechos de cada quien. Pero así como en lo concreto siempre aparecen casos que, con buena o mala voluntad, se prestan a disputa, también las mismas leyes que encuadran la diversidad de situaciones, tienen, por esencia, un grado de generalidad que las mantiene distantes de la resolución automática de cada litigio.

La función de los jueces, como servidores públicos, precisamente, consiste, dice Hobbes, en aplicar su conocimiento profesional y su juicio para aportar un complemento de doble faz. Por un lado, tienen que poder encuadrar el caso concreto bajo la forma universal de la lev. Pero además, y principalmente, deben leer la situación configurando con su imaginación la necesariamente implícita intención del legislador, la cual no puede más que ser escuetamente sugerida. La interpretación iudicial de la norma que resuelve un litigio concreto, dice Hobbes, es "la circunstancia material que la vuelve efectivamente obligatoria". Y esto debe hacerse atendiendo a la genuina (v figurada) intención originaria. y no a la razón propia de la persona natural que, circunstancialmente, funge como representante judicial del representante soberano. Esta virtud se denomina "fidelidad", y es, dice Hobbes, una rama de la justicia natural, que permite a los servidores públicos aplicar las instrucciones "no escritas" de la lev natural para elucidar el significado genuino de las normativas que ha recibido de su soberano, lev natural. entonces, que para valer efectivamente y contrarrestar la tendencia natural de los hombres a la disociación, debe primar dos veces sobre las conciencias individuales: sobre las de todos los integrantes del cuerpo político en general, que hacen propia la voz del soberano, y así la reconocen como ley de la república, porque conforman sus respectivas voluntades a una única voluntad, v sobre las de los funcionarios judiciales en particular, que deben fallar con fidelidad, aplicando la propia inteligencia a lo que estiman que considera justo el hombre o asamblea soberana que tradujo la razón natural como ley positiva.

El segundo episodio con el que quiero ejemplificar mi lectura es el de la ley de naturaleza que Hobbes agrega en el "Repaso y conclusión", inmediatamente después del encomio a Godolphin, (el cual, en verdad, es como un reproche a la mayoría de los mortales). Dice Hobbes que, del espíritu general de las leves de naturaleza va enunciadas se deriva otra, que nunca está de más recordar y tratar de inculcar. En tiempos de guerra, dice la adenda, se debe estar dispuesto a defender a la autoridad que nos protege en tiempos de paz. No tiene sentido. argumenta, esgrimir un derecho natural a defender el propio cuerpo v. al mismo tiempo, contribuir a la destrucción del artificio que existe para protegerlo. Unas líneas más adelante, abunda Hobbes: mientras el soberano, o su lugarteniente, presidan el campamento, y sigan ofreciendo a los súbditos que sirven como soldados armas y amparo en sus fortalezas, no existe el derecho natural de abandonar el puesto de combate. Entiendo que sobre esta obligación confluven argumentos prudenciales y éticos. Por una parte, no es un cálculo sensato dar a conocer nuestra poca disposición a la lealtad ante el primer indicio de peligro. Sería un mensaje que, igual que al necio, nos haría detestables a ojos de nuestros conciudadanos y además nos cerraría las puertas de toda futura pertenencia política. Y, en términos de fidelidad, así como

a los jueces les corresponde subordinar su propio y personal sentido de la justicia a lo que ellos crean que es la visión soberana sobre lo que sea justo o injusto, ahora, al soldado se le está exigiendo que privilegie la integridad del cuerpo político por sobre la de su propio cuerpo. Humillar la carne y la inteligencia, como predica San Pablo.

Ahora bien, además de que esta última ley de naturaleza es una exigencia sumamente elevada y claramente opuesta a las inclinaciones más elementales de autopreservación, digamos, animal, cabe preguntarnos ¿no es también directamente contraria al propio espíritu de las Leyes de Naturaleza?¿Por qué, mientras dura la batalla que hace peligrar la integridad de mi república, tengo que suspender mi derecho natural a decidir si seguiré en paz con mis conciudadanos o si, en cambio, no recurriré más bien a los beneficios de la guerra, huyendo, pasándome al enemigo, infligiéndome una herida en la mano, etc? ¿Cómo podría ser que arriesgar mi vida, sosteniendo, por ejemplo, la posición en una trinchera, sea el medio más adecuado de preservar mi propia naturaleza, a estar con el enunciado de comienzos del capítulo XIV?

No tengo una respuesta clara y distinta. Pero intuyo que Hobbes tiene razón al fundamentar la estatalidad también sobre virtudes tan esquivas como la fidelidad intelectual y existencial. Lo que, según entiendo, ordena la ley de naturaleza es la preservación de lo que de elevado pueda haber en nosotros, lo cual, en circunstancias críticas, puede no coincidir con el muy humano cuidado de la mera vida biológica o con el cultivo de una mente encerrada sobre sí misma. El juez soberbio y el soldado cobarde son diferentes apariciones de la disfuncionalidad del necio. Decirse en la intimidad de la conciencia que, después de todo, la justicia no existe, equivale a reconocer que el Estado es una abstracción, que sólo protege a los productos de nuestra fantasía.

El planteo político hobbesiano se ubica en algún lugar intermedio, y por momentos, indescifrable, entre el autopercibido realismo brutal de Trasímaco y el idealismo utópico que dibuja Tomás Moro. Su permanente recurrencia a imágenes y afirmaciones contradictorias, entiendo, es un intento por ayudarnos a comprender cómo es que podemos constituir una macro realidad contundente como lo es la potencia estatal con elementos a los que, sin embargo, nunca podemos terminar de conocer.

Referencias bibliográficas

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2012.

ISSN: 1853-8169

Soluciones y problemas soberanos. Hobbes contra Belarmino

Andrés Di Leo Razuk

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Matanza Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Buenos Aires, Argentina dileorazuk@gmail.com

Resumen

En este trabajo, en primer lugar, me focalizo en esbozar históricamente algunos aspectos de cómo recibe Hobbes la problemática del poder político; en segundo lugar, aclaro en qué consiste la teoría de la potestad indirecta defendida por Belarmino; en tercer lugar; analizo los argumentos por los cuáles Hobbes pretende objetar al cardenal; en cuarto lugar, señalo cómo el problema de la potestad indirecta se actualiza en el mundo contemporáneo; finalmente, concluyo sobre la limitación del concepto de soberanía estatal.

Palabras clave

Hobbes, Belarmino, soberanía, poderes indirectos

SOLUCIONES Y PROBLEMAS SOBERANOS, HOBBES CONTRA BELARMINO

Abstract

In this work, first of all, I focus on historically outlining some aspects of how Hobbes receives the problem of political power; Secondly, I clarify what the theory of indirect power defended by Bellarmine consists of; in third place; I analyze the arguments by which Hobbes intends to object to the cardinal; Fourthly, I point out how the problem of indirect power is updated in the contemporary world; Finally, I conclude on the limitation of the concept of state sovereignty.

Keywords

Hobbes, Bellarmine, sovereignty, indirect powers

I. Historia de un problema

e la variedad de la superposición de poderes y jurisdicciones que se pueden identificar en Europa occidental, la que llega con más fuerza, y por ello provoca más trastrocamientos en la época tardo-medieval y principios de la modernidad es la interferencia entre el poder espiritual del papado y el poder temporal del rey.

Este dualismo de poderes tiene sus raíces teóricas según Bertelloni en la carta enviada por el papa Gelasio al emperador Anastasio en el año 494. Allí, el pontífice afirma que "son dos los poderes que gobiernan el mundo, la *auctoritas pontificum* y la *potestas regalis*, pero que la primera se encuentra por encima de la segunda en virtud de la superioridad de sus fines." Y se presenta como una opción al monismo: tanto al propuesto en Bizancio por Constantino, donde la religión es sólo una dimensión de lo civil, como al propuesto por Bonifacio VIII en la bula Unam Sanctam o en el tratado De ecclesiastica potestate de Egidio Romano, donde se considera que el rey "es sólo un epígono ontológico del poder espiritual del papa, es decir un simple efecto emanado del poder papal que puede retornar a su origen del mismo modo como emanó de él."² La posición dualista, entonces, que impera durante casi toda la edad media hasta Hobbes, consiste en dos aspectos principales: la aceptación de la existencia de dos poderes (anacrónicamente se podría referenciar como dos soberanías o doble soberanía); v la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal.

Esta problemática suscitó grandes desórdenes y conflictos políticos como lo demuestra gran parte de la historia europea medieval hasta los inicios de la modernidad. Hobbes mismo refiere a un documento que legitimó estas prácticas cuando se menciona el canon emitido por el IV Concilio Laterano en 1215 bajo el Papa Inocencio III: "Si un rey, pese a la admonición del Papa, no purga su reino de herejes y, siendo excomulgado por ello, no lo hace en el transcurso de un año, sus

¹ Bertelloni, Francisco, "El problema de la doble soberanía", *Deus mortalis*, 12, (2018), p. 22.

² Bertelloni, F. "Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt" en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Jorge Dotti & Julio Pinto (comp), Buenos Aires, Eudeba, 2002, p. 35.

súbditos quedan absueltos de su obediencia".³ Para discutir este tema doctrinariamente, Hobbes elige al que considera el "campeón del Papado" (*Champion of the Papacy*), es decir, al Cardenal Roberto Belarmino, quien en una de sus afamadas controversias, *De summo pontífice*, la tercera en el orden que se le dio a la edición que reúne las diecinueve, presenta una sofisticada defensa de la legitimidad de la intervención papal en los reinos mediante una teoría que actualiza el dualismo de poderes medieval: la potestad indirecta.

II. La teoría de la potestad indirecta

Martín de Agar nos aclara que esta teoría se presenta

como una vía intermedia, entre quienes afirman que la potestad del Pontífice se limita estrictamente a lo espiritual y quienes sostienen que, como vicario de Cristo Señor, tiene plenos poderes en la tierra (plenitudo potestatis), sea sobre las cosas espirituales sea sobre las temporales, por lo que el poder de los reyes deriva del Papa.⁴

Y si bien Juan de Torquemada y Francisco de Vittoria son autores en los cuales va se puede identificar esta posición, son Roberto Belarmino y Francisco Suárez los que definitivamente elaboran la teoría. Sintéticamente, es posible decir que esta doctrina, por un lado, afirma dos poderes, el espiritual y el temporal, no siendo reductibles el uno al otro; v, por otro lado, v aquí la gran novedad, el poder espiritual sólo puede obligar en cuestiones temporales de modo indirecto siempre v cuando éstas estén vinculadas con el fin más elevado, es decir, con la salvación. De allí que comente Rose: "lo temporal y espiritual puede ser distinguido, pero no completamente separado, va que los asuntos civiles pueden influir en la salvación humana", por eso "el Papa puede castigar herejes, deponer soberanos y liberar súbditos católicos de su obediencia a las autoridades civiles." 5 De todos modos, la doctrina de Belarmino no estuve exenta de críticas aún dentro del mismo catolicismo, debido a que disminuía, según algunos, la autoridad pontificia. De hecho, "El papa Sixto V quiso poner el volumen I de las Controversias en el *Index* (...) pero en 1590, Sixto murió y este proyecto también." No obstante, las críticas internas continuaron y, debido a esto, "en los últimos años

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 2012, XLII, pp. 910-912.

⁴ Martín de Agar, José T., "Potestad indirecta" en *Diccionario General de Derecho Canónico, Pamplona*, Eunsa Ediciones Universidad de Navarra, 2020, VI, p. 317.

 $^{^5}$ Rose, Mattew, "Hobbes contra Bellarmine", Journal of Moral Theology, 4 (2), (2018), pp. 49 v 50.

⁶ Tutino, Stefanía, "Introduction", Bellarmine, Robert, *On Temporal and Spiritual Authority*, Indianapolis: Liberty Fund, 2012, p. x.

de su vida, se concentró como censor de libros y opiniones, por ejemplo, en 1616 prohíbe a Galileo enseñar copernicanismo."⁷

III. Hobbes contra Belarmino⁸

Las objeciones que eleva a Hobbes a los argumentos del cardenal cuando polemiza la teoría de la potestad indirecta son tomados sólo de los capítulos VI y VII del *De Summo Pontifice*, aunque no mencione a todos y que el primero sea reordenado. Esta síntesis y este recorte se explican cuando se refiere al libro de Belarmino por primera vez en el *Leviatán*, Hobbes aclara que, si bien examinará dicho texto debido a su importancia, lo hará "tan brevemente como pueda." En mi opinión, esto no nos priva de conocer los puntos centrales de la discusión.

El primer argumento de Belarmino que Hobbes trae a la palestra es el relativo a la superioridad del poder espiritual ante el temporal debido a que el fin del primero, la salvación eterna, es superior al segundo, la paz terrenal. De esta manera, el poder político se presenta como un medio para obtener el fin mayor, por lo cual la posibilidad de interferir en él es legítima. Para ello, el cardenal usa, en un primer momento, un símil utilizado por muchos (permulti) sobre el arte para hacer riendas o monturas (fraenifactoriam artem) y su vínculo con el arte del montar a caballo. 10 Como el fin del primero está subordinado al fin del segundo, éste tiene prioridad sobre aquél y puede prescribirle reglas. De esta manera, el poder político es un medio del poder eclesiástico, pues el fin de este es superior. Sin embargo, en un segundo momento, Belarmino observa que ese símil no es de todo adecuado para transponerlo a la temática del poder porque el primer arte sólo existe en función del segundo, es decir que si se remueve el segundo el primero no tendría razón para existir. En cambio, "el poder político no existe solamente por el poder eclesiástico", 11 como ejemplo de ello pueden tomarse los reinos infieles, donde se verifica la existencia del poder político y no del poder eclesiástico. Ambos poderes tienen su propia autonomía, distintos orígenes y fundamentos, el problema será luego que tipo de relación poseen, pero lo importante es remarcar que uno no es derivado del otro. De hecho, va al inicio del De Summo Pontifice lo primero que hace es distinguirse tanto de la tradición de la plenitudo

⁷ Tutino, S., "Introduction", Op. Cit., p. xiii.

⁸ Por cuestiones de espacio, sólo reproduzco dos objeciones.

⁹ Lev, XLII, p. 866.

 $^{^{10}}$ Este símil clásico ya se encuentra en el primer capítulo del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, 1094a11. Allí dice que "la fabricación de frenos (χαλινοποιική) y todos los otros arreos para los caballos se subordinan a la equitación."

¹¹Roberti Bellarmini, *Disputationes. De Controversiis Christiane Fidei Adversus Hujus Tempris Haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadt, Ex Officina Typographica Davidis Sartori, 1588. Pr¡mi tomi controversiae, *De summo pontífice, capite militantis Ecclesiae* p. 1069.

potestatis, defendida por ejemplo por Augustinus Triumphus o Egidio Romano, donde "el pontífice tiene por derecho divino todo el poder posible sobre todo el mundo, ya sea en asuntos políticos o eclesíasticos" como de los protestantes, a los cuales llama "herejes", como Calvino, Pedro Martir o Juan Brenz, cuando afirman que "el pontífice en tanto pontífice, no tiene poder temporal ni puede mandar a gobernantes seculares." En el primer caso, la sumisión del poder político al eclesiástico es total; en el segundo, si bien ambos son autónomos, no guardan ningún tipo de relación. La posición de Belarmino de la potestad indirecta, como ya lo he indicado más arriba, consiste en una vía media entre aquéllas: autonomía de los campos políticos y eclesiásticos, pero vinculación e intervención legítima del segundo en el primero cuando el fin de la salvación esté amenazada.

Por eso, toma otro símil "más apto" (aptior) propuesto por Gregorio Nacianceno entre el espíritu y la carne, ambos pueden estar separados como juntos. Separados pueden estar en los animales, donde se verifica carne sin espíritu, o en los ángeles, donde encontramos espíritu sin carne; juntos, en el ser humano. Y es precisamente en éste donde se observa también que lo espiritual es superior a lo material. imponiéndole castigos, avuno u otras aflicciones, por ejemplo. En lo que respecta al vínculo entre poder político y poder espiritual, va dentro de la tradición cristiana, también hubo tiempo cuando estuvieron separados, como lo fue con los apóstoles cuando era solo poder eclesiástico, pero "algunas veces juntos (quandoque cunjuctae)" 14 como "ahora" afirma el cardenal sin ambages. De esta manera, el poder eclesiástico que tiene a su cuidado el fin mayor de la salvación eterna puede interferir legítimamente el poder temporal cuando aquél lo considere, del mismo modo que lo hace el espíritu con la carne en el ser humano.

Hobbes comienza su objeción a este primer argumento del siguiente modo. Que un arte está subordinado a otro, no significa que las personas que realicen ese arte lo estén. "El poder es un accidente de las personas" sentencia Hobbes. El arte de hacer monturas está subordinado al arte de jinete, pero de allí no se infiere que la persona que hace la montura esté subordinada a la persona que monta el caballo. Del mismo modo, se puede agregar, quien fabrica papel, lo puede hacer como medio para que el escritor redacte sus textos, el fin de hacer papel, pero eso no implica que la persona que fabrica papel deba obedecer a la persona que escribe. La comparación es falaz. Entonces, si bien podríamos admitir que el gobierno temporal es un medio para obtener la felicidad espiritual, de ello no se sigue que quien

50

¹² *Ib.*, p. 1058.

¹³ *Ib.*, p. 1058.

¹⁴ *Ib.*, p. 1070.

detente el poder de ese medio, es decir el gobernante temporal, rey o Estado, debe someterse al gobernante espiritual, obispo o papa. Hobbes podría haber aludido a su propia teoría sobre el Estado, porque sólo existe un soberano por territorio y es él el que decide sobre cuestiones temporal y espirituales, pero prefiere atacar la limitación del argumento propuesto por el cardenal.

En relación al segundo aspecto de la argumentación de Belarmino, la teoría de Hobbes está de acuerdo en que el poder espiritual y el poder temporal existen de modo independiente, y que históricamente han estado separados y que hoy están juntos en los reinos cristianos, pero niega categóricamente que el poder espiritual tenga potestad de coerción y en que pueda interferir legítimamente en el temporal. La obediencia que reclaman los Estados a sus súbditos está legitimada en un pacto originario donde transfieren el derecho a autogobernarse a cambio de protección, debido la autoconciencia de la imposibilidad de llegar acuerdos sin la necesidad de un tercero que zanje las disputas. Por lo cual, el gobernante puede ejercer la coerción cuando la situación lo requiera. Nada de esto se registra en el vínculo que tuvieron los apóstoles con Cristo, ni en las enseñanzas y la misión que dejo éste a aquéllos.

El siguiente argumento que refiere Hobbes no se encuentra en el capítulo VI del De Summo Pontifice, sino en el VII, pese a que los presenta como parte del mismo recién analizado. El mismo afirma lo siguiente: "Reves y pontífices, clérigos y laicos, no forman dos repúblicas, sino una: la Iglesia. Están todos en un solo cuerpo, Romanos XII y I Corintios XII, y en todos los cuerpos los miembros están conectados uno de otros, y no es correcto afirmar que lo espiritual depende de lo temporal. Por lo tanto, lo temporal depende de lo espiritual, y está sujeto a éste." 15 Aquí Hobbes plantea dos objeciones, una relativa a cada parte de este argumento. En primer lugar, la experiencia demuestra que existe muchos Estados, Francia, Venecia, Inglaterra, etc., y que tampoco existe una sola Iglesia, pues además de las nacientes iglesias nacionales modernas, existe una división más antigua entre Roma y Bizancio, que demuestra que los cristianos no tuvieron un solo jefe espiritual. En segundo lugar, los miembros de cada República están integrados o cohesionados, lo cual es cierto, pero no por la influencia del Pontífice de Roma sobre ellos, sino por el ejercicio del poder temporal al cual se le ha consentido obediencia a cambio de paz y concordia, quien es "el alma de la República, por lo que, si falla, la República se desintegra en una guerra civil."16

Luego de esto, Hobbes hace mención de este argumento en el mismo capítulo VII y que transcribo en parte: "Una República puede,

¹⁵ *Ib.*, p. 1071.

¹⁶ Lev, XLII, p. 916.

en tanto que es algo completo y autosuficiente mandar a otra, no sujeta a ella, a cambiar su administración y aun a deponer a su gobernante e instalar a otro cuando no puede defenderse de la injusticia. Entonces, aún más, puede una república espiritual mandar a una temporal, sujeta a ella."17 Que una República o Estado se puede defender de otra, ha quedado demostrado en las dos primeras partes del *Leviathan*, como en sus obras anteriores de teoría política. Al ser un Estado soberano y tener la misión principal de la paz interior y la defensa exterior, no hay ningún impedimento de que, si se ve amenazado, actué sin más limitaciones que las que puede establecer la ley natural que rige a las naciones entre sí. Por otro lado, "en este mundo no existe una República espiritual." 18 Según la lectura de Hobbes del Evangelio, se distinguen tres elementos de la misión de Cristo: la primera, la de ser redentor o salvador; la segunda, como pastor, consejero o maestro; y la tercera, como rey, pero bajo su Padre, cuando vuelva al mundo y se cierre la historia. En ningún momento, crea una república espiritual, y tampoco ejerce ningún tipo de poder temporal entre sus apóstoles, menos aún contra los poderes establecidos. Pero, en

el mundo venidero, en la resurrección, cuando los que han vivido justamente, y creído que él era el Cristo, resurjan en cuerpos espirituales (donde murieron naturales), es, entonces, cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando una República espiritual. 19

IV. Reformulación contemporánea del problema.

Como muy bien interpreta Schmitt, Hobbes con su teoría quiere oponerse al "pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias (*von Kirchen*) y de otros poderes indirectos."²⁰ Es decir, que no sólo quiere evitar la total intromisión de los poderes de la Iglesia de Roma en los asuntos del Estado inglés, sino de cualquier Iglesia en particular, como puede ser la Iglesia anglicana u otras Iglesias nacionales, en cualquier Estado. A su vez, continúa Schmitt, los poderes indirectos, ahora refiriéndose al siglo XIX, se transfiguran "como partidos políticos, sindicatos, asociaciones civiles."²¹ Es decir, la problemática que suscita

¹⁷ Bellarmini, De Summo Pontifice, cap. VII, p. 1073

¹⁸ Lev, XLII, p. 918.

¹⁹ Lev, XLII, p. 918.

²⁰ Carl Schmitt, Der Leviathan in der Staatslhere des Thomas Hobbes, Köln-Lovenich: Hoheiheim, 1982, p. 116. Desde un punto de vista de la historia intelectual, Sommerville confirma esta idea: "Hobbes no se limitó a atacar a Belarmino, sino también a proponer sus propias conclusiones sobre el gobierno de la iglesia, y en este proceso atacó algunos argumentos centrales del pensamiento ortodoxo anglicano" Johann Sommerville, Political Ideas in Historical Context, London: Palgrave Macmillan, 1992.

²¹ *Idem*.

la doctrina papal de la potestad indirecta se actualiza mediante distintos actores que quieren torcer las acciones de gobierno hacia su propio beneficio, desentendiéndose de problemáticas comunes y no asumiendo el riesgo que implica tomar el poder.

Pero a diferencia de estas intervenciones, los poderes indirectos hoy actúan desde las sombras, perturbando la "plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia", y esto con el único fin de "obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político."²²

Considero que la problemática identificada por Schmitt en el siglo XIX no ha hecho otra cosa que agudizarse en el siglo XXI. De allí que, la ambición de obtener un centro único de poder, legitimado por quienes serán gobernados, deberá siempre estar alerta ante la amenaza, siempre latente, de parcialidades o condicionamientos de sectores de la sociedad, poderosos y prestigiosos ante la comunidad, que pretenden torcer las decisiones estatales exclusivamente para su propio beneficio. La diferencia entre estos nuevos poderes indirectos y la Iglesia es considerable: los primeros no asumen su incidencia en el Estado para torcer sus decisiones en función de ellos y, menos aún, presentan argumentos doctrinarios para legitimar su *modus operandi*; el segundo actor, en cambio, es visible y lejos de actuar en las sombras presenta una teoría que legitima sus intervenciones en la esfera temporal.

V. Conclusión

Dada esta reconstrucción de la polémica entre Hobbes y Belarmino y la vigencia de su problemática mediante una reformulación contemporánea, pareciera que la solución soberana al problema de los dos poderes en el siglo XVII no está exenta de problemas soberanos en el siglo XXI.

Referencias bibliográficas

Bellarmini, Roberti, *Disputationes. De Controversiis Christiane Fidei Adversus Hujus Tempris Haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadt, Ex Officina Typographica Davidis Sartori, 1588. Primi tomi controversiae, De summo pontífice, capite militantis Ecclesiae.

_

²² Idem

SOLUCIONES Y PROBLEMAS SOBERANOS, HOBBES CONTRA BELARMINO

- Bertelloni, Francisco, "Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt" en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Jorge Dotti & Julio Pinto (comp), Buenos Aires: Eudeba, 2002
- Bertelloni, Francisco, "El problema de la doble soberanía", *Deus mortalis*, 12 (2018), pp. 13-36.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcom (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Martín de Agar, José T., "Potestad indirecta" en *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona: Eunsa Ediciones Universidad de Navarra, 2020.
- Rose, Mattew, "Hobbes contra Bellarmine", Journal of Moral Theology, 4 (2), (2018), pp. 43-62.
- Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslhere des Thomas Hobbes*, Köln-Lovenich: Hoheiheim, 1982
- Tutino, Stefanía, "Introduction", Bellarmine, Robert, On *Temporal and Spiritual Authority*, Indianapolis: Liberty Fund, 2012.

ISSN: 1853-8169

Hobbes e a ciência do século XVII

Marcelo Cerquera Bonanno Universidade Federal de São Paulo - Paris 1 Panthéon-Sorbonne San Pablo, Brasil celo.bonna@gmail.com

Resumen

La gran disputa entre Hobbes y Boyle aparentemente propinó al primero una amarga derrota que la historia de la ciencia ha imputado sin piedad, haciendo ganar fuerza a los argumentos en torno a la idea de que Hobbes no era más que un aristotélico reformado. La brillante obra de Leijenhorst es un buen ejemplo de ello, pero también podríamos citar textos de Pecharman y Michael Edwards. Yendo más allá, la disputa antes mencionada está bien analizada por Shapin v Schaffer en Leviathan & the Air-Pump, lo que termina por hacer aún más sólida la tesis de que Hobbes no tuvo lugar en el gran cambio científico del siglo XVII. En oposición al escenario presentado anteriormente. pretendemos mostrar cómo, además de ser injusta, la afirmación del aristotélico reformado es inexacta y que, en consecuencia, la posición de Hobbes como interlocutor destacado del universo científico es absolutamente legítima. El revuelo entre estos dos exponentes intelectuales del siglo XVII inglés expone los estrechos vínculos entre ciencia y política que se dan mucho más en el registro políticodiscursivo que en cualquier simbología científica que se oponga al consenso a través del experimentalismo y una filosofía natural reaccionaria supuestamente todavía radicalmente ligada aristotelismo.

Palabras clave

Ciencia, política, Boyle, Hobbes, discurso

Abstract

The great dispute between Hobbes and Boyle apparently handed the former a bitter defeat that the history of science has mercilessly imputed, making arguments surrounding the idea that Hobbes was nothing more than a reformed Aristotelian gain strength. Leijenhorst's brilliant work is a good example of this, but we could also cite texts by Pecharman and Michael Edwards, Going further, the aforementioned dispute is well dissected by Shapin and Schaffer in Leviathan & the Air-*Pump*, which ends up making the thesis that Hobbes had no place in the great scientific shift of the 17th century even more robust. In opposition to the scenario previously presented, we intend to show how, in addition to being unfair, the Reformed Aristotelian's claim is inaccurate and that, consequently, Hobbes' position as a prominent interlocutor of the scientific universe is legitimate. The uproar between these two intellectual exponents of the English 17th century exposes the close links between science and politics that occur much more in the discursive-political register than in any scientific symbology that opposes consensus through experimentalism and a reactionary natural philosophy supposedly still radically linked to Aristotelianism.

Keywords

Science, policy, Boyle, Hobbes, speech

Resumo

Estudo A grande disputa entre Hobbes e Boyle aparentemente conferiu ao primeiro uma amarga derrota que a história da ciência imputou impiedosamente, fazendo com que os argumentos em torno da ideia de que Hobbes nada mais seria do que um aristotélico reformado ganhassem forca. O brilhante trabalho de Lejjenhorst é um bom exemplo disso, mas poderíamos também citar textos de Pecharman e Michael Edwards. Indo além, a supracitada disputa é bem dissecada por Shapin e Schaffer em *Leviathan & the Air-Pump*, o que acaba deixando a tese de que Hobbes não teria espaço na grande guinada científica do século XVII ainda mais robusta. Em oposição ao cenário anteriormente apresentado, temos a intenção de mostrar como além de injusta, a pecha de aristotélico reformado é imprecisa e que, como consequência, a posição de Hobbes como um proeminente interlocutor do universo científico é absolutamente legítima. A celeuma entre esses dois expoentes intelectuais do século XVII inglês expõe as estreitas ligações entre ciência e política que se dão muito mais no registro discursivopolítico do que em qualquer simbologia científica que oponha consenso experimentalismo e uma filosofia natural reacionária supostamente ainda radicalmente ligada ao aristotelismo.

Palayras-chave

Ciência, política, Boyle, Hobbes, discurso

eterminar a legitimidade da posição de Thomas Hobbes como um dos precursores da ciência moderna passa por uma série de etapas de enorme complexidade. Em primeiro lugar, cumpre determinar se são igualmente legítimas as afirmações de comentadores da obra hobbesiana, como Leijenhorst¹ que, a despeito dos questionáveis trabalhos de outros estudiosos (que insistem em uma relação direta, exclusiva e, poderíamos dizer sem medo, anacrônica entre a filosofia natural de Hobbes e o vasto material de comentários da obra aristotélica disponíveis nos séculos XVI e XVII), inegavelmente tentou fazer de Hobbes um aristotélico reformado. Longe de ser leviano, o trabalho de Leijenhorst é consistente e tem como base uma tentativa de determinar os interlocutores de Hobbes. Pontuar as teses contra as quais se indispõe e elucubrar as leituras que teria feito são trabalhos recorrentes daqueles que são influenciados pela Escola de Cambridge ou responsáveis diretos pelo desenvolvimento da leitura contextualista, todavia, são notórios os problemas daí decorrentes, no caso, o desmembramento de uma filosofia em tantas partes que fazem com que ela pareca desconexa e inconsistente, restando como alternativa colocála muitas vezes como um mero apêndice de filosofias anteriores. É um pouco o que faz Michael Edwards em seu Time and The Science of The Soul In Early Modern Philosophy que coloca as análises hobbesianas do sujeito político no tempo na esteira das análises sobre o tempo na filosofia aristotélica.

Um trabalho que vai ainda mais longe nessa busca adequada da localização da filosofia de Hobbes no ambiente científico do século XVII com certeza é *Leviathan and the Air-pump* de Shapin e Schaffer. Quando os autores tentam criar paralelos entre as posições científicas de Hobbes e Boyle e o cenário político e social da Inglaterra da Restauração, criam oposições que não se sustentam. Boyle representaria o consenso e Hobbes o dogmatismo em uma análise que atribuí peso demais a vencedores e vencidos na guerra pela ciência experimental laboratorial. Primeiramente, a própria ideia de que Hobbes teria sido vencido é inadequada e tentaremos mostrar isso, mas, indo além, as associações políticas para aquele período específico da Inglaterra são radicalmente questionáveis.

-

¹ Leijenhorst, Cees, *The Mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Leiden: Brill, 2001.

Para tentarmos estabelecer um caminho bem delineado de clarificação das aporias supracitadas, teremos que atacar em ordem alguns pontos. Em primeiro lugar, precisamos determinar se Hobbes é de fato apenas um aristotélico reformado e, para isso, além de olharmos para sua filosofia, teremos que observar se as metodologias de leitura empregadas que trouxeram como veredito a colocação de Hobbes em um ponto muito distante dos avanços mais significativos da ciência do século XVII procedem de maneira adequada. Em seguida, devemos observar quais novidades Hobbes teria trazido para colocá-lo entre os precursores da ciência do século XVII para, por fim, através de um exercício semelhante àquele que coloca Boyle como grande ícone da ciência experimental, especularmos o lugar de Hobbes na história científica pelo uso precoce dos modelos teóricos.

Aristotélico reformado?

Cees Leijenhorst sempre foi mais cuidadoso ao considerar a continuidade do universo aristotélico no século XVII, ao contrário de outros autores que ignoravam o fato de que aquela enorme rejeição ao aristotelismo que servia de base para a construção das filosofias naturais modernas lutava contra um aristotelismo heterodoxo e difuso.² É fato que as análises que enfatizam a continuidade ou as rupturas filosóficas seguem estratégias que procuram desnudar um determinado pensamento, no entanto, não é incomum que um filósofo seja injustamente deslocado para trás ou adiante na história da filosofia.

Fugindo um pouco da polêmica em torno da autoria do Short Tract, são inegáveis os laços entre a concepção mecanicista da percepção sensível em Hobbes e o naturalismo do Renascimento, particularmente de Telesio e Campanella. O arsenal mecanicista mobilizado por Hobbes dá conta da percepção e do movimento animal em uma combinação de percepção, desejo, simpatia e antipatia que não necessita fazer apelo a causas não corpóreas. Ainda no campo da filosofia primeira de Hobbes, Leijenhorst aborda a questão do tempo e do espaço que em alguma medida tinha importante dívida com o aristotelismo tardio. O experimento de aniquilação do mundo, por exemplo, fundamental para determinar o caráter representacional do conhecimento em Hobbes, teria inspiração jesuítica e raiz nas consequências da Condenação de 1277 que estabelece, entre outras coisas, a potência absoluta de Deus para destruir todas as coisas abaixo da esfera lunar.

Leijenhorst ainda iria trabalhar elementos como corpo e acidente, causalidade, movimento e necessidade, estabelecendo um sem-número

² Sobre esse tema, vale consultar: Lohr, C., "Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics", in: *Traditio*, 32, Issue S1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 203-220; Sorell, Tom, *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

de relações com autores como o jesuíta Pereira e mesmo Pomponazzi. Talvez a grande lacuna de tão prodigioso trabalho seia a ausência de uma análise sistemática do método hobbesiano para se chegar ao conhecimento filosófico presente no capítulo VI de De Corpore, capítulo esse que curiosamente abarca a possibilidade de independência da filosofia moral e política em relação à filosofia natural pela via do uso exclusivo do método analítico. Para tanto, Hobbes faz uso do exemplo de análise da justica ou injustica de uma dada ação. Essa omissão de Leijenhorst é prenhe em consequências. No capítulo acima referido Hobbes dialoga com toda a tradição e muito do que poderia ser visto como retomada traz na verdade rupturas e inovações. Será no campo político em especial que o aporte científico encontrará máximo vigor, algo que foi obliterado por polêmicas como a alegada prova da quadratura do círculo.³ De qualquer maneira, são os procedimentos metodológicos de leitura aplicados por Leijenhorst e outros autores que acabaram de alguma maneira trazendo esses resultados incompletos e a injusta pecha de aristotélico reformado a Hobbes.

O contextualismo de Cambridge e o esfacelamento dos sistemas.

Esse esfacelamento dos sistemas que relacionam suas muitas partes com múltiplas raízes dão o tom de um método de leitura que é igualmente útil e perigoso. O perigo reside justamente no fato de que tal movimento arqueológico acaba criando divisões tão extensas que acabamos por perder a capacidade de reordenação de um sistema que pode parecer pobre ou inconsistente. John Dunn, John Pocock e Quentin Skinner permitiram estabelecer uma nova cartografia historiográfica que gerou múltiplos interesses em textos e autores menores, mas, por outro lado, acabou nos desviando da compreensão dos textos de grandes autores. A breve conclusão de *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* coloca a seguinte questão acerca da suposta mudança de posicionamento de Hobbes em relação ao uso da retórica nas duas últimas versões de sua ciência civil (versão em inglês e versão em latim do *Leviatã*): por que Hobbes mudou de ideia?

Skinner ignorou elementos importantíssimos nessa análise, a saber, quais seriam os públicos-alvo de Hobbes com suas diferentes apresentações de sua filosofia civil e quais os objetivos específicos com cada uma delas. No caso da versão latina do *Leviatã*, o público não poderia ser amplo e os objetivos certamente seriam diferentes daqueles observados nos *Elementos da Lei Natural e Política*. Ainda assim, seria possível associar a versão latina do *Leviatã* com a grande presença de temas religiosos e um público-alvo de cientistas da Royal Society?

Assinalando com fortes grifos as inevitáveis transições de um século de transformações, é notável observar a importância dos temas

-

³ Ver a controvérsia entre Hobbes e Wallis.

religiosos para muitos dos membros mais proeminentes da Royal Society. Podemos citar Boyle, obviamente, mas também Thomas Sprat e John Ray como ícones científicos que relacionavam ciência e religião de maneira estrita. Ray, por exemplo, achava que suas atividades científicas estavam ligadas à vocação religiosa. Não é estranho, portanto, que Hobbes tente abrir portas de diálogo em uma via aparentemente tão inusitada. O Robert Boyle símbolo da grande "revolução" científica do século XVII estava indelevelmente conectado às mais viscerais contendas típicas do período e, mais especificamente, do cenário político inglês de guerras, conflitos e restaurações.

Guerra contra a Royal Society.

Hobbes foi muito seduzido pela geometria de Euclides e isso foi determinante para as objecões levantadas contra o método experimental de Boyle. Ora, os objetivos tracados por Hobbes jam muito além da filosofia natural e o modo de produção de conhecimento dependia de uma questão dramática do período: qual rumo deveria tomar a política inglesa? Questão dramática por não admitir outra resposta que não a verdade, o que apenas o método matemático poderia oferecer. A ciência experimental laboratorial não poderia oferecer a melhor opção política a despeito das tentativas de associação entre consenso e ciência experimental oferecidas por Shapin e Schaffer. É nesse ponto que acaba se imiscuindo uma distinção perigosa. De um lado teríamos *ciência* (science) em um sentido mais atual e dependente dos progressos dos primeiros membros da Royal Society, a saber. estudo sistemático do mundo físico, verificado pela observação e pelos experimentos, e, de outro, scientia, que significa conhecimento certo e seguro em oposição à mera opinião (opinio).

Hobbes propôs um sistema filosófico dedutivo, que dá o tom racionalista ao seu empirismo que de fato afirma que o conhecimento depende das sensações oferecidas pelos sentidos. Todavia, seu materialismo nominalista geométrico nos legou um sistema que ultrapassa as meras abstrações por coletar dados empíricos para investigar causas e consequências através de um processo resolutivo-compositivo. O método analítico permite com que nos ocupemos da filosofia moral e política sem conhecimento prévio da matemática e da física. Isso não só mostra que Hobbes não era um adorador fanático da dedução, como também foi um precursor da *ciência* (sentido moderno) no campo político.

Não podemos nos apegar ao recolhimento de dados empíricos pela investigação da experiência humana no campo moral e político, afinal, se assim procedêssemos, estaríamos ainda presos à política como

⁴ Harrison, Peter, "Religion and the Early Royal Society", *Science & Christian Belief*, 22, 1(2010), pp. 3-22.

prática prudencial e não como *scientia*, como pretendeu Hobbes. O grande passo dado pelo filósofo de Malmesbury dependeu sim da análise de causas e consequências para que fosse possível pintar um quadro autêntico da condição humana e para que pudesse oferecer um remédio para a desoladora realidade descoberta. Porém, sua filosofia política passa longe do dogmatismo convencional dos antigos sistemas e se aproxima mais dos modelos científicos que serviriam de base para compreender a realidade e para a interferência significativa no objeto de análise (ciência aplicada).

David C. Johnston nos ofereceu uma boa explicação sobre a forma e o alcance do modelo hobbesiano em seu *The Rhetoric of Leviathan.*⁵ Segundo Johnston, o modelo da ciência política deve ser ancorado na realidade e na experiência. É nesse ponto que reside a maior dificuldade. Ancorar-se na experiência não significa que esse modelo deve preencher de maneira simples e plena a realidade contemplada. Na verdade, tal como a matemática oferece instrumentos para interferir na realidade (a matemática ajuda na navegação e nas construções de edifícios, mas isso não significa que encontramos na realidade a prova de axiomas como "duas retas paralelas nunca se cruzam"), a ciência política deverá fazer o mesmo, desde que as devidas adaptações sejam feitas nessa passagem. A conexão entre modelo e realidade é apenas aproximada.

Essa apresentação do modelo de ciência hobbesiano feito por Johnston esclarece algumas dúvidas em relação ao Estado de Natureza. Ele é um modelo que deve servir como instrumento para a intervenção na realidade e não como um espelho absolutamente fidedigno. Além disso, a construção de um modelo que explique a realidade de um determinado período e ofereca ferramentas para nele intervir está de alguma maneira enclausurado nas disposições políticas de dado momento histórico. Muitas vezes a análise do modelo científico de Hobbes e seu Estado de Natureza ultrapassa os limites históricos que permitem sua adequada compreensão. Mesmo os inevitáveis saltos que os exercícios filosóficos nos encorajam a fazer dependem do mesmo esforco de decomposição do esqueleto argumentativo da ciência civil de Hobbes e a adequada reconstrução em realidades distintas. Não é o caso do que aqui se pretende como historiador da filosofia, mas, mesmo assim, vale destacar a irredutibilidade do que foi proposto por Hobbes sem prejuízo ao monumento filosófico oferecido pelo filósofo para a posteridade. Seu modelo de soberania oferece os antídotos adequados à realidade política naquele momento observada. Fazer o salto em direção a outras realidades e momentos históricos dependerá da compreensão desse modelo em um duplo registro: a denúncia dos erros (motivos que

⁵ Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

HOBBES E A CIÊNCIA DO SÉCULO XVII

levam à guerra e à dissensão) e a prescrição de ferramentas para que tais erros não se repitam (perpetuação da paz).

Não estaria Hobbes legitimamente localizado nas discussões sobre os grandes precursores da história da ciência? Esse não é exatamente o papel do historiador da filosofia, mas como tal movimento foi feito na esteira da utilização de uma determinada metodologia de leitura, recuperar através de sua filosofia política essa posição anteriormente atacada por sua filosofia natural poderia nos colocar onde deveríamos efetivamente estar: em um espaço de transição em que os avanços e grandes saltos não escondem o fato de que esse futuro não estava claramente dado a nenhum dos protagonistas do século em análise.

Referências bibliográficas

- Harrison, Peter, "Religion and the Early Royal Society", Science & Christian Belief, 22, 1 (2010), pp. 3-22.
- Hobbes, Thomas, *The English Works Of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir W. Molesworth, London: British Library Press, 2011.
- Jesseph, Douglas, "Geometry, religion, and politics: context and consequences of the Hobbes-Wallis dispute" *Notes and Records: The Royal Society Journal of The History of Science*, 72, 4 (2018), pp. 469–486.
- Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University, Press, 1989.
- Leijenhorst, Cees, *The Mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Leiden: Brill. 2001.
- Lohr, Charles, "Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics", in: *Traditio*, 32, Issue S, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 203-220.
- Shapin, Steven & Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Sorell, Tom, The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz, Oxford: Oxford University, Press, 2000.

ISSN: 1853-8169

El Estado cristiano de Hobbes desde la teoría weberiana del carisma

Leonardo Mesa Universidad Abierta Interamericana Buenos Aires, Argentina leonardojesusmesa@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo analiza la teoría de Thomas Hobbes del Estado y el rol de la religión en relación al mismo, desde la teoría de Max Weber sobre la dominación carismática y su dimensión religiosa. La visión de Hobbes sobre la religión y la soberanía, y el análisis que realiza de las fuentes bíblicas son examinados en relación al estudio de Weber del judaísmo antiguo. Además, ciertos conceptos y elementos de la sociología de Weber permiten un análisis más profundo de la teoría de Hobbes, como el papel que juegan las doctrinas religiosas de salvación, la distinción entre profetas y sacerdotes, o el conflicto entre carismas rivales. Finalmente, la visión weberiana del desencantamiento del mundo y su propuesta al respecto refleja paralelismos con el rol que Hobbes asigna al soberano cristiano frente a las doctrinas y valores.

Palabras clave

Hobbes, Weber, religión, carisma

Abstract

This work analyses Thomas Hobbes' theory of the state and its role towards religion, under Max Weber's theory of charismatic domination and its religious dimension. Hobbes' vision over religion and sovereignty, and his analysis on biblical sources, are examined in relation Weber study of ancient Judaism. Additionally, certain concepts and elements from Weber's sociology allow a deeper analysis of Hobbes' theory, such as religious salvation doctrines, the distinction between prophets and priests, or the conflict amongst rival charismas. Lastly, the Weberian view of the disenchantment of the world and its possible proposal concerning it reflects parallels with the function that Hobbes attributes to a Christian sovereign as regards doctrines and values.

Keywords

Hobbes, Weber, religion, charisma

a argumentación de Hobbes sobre el origen y características del Estado y sobre las fuentes bíblicas presenta numerosos elementos que permiten un análisis a la luz de la teoría weberiana del carisma, y del estudio del propio Weber sobre la tradición bíblica. Contrastando a ambos autores, se pueden observar diferentes paralelismos.

El Estado cristiano y el carisma

En el *Leviatán*, Hobbes fundamenta al Estado según dos tipos de principios: En primer lugar, bajo el razonamiento que la situación despiadada del estado de naturaleza hace que los individuos, por su propia conveniencia, pacten y conformen el Estado, y logren de esa forma su autoconservación (los principios naturales); en segundo lugar, bajo el análisis de las Escrituras, para fundamentar la autoridad política y religiosa de los soberanos (los principios divinos). ¹

Esta segunda fundamentación del Estado, bajo los principios divinos, representa lo que Hobbes denomina el Estado cristiano, el cual es entendido por el autor como aquél donde la autoridad del soberano le da fuerza de ley a las Escrituras y establece su interpretación, además de decidir lo que es o no palabra de Dios.²

El Estado cristiano hobbesiano presenta una serie de características que evocan marcadamente al concepto de carisma, tal como lo aplica Max Weber en su obra. Weber describe al carisma como una cualidad tenida por extraordinaria, de alguien considerado como poseedor de fuerzas sobrenaturales que lo posicionan como jefe o líder.³

Esa relación entre el carisma y lo extraordinario se manifiesta en la capacidad que Hobbes asigna al soberano de autorizar e interpretar las Escrituras, lo cual es una materia que incide en la esfera de lo religioso en un sentido muy profundo, en la adopción de la propia

10., pp. 300, 304

¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2017, pp. 149, 293.

² Ib., pp. 306, 364.

³ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Madrid: Fondo de cultura económica, 2002, p. 193.

religión por parte del Estado, y en lo que respecta a la salvación y la vida eterna.

Además, el carisma weberiano se sustenta en el reconocimiento de las aptitudes extraordinarias por parte de los dominados, y no por la adhesión hacia normas legales o la tradición de un pueblo.⁴ El Estado hobbesiano prescinde justamente de una fundamentación en base a la divinidad de una figura monárquica o un linaje ancestral, o de la obediencia a las leyes fundamentales de un reino (tal como sostenían otras teorías contemporáneas al autor), estableciendo su origen en un pacto mutuo entre las personas que deciden constituir un Estado, y el sostenimiento de ese cuerpo político así creado se mantiene por el deber de los dominados hacia su soberano, y por la capacidad de tal para mantener la seguridad de sus súbditos.

A su vez, la fundamentación bíblica del Estado, donde el soberano se vuelve el jefe de la religión y de la iglesia (unida por completo al Estado), puede leerse bajo el concepto weberiano del carisma de cargo, que Weber asocia a la iglesia como un instituto de gracia. El Estado cristiano de Hobbes podría entenderse tanto como un Estado que posee un carisma o gracia propia, así como bajo la categoría de iglesia que establece su carisma propio y busca imponerlo por sobre cualquier carisma rival.⁵

La religión y la fundamentación del poder político

Weber considera a los profetas como figuras fundadoras o renovadoras de una doctrina religiosa, y dotadas de un carisma personal.⁶ En el caso particular de los profetas hebreos, su aparición representó un proceso de sistematización de la ética religiosa, mediante lo que el autor señala como el destierro de los elementos mágicos de la religión. Los profetas expresaban un vínculo entre la conducta de los individuos y las consecuencias eventuales de sus acciones en torno al cumplimiento o infracción de los preceptos divinos.⁷

Desde su visión del desarrollo religioso de las Escrituras, Hobbes destaca la figura del profeta soberano, como aquél que establece como ley la palabra de Dios en un Estado.⁸ Por lo tanto, un profeta soberano, desde esa visión, también posee un rol fundacional o renovador de la ética religiosa, principalmente a través de la autorización de los mandatos religiosos.

Uno de los aspectos que Weber destaca en la racionalización de la ética religiosa en el judaísmo antiguo es la noción de la Alianza entre

⁴ *Ib.*, p. 195.

⁵ *Ib.*, pp. 896-897.

⁶ *Ib.*, p. 356.

⁷ Weber, Max, *Ancient Judaism*, Nueva York: The Free Press, 1967, pp. 135-137

⁸ Hobbes, *Leviatán*..., p. 365.

Dios y su pueblo, como elemento que consolida fuertemente la vinculación entre ética y política. Weber menciona a dicha alianza (berith) como una promesa mutua entre Dios y el pueblo hebreo, a través de la mediación de Moisés como profeta, y mediante la cual el pueblo se comprometía a cumplir con sus obligaciones a cambio de recibir las promesas de Dios. Esta concepción de la alianza añadía un contenido ético a lo que previamente fueran códigos rituales, y estimulaba la evaluación racional de la conducta religiosa en relación a los vaivenes políticos. O

De manera similar, la idea del pacto es elemental en Hobbes para fundamentar las obligaciones y deberes de un pueblo, ya que el cumplimiento de los pactos (lo que es la justicia para Hobbes) es lo que sustenta la salida del estado de naturaleza, mediante la transferencia de derechos que implica la realización del pacto que origina el Estado. No obstante, el pacto distintivo de Hobbes implica una renuncia definitiva de los derechos de las personas, que son transferidos a la figura del soberano la cual, a su vez, no participa del mecanismo del pacto propiamente dicho, por lo que no se le puede reclamar injusticias como a una parte contractual. El mecanismo de la alianza que explica Weber, por su parte, posiciona a Dios como una parte del pacto, si bien bajo una relación asimétrica con el pueblo que eligió, y la interpretación de la voluntad divina no es una facultad exclusiva del soberano mismo. 12

En relación a la tradición bíblica, Hobbes destaca el primer pacto de Abrahán y su renovación por Moisés. Esa renovación del pacto hecha en el monte Sinaí estableció un reino adquirido para Dios, o una soberanía por institución, ya que no sólo habló Dios con su pueblo por mediación de Moisés, sino que la propia autoridad de Moisés como soberano de ese nuevo reino se fundamentó en la promesa de obediencia del pueblo, que de esa manera pactaba y quedaba obligado a obedecer a Moisés como representante de Dios. 13

Figuras religiosas bíblicas

Siguiendo a Weber, el judaísmo antiguo se caracterizó por una creciente competencia entre los profetas y sacerdotes, debido entre otros aspectos a la vinculación de los sacerdotes con los reyes locales. Los profetas, por su parte, practicaban la profecía libre, independiente de la autoridad de los reyes o de sus cortes. Los sacerdotes, por un lado,

⁹ Weber, *Ancient...*, pp. 118-120.

¹⁰ Schluchter, Wolfgang, *Rationalism, Religion and Domination*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989, p. 183. Weber señala un progresivo influjo racionalista en la ética de los israelitas. Cf. Weber, *Ancient...*, p. 120

¹¹ Hobbes, Leviatán..., pp. 121, 151-152, 156.

¹² Weber, Ancient..., p. 118.

¹³ Hobbes, *Leviatán*..., pp. 364-365.

difícilmente podían tolerar un estrato religioso rival que compitiera con ellos y disputara su estatus social, mientras que los reyes, por otro lado, sólo toleraban esas profecías en períodos de inestabilidad, cuando el propio poder real no estaba completamente a salvo. Durante los períodos de mayor estabilidad de los reyes se producían persecuciones a los profetas.¹⁴

Esta tensión entre los profetas y el poder real también se manifestaba por el aspecto social de la profecía, expresado en fuertes críticas a las condiciones sociales, bajo una profecía libre entre los profetas y el pueblo, ajena a las cortes reales. Weber refiere al surgimiento de los primeros "demagogos", por ese rol de los profetas, sin llegar a un ideal "democrático", ya que se insistía en la necesidad de un liderazgo fuerte, y toda rebelión era condenada. ¹⁵ También existía en este caso una distinción entre el poder monárquico y el religioso, ya que los reyes no poseían las cualidades carismáticas requeridas para llevar a cabo diversas prácticas y rituales religiosos (como oráculos o dispensaciones), que pertenecían a la prerrogativa de los profetas y Levitas. ¹⁶

Según Hobbes, los profetas pueden ser supremos o subordinados, siendo supremos Moisés, los sumos sacerdotes regios, y los soberanos civiles; y los subordinados profetizan la voluntad de los supremos. Se encuentra ausente la oposición posible entre profetas y reyes. En todo caso, el juicio de las profecías recae en los soberanos, para evitar posibles conflictos civiles. ¹⁷

Soberanía e iglesia

Hobbes define a una iglesia como "una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse." Bajo esta perspectiva, la figura del soberano no puede escindirse de la iglesia, ya que es quien le provee su legitimidad. Siguiendo a Hobbes, la distinción entre poder espiritual y poder temporal es ilusoria, estando ambos poderes vinculados entre sí durante la vida mortal, y respondiendo a su vez a la capacidad de mandar, juzgar, y enseñar doctrinas religiosas, lo que no corresponde a otro más que al soberano de un Estado (lo mismo en un Estado civil que en una iglesia). Por eso, tanto iglesia como Estado deben hallarse bajo una misma jefatura. 19

¹⁴ Weber, *Ancient...*, pp. 279-280, 282. Cf. Schluchter, *Rationalism...*, p. 191.

¹⁵ *Ib.*, pp. 111, 113, 268-269, 278.

¹⁶ *Ib.*, pp. 112-113.

¹⁷ Hobbes, *Leviatán*..., pp. 333-338.

¹⁸ Hobbes *Leviatán*..., p. 361.

¹⁹ Hobbes *Leviatán*..., pp. 360-361.

La iglesia en su sentido weberiano se expresa como un "...instituto hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática." ²⁰. La iglesia, bajo esta concepción, busca monopolizar los medios de salvación, mediante la pertenencia a ella, e implica una asociación de dominación con un tipo de coacción psíquica. ²¹

Por otro lado, la concepción weberiana de la iglesia se vincula profundamente con lo que el autor analiza como el carisma de cargo, el cual representa un carisma objetivado, donde la legitimidad se transfiere de las personas al cargo que ostentan. Weber refiere a este proceso en relación al desarrollo del carisma sacerdotal del cristianismo, donde hay una separación de las facultades carismáticas por el cargo respecto a las cualidades personales del sacerdote. La institucionalización de la iglesia llevó a la vez a un mayor desarrollo del carisma de cargo oficial y a la creencia en la gracia propia de un instituto, y la facultad carismática se consolidó como una cualidad objetiva que puede adquirirse dentro del esquema de una institución.²²

Una iglesia se caracteriza, según Weber, por el tipo de coacción hierocrática que ejerce, lo cual depende fuertemente del tipo de salvación que contempla su doctrina. El tipo de salvación mediante una gracia dispensada por una institución, por medios rituales o sacramentales, en lugar de una gracia adquirida por medios propios, se asocia a esta noción de iglesia. En contraposición, otro tipo de salvación weberiano es el de la salvación por la fe, como el tener por verdaderos ciertos dogmas, independientemente de un saber o comprensión intelectual de los mismos.²³

Tanto la salvación por la fe como la salvación por institución se reflejan en las reflexiones de Hobbes sobre la materia, ya que sostiene que sólo dos elementos son esenciales para la salvación: la fe en que Jesús es Cristo, y la obediencia al respectivo soberano civil. Según Hobbes, el requisito de fe es de carácter mínimo, ya que no demanda sostener doctrinas elaboradas ni artículos extensos, mientras que el requisito de obediencia tiene que ver con el mandato bíblico de obedecer la ley civil, y a que las propias Escrituras adquieren el carácter de ley sólo allá donde un soberano las convierta en leyes.²⁴

Desencantamiento y soberanía

²⁰ Weber, Economía..., p. 44.

²¹ Ib., pp. 44, 897.

²² *Ib.*, pp. 199, 874-875.

²³ *Ib.*, p. 441.

²⁴ Hobbes, *Leviatán*..., pp. 438-441.

El análisis del judaísmo antiguo, de los orígenes del cristianismo y del fenómeno posterior del ascetismo protestante consistían a su vez, para Weber, en el análisis del origen de lo que él llamaba el "desencantamiento" del mundo, como un proceso de racionalización continuado en la cultura occidental mediante el cual se logró dominar progresivamente todas las cosas y esferas de la vida mediante el cálculo y la técnica, relegando los aspectos "mágicos" o espirituales por fuera de la idea de un progreso continuo del individuo, en el cual la vida misma pierde sentido frente a esa idea del progreso sin cesar. ²⁵ La burocratización que conlleva la racionalización del mundo, la idea que la estructura industrial moderna se extienda a todas las esferas de la vida, significaba para Weber una servidumbre generalizada, bajo lo que llamaba "acerada estructura" o "armazón de acero". ²⁶

Para Weber, el destierro de la magia con el judaísmo antiguo, y el destierro de la propia religión con la modernidad, marcaron ese dominio de la pura experiencia y cálculo. Sin embargo, desde ese desencantamiento sostenía Weber lo que denominaba un politeísmo de valores enfrentados entre sí, como el resurgir de sistemas de valores que no pueden conciliarse o explicarse de manera científica.²⁷

Por su parte, Hobbes refiere a los dos mundos que mencionan las Escrituras, el actual y el que existirá tras el día del Juicio Final, y menciona que sólo entonces se hará realidad el reino de Cristo, cuando suceda la resurrección general y la segunda venida de Cristo, cumpliendo con la tercera parte de su misión: ser rey bajo Dios.²⁸

Hasta ese entonces, no habría ningún poder ni autoridad universal en este mundo, sino una diversidad de soberanos, cada uno autorizando e interpretando las escrituras, o incluso rehusandose a ello si el soberano no fuera cristiano. Ante la ausencia de una doctrina universal aceptada, cada soberano establece el sistema de valores que considere apropiado.

A su vez, Weber retoma ideas propias del carisma, como la creación y renovación de valores, la ética de la convicción, y el liderazgo plebiscitario, como elementos constitutivos para una posible respuesta al mundo desencantado. La idea de un elemento carismático subyacente, y de oposición entre diferentes carismas y valores, es analizada también por Edward Shils, destacando la vigencia de la

_

²⁵ Weber, Max, La ciencia como profesión. La política como vocación, Espasa Calpe: Madrid, 2001, pp. 67-68. Cf. Schluchter, Rationalism..., pp.201-202.

²⁶ Weber, Max, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada" en *Escritos Políticos*, Alianza: Madrid (2008), pp. 86-87. Cf. Weisz, Eduardo, "La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación". En *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (Álvaro Morcillo Laiz & Eduardo Weisz, eds.), Fondo de cultura económica: México, 2015, pp. 339-340.

²⁷ Weber, La ciencia..., p. 78.

²⁸ Hobbes, *Leviatán*..., pp. 374-375.

legitimidad carismática en la modernidad y la presencia de una dimensión carismática en todo soberano.²⁹

La noción de un soberano que establece doctrinas y valores, siguiendo a Hobbes, se refleja en cierto modo con la noción weberiana de un liderazgo plebiscitario, un "hombre de confianza de las masas" con legitimidad carismática, que reintroduzca valores en un mundo aparentemente racionalizado. Frente a la racionalidad moderna y su paradójica pérdida de sentido. Weber propone una visión que contenga elementos de la ética de la convicción y de la ética de la responsabilidad. dentro de una postura cuvos postulados puedan afirmarse frente al mundo, sin renunciar a tal, pero sin abandonar por ello el ideal y la convicción propia.30

Conclusión

En resumen, una contrastación entre el análisis de Weber v de Hobbes respecto a la relación entre el Estado y la religión, y entre las lecturas bíblicas de ambos autores, muestra diversos paralelismos en torno a algunas cuestiones elementales de sus respectivas teorías. Primero, se puede destacar la dimensión carismática del origen del Estado v su legitimación se ve expresada en la argumentación sobre el Estado cristiano y su autoridad. Además, el rol de la figura de los profetas, tanto en el desarrollo histórico del carisma weberiano como en el papel central de la soberanía cristiana en Hobbes, así como el rol del pacto como vinculación religiosa. Adicionalmente, el lazo entre las iglesias constituidas y el Estado, ya sea de mayor o menor diferenciación, y de su efecto en las teorías de salvación. Por último, el papel que juega la figura del soberano frente a un mundo desencantado, carente de una objetividad o universalidad de valores, que caracteriza al trasfondo sobre el cual ambos autores desarrollan sus visiones políticas.

Referencias bibliográficas

Hobbes, Thomas, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica v civil. Ciudad de México: Fondo de cultura económica. 2017.

Shils, Edward de "Charisma, Order, and Status", American Sociological Review, 30, 2 (1965), pp. 205-206, 212-213. doi: 10.2307/2091564.

²⁹ Shils, Edward de "Charisma, Order, and Status", American Sociological Review, 30, 2 (1965), pp. 205-206, 212-213.

³⁰ Weber, La Ciencia..., pp. 160, 162, 164. Cf. Weber, "Parlamento..." en Escritos políticos., p. 159.

EL ESTADO CRISTIANO DE HOBRES DESDE LA TEORÍA WEBERIANA DEL CARISMA

- Schluchter, Wolfgang, *Rationalism, Religion and Domination*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Weber, Max, Ancient Judaism, Nueva York: The Free Press, 1967.
- Weber, Max, La ciencia como profesión. La política como vocación, Espasa Calpe: Madrid, 2001.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Madrid: Fondo de cultura económica, 2002.
- Weber, Max, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada" en *Escritos Políticos* (Max Weber), Alianza: Madrid, 2008.
- Weisz, Eduardo, "La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación". En *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (Álvaro Morcillo Laiz & Eduardo Weisz, eds.), Fondo de cultura económica: México D.F., 2015.

Meditaciones behemóticas

Damián Jorge Rosanovich Universidad Nacional de San Martín Buenos Aires, Argentina drosanovich@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se estudia la relación entre memoria y olvido en torno a los hechos de la guerra civil. Si la guerra civil es el peor de los males de una comunidad política y un pueblo quiere evitar recaer nuevamente en ella, ¿debe olvidarla o recordarla? Hobbes ofrece una lúcida contribución al respecto, de la cual podemos extraer un conjunto de reflexiones que configuran una tercera posición. Nuestro texto lleva a cabo una evaluación crítica de esta posible respuesta hobbesiana.

Palabras clave

Guerra civil, memoria, olvido, paz

MEDITACIONES BEHEMÓTICAS

Abstract

In this work we focus on the relationship between memory and oblivion around the events of the civil war. If civil war is the worst evil of a political community and a people wants to avoid falling back into it, should they forget it or remember it? Hobbes offers a good understanding on this matter, from which we can extract a set of reflections that configure a third position. Our text carries out a critical evaluation of this possible Hobbesian response.

Keywords

Civil war, memory, oblivion, peace

De de la filosofo reconocido por el hecho de haber teorizado, entre otras cosas, una forma política cuya singularidad no puede ser reconducida a la clásica teoría de las formas de gobierno, matriz teórica que supo articular el vocabulario y el armazón de la filosofía política clásica. Se le suele atribuir el mérito de haber sido el primero en tipificar una teoría de la soberanía, vinculada con una doctrina de la representación política. De igual modo, en materia filiatoria, estaríamos en presencia de una familia francamente numerosa. Ciertamente, se le ha atribuido a Hobbes ser el padre del positivismo jurídico, del liberalismo moderno, de la jurisprudencia analítica, del individualismo, el igualitarismo, entre otros retoños menos conocidos.

En efecto, hay buenos fundamentos para justificar estas filiaciones. Parafraseando el conocido refrán, así como los cangrejos son crustáceos a pesar de que no lo sepan, muchas personas son hobbesianas, a pesar de que nunca hayan leído una sola línea del filósofo de Malmesbury. Como Aristóteles, Tomás de Aquino o Freud, Hobbes no solamente formuló una teoría, sino que acuñó un vocabulario que fue una suerte de palimpsesto para teorías de los siglos ulteriores.

Su filosofía política es conocida por aquello que efectivamente propone: una teoría del Estado fundamentada con un método sofisticado, articulada en torno a una singular teoría de la naturaleza humana. Asimismo, son conocidas las ideas adversarias con las cuales discute: por razones de diferente naturaleza es posible afirmar que las teorías republicanas contemporáneas de Hobbes, las papistas y las del *Common Law* no han sido las que hayan tenido mayor gravitación en su tiempo y posteriormente. Quisiera detenerme en esta enumeración, la cual no es ciertamente azarosa, sino que pertenece a Hobbes mismo, quien le atribuye a estas teorías la responsabilidad de desencadenar la guerra civil, el peor de los males que puede asolar al ser humano.

Su clarividencia filosófico-política ha sido destacada en numerosas ocasiones. Con todo, quisiéramos detenernos sobre un aspecto tal vez menos atendido de su filosofía: la teorización acerca de cómo se degradan los cuerpos políticos y cómo se socavan los cimientos de los espacios políticos, es decir, la contracara de la teoría de la unidad política.

MEDITACIONES BEHEMÓTICAS

Paradójicamente, esta reflexión parecería ser más actual que en la misma época de Hobbes, cuando el Estado strictu sensu no existía. Con otras palabras. Hobbes habría arrojado un objeto al futuro, con el presumible fin de poner en evidencia la naturaleza precaria, contingente y temporal del Estado. Esta meditación es de capital importancia para nosotros, puesto que con suma frecuencia nos hemos preguntado en el siglo XX v en este siglo si aquello que tenemos frente a nuestros ojos puede ser caracterizado, efectivamente, como un Estado (mutatis mutandis, como un Estado de Derecho). Es cierto que la sociología, el derecho y la historia ofrecen una respuesta posible: en primer lugar, los actores sociales utilizan el lenguaje, índice y factor de la creación del mundo social, y hay un nóema que es plenificado por algo que es llamado "Estado". En segundo lugar, el derecho positivo, tanto en el plexo puramente jurídico como en sus prácticas, también refiere al nóema estatal: en tercer lugar, las fuentes históricas remiten morfológicamente a instituciones, prácticas y vocabularios estatales. Por consiguiente, tenemos muy buenas razones para decir que, en un sentido hobbesiano, el Estado alguna vez existió, y probablemente todavía exista.

Ahora bien, estas respuestas son sin duda atendibles, pero no resuelven el problema filosófico: el Estado será *causa sui* o contingente, pero nos preguntamos una y otra vez no por el universal sino por *este* Estado en particular, por su principio *degenerativo*, por los poderes indirectos que lo intentan ocupar, por el derrotero de su existencia, y por quienes somos conscientes de que toda heterogeneidad política depende de la unidad que la contenga.¹

En el extremo de la logicidad hobbesiana se ubican los casos límite, que podríamos pensar de la siguiente manera:

1. Un orden jurídico-político sin justicia no es un orden jurídico-político, o en palabras de San Agustín: *Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*. En paralelo, de manera contemporánea ha ilustrado este polo el jurista Boris Mirkin-Guetzevich, al referirse a la estatalidad soviética:

El partidario más ortodoxo de Lenin, promotor activo de la legislación soviética, escribe que la legalidad no corresponde sino al interés de la clase dominante. Ciertos juristas soviéticos, en busca de la legalidad, se esfuerzan en vano por reconocer al Estado soviético como un Estado de Derecho. Este término no le es aplicable en modo alguno, pues supone una cierta limitación del poder estatal, idea absolutamente ajena al Estado soviético. Este

¹ En *Las máquinas del tiempo* Carlo Cipolla destaca el carácter imperfecto de los mecanismos de relojería en la época de Hobbes. En efecto, la metáfora del Estado pensado como máquina estaba ciertamente lejos de poder pensarse como un artefacto cuyo funcionamiento pudiera carecer de ajustes y modificaciones permanentes.

tiene como base la primacía de la conformidad con el fin sobre la legalidad, y la primacía del hecho sobre el derecho. El Partido Comunista se identifica con el Estado.²

¿Puede pensarse un Estado donde legalidad y justicia estén absolutamente disociadas?

2. El Estado de Derecho liberal devenido "Estado de Derecho nacionalsocialista", violatorio del principio de legalidad, la división de poderes, la diferenciación entre el Estado y el Partido, etc.³ De esta manera, la espacialidad societal del Estado aparecería en un complejo de órdenes concretos, y el constructo jurídico-político de mediaciones representativas se neutralizarían a la luz del vínculo primario establecido entre el Führer y el Volk. En 1941 publicaría Ernst Fraenkel su célebre escrito El Estado dual, teorizando la experiencia jurídico política del nazismo como una dualidad entre un Estado de Normas v un Estado de Medidas (identificado con "la persona" de Adolf Hitler), que disuelve el Estado de Derecho a través de a) la abolición de límites constitucionales, b) la eliminación de las barreras legales, c) la eliminación de las barreras jurídico-policiales y d) la eliminación del control jurisdiccional. 4 Un año después aparecería el célebre Behemoth de Franz Neumann, quien, en oposición a su otrora compañero de estudios, afirmaría:

Se ha dicho que el nacional-socialismo es un Estado dual, es decir, de hecho, un Estado dentro del cual actúan dos sistemas, el uno regido por el derecho normativo, el otro por medidas individuales; racional el uno y regido por la prerrogativa el otro. *No compartimos esta opinión porque creemos que en Alemania no existe ningún dominio del derecho, aunque haya miles de normas técnicas que sean calculables*.⁵

¿Es compatible el nazismo con la estatalidad, o es precisamente lo contrario de ella?

3. Entre estos dos extremos es posible situar la reflexión hobbesiana, que busca tipificar la naturaleza del Estado a partir de una teoría del

² Mirkin Guetzevich, B. *Aperçues des príncipes fondamentaux de l'État soviétique*, Paris: Librairie Générale, 1928, p. 16.

³ Por ejemplo, los conocidos artículos "Der deutsche Rechtsstaat Adolf Hitlers", de Hans Frank, aparecido en 1934; o "Der Rechtssicherheit als Grundlage der Volksgemeinschaft", de Hermann Göring, publicado en 1935.

⁴ Cf. E. Fraenkel, *El Estado dual. Contribución a una teoría de la dictadura*, tr. J. Muñiz, Madrid: Trotta, 2022, pp. 70-100.

⁵ Cf. F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, 1933-1944, tr. D. Barreto, Barcelona: Anthropos, 2014, p. 335.

MEDITACIONES BEHEMÓTICAS

principio degenerativo de los órdenes políticos. El derrotero podría establecerse entre el Estado configurado como tal, y la cadena secuencial que lo transforma de aquella instancia que permite la vida pacífica y segura de los individuos a la disolución de las condiciones de posibilidad que dan lugar a su existencia.

П

Para Hobbes la consciencia del binomio entre estado de naturaleza y estado civil es insuficiente para poder explicar el surgimiento del caos. En efecto, una hipótesis que se encuentra en reiteradas ocasiones en su obra da cuenta de la preferencia de casi cualquier escenario al de la *guerra civil*:⁶

...la causa de la guerra civil es que se desconocen las causas de la guerra y de la paz. 7

No es la falta de inteligencia sino la falta de una ciencia de la justicia lo que les puso en apuros [...] No carecían de inteligencia, sino del conocimiento de las causas y razones por las que una persona tiene derecho de gobernar y el resto obligación de obedecer; razones éstas que es necesario que se enseñen al pueblo, que sin ellas no se puede vivir por mucho tiempo en paz.⁸

Nunca los miembros de un pueblo estarán libres de ser gravados, ya que: "si la guerra civil viene, tienen que poner todo lo que tienen". 9

Si los filósofos morales hubieran desempeñado su función con la misma eficacia, no veo con qué habría podido contribuir más noblemente el esfuerzo humano a su propia felicidad en esta vida. Porque una vez conocida la razón de las acciones humanas con la misma certeza con la que se conoce la razón de las magnitudes en

⁶ Esto no es evidente para François René de Chateaubriand, quien ha sostenido la tesis contraria: "Se diga lo que se diga, las guerras civiles son menos injustas, menos indignantes y más naturales que las guerras con un enemigo extranjero, cuando no se emprenden éstas para salvar la independencia nacional. Al menos las guerras civiles están basadas en ultrajes individuales, en aversiones confesadas y reconocidas; se trata de duelos con padrinos, en los que los adversarios saben por qué empuñan la espada. Aunque las pasiones no justifican el daño, sí excusan, explican, permiten entender por qué existe. ¿Cómo justificar la guerra con el extranjero? Normalmente las naciones se degüellan porque un rey se aburre, porque un ambicioso quiere encumbrarse, porque un ministro trata de suplantar a un rival. Ya es hora de tratar como es debido esos viejos tópicos sensibleros, más propios de los poetas que de los historiadores. Tucídides, César, Tito Livio se limitan a expresar unas palabras de dolor y pasan a otra cosa", F. de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, tr. J. Monreal, Barcelona: Acantilado, 2004, L XXXIII, cap. 4.

⁷ Cf. T. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, tr. J. Rodríguez Feo, Madrid: Trotta, 2000, p. 39.

⁸ Cf. Hobbes, T., Behemoth, tr. M. A. Rodilla, Madrid: Tecnos, 2018, p. 206 y ss.

⁹ Cf. Hobbes, T., Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos, tr. M. A. Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992, p. 20.

las figuras, estarían inertes la ambición y la avaricia, cuya potencia se apoya en las opiniones falsas del vulgo acerca de la justicia y la injusticia, y el género humano disfrutaría de una paz tan constante que no parecería que hubiera que luchar jamás. 10

Nos interesa destacar aquí un aspecto en particular: la guerra civil, el peor de los males, no sobreviene por causas inevitables o por la falta de comprensión de quienes, por un defecto intelectual, propenden a ella a pesar de que diverjan sus intenciones. Por el contrario, Hobbes subraya el problema de la falta de comprensión de las causas de este fenómeno. De estar en posesión de ellas, podríamos hacer mucho para evitarla.

Ahora bien, podemos agregar que el ser humano no sólo ignora las causas por el hecho de desconocerlas, sino que también podemos ignorar algo porque lo hemos olvidado, a pesar de que en algún momento lo hayamos comprendido, lo hayamos sabido. No es infrecuente que ocurra que ignoremos algo que habíamos estudiado y comprendido muy bien tiempo atrás.

Si, como sostiene Hobbes "...imaginación y memoria son una sola cosa, que tiene diversos nombres debido a las diversas consideraciones que hacemos", 11 el recuerdo nos pone en el umbral hermenéutico del conocimiento/desconocimiento. Por un lado, es clave comprender las causas de la guerra civil, pero de su comprensión en un determinado momento, no se sigue que conservemos ese conocimiento para siempre. Con el paso del tiempo se yuxtaponen las formas de la imaginación/memoria, lo que trae como consecuencia la capacidad de manipular las representaciones del pasado. La falta de memoria nos puede conducir a la ignorancia, a dejar de saber aquello que en algún momento tuvimos muy en claro. Aún peor, el decaimiento de las imágenes puede inducirnos a pensar que sabemos lo que no sabemos, en cuyo caso ni siquiera podríamos tener la prudencia para reconocer nuestra ignorancia y buscar nuestro conocimiento. En términos políticos esto no podría causar sino una catástrofe.

En el capítulo 29 del *Leviathan* y en su par 12 del *De Cive* Hobbes describe ampliamente el principio de disolución del Estado: allí distingue entre *causas objetivas* (v. g. falta de dinero, popularidad de un súbdito, proliferación de corporaciones), vicios de construcción (v. g. creer que el hombre tiene derechos absolutos oponibles al soberano, pensar que el soberano debe estar sometido a la ley civil, que el poder soberano debe estar dividido), y *causas subjetivas*, entre las cuales

٠

¹⁰ Cf. Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, tr. A. Rosler, Buenos Aires: Hydra, 2010, p. 109.

¹¹ [*Imagination* and *Memory*, are but one thing, which for divers considerations hath divers names]. Cf. T. Hobbes, *Leviatán*, tr. C. Balzi, Buenos Aires: Colihue, 2019, II, p. 18.

MEDITACIONES BEHEMÓTICAS

entendemos que es clave y primario indicar la ignorancia de las causas que llevan a la guerra civil.

Ш

Nuestra tesis es que, a pesar de que Hobbes distinga claramente entre una lógica constructiva y una lógica disolutoria del orden estatal (Estado o revolución, para citar el reciente libro de Andrés Rosler), al situar el principio de disolución del orden en el mismo ser humano que vive en el Estado, plantea la posibilidad de que se desate la guerra civil como resultado de una exteriorización (y una politización) de la mencionada ignorancia de las causas de la misma. En efecto, ¿en qué momento un Estado cesa en su existencia? ¿Ocurre cuando el retorno al estado de naturaleza es incorregible, y la desaparición de la construcción civilizatoria del homo homini Dei se ha desvanecido entre sus manos; o cuando la ciencia política puede reconocer in nuce el crecimiento de ese principio disolutorio que habita en el ser humano? Como escribía Jorge Dotti: "Quien contrata se concede el derecho de desencadenar la guerra civil". 12

En efecto, el principio degenerativo del Estado no reside solamente en el exterior (los bárbaros que podrían invadirnos) sino en nosotros mismos, en la ignorancia o en el olvido de que los órdenes jurídicopolíticos que habitamos son el resultado de la construcción sobre las cenizas de la guerra civil, de los caídos, los derrotados, y el intento del bando vencedor por integrar al vencido.

Para los intereses del Estado, ¿es deseable recordar u olvidar la guerra civil? ¿Es necesario recordar los fenómenos para que no se vuelvan a repetir? El recuerdo permanente de la guerra civil podría sobrerrepresentar los rasgos del conflicto originario y poner permanentemente en peligro la paz. Por el contrario, el olvido permanente de la guerra civil podría subrepresentar elementos de la propia realidad. 13 Frente a esta oposición. Hobbes defiende una tercera opción: la idea del conocimiento de las causas de la guerra civil, las cuales permiten explicar no solamente los conflictos pasados, sino

¹² Cf. J. Dotti, "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación", en: Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos. Madrid: Guillermo Escolar, 2022, p. 286.

¹³ La tesis de Christian Meier, en su libro Das Gebot zu Vergessen und die Abweisbarkeit des Erinnerns reseña los tratados de paz en los cuales, luego de listar las condiciones del establecimiento de la misma, se estipula el compromiso de olvidar las ofensas cometidas. La firma de un tratado de paz implica autoobligarse a cumplir con los términos del mismo, a menos que se quiera desatar nuevamente la guerra. Aquí opera la idea de que, si se firma la paz, es preciso olvidar los terribles sucesos de la guerra, a fin de neutralizar los factores que dieron origen a la misma, y evitar que éstos se activen nuevamente. La tesis de Meier

es que la singularidad de la Segunda Guerra Mundial y de Auschwitz invirtió esta fórmula, conforme a la cual es necesario recordar los fenómenos de la guerra y tenerlos presentes en la memoria, a fin de que éstos no vuelvan a ocurrir.

evitar los futuros. En la carta introductoria al *Behemoth*, dirigida a Sir Henry Bennet, consciente de lo delicado del problema, afirma Hobbes: "Nada puede haber más instructivo en favor de la lealtad y la justicia que la memoria de esa guerra, *mientras esa memoria perdure*". ¹⁴

¿Cómo podemos pensar la relación entre la memoria, la historia y la razón? En el *Diálogo* Hobbes expresa esta oposición:

J: [La tesis de Coke: "nada que sea contrario a la razón es Derecho"] ha de entenderse en el sentido de una perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia, y no en el sentido de la razón natural de todo hombre; pues *nemo nascitur artifex*. Esta razón jurídica es *summa ratio*. Y por consiguiente, aunque toda la razón que se encuentra dispersa en tantas cabezas diferentes se reuniera en una sola, no podría ella, sin embargo, hacer un derecho como el inglés, porque éste a través de tantas sucesiones de edades ha sido afinado y refinado por un número infinito de hombres graves y doctos.

F: [...] Os concedo que el conocimiento del derecho es un arte pero no que sea derecho cualquier arte de un hombre o de muchos, por muy sabios que fueren, o que lo sea la obra de uno o muchos artífices, por muy perfecta que pudiera ser. No es la sabiduría sino la autoridad la que hace una ley. [...] supongo que lo que él quiere decir es que la razón de un juez o de todos los jueces juntos sin el rey es esa *summa ratio*, y la verdadera ley, cosa que niego, porque nadie puede hacer una ley sino el que tiene el Poder Legislativo. Que el derecho haya sido afinado por hombres graves y doctos, entendiendo por tales a los profesionales del derecho, es algo manifiestamente falso; pues todas las leyes de Inglaterra han sido hechas por los reyes de Inglaterra, consultando con la nobleza y los comunes en el Parlamento, de los cuales ni siquiera uno de cada veinte era un docto jurista. 15

Si el derecho no solamente tiene que superar la guerra civil y cerrar la revolución, sino las condiciones de posibilidad que producen su emergencia, ¿cómo debe articularse con la memoria y con la historia? ¿Quién es el encargado de interpretar el pasado? ¿Cómo evitar su manipulación en quienes quieren promover la sedición y la guerra civil? ¿Cuál es el alcance que debe tener nuestro pasado siniestro sobre nuestra vida social y política? Nuevamente, Hobbes vuelve sobre su célebre apotegma: *Auctoritas non veritas, facit legem.* ¹⁶

_

¹⁴ Cf. Hobbes, T., Behemoth, op. cit., p. 4. Las bastardillas son nuestras.

¹⁵ Cf. Hobbes, T., Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos, op. cit., p.6.

¹⁶ En otra versión: "No es, pues, la palabra de una ley, sino el poder de quien tiene la fuerza de una nación lo que hace efectivas las leyes", *ib.*, p. 10.

IV

A cuatro siglos de distancia de los textos de Hobbes seguimos preguntándonos por los límites de la estatalidad, sus orígenes y su final. Sin temor a exagerar, podemos afirmar que la actualidad de Hobbes es cada vez mayor: el *perpetuum mobile* que Hobbes pudo ver en el mundo político de su época no hizo sino acelerarse en la era de las masas. El sistema de compensaciones jurídico-políticas que apuntan a neutralizar la guerra civil exteriorizaron la violencia de manera inusitada en el siglo XX. Como sostiene hobbesianamente Paolo Prodi:

Sería muy simple si pudiéramos concebir el Estado de Derecho como una conquista definitiva que defender sólo contra ataques externos, como pudieron parecer en nuestro siglo -en una historiografía impostada- los regímenes totalitarios. En realidad, el mal siempre está dentro de nosotros, y aun en los regímenes democráticos la amenaza proviene en cierto modo desde el interior, de la tendencia a sacralizar la política; simultáneamente, se pierde de vista aquel dualismo entre esfera del poder y esfera de lo sagrado [...] que constituyen la base de nuestra vida colectiva.¹⁷

El Behemoth hobbesiano nos recuerda que toda construcción estatal se erige sobre el abismo del estado de naturaleza, de la guerra civil, y que el estudio del pasado -aún y sobre todo con las mejores intenciones- puede ser utilizado para aniquilar el orden jurídico-político que permite la convivencia en paz. No es cualquier actor quien debe conducir el proceso de enseñanza al pueblo sobre aquello que ocurrió en la guerra civil, sino que es el soberano quien debe hacer ver al pueblo cuáles son las causas de este fenómeno, y este debe ser el hilo conductor que articule dicha comprensión del pasado. Es clave que el soberano no deje de hacer ostensible que el Estado no es sino una figura ética precaria, una contingencia histórica que evita la guerra civil y permite la construcción de una vida en común.

Referencias bibliográficas

Chateaubriand, F., *Memorias de ultratumba*, tr. J. Monreal, Barcelona: Acantilado, 2004.

Dotti, J., "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesianoschmittiana de *representación*", en: *Lo cóncavo y lo convexo*. *Escritos filosófico-políticos*, Madrid: Guillermo Escolar, 2022, pp. 281-310.

¹⁷ Cf. P. Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, tr. L. Padilla López, Katz, 2008, pp. 12-13.

- Hobbes, T., Behemoth, tr. M. A. Rodilla, Madrid: Tecnos, 2018.
- Hobbes, T., Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos, tr. M. A. Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992.
- Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, tr. A. Rosler, Buenos Aires: Hydra, 2010.
- Hobbes, T., Leviatán, tr. C. Balzi, Buenos Aires: Colihue, 2019.
- Hobbes, T., *Tratado sobre el cuerpo*, tr. J. Rodríguez Feo, Madrid: Trotta, 2000.
- Fraenkel, E., *El Estado dual. Contribución a una teoría de la dictadura,* tr. J. Muñiz, Madrid: Trotta, 2022.
- Meier, C., Das Gebot zu Vergessen und die Abweisbarkeit des Erinnerns, München: Siedler, 2010.
- Neumann, F., *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, *1933-1944*, tr. D. Barreto, Barcelona: Anthropos, 2014.
- Prodi, P., Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho, tr. L. Padilla López, Buenos Aires: Katz. 2008.



¿Renunciar a la libertad? La construcción del orden civil en Johannes Althusius y Thomas Hobbes

Juan Manuel Hornos Universidad Nacional de San Martín Buenos Aires, Argentina juanmanuelhornos@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el paso de las consociaciones privadas a las públicas en Althusius y explicar las condiciones de posibilidad del pacto en Hobbes. Se analizará la salida de lo que se considera "natural" hacia la conformación de órdenes jurídicos públicos, en la entrada de los actores en la sociedad civil. Althusius propondrá un esquema donde los integrantes de esa personalidad civil no solo deben delegar poco a la figura soberana, sino que además tienen la potestad de salirse del pacto cuando lo crean conveniente. Sin embargo, esto no significará que el hombre sea más libre en Althusius: el mismo orden natural divino impone límites precisos a su accionar. Hobbes, por su parte, entiende que hay que delegar al Commonwealth la libertad natural, es decir, el derecho a todo propio del estado natural. El despliegue de la libertad como es desarrollada en la instancia previa a la construcción del soberano representante implica la imposibilidad de una convivencia pacífica, y, por lo tanto, de la muerte como certeza absoluta de la humanidad. En este sentido, el argumento hobbesiano mostrará un trasfondo religioso que, si bien puede sonar disruptivo frente a su estrategia del derecho natural moderno, tiene sentido cuando consideramos que en pleno siglo XVII proponer un rompimiento absoluto con la cristiandad hubiera

¿RENUNCIAR A LA LIBERTAD?

significado el fin de la propuesta de Hobbes. En este autor vemos una síntesis teológico-política que le permitirá incluir en el pacto tanto a creyentes como no creyentes, para generar el paso a la conformación del *Commonwealth*. A pesar de las diferencias entre los abordajes althusianos como hobbesianos, identificaremos un conjunto de preguntas fundamentales que se mantienen entre ambos modelos. De esta manera, generamos conexiones que nos permitirán comprender que existe un sustrato problemático que se mantiene, y lo que se renueva en la transición hacia la modernidad política es un cambio en las respuestas interrogantes similares.

Palabras clave

Hobbes, estado natural, orden jurídico, libertad

Abstract

The aim of this paper is to analyze the passage from private to public associations in Althusius and to explain the conditions of possibility of the pact in Hobbes. Then, we will see this moment of departure from what is considered "natural" towards the conformation of public juridical orders, in the entrance of the actors towards civil society. Althusius will propose a scheme where the members of this civil personality must not only delegate little to the sovereign figure, but also have the power to leave the pact when they deem it convenient. However, this does not mean that man is freer in Althusius: the same divine natural order imposes precise limits on his actions. Hobbes, on the other hand, understands that natural liberty, that is, the right to everything proper to the natural state, must be delegated to the Commonwealth. The unfolding of freedom as it is developed in the instance prior to the construction of the representative sovereign implies the impossibility of peaceful coexistence, and, therefore, of death as the absolute certainty of humanity. In this sense, the Hobbesian argument will show a religious background that, although it may sound disruptive in relation to his strategy of modern natural law. makes sense when we consider that in the seventeenth century proposing an absolute break with Christianity would have meant the end of Hobbes' proposal. In this author we see a theological-political synthesis that will allow him to include in the covenant both believers and non-believers, to generate the passage to the conformation of the Commonwealth. Despite the differences between the Althussian and Hobbesian approaches, we will identify a set of fundamental questions that remain between the two models. In this way, we will generate connections that will allow us to understand that there is a problematic substratum that is maintained, and what is renewed in the transition to political modernity is a change in the answers to similar questions.

Keywords

Hobbes, state of nature, juridical order, freedom

s la libertad sinónimo de actuar sin ningún tipo de impedimento? ¿Qué sucede cuando tomamos como ciertos los preceptos más radicales de una idea de libertad? ¿Puede la libertad ser compatible con la idea de autolimitación? ¿Entrar en un orden jurídico implica necesariamente renunciar a la libertad? El presente ensayo busca dar alguna noción de respuesta a dichos interrogantes, analizando el problema de la libertad en dos obras del siglo XVII europeo, particularmente la Politica del jurista alemán Johannes Althusius y el Leviathan del filósofo inglés Thomas Hobbes. Concretamente se estudiará como la libertad aparece caracterizada en ambos autores en el paso del "orden natural" al "orden civil". A su vez, daremos algunas indicaciones sobre cómo estos intelectuales clasifican a los hombres que deciden practicar una libertad absoluta.

La teoría jurídico-política de Althusius tiene una fuerte impronta calvinista y neoaristotélica, teniendo como punto de anclaje el problema de las consociaciones. Por este concepto se entiende a los seres humanos organizados en torno a grupos. Para Althusius: "la política es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla v conservarla. Por ello se la llama simbiótica". Los simbióticos son aquellos que se unen para socorrerse mutuamente, los que unidos v consociados con un vínculo comunican de lo suyo propio lo que conviene para desarrollar una vida buena y cómoda de espíritu y cuerpo, siendo partícipes de la existencia en común. La "no suficiencia" del hombre por sí mismo es una de las conceptualizaciones clave de Althusius. Según sostiene, fue Dios quien distribuyó de modo variado los dones entre los humanos: "Pues no a uno concedió todos, para que vo tuviera necesidad de los tuvos v tú de los míos, de tal suerte que hava surgido de aquí una cuasi necesidad de comunicar lo necesario v lo útil". ² En Althusius, cada persona tiene una función que cumplir, y es en la complementariedad de dicho proceso que podemos asegurar el

¹ Althusii, Iohannis, Política. Methodicè digefta atq; exemplis facris & profanis illuftrata; Cui in fine adjuncta; Cui in fine adjuncta est, ORATORIA PANEGYRICA, De necefstitate & antiquitate fscholarum, GRONINGAE, 1614. Cap. I, pág. 2 / par. 1-4.

² *Ib.*, p. 8/ par. 26.

correcto funcionamiento de las diferentes unidades que componen la sociedad. Es en este marco donde puede darse la *vida política*, habiendo Dios creado la necesidad de que uno necesite el trabajo y el auxilio del otro, para unir a todos y cada uno en amistad.

Por esta necesidad de uno con el otro, de unos grupos con otros, es que Althusius presenta un proceso de autorización contractual ascendente de círculos concéntricos. El orden jurídico consociado debe funcionar como articulador entre las diferentes consociaciones. Althusius realiza una clasificación de estas entre privadas y públicas. Dentro de las primeras, tenemos la familiar, luego la de los parientes, para terminar con los sindicatos. Las siguientes son las consociaciones públicas, es decir, universidades, provincias, y, por último, la estructura mayor de la organización social, la Consociación Universal. El rol de esta última es asegurar la comunicación de bienes, de obras y de derechos, que son las formas cómo los simbiontes se relacionan entre ellos y crean los lazos comunitarios necesarios para el pleno desarrollo de los hombres.³ Estos son los marcos a través de los cuales Althusius identifica las relaciones de obediencia, basado en una teoría jurídica que pone la fuente del derecho, al menos en parte, en las relaciones entre las propias consociaciones. En este sentido, existiría consentimiento y voluntad entre los que mandan y los que obedecen, ya que esto tornaría la vida feliz v dichosa. Mandar, gobernar v presidir no serían otra cosa que servir y mirar por la utilidad de otros:

Pues todo gobierno se encierra en mando y sujeción (...). Adán fue constituido señor y monarca de su esposa, por Dios (...). Y si hay consentimiento y voluntad entre los que mandan y los que obedecen, su vida se torna feliz y dichosa.⁴

En Althusius, el paso del orden natural a un orden jurídico complejo se va dando de una forma completamente orgánica, a través de la celebración de pactos entre las diferentes instancias. Esto es propio de un pensamiento enmarcado dentro del paradigma del *derecho natural*, donde existe una absoluta correspondencia entre un orden natural y un orden jurídico.

El problema de la *libertad* debe ser pensado en el marco de este *derecho natural*. El orden natural dado por Dios marca los límites de la acción humana: *se es lo que es producto de la voluntad divina*. Es un orden imperturbable, perfecto en todos sus aspectos. El hombre está supeditado a una decisión que no es suya, pero actúa a través de él. Por esto, la *concordia* en la comunidad se consigue solo a través del respeto a este orden, en contraposición con la *discordia*, que es "la disolución

³ *Ib.*, pp. 3 - 4.

⁴ *Ib.*, pp. 4 − 5.

del entramado de la república". ⁵ Es a través de la *concordia* que gobernados y gobernantes aseguran la conservación del orden público. En Althusius, no hay mucho espacio para la innovación, debido a que Dios distribuyó los dones, y tampoco el hombre puede salirse de los parámetros diseñados por el orden divino. No hay fundamentos para hablar en Althusius de una "renuncia a la libertad" en la construcción del orden civil. El rol de la *Consociación Universal* es simplemente "administrar" esto que ya existe. Lo que hay es una perpetuación de unas condiciones de existencia preexistentes, debido a la perfección del orden establecido

Un hombre guiado absolutamente por sus deseos egoístas aparece en el capítulo XXIII de su Política, que trata sobre las inclinaciones naturales del pueblo. Allí se afirma que los hombres reunidos sin derecho simbiótico son para el autor una turba, reunión, muchedumbre. congregación, etc., pero no una consociación. El pueblo sería errático. precipitado, agitado, sedicioso. Pero incluso la nobleza cae en esquemas similarmente negativos, sosteniendo que es proclive a aprovecharse de su cercanía en el poder para conseguir beneficios individuales que van en contra de la idea de bien común propia de la universitas propuesta por Althusius. Existen, sin embargo, unas soluciones que Althusius propone para evitar este tipo de problemas, y que se encuentran en la misma naturaleza del pueblo. Éste sería capaz de imitar con toda facilidad el ejemplo, costumbres y vida de su supremo magistrado y hacer lo que ve hacer al príncipe, alabar y aprobar según el juicio de aquél. En definitiva, cuando los gobernantes y gobernados no respetan el derecho simbiótico, la libertad desmedida termina siendo contraproducente para el verdadero desarrollo de la *libertad de los grupos*, porque no sólo afecta negativamente a todo el cuerpo social, sino que además atenta contra ese orden divino instituido por Dios.

Pasemos ahora a la teoría de Hobbes y el problema de la libertad. En este caso, estamos frente a una aproximación diferente, enmarcada dentro del *derecho natural moderno*. El orden natural, según estos esquemas, es un momento previo a la conformación del orden jurídico, se caracteriza en líneas generales como un estado de naturaleza sin política, con individuos aislados, donde reina la igualdad y la libertad absoluta. El estado natural hobbesiano es pensado como un estado de *guerra* de *todos contra todos*. A su vez, Hobbes parte de una antropología individualista, donde cada uno debe intentar maximizar su bienestar y rechazar el displacer. Con estos hombres individualistas se debería construir el orden jurídico. La diferencia es clara con el caso althusiano: el jurista de Herborn planteaba *desarrollo relacional de las consociaciones*, que justifica la construcción de unidades sociales mayores. En cambio, la atomización de los *individuos hobbesianos*

⁵ *Ib.*, p. 642.

_

mostrarían *tendencias naturales a la separación*. En Hobbes, todos se encuentran en una lucha constante, atravesados por el *miedo a la muerte violenta*, y, sólo algunos, mediante el uso de la razón, son capaces de ver como objeto del pacto la búsqueda de la paz, despojándose de la *libertad a todo* para conseguir la *libertad civil*, es decir, aquella donde el comercio, las artes, y lo bello puedan desplegarse con seguridad.

En *el estado natural* prima la idea de *multitud desordenada*, vista como algo negativo en Hobbes, al estar gobernada por el imperio de la(s) opinión(es). Si bien allí existe una normatividad propia de *las leyes naturales*, que se detectan producto del uso de la razón, al no existir un poder que asegure el respeto a las mismas, no hay garantías para su acatamiento. Se necesita un poder estatal que transforme ese *derecho natural* en *derecho positivo*. Es en este estado donde existen personajes proclives de romper los pactos, y que son un verdadero problema para alcanzar el fin de la paz y la libertad civil. Hobbes los llama *foole*, quienes se caracterizan por estar dominados por "el efecto de la estupidez", y son aquellos que no utilizan la razón correctamente, siendo el germen de la locura, como aparece en el capítulo XV del *Leviathan*. Sostiene el *foole* que, si lo beneficia, se pueden romper contratos, y, a su vez, "ha dicho que en su corazón no hay Dios". 7

El *Foole* sería la exageración de la libertad absoluta a la que se puede llegar en el *estado natural*: una *libertad irracional* que es contraproducente para la sociedad en su conjunto, un ser humano que no siente ningún tipo de responsabilidad en su actitud para con el otro. Por esto, su imposibilidad de pactar y ser incorporado a un *orden civil*.

Si una de las semillas del pacto en Hobbes es el uso de la razón mundana, que genera la esperanza de salida del estado natural, existen también argumentos teológico-políticos que complementan dicho argumento. Esto no debería sorprender. Como sostienen Lukac de Stier y Oakeshott, en Hobbes conviven discursos mundanos y teológicos que buscan probar puntos idénticos bajo diferentes formas de legitimación. Autores como Dotti o Di Leo Razuk destacan una normatividad en el estado de naturaleza propia de aquellos individuos que, estando inmersos en ese estado natural, reconocen la normatividad de las leves de naturaleza gracias a la figura del miedo a Dios. Como prueba de ello, en el capítulo XIII de *Leviathan* hay efectivamente alusiones a la idea de confederancy / forces united que dan cuenta de la capacidad de formar agrupamientos. Son aquellos que sienten este miedo a Dios quienes están proclives a aceptar límites a su libertad absoluta. El paradigma de la mediación representativa sería la cristología. En el capítulo XVI. Hobbes introduce la idea de que los falsos dioses no pueden ser

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan. Vol. 2: The English and Latin Texts (i)*, Noel Malcolm (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2012, p. 112.

⁷ *Lev*, p. 222.

personificados, a diferencia del Dios verdadero, quien sí puede serlo, como lo fue por Moisés, por su hijo v por el espíritu santo. Es la figura de Cristo la que representaría a la humanidad la enseñanza de dejar su vida, muerte y resurrección bajo la ley de Dios, y, consecuentemente, bajo la *lev civil*: sin esta convicción, no hay dispositivo preventivo represivo ni racionalidad utilitaria capaz de garantizar por sí solo un alto cumplimiento de los mandatos estatales y, cuando esta situación no tiene vigencia, ningún Estado puede sostenerse. Las leves de naturaleza hobbesianas son un ejemplo de esto, va que se basan en el principio del mantenimiento de la paz. La paz es definida por Hobbes como la ausencia de guerra. Según describe Hobbes en el capítulo XIII, algunas leves naturales implican que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla: v debe contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitirá a los otros en su trato con él. En estas leves de naturaleza existe un piso para la sociabilidad. Existe un soberano por naturaleza, y ese es Dios. Esta posibilidad se reconoce en el capítulo XI, cuando se menciona que "es imposible que hagamos una investigación profunda de las causas naturales, sin ser llevados a creer que hay un Dios Eterno". 8 Es a partir de presuponer la existencia de un *First Motor* que pueden estudiarse las leves de naturaleza. Porque como sostiene en el capítulo XII:

Pero allí donde Dios mismo, por Revelación sobrenatural, plantó la Religión: también creó un reino peculiar para sí mismo; y dio Leyes de conducta, no solo para él sino para los hombres entre sí.9

En el capítulo XIII, Hobbes destaca la importancia del *miedo* para mantener la cohesión social. La primera definición de *miedo* aparece en el capítulo VI del Leviatán, y sería "la aversión, con una opinión de que el objeto va a *Dañarnos*, se llama MIEDO". Más adelante, afirma que

al *Miedo* de un poder invisible (...) lo llamamos *Religión*; si no han sido admitidas, *superstición*. Y cuando el poder imaginado es verdaderamente tal y como lo imaginamos, *VERDADERA RELIGIÓN*. ¹⁰

La principal pasión que inclina a los hombres a buscar la paz es el *miedo*, pero también "el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la *esperanza* de que, con su trabajo, puedan conseguirlas". ¹¹ Dentro de quienes adoptan el *miedo a Dios* como legitimante de la *normatividad de las leyes de naturaleza* se encuentra el

⁸ Lev., p. 160

⁹ Ib., p. 180

¹⁰ Ib., p. 84 - 85

¹¹ *Ib.*, p. 196

germen del pacto. Estos lo aceptan como auto limitante de su propia libertad a todo, para ganar una libertad diferente, compatible con vivir en sociedad. En definitiva, hay un espacio dentro del estado de naturaleza proclive a pactar. Pero con Dios sólo no basta: se requiere al soberano civil, contracara de la moneda. El soberano civil, personificación de ese derecho a todo renunciado y producto del proceso de secularización teológico-política, se introyecta en el hombre para controlar la libido dominandi. El paso del orden natural al orden jurídico en Hobbes es en realidad el de una libertad absoluta que implica la potencialidad al todo, incluso acabar con la vida de otro, para pasar a una libertad civil. La limitación de la propia libertad a todo no es sólo producto de las leyes civiles, sino de un reconocimiento de lo perjudicial que sería para el conjunto social una carrera abierta y sin reglas a la búsqueda del bien privado.

En conclusión, ambos autores advierten los problemas de una libertad desmedida, desenfrenada, que no contemple un mínimo de consenso social sobre la acción humana. La libertad nunca se presenta como desprovista de condicionamientos. Tanto Althusius como Hobbes plantean la necesidad de límites de la libertad para el correcto funcionamiento del desarrollo social. Elementos teológicos v civiles/mundanos, pero también una plena consciencia de que, si no existe una autolimitación, lo que hay es caos, se conjugan en cualquier sociedad funcional. Toda entrada en sociedad debe ir acompañada de una dosis de *renuncia* a una libertad que puede pensarse como absoluta. Pero esto es inherente a la idea de *contrato*: así como se ganan *derechos*, se crean obligaciones. El eje del problema no es pensarlo como una "pérdida", sino como un cambio, de una libertad absoluta y solitaria, a una libertad civil v social. De otro modo, caemos en el riesgo de transformarnos en esos hombres sin derecho simbiótico que Althusius alertaba, o de dejar salir a los *Foolies* que sólo piensan en sí mismos sin importar las consecuencias de sus actos. Ambos autores del siglo XVII nos enseñan a desconfiar de aquellas personas que pregonen una libertad "absoluta", va que detrás de sus propuestas lo que existe es un intento de destrucción de la fibra social que nos une.

Referencias bibliográficas

Althusii, Iohannis, Política. Methodicè digefta atq; exemplis facris & profanis illuftrata; Cui in fine adjuncta; Cui in fine adjuncta est, ORATORIA PANEGYRICA, De necefstitate & antiquitate fscholarum, GRONINGAE, 1614.

- Di Leo Razuk, Andrés, "La salida teológico-política del estado de naturaleza hobbesiano", *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires: Colihue, 2020.
- Dotti, "Jorge Eugenio, El Hobbes de Schmitt", en Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico políticos. Selección e introducción de Damián J. Rosanovich, Guillermo Escolar; Madrid, 2022.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan. Vol. 2: The English and Latin Texts (i)*, Noel Malcolm (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2012.
- Lukac de Stier, María, "Materialismo mecanicista y teología política", en Di Leo Razuk, A. (ed.), *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires: Colihue, 2020.
- von Gierke, Otto, *Das Deutsche Genossenschaft von D. Dr. Otto von Gierke. Vierter Band.- Die Staats un Korporationslehre der Neuzeit.*Berlin: Weidmann. 1913.



Hacia un nuevo concepto de anarquía en Hobbes

Julia Rabanal Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina juliadiaz2@hotmail.com

Resumen

En los últimos años se ha desarrollado bibliografía que contradice el llamado "discurso sobre la anarquía", relativa al contexto de las relaciones internacionales, en la cual diversos comentaristas han ofrecido diferentes claves interpretativas a fin de defender la posibilidad de que anarquía y Estado no sean vistos como opuestos, sino manteniendo una relación casi de cordialidad, hasta incluso de retroalimentación el uno con el otro. Esto implicaría que, así como en el estado de naturaleza existen comunidades prepolíticas, en el Estado podrían observarse situaciones de índole anárquica. Mi objetivo en este trabajo es postular que la presencia de la anarquía en el contexto interno del Estado no debe entenderse como de naturaleza conflictiva. Al contrario de su identificación con el desorden, la guerra y la falta de gobierno, la anarquía puede ofrecerse como una forma de organización social que, lejos de ir en detrimento del Estado, contribuve a su buen funcionamiento. Como ejemplo de ello, estudiaré el caso de las llamadas Ligas entre súbditos, un tipo de sistema irregular presentado en el capítulo 22, por medio de las cuales se vislumbrará una posible lectura en virtud de comprender no solo por qué Hobbes hace concesiones a un elemento que puede ser visto como disidente en el marco estatal, sino que su mera presencia habla del destino que aguarda al hombre en su existencia social e histórica. Para demostrar esto, me serviré de la

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE ANARQUÍA EN HOBBES

dialéctica entre autoridad y libertad presentada por Pierre Joseph Proudhon en su texto *El principio federativo*. Ante un panorama autoritario como el del Estado hobbesiano, la libertad se abre camino por medio de estos sistemas con vistas a buscar la estabilidad del mismo. De aquí que no sean considerados "gusanos" que corroen al Estado en su interior, sino que forman parte del propio progreso que la sociedad lleva adelante, revalidando así su función como músculos del cuerpo del Leviatán.

Palabras clave

Leviatán, Hobbes, Proudhon, anarquía

Abstract

In recent years, bibliography has been developed that contradicts the so-called "discourse on anarchy", relative to the context of international relations, in which various commentators have offered different interpretative keys in order to defend the possibility that anarchy and the State are not seen as opposites, but maintaining a relationship almost of cordiality, even of feedback with each other. This would imply that, just as pre-political communities exist in the state of nature. anarchic situations could be observed in the State. My objective in this work is to postulate that the presence of anarchy in the internal context of the State should not be understood as conflictive in nature. Contrary to its identification with disorder, war and lack of government, anarchy can be offered as a form of social organization that, far from being detrimental to the State, contributes to its proper functioning. As an example of this. I will study the case of the so-called Leagues between subjects, a type of irregular system presented in chapter 22, through which a possible reading will be glimpsed by virtue of understanding not only why Hobbes makes concessions to an element that he can be seen as a dissident within the state framework, but his mere presence speaks of the destiny that awaits man in his social and historical existence. To demonstrate this, I will use the dialectic between authority and freedom presented by Pierre Joseph Proudhon in his text The federative principle. In the face of an authoritarian panorama such as that of the Hobbesian State, freedom makes its way through these systems with a view to seeking the stability of it. Hence, they are not considered "worms" that corrode the State from within, but are part of the very progress that society carries out, thus revalidating their function as muscles of the Leviathan's body.

Keywords

Leviathan, Hobbes, Proudhon, anarchy

ontra la visión que coloca a Estado y anarquía como opuestos. que da como resultado que el estado de naturaleza sea relegado la la ambito exterior y confinado a construir la narrativa del llamado "discurso sobre la anarquía", se ha desarrollado una bibliografía que defiende la posibilidad de que puedan mantener una relación casi de cordialidad, incluso de retroalimentación el uno con el otro. Esto implicaría que, así como en el estado de naturaleza existen comunidades pre-políticas, en el Estado civil podrían observarse situaciones de índole anárquica. En este trabajo postularé que la presencia de la anarquía en el contexto interno del Estado no debe entenderse como de naturaleza conflictiva. Al contrario de su identificación con el desorden, la guerra y la falta de gobierno, la anarquía puede ofrecerse como una forma de organización social que, lejos de ir en detrimento del Estado, contribuye a su buen funcionamiento. Como vehículo de ello, estudiaré el caso de lo que identifico como "liga entre súbditos", un tipo de sistema irregular presentado en el capítulo 22 por medio de las cuales se vislumbrará una posible lectura en virtud de comprender por qué Hobbes hace concesiones a un elemento que puede ser visto como disidente en el marco estatal. Para demostrar esto, me serviré de la dialéctica entre autoridad y libertad presentada por Pierre Joseph Proudhon en su texto El principio federativo, a partir de la cual podríamos observar que, ante un panorama autoritario como el del Estado hobbesiano, la libertad se abre camino en vistas a buscar la estabilidad del mismo. De aquí que no haya que considerarlos "gusanos" que corroen al Estado en su interior, sino que forman parte del propio progreso que la sociedad lleva adelante, revalidando así su función como músculos del cuerpo del Leviatán.

I

Patricia Springborg¹ sostiene que, a raíz de comprender el problema de la libertad en Hobbes como un problema acerca de la anarquía, han surgido una serie de estudios que ponen en relación esta

¹ Patricia Springborg, "Hobbes sobre la libertad de los súbditos", en *Estudios Públicos*, 155, (2019), pp. 7-32.

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE ANARQUÍA EN HOBBES

última con la teoría del Estado. Entre ellos, Theodore Christov ha realizado una minuciosa exposición al respecto del llamado "discurso sobre la anarquía", construido a principios del siglo XX, donde la concepción que tenemos de aquel estado internacional de naturaleza es la perpetuada por la tradición realista bajo la cual el juego entre soberanía v anarquía, aspecto interno v externo, lo doméstico v lo extranjero es entendido como una coexistencia envuelta en tensión, al extremo de considerar dichas esferas como incompatibles. A lo largo de la última década, se han suscitado intentos de integrar los métodos de la teoría política y de las relaciones internacionales, pero me atrevería a decir que quizá nunca se llegue a un acuerdo, sobre todo porque el concepto de anarquía se concibe unilateralmente: como pura y exclusivamente ubicado en el ámbito internacional. De aquí que. comenta Christov², que Hobbes sea investigado menos como un pensador cuvo entorno social le llevó a construir un Estado unitario en respuesta a los argumentos políticos de su época, y más como un exponente de una presumida tradición realista de la anarquía internacional.

En el estudio que se realiza en torno del concepto de anarquía, se olvida que *Leviatán* refiere de primera mano a los enfrentamientos entre Realistas y Parlamentarios en el marco de las llamadas Guerras Civiles Inglesas. De aquí que la mayor preocupación de Hobbes radique en el establecimiento de la paz y seguridad domésticas. Entonces, de acuerdo con esto, el verdadero problema con la anarquía habría que buscarlo dentro de los límites del Estado, si es que es un problema.

II

En línea con Christov, Quentin Skinner afirma que Hobbes no estaría interesado en desarrollar una teoría sobre la anarquía internacional, a no ser con el objeto de hacer foco en una situación que se da dentro del propio Estado³. Esto llama a reflexionar sobre las alusiones que el filósofo inglés hace de las enfermedades que pueda padecer. Como todo ser vivo, el cuerpo del Leviatán lleva consigo "semillas de mortalidad". Desde el momento en que existe la posibilidad de que los necios habiten la sociedad y de que haya quienes no consientan con todo lo pactado, deben ser dispuestos los medios para combatir la anarquía. Esto es lo que vemos reflejado a lo largo de los capítulos 21 y 28, así como en el capítulo 31:

-

² Theodore Christov, Before Anarchy, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 7.

³ Quentin Skinner, "Surveying *The Foundations*: a retrospect and reassessment", en Annabel Brett and James Tully (eds), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 249.

Que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad, como es la de aquellos que no son "soberanos", ni súbditos, es anarquía, y condición de guerra...⁴

En cierre de la segunda parte, Hobbes nuevamente coloca la imagen de la anarquía para persuadir a los hombres de que, eligiendo el menor de los males, se evita el miedo más grande: la muerte violenta. Sin embargo, éste no es el único lugar donde es mencionado dicho concepto. Curiosamente, lo encontramos en un lugar extraño para el tipo de acercamiento que veníamos sosteniendo: ese lugar es el capítulo 19, donde Hobbes discute sobre las formas de gobierno o regímenes políticos. En diálogo con Aristóteles, acepta como legítimas las formas de la monarquía, aristocracia y democracia. Sin embargo, al referirse a las "formas viciosas" de las mismas, establece que:

...éstos no son los nombres de otras Formas de Gobiernos, sino las mismas Formas malinterpretadas...quienes se encuentran a sí mismos agraviados bajo una democracia, la llaman anarquía (lo que significa ausencia de gobierno) ...⁵

El problema del consentimiento post-conformación del Estado, situado a comienzos del capítulo 18, encontraría expresión aquí en tanto la disconformidad con el tipo de gobierno elegido por la mayoría puede entenderse como una probable actitud anarquista. Con todo, Hobbes da un paso más y remarca que es un absurdo pensar que la anarquía constituve una forma de gobierno, en tanto no existe el vínculo de mandato-obediencia que supone el Estado para poder funcionar como tal. Así, las comunidades expuestas en el capítulo 17 nunca podrían ser elevadas al nivel del Commonwealth, dada la falta de un poder coercitivo que logre que los pactos sean observados. En pocas palabras: donde hay anarquía no puede haber orden, y viceversa. Sin embargo, la multitud en estado de naturaleza, al igual que sucede con el Estado, se congrega con el fin de alcanzar la supervivencia. El instinto de permanecer vivo establece relaciones de protección absoluta a cambio de obediencia incondicional en ausencia de toda institución civil.6 Bajo esta perspectiva, la anarquía no estaría necesariamente relacionada con el desorden y la guerra, sino con otra forma de organización social, que no busca contrarrestar o reemplazar al Estado, sino que parece convivir en la base del mismo. Entonces, todo lo que acontecería en esas comunidades pre-políticas sería absorbido por el Estado, el cual

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford: Oxford University Press, 2012, XVI, p. 554. Siempre que no esté aclarado, las traducciones al castellano me pertenecen.

⁵ Lev., XVII, p. 284.

⁶ Theodore Christov, op. cit., p. 35

establece nuevas condiciones para aquellos que alguna vez fueron individuos en una multitud y ahora se convierten en súbditos de un pueblo. Prueba de ello son las familias, modelo por excelencia de aquellas comunidades pre-políticas, las cuales pasan a integrar el Estado luego del pacto de todos con todos, pero bajo un nuevo formato: los sistemas.

Ш

En el capítulo 22 la familia se sitúa como ejemplo de los llamados sistemas privados, constituidos por los propios súbditos. Según Richard Boyd, la familia, los amigos y amantes, constituyen la base sobre la cual se gestan y sostienen todos los cuerpos políticos, siendo los vínculos que comportan una mayor carga en lo referido a nuestra vida social y por ende con reclamos legítimos a ser obedecidos, que terminan pesando más que aquella distante con el soberano. Anticipando este desequilibrio, podría pensarse que Hobbes inserta una segunda distinción: que los sistemas sean legales o ilegales. En el caso de la familia, el carácter legal es determinado en virtud de obedecer las leyes comunes a todos los súbditos: siempre que el jefe en cuestión no exceda la ley, será "tolerado" por el soberano. 8

Sin embargo, los sistemas privados no son los únicos considerados de peligrosidad para Hobbes, y arroja bajo esta categoría a los sistemas irregulares, los cuales, a diferencia de los primeros, no poseen representación alguna, por lo que su legalidad es mucho más difícil de verificar, siempre proclives a caer en el ojo crítico del soberano, quien debe sopesar la intención de cada uno de los individuos que integran esa afluencia de personas. De esto se deduce que, por lo general, sean caracterizados de una forma negativa, bajo la idea de que puedan albergar designios perjudiciales al Estado. ¿Es que acaso solo podemos que aquellos súbditos buscan la destrucción contemplar desintegración de éste? Gabriella Slomp afirma que el hombre pacta no solo por temor a su vida sino para alcanzar comodidades para la misma. Para ello es que los ciudadanos crean una red de corporaciones, sistemas y sociedades parciales. La motivación de unirse a un sistema es lo que busca el hombre en virtud de una buena vida. 9 Tal vez la disconformidad presentada en el capítulo 18, en conjunción con lo discutido en el capítulo 19 sobre el concepto de anarquía, contribuya a reflexionar en torno a una función diferente para dichos sistemas,

⁷ Richard Boyd, "Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism", en *The Journal of Politics*, 63, 2, (2001), p. 396.

⁸ Lev. XXII, p. 368.

⁹ Gabriela Slomp, "As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes' Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance", *Political Studies*, 67, 1 (2019), p 196.

relacionada con las falencias que puede presentar el Estado. Bajo esta consideración, aquellas que permanecen atentas a ello son las ligas.

Las ligas son definidas como una conexión entre hombres mediante convenios, unión que reúne a los súbditos de un Estado. Su legalidad o ilegalidad resguarda una diferencia fundamental en cuanto a lo anterior: su aprobación es estipulada a través de la distinción entre lo doméstico y lo extranjero. De aplicarse a la relación entre Estados, donde no hay poder común que obligue, son legales y beneficiosas por el tiempo que duren. El problema existe cuando son llevadas adelante entre súbditos dentro de un mismo Estado. Hobbes sostiene que toda unión de las fuerzas de hombres privados es injusta, si su intención se mantiene oculta y desconocida, de aquí que pasen a llamarse facciones o conspiraciones. Posiblemente a Hobbes le preocupe, como indica Jerónimo Rilla, que, al no haber representante para poder discutir los actos del grupo, de sucederse una disputa, ésta se desarrollaría dentro de la lógica anárquica de la multitud desordenada. 10 Pero supongamos por un momento que no sea el caso y que el objetivo de la liga sea conocido, siendo ese objetivo, como lo postula Hobbes, la defensa común. En ese caso, estaría ocupando la función, y por ende la razón de ser, del Estado. 11 En virtud de ello, automáticamente sería calificada de innecesaria y albergando posibles designios ilegales, pasando a ser entendida como facción o conspiración. Ahora bien, ¿por qué los súbditos reaccionarían así? ¿Por qué tomarían cartas en un asunto supuestamente resuelto desde la conformación del Estado? ¿No significa esto poner en jaque la autorización dada al mismo? De acuerdo con Boyd, los sistemas tienen lugar en la sociedad civil y deben su existencia a la constitución de la autoridad política, sin la cual no podría darse aquélla. Ha de suponerse entonces que la existencia de la liga en sus dos variantes es contemplada por Hobbes, y admitida como tal, porque los sistemas nacen de una necesidad del Estado. En base a esto, las ligas pueden ser vistas como reforzando la estructura del mismo en su parte más endeble, la libertad, contribuyendo con la eficacia que el Estado debe poseer en cuanto a su responsabilidad para con la sumisión ciudadana. Después de todo, la sociedad es el lugar donde las comodidades de la vida abundan.

Impulsado por este "viento en cola", el concepto de anarquía toma nuevos bríos, lentamente despegándose de su connotación negativa. Volvamos por un momento a Springborg: el problema de la libertad es un problema de anarquía. Tal vez podríamos invertir esa fórmula y decir lo siguiente: para entender la anarquía, debemos ver qué acontece con

_

 $^{^{\}rm 10}$ Jerónimo Rilla, "Hobbes on rebellious groups", en $\it History$ of European Ideas, 47, 3, (2000), p. 13.

¹¹ Lev. XVII, pp. 261-262.

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE ANARQUÍA EN HOBBES

la libertad, y agregaría que, para ello, debe contemplarse su relación con la autoridad.

IV

La idea de concebir la anarquía como dominio internacional habría tenido su origen en los debates sobre las relaciones entre soberanía v anarquía que habían comenzado a fines de 1880 v principios de 1890. Curiosamente, unos años antes, para 1840. Pierre Joseph Proudhon definía en *Qué es la propiedad* el término "anarquía" bajo parámetros diferentes, como "orden sin coacción externa". Sea que estos especialistas havan tenido en cuenta lo dicho por el anarquismo del 1800 en su debate o no, siguiendo, éste ha permanecido atento a diferentes corrientes filosóficas de las más diversas procedencias, y se ha nutrido de las mismas. 12 Ese podría ser el caso de Hobbes, sirviendo de base para la propuesta proudhoniana, la cual se desarrolla como una dialéctica que se mueve entre lo material y lo ideal. En El principio federativo dicha dialéctica es representada dentro del orden político por los principios de autoridad y libertad, cada uno de los cuales se despliega en formas a priori o puras de organización política. Según Aníbal D'auria, Proudhon sostiene que la realización de estas formas en la realidad empírica siempre comporta un carácter mixto, porque la antinomia autoridad/libertad es irreductible. 13 De aguí que:

...el régimen autoritario, paternal y monárquico se aleja más de su ideal a medida que la familia, tribu o ciudad devienen más numerosas y el Estado aumenta en población y en territorio: de modo que cuanto más se extiende la autoridad, más intolerable se vuelve. De ahí las concesiones que debe hacer a la libertad. ¹⁴

Con esto, quedaría resulta en el planteo de Hobbes la dificultad de conciliar autoridad y libertad en tanto que, según la dialéctica proudhoniana, a medida que el Estado pensado generalmente como realización de la forma pura de la monarquía vaya aumentando, debe hacer concesiones a la libertad. A razón de ello, daría lugar a que existan formas a través de las cuales pueda canalizarse su opuesto, siendo las "ligas entre súbditos" el conducto por el cual se subsanaría parte de la situación en lo referido a la defensa de su paz y seguridad, la cual está directamente relacionada con su libertad. Ahora bien:

-

¹² García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Madrid: Cincel, 1992, p. 31.

¹³ Anibal D'auria, "Introducción al ideario anarquista", en Aníbal D'Auria (ed), El anarquismo frente al derecho, Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007, p. 27

¹⁴ P. J. Proudhon, *El principio federativo*, trad. de Anibal D'auria, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008, p. 57.

Inversamente, el régimen de la libertad más se acerca a su ideal y más chances de éxito tiene, en la medida que el Estado aumenta en población y extensión, las relaciones se multiplican y la ciencia gana terreno. 15

Según Elina Ibarra, para Proudhon la libertad nunca es el medio sino el fin que persigue el hombre. 16 Ésta sólo puede tener lugar dentro del terrero de la asociación entre hombres que contratan no por temor a una ley coercitiva sino a partir de la necesidad que surge de adquirir iguales obligaciones bajo el libre consentimiento. Las ligas responderían a la descripción proudhoniana en tanto pueden ser entendidas como una asociación entre hombres que contratan a partir de la necesidad de su defensa. Más aún, Proudhon indica que una vez resueltas las necesidades por las cuales los interesados se comprometen entre sí, puede ser disuelta la asociación. 17 De modo similar acontece con las ligas, las cuales dejan de ser válidas tan sólo en cuanto no suscita justa causa de desconfianza. 18

En resumen, las ligas pueden dar cuenta de que la anarquía puede convivir dentro de la organización interna del Estado como parte de la misma, incluso como necesaria a su estructura. Puede servir, en términos proudhonianos, como medio para alcanzar "la síntesis de equilibrio", siendo ese puente entre la necesidad y la inteligencia que contribuye a evitar nuevamente la consideración sobre la antinomia que representan la libertad y la autoridad. He aquí la solución al planteo de Hobbes. No es que no se encontrara allí, sino que más bien requirió de otro tipo de "lentes prospectivos": no para ver las miserias que penden sobre los hombres, sino para observar las virtudes de esas pasiones humanas que contribuyen a la mejora de la sociedad. Visto así, el caso de las "ligas entre súbditos" es clave para guiar al hombre al final del túnel en el que el liberalismo lo ha colocado, pero, además, como reducto de la anarquía en pleno Estado civil, se alinea con el camino trazado por el anarquismo del 1800 desde sus orígenes, marcando a fuego aquella definición sobre la anarquía como orden sin coacción. ¿Podría ser lo dicho por Hobbes un antecedente de tal definición? Solo sé que estoy de acuerdo con Elina Ibarra en que es a través de la anarquía que la libertad se volverá madre del orden. 19

¹⁵ *Ib.*. p. 57.

¹⁶ Elina Ibarra, "El anarko contractualismo", en Aníbal D'Auria (ed), *El anarquismo frente al derecho, Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia*, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007, p. 70.

¹⁷ Ibarra, "El anarko...", p. 72.

¹⁸ Lev. XXII, p.370.

¹⁹ Elina Ibarra, op. cit., p. 75.

Referencias bibliográficas

- Boyd, R., "Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism", *The Journal of Politics*, 63, 2, (2001), pp. 392-413.
- Christov, T., *Before Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- D'Auria, D. (ed), El anarquismo frente al derecho, Lecturas sobre propiedad, familia, estado y justicia, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007.
- Evrigenis, I.D., *Images of Anarchy, The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Madrid: Cincel, 1992.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Noel Malcolm (ed.), Vol. II, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Proudhon, P. J., ¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno, trad. de Anibal D'auria, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.
- Proudhon, P. J., *El principio federativo*, trad. de Anibal D'auria, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008, p. 57.
- Rabanal, J., "Estar entre el Commonwealth y el Leviatán: consentimiento y conformación del Estado en Hobbes", *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 41 (2021), pp. 5-24.
- Rilla, J., "Hobbes on rebellious groups", *History of European Ideas*, 47, 3 (2000), pp. 1-16.
- Slomp, G., "As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes' Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance", *Political Studies*, 67, 1 (2019), pp. 191-206.
- Springborg, P., "Hobbes sobre la libertad de los súbditos", *Estudios Públicos*, 155, (2019), pp. 7-32
- Skinner, Q., "Surveying The Foundations: a retrospect and reassessment", en Annabel Brett and James Tully (eds), *Rethinking*

the Foundations of Modern Political Thought, New York: Cambridge University Press, 2006.

Skinner, Q., *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.



Indignación de la multitud y pena de muerte

Marcela Rosales Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Siglo 21 Córdoba, Argentina marcela.rosales@unc.edu.ar

Resumen

En un artículo anterior, en 2019, hemos abordado la cuestión de la pena capital en la teoría de Baruch Spinoza en el marco de la tensión que el filósofo propicia al contemplar dos escenarios extremos de muerte: el "absurdo" del suicidio y la "barbarie" del linchamiento colectivo. Se puede afirmar que tanto para la teoría política de Spinoza como para las teorías del poder soberano del Estado el fin a conquistar y conservar es la salus populi. Pero ¿podemos decir que están hablando de lo mismo? Hay una interpretación extendida y persistente sobre cierta concepción de la soberanía atribuible al paradigma hobbesiano como suprema potestad estatal de, en palabras de Foucault, "hacer morir o dejar vivir", que se constituye y crece a la sombra del miedo. Sin embargo, otra lectura es posible si consideramos que las nociones de salus populi v poder soberano propuestas por la teoría política de Hobbes encuentran un sustrato común en el supuesto de la vulnerabilidad humana que, en condiciones de naturaleza, pero también en condiciones civiles, es causa de miedo, y no a la inversa. Nos interesa ahondar en este supuesto interrogándonos sobre la "vulnerabilidad social de los cuerpos", aquella en la que nos encontramos como locus de deseo y exposición física ante el otro, según Butler, cuando nos constituimos y somos constituidos políticamente.

Palabras clave

Indignación, multitud, pena de muerte, vulnerabilidad, igualdad

INDIGNACIÓN DE LA MULTITUD Y PENA DE MUERTE

Abstract

In a previous article we have addressed the issue of capital punishment in the theory of Baruch Spinoza, within the framework of the tension that the philosopher creates when contemplating two extreme scenarios of death: the "absurdity" of suicide and the "barbarism" of collective lynching. It can be stated that for both Spinoza's political theory and the theories of the sovereign power of the State, the end to be conquered and preserved is *salus populi*. But can we say that they are talking about the same thing? There is a widespread and persistent interpretation of a certain conception of sovereignty attributable to the Hobbesian paradigm as the supreme state power to "make die or let live", which is constituted and grows in the shadow of fear. However, another interpretation is possible if we consider that the notions of salus populi and sovereign power proposed by Hobbes's political theory find a common substrate in the assumption of human vulnerability that, in conditions of nature but also in civil conditions, is the cause of fear, and not the other way around. We are interested in researching the "social vulnerability of bodies", the one in which we find ourselves as a locus of desire and physical exposure to the other when we constitute ourselves and are politically constituted.

Keywords

Indignation, crowd, death penalty, vulnerability, equality

Vulnerabilidad natural-social y seguridad del pueblo

l derecho de protegernos según queramos proviene de nuestro peligro, y nuestro peligro proviene de nuestra igualdad", l afirma Hobbes, porque "son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que otros pueden hacer contra ellos; y quienes pueden hacer las cosas más grandes, es decir, matar, pueden hacer cosas iguales a las que hacen los demás."

Claro que la voluntad de hacer daño puede surgir en algunos por vanagloria mientras que en otros sólo por la necesidad de defenderse, o con mayor frecuencia por el deseo de una misma cosa. Pero, en cualquier caso, la igualdad es el "poder hacer lo mismo" dentro de un amplio espectro de acciones delimitado por dos polaridades que son anverso y reverso de una misma potencia vital compartida: matar y perpetuar la vida.

Ahora bien, este poder que es también deseo³ puede entrar en colisión con el "poder hacer lo propio" sin obstáculo del otro,⁴ que es como Hobbes define a la libertad. Esto es el movimiento constante (conatus) de los cuerpos tendiente a su autoconservación y a la autoafirmación del deseo entendido como una continua procuración de felicidad, en un hacer que los expone y torna vulnerables en todo momento al deseo del otro.

Por eso para Hobbes las condiciones que hacen posible el ejercicio de estos poderes lo son todo: bajo determinadas circunstancias un ser humano puede ser un dios para los suyos, o bien si estas cambian, un auténtico lobo. La reflexión política para ser realista debe entonces contemplar ambos escenarios sin perder de vista que la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil es apenas un esquema racional organizador del problema: cómo asegurar que el poder hacer lo mismo y el poder hacer lo propio devengan potencia colectiva, en lugar de *vida breve*, *solitaria*, *tosca*, *pobre y embrutecida*.

¹ Thomas Hobbes, De Cive, Madrid: Alianza, 2000, p. 64.

² *Ib.*, p. 68.

³ *Ib.*, p. 58.

⁴ *Ib.*, p. 60 y p. 167.

INDIGNACIÓN DE LA MULTITUD Y PENA DE MUERTE

Ahora bien, cómo entender este supuesto fundamental en una teoría materialista, no esencialista sino nominalista. Hobbes recrea un escenario hipotético de naturaleza que adquiere verosimilitud a partir de ejemplos tomados de la observación de comportamientos históricos, económicos y sociales. Ciertas conductas competitivas, preventivas o abiertamente agresivas, con las que los seres humanos conjuran situaciones amenazantes de la convivencia social, son proyectadas convincentemente con maestría retórica de un plató a otro. ⁵ Pero, ¿qué tiene de convincente esta proyección?

Pues, que la operación de translocación de comportamientos motivados por pasiones que cualquier lector podría reconocer en sí mismo sugiere una especie de naturaleza humana universal, atemporal e inmutable. Operación que, por otro lado, ha redundado en una perdurable simplificación de su teoría: *el hombre "es" lobo del hombre*. Pero dado que Hobbes nunca pierde de vista la singularidad de los cuerpos, i. e., las diferencias materiales que evidencian disparidad de complexión en fuerzas físicas, intelectuales, preferencias, aversiones, educación, costumbres y estatus social o económico, se puede decir que el verdadero denominador común en el análisis de ambos escenarios es la fragilidad de la vida, asumida como dato fáctico perceptible. Así, afirma:

si miramos a los hombres que han alcanzado su edad madura, y consideramos cuán frágil es la estructura de nuestro cuerpo humano, el cual, cuando perece, perecen con él toda su fuerza, vigor y sabiduría; y si consideramos cuán fácil es para el hombre más débil, matar al más fuerte, no hay razón para que ningún hombre, fiándose de su propia fuerza, piense que ha sido hecho por naturaleza superior a otros.⁶

El estado de naturaleza no es una instancia en sí, situada en un determinado tiempo y lugar histórico, sino una especie de heterotopía del orden civil. El fondo del espejo sobre el cual este último se proyecta, justifica y adquiere sentido, puesto que el interés político de Hobbes en realidad nunca trasciende al Leviatán, a su materia y forma como cuerpo acorazado de la multitud, y al permanente riesgo de disolución que acompaña su humana constitución. El Leviatán, sostiene, es "mortal y está sujeto a perecer lo mismo que todas las cosas de la tierra". 7

⁵ Cfr. Rosales, M., *El par conceptual Pueblo-Multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*, Córdoba: Alción, 2013, pp. 32-37.

⁶ De Cive, p. 58.

⁷ Hobbes, T., Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil, México: FCE, 2001, p. 262.

La vulnerabilidad del cuerpo colectivo⁸ -ligada inexorablemente a la fragilidad de los cuerpos que lo componen- se presenta como una verdad empírica, dependiente de variables ajustables que remiten a contextos amenazantes, pero pasibles de intervención humana. Y este es el asunto de la política ya que "los poderes fueron constituidos para lograr la paz, y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo". Esto es, a los fines de establecer las condiciones para que el "poder hacer lo mismo" (la igualdad) y el "poder hacer lo propio sin obstáculo del otro" (la libertad) pudieran orientarse a la procuración de la felicidad, y no al constante ataque o prevención del peligro.

La teoría hobbesiana, atenta a la disputa conceptual del debate intelectual de la época, le llama *salus populi*:

Todos los deberes de los gobernantes se contienen en esta sentencia: la seguridad del pueblo es la ley suprema (...) mas por el término seguridad no debemos entender la mera preservación de la vida *en las condiciones que sean, sino la vida feliz.* Con esta finalidad se reunieron libremente los hombres en asamblea e instituyeron un gobierno: para lograr, en la medida que *la condición humana* lo permita, vivir placenteramente. ¹⁰

Esta ley suprema contiene en sí la clave de bóveda del poder, y con ello el destino vital del Leviatán, pues no sólo establece cuál es el deber fundamental de los gobernantes, sino que además les enseña que su beneficio no puede ser otro que el de la multitud, 11 puesto que el poder soberano no es nada sin el poder ciudadano.

Así como la seguridad del pueblo dicta una ley en virtud de la cual los príncipes conocen su deber, así también les enseña el arte de cómo procurarse a sí mismos un beneficio; pues el poder de los ciudadanos es el poder de la ciudad, es decir, de quien tiene la autoridad suprema en un Estado. 12

Los beneficios de la multitud que Hobbes detalla son de cuatro tipos: 1. Defensa exterior, 2. Paz interior, 3. Prosperidad compatible con la seguridad pública, y 4. Libertad inofensiva. 13 Proveer y velar por ellos es el deber del buen gobernante: aquel que cuenta con la *visión política*

⁸ *Id*.

⁹ De Cive, p. 212.

¹⁰ *Ib.*, pp. 211-212 (resaltado propio).

¹¹ *Id*.

¹² Id.

¹³ *Ib.*, p. 213.

necesaria para la preservación del Estado. ¹⁴ Esto implica crear las condiciones necesarias para contrarrestar:

- 1. la vulnerabilidad física y mental mediante defensa exterior y paz interior proporcionando instrucción pública a la ciudadanía, culto oficial a foro externo y libertad religiosa a foro interno.
- la vulnerabilidad económico-social asegurando el trabajo, y con él una "vida confortable", 15 así como la protección estatal de los más débiles.
- 3. la vulnerabilidad cívica asegurando la igualdad y la libertad: un ejercicio colectivo del poder de hacer lo mismo que no impida hacer lo propio para lograr la felicidad.

El bienestar general requiere, afirma Hobbes, que durante el mayor periodo de tiempo ningún hombre padezca, como no sea por su culpa o por algún tipo de accidente que no pudo ser prevenido. Sin embargo, advierte, "algunas veces es conducente a la seguridad de la mayoría el que los malvados sufran". ¹⁶

Indignación de la multitud y crímenes de lesa majestad

"Los castigos más severos -dice Hobbes- deben infligirse por aquellos crímenes que resultan más peligrosos para el común de las gentes", ¹⁷ de los cuales los dos más graves son: los actos de hostilidad contra el Estado, porque el estrago que provocan se extiende a todo el cuerpo colectivo, y los que despiertan indignación en la multitud, ya que esta contagiosa pasión motivada por *un gran daño injustamente hecho a otro* ¹⁸ y/o por la impunidad de los poderosos ante el perjuicio causado, ¹⁹ "arrastra a los hombres no sólo contra los actores y autores de la injusticia, sino contra todo el poder". ²⁰

Esto resulta así porque el estrago provocado en la/s víctima/s pone de manifiesto la vulnerabilidad ajena pero también la propia, que se suponía a salvo, ofreciéndole a la multitud una "causa" que percibe como "justa", para realizar lo que sin embargo resulta el máximo acto de injusticia concebible dentro de un Estado: la rebelión, puesto que supone desconocer el pacto, y con ello la ley fundamental de obediencia

15 Lev., p. 105.

__

¹⁴ *Ib.*, p. 214.

¹⁶ De Cive, p. 212.

¹⁷ Lev., p. 286.

¹⁸ "La ira por un gran daño hecho a otro, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente [se denomina] indignación." *Ib..*, p. 44.

¹⁹ La impunidad causa insolencia; la insolencia, odio; y el odio un deseo para derribar todos los obstáculos opresores y contumaces, aun a costa de la ruina del Estado." *Ib..*, p. 283.

²⁰ *Ib.*, p. 287.

sobre la cual descansa la ley civil, exponiendo en consecuencia el cuerpo social a la enfermedad y a su siempre posible muerte.

Por esta razón configura un crimen de lesa majestad²¹ que Hobbes define como "traición": "una palabra o un acto por el cual el ciudadano o súbdito declara que ya no obedecerá a ese hombre o asamblea a quienes el poder supremo de la ciudad ha sido encomendado".²² Y tales actos de hostilidad o violencia contra el poder soberano se castigan con la pena capital. Pero el Leviatán ha sido creado para asegurar la vida feliz, no para condenar a muerte.

¿Ahora bien qué es la vida feliz en términos de una multitud capaz de rebelarse? Según lo que Hobbes nos dice, los individuos son siempre singulares, diferentes y cambiantes en las cosas que desean y que, por eso, consideran buenas. Sin embargo, el Leviatán expresa el anhelo compartido de hallar seguridad en la composición de un cuerpo único que permita procurar la felicidad propia potenciando la capacidad común de hacer lo mismo.

En este sentido se podría decir que un imaginario igualitario inspira a la asamblea instituyente, cualquiera sea la forma de gobierno que decida, y acaso está presente también en los Estados por conquista. Por eso el máximo interés del soberano debe ser evitar la indignación que despiertan los actos o circunstancias que desmientan la autopercepción general de igualdad natural-social, en especial aquellas condiciones que favorecen la prosperidad o impunidad de algunos precarizando la vida de otros. En este sentido es que Hobbes advierte al soberano que su fortaleza depende de un diseño institucional equitativo.

La equidad debe materializarse en la administración de justicia (que tratará por igual *al rico y poderoso, y a las personas pobres y oscuras*), en la imposición de tributos basados no en la propiedad sino en el consumo, en el acceso de todos a una instrucción pública que libere las mentes de doctrinas sediciosas, en la posibilidad de prosperar a partir del trabajo, en la protección del Estado a los débiles o incapacitados y en la defensa común frente al enemigo declarado.

Condiciones estas que, cuando están ausentes, motivan la rebelión de la multitud cuya inocencia Hobbes nunca pone en duda, pues la falta no es de *los hombres en cuanto son la materia del Leviatán*, sino de *quienes la modelan y ordenan*.²³ En un Estado de constitución deficiente la resistencia será entonces el horizonte más cierto y la pena de muerte un castigo desproporcionado cuando se aplique a *las pobres gentes*. Dice Hobbes:

²¹*Ib.*, p. 251.

²² De Cive, p. 242.

²³ Lev. p. 263.

en los delitos provocados por la debilidad, como los que tuvieron su origen en un gran temor, en una gran necesidad o en la ignorancia de si el hecho era o no un gran delito, existe muchas veces lugar para la lenidad (...) El castigo de los cabecillas e inductores en una rebelión, y no el de las pobres gentes que han sido seducidas, puede ser provechoso para el Estado, con su ejemplo. Ser severo con el pueblo es castigar la ignorancia que en gran parte puede imputarse al soberano, del cual es la falta de que no estuvieran mejor instruidos.²⁴

La visión política que requiere el buen gobierno y la pervivencia del cuerpo colectivo ha de ser correlativa a un imaginario igualitario que demanda materializaciones concretas de equidad en el diseño institucional, y de ninguna manera puede agotarse en el formalismo de la igualación ciudadana de los antiguos poderes feudales. Demanda que el soberano no puede obviar, sino que debe atender con diligencia pues el riesgo de no escuchar al pueblo²⁵ deviene siempre en el tan temido desorden interno.

Pena de muerte y derecho-poder del Estado

Según Hobbes, la pena capital se aplica en los crímenes de lesa Según Hobbes, la pena capital se aplica en los crímenes de lesa majestad no por derecho de soberanía sino por derecho de guerra, ²⁶ pues quien siendo parte del pueblo del Estado decide desconocer el pacto, se excluye a sí mismo del orden civil y se manifiesta como enemigo del soberano. Ahora bien, si la reflexión hobbesiana sobre el Estado nos proporciona una visión política que busca asegurar su pervivencia, i. d., la preservación del cuerpo colectivo, creando las condiciones para reducir la vulnerabilidad de su materia viva, ¿no debería acaso el derecho de matar estar vedado al poder soberano? Pues, no estemos tan seguros de que Hobbes no está de acuerdo con esta inquisidora pregunta que Foucault dirige al paradigma de la soberanía.

Ciertamente, el filósofo inglés afirma que los individuos reunidos en la hipotética asamblea instituyente nunca le otorgaron al soberano tal derecho. Al momento del pacto nadie resigna el derecho a defender su vida ni otorga "ningún derecho a otro para poner violentamente las manos sobre su persona". ²⁷ Cada quien sólo se compromete a no atacar a los demás -condición indispensable pero no suficiente para poner fin al tiempo de guerra- y asume -ya sea por el recurso a la autorización asamblearia o por aquiescencia al dominio del conquistador- que el ejercicio real del poder hacer lo propio requiere la puesta en común

²⁴ *Ib.*, p. 287.

²⁵ *Ib.*, p. 290.

²⁶ De Cive, p. 243.

²⁷ *Ib.*, p. 254.

organizada jurídica y coercitivamente del poder hacer lo mismo, requisito necesario y suficiente para conformar un cuerpo colectivo si no plenamente pacífico, al menos orientado a ese fin.

De esta manera, se constituyen a la par junto con el orden civil, un derecho-poder común y un pueblo -verdadero autor de los actos del dios mortal- cuyo cuerpo multitudinario crece y se robustece en la medida en que esos actos se proyectan en la conservación de todos. Observamos entonces que el poder del Leviatán no es otra cosa que potencia colectiva organizada de autopreservación de la multitud natural que lo compone. De allí que, ante la amenaza de muerte a la persona una que ha constituido, la reacción natural del cuerpo político sea la pena capital. Dice Hobbes:

la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo.²⁸

Ahora bien, como vimos, la hostilidad interior suele provenir de alguna parte del pueblo ignorante y/o precarizada por falencias institucionales, a la cual conviene al soberano tratar con indulgencia y sentido humanitario. Pues, para Hobbes está claro que, si el Estado necesita recurrir permanentemente a la regulación y al castigo es porque sus gobernantes son débiles, y "un soberano es débil cuando tiene súbditos débiles". ²⁹ Por eso, cuanto más los debilite menos reconocimiento obtendrá, obrando como una cabeza a la cual sus miembros no responden o desean arrancar.

La concepción hobbesiana sobre la naturaleza del delito, como la de Spinoza, contiene elementos que luego serán parte diferencial de dos tradiciones de pensamiento rivales en esa materia: la liberal iusnaturalista y la naturalista positivista. La primera lo considera un ente jurídico -no hay pecado en la naturaleza, sostienen ambos filósofos, el delito es la desobediencia a las leyes civiles-; y la segunda lo concibe como un hecho social causado, entre otros, por factores sociales³0-el dolo o malicia, afirma Spinoza en el *Tratado Político*, debe ser atribuido antes a la sociedad que a los individuos, ya que se origina en una mala constitución del cuerpo político.

Pero entonces, si la condición de inseguridad que se plantea dentro del orden civil es relativa a la constitución política más que al individuo, antes que preguntar por la "función" de la pena -ejemplificadora, preventiva, reparativa o retributiva-, convendría enfatizar que la

²⁸ *Ib.*, p. 291.

²⁹ Lev., 285-6.

³⁰ Cfr. Baratta, A., Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

sanción y su graduación, mínima o máxima como en la pena capital, estarán -y en esto también coinciden ambos filósofos- en proporción directa con el nivel de peligrosidad que una sociedad representa para sí misma.

Consideraciones hobbesianas

En las páginas precedentes hemos procurado mostrar que para Hobbes el peligro que nos atemoriza, pero también la esperanza que nos motiva a componer un cuerpo colectivo, proviene de la vulnerabilidad natural-social a la que nos expone el deseo común de hacer lo propio para alcanzar la felicidad. Su preclaro realismo elabora una antropología materialista de las pasiones que parte de la irreductible singularidad de los cuerpos y, por eso, enfoca el análisis político en aquello que los iguala. Porque el deseo es siempre singular y único a la hora de definir lo bueno, pero es el mismo en todos el poder-deseo de perseguirlo hasta el extremo de segar vidas o preservarlas.

Y esto último, preservarlas, es el propósito del Leviatán: no un lobo del hombre, sino un dios al servicio del hombre, que los humanos han creado a su imagen y semejanza; potente pero mortal. Mucho se ha escrito ya sobre el origen bíblico del nombre y sobre la emulación del poder soberano a la omnipotencia divina. Pero lo cierto es que para Hobbes la visión política nunca debe perder de vista su condición mortal, vinculada al deseo y a la fragilidad de los cuerpos que componen su forma y materia. Se trata entonces no de defender la sociedad, sino de crear las condiciones para amparar la vulnerabilidad humana.

La indignación de la multitud reacciona ante la precariedad del otro que soporta injustamente un daño como consecuencia de la inequidad institucional, y tiene como previsible desenlace la rebelión; un crimen de lesa majestad pasible de pena máxima. Pero Hobbes, antes que Spinoza, reconoce que es la mala constitución del cuerpo político, y no las "pobres gentes" que creen tener una "causa justa" para la desobediencia, lo que provoca su destrucción.

Escuchar al pueblo incluso de los poblados más remotos para saber cuáles son sus necesidades, contemplarlas en políticas públicas, evitar innecesarias leyes, practicar la indulgencia y el sentido de humanidad con quienes han sido inducidos a delinquir por una debilidad estructural, son algunas de las virtudes que caracterizan al buen gobernante dotado de una visión política correlativa al anhelo de poder hacer lo mismo como si fuera lo propio, que anida en el cuerpo social.

Para cerrar quisiera decir que en el actual contexto internacional de guerra y democracias fragilizadas, resulta imperativo pensar -como propone Judith Butler-, qué representación de la humanidad nos hacemos, qué lugar ocupa en ella la fragilidad de la vida, su vulnerabilidad a la violencia instituida, para poder repensar la paz -

citando a Levinas- como "un despertar a la precariedad del otro"³¹ que, como Hobbes bien sabía, es la precariedad de todos.

Referencias bibliográficas

Baratta, Alessandro, *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Butler, Judith, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.

Foucault, Michel, Genealogía del Racismo, La Plata: Altamira, 1996.

Hobbes, Thomas, De Cive, Madrid: Alianza, 2000.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia*, *forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México: FCE, 2001.

Rosales, Marcela, 'La inocencia de la multitud. Condena a muerte y salvación del pueblo: entre el absurdo y la barbarie', en *Spinoza hukukçuya ne söyler?*, C. Bâli Akal, Z. Efe Antalyali, (comp.), Istambul: Zoe Kitap, 2019.

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

³¹ Butler, J., Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 169

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

El problema de la tutela desde Hobbes a Kant: la cuestión del consejo y la crítica de la filosofía

Carlos Ruvituso Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina cruvituso@gmail.com

Resumen

De Montaigne a Rousseau, pasando por Hobbes, el problema de la educación coincidió con la institución de una tutela que no concierne simplemente a instrucciones o lecciones, sino a la formación del juicio por medio de ejercicio. Por otro lado, el problema de una institución ficticia de la tutela proviene del derecho romano: se trata del reconocimiento de una *universitas*, corporación o república que debería asumir las obligaciones de un tutor, tal como la restitución en integridad, etc. En Hobbes esta figura aparece problematizada de forma crítica con respecto a la institución del Protectorado en una dictadura temporaria, donde el pueblo es tratado como un menor: la cuestión será replanteada en Kant en lo que toca a la Ilustración y su oposición al despotismo.

Palabras clave

Tutela, ficción, despotismo, Ilustración

Abstract

From Montaigne to Hobbes and from him to Rousseau, the problem of education was too the problem of guardianship conceived not only as the giving of instructions o lections, but on the formation of judgment. Opposed to that was the institution of fictional guardianship whose conception came from Roman law: a *universitas*, corporation or republic, who contracted obligations of restitution. In Hobbes this institution was treated by critical means on the subject of temporal dictatorial power, were the people and the Parliament is treated as a minor: the question returns in Kant when he makes a difference between a period of Enlightenment and a Despotic government.

Keywords

Guardianship, fiction, despotism, Enlightenment

ontaigne formuló una crítica a la dirección de la conciencia que no se ligaba únicamente a la autoridad religiosa y la libertad de conciencia, sino a la formación del juicio como una salida del estado de tutela. El problema fue retomado por el racionalismo: desde Hobbes se plantearon, a la vez, en la filosofía, tratados de reglas de conocimiento que suponían lo que era la mente, y por otro lado, tratados de educación en términos de una tutela que se debatía entre la instrucción de un mando, la enseñanza de una lección, y el ejercicio gradual para alcanzar una independencia. Kant llevará este planteo a un límite, señalando la existencia de una tutela que sobrepasa el período de la minoría de edad: la salida de la misma requiere preguntarse por la Ilustración.

La cuestión de la tutela en el racionalismo

Montaigne en su Ensayo 1:26 sobre la institución de los menores distingue entre la educación y la "instrucción": esta última, dice, sujeta los unos a la voluntad de los otros y les da lecciones basadas en las citas de la autoridad. De este modo, aun cuando fuera transitoria su institución, y los menores quedaran libres de sujeción, por la mayoría de edad, su libertad (y aquí hay que considerar a qué se remitía)¹

-

¹ Es posible que plantear el problema de la noción de "libertad" en Montaigne en términos de una exención del juicio respecto a la "tutela" de (i) los consejeros "peritos" (ii) a los directores de conciencia, por medio de una consideración de las conductas "excusables" o "justificables", permita resolver la ambigüedad con que se planteó el tema de (i) la libertad de conciencia (ii) las libertades de prerrogativas (iii) la libertad de la conducta en Montaigne: por ejemplo, Boutcher considera que la importancia de Montaigne reside en el problema de la libertad de conciencia, sea en la forma del juicio, sea en la forma del discurso, frente a otros comentadores como Pasquier que comprenden a la noción de "liberté" en términos de la inmunidad jurídica de restricciones externas. Schneewind considera que Montaigne considera libertades "fácticas" de hecho, reconocidas, por ejemplo, en naciones diversas, pero sin embargo mantiene la exigencia de una sujeción a las leyes y costumbres locales. Hartle, en cambio, considera que, más allá de la postura escéptica, Montaigne considera la posibilidad eventual de una libertad adquirida en el foro externo. Pero es preciso considerar el problema de la "libertad" en Montaigne a través de las nociones de "exención de preocupaciones" respecto al juicio, y la "excusación justificatoria" respecto a la conducta conveniente. Langer, Ullrich (ed.), The Cambridge Companion to Montaign, Cambridge: Cambridge University Press. 2006, pp. 46, 213, 195-

quedaba extinta, como la de aquellos que nunca terminan con su tutela.² Montaigne se remite aquí a los teólogos morales y a los directores de conciencia que predicaban las "creencias comunes", pero no las "ponían en regla" en sus actos.³

Siguiendo la lectura de Charrón, a menudo se considera que Montaigne argumentó frente a la autoridad casuista de los juristas, en torno a la exigencia de una instancia última en el derecho frente a la relación indefinida de comentadores sobre una ley, escritura o fuente equívoca. El argumento parece estar también en Hobbes. Este critica a la pericia de los juristas privados, letrados en el derecho común, sosteniendo la exigencia de una autoridad soberana que: (i) tomando en cuenta las razones, proceda como árbitro resolutor frente a ellas, o bien (ii) en caso de ser juez, se remita al problema de los casos nocontemplados por la lev positiva. En ambos casos, se parte de un argumento de no-analogía en conformación o revocación de fallos precedentes. El argumento de Hobbes se torna a la vez a la exigencia de que hava una formación en las universidades públicas en torno a la observancia y el cumplimiento de las leyes: los derechos implican obligaciones y para poder cumplirlas es preciso comprender las instrucciones de los maestros. Sin embargo, Hobbes considera la formación de un criterio subjetivo susceptible de aconsejar con buenas razones, como un beneficio procurado a los cargos del Estado. Para ello considera, por ejemplo, que los padres no tienen, bajo la lev civil un dominio absoluto sobre los hijos, sino una "tutela transitoria" ligada: (i) a la dependencia de su sustento, v (ii) a los beneficios de su educación. Sin embargo, para Hobbes la situación de la educación en las universidades es compleja: ya que una parte de la multitud, por eiemplo. por el asesoramiento de juristas privados⁵ que los persuaden de reclamar por derechos que no tienen correlato con sus obligaciones frente a las leyes públicas, parece estar "no muy bien instruida" (not well instructed).6 A causa de ello, por ejemplo, el Parlamento puede ponerse bajo la tutela de un "Protector" que, bajo el título del "custodio de la

_

² "Notre âme ne branle qu'à crédit, liée et contrainte à l'appétit des fantaisies d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon. On nous a tant assujettis aux cordes que nous n'avons plus de franches allures. Notre vigueur et liberté est éteinte. Nunquam tutelæ suæ fiunt" Montaigne, Michel *1 Essais*, Tome premier, Impremerie Nouvelle Pech & C. Bordeaux, 1906, pp. 195.

³ "C'est leur roolle de reciter les communes creances, non pas de les regler; cette part touche les theologiens et les philosophes directeurs des consciences" Montaigne, Michel, *Essais de Montaigne*, Tome 4, Nouvelle Edition avec des notes choisies, Paris: Librería Garnier Freres, 1925, p. 60.

⁴ Montaigne, Michel, *Essais de Montaigne. Tome 4. Nouvelle Edition avec des notes choisies*, Paris: Librairie Garnier Freres, 1925, p. 219.

⁵ Hobbes, Thomas, *Behemoth*, Madrid: Tecnos, 1992, pp. 151; 154.

⁶ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York: Oxford University press, 1998, p. 126.

libertad", ejercería una Dictadura sobre el pueblo tratado como un menor de edad.

En este campo de problemas es preciso comprender que en el *Contrato social* 1.2 Rousseau, basándose en Locke, señale el carácter eminentemente parcial y transitorio del poder paterno, retomando los términos del mismo *Segundo tratado* (capítulo VI, "El poder paternal") en que se reducía el mismo a una tutela. Saliendo de la instancia soberana-absoluta de la patria potestad, el poder paternal no sería sino un poder de tutela al que le estaría encargada la crianza y la educación de los infantes a través del pasaje de la minoría a la mayoría de edad. Ahora bien, una vez cumplida la edad, se tienen que haber cumplido también los ejercicios asignados al respectivo infante, y las instrucciones del tutor, de modo que ambos puedan eximirse recíprocamente de sus respectivos deberes transitorios:

pero los niños no restan todavía ligados al padre más que durante el plazo que ellos tienen la necesidad para conservarse. Una vez que esta necesidad cesa, el lazo natural se disuelve: los niños, exentos de la obediencia que le deben al padre, y el padre exento de la obediencia de los cuidados que le debe a los hijos, ingresan todos igualmente en la independencia.⁷

Pero al deber u obligación natural, forzada por la necesidad misma de la conservación, se le agrega un suplemento, un beneficio particular, es decir, aquel de la educación, problema del cual se va a ocupar en el *Emilio*, puesto en discusión directa con Locke. Rousseau, sin embargo, oponiéndose a la forma enciclopédica de la enseñanza pupilar (tanto como a la institución de los Colegios) critica la idea de una educación que *supusiera un entendimiento que ya estuviera potencialmente formado en el niño y predispuesto para aprender las reglas puras de la razón*. Rousseau responde también a un modelo de la tutela basado en el "derecho natural", acorde al cual formula su noción progresiva de una educación en vistas a formar gradualmente la conciencia racional del sujeto, luego de la cual únicamente se podría dar por cumplido el paso a la mayoría de edad en que este podría devenir un ciudadano libre capaz de asumir el pacto civil. Tiene sin embargo, al menos dos dificultades: (i) abordar a la educación como un "arte" o técnica que no

⁷ Rousseau, J.J., *Du Contrat Social*, Genéve: Editions A L'Énseigne du chevalailé, 1947, p. 122.

⁸ Rousseau, J.J., *Émile*, Québec: Université du Québec, 2002, pp. 5-9.

⁹ Rueff en su reciente libro sobre Rousseau puso el énfasis en la exigencia de una formación "moral" del sujeto en una libertad "ética", que el *Contrato social* da por supuesta como una condición para la asunción del pacto civil y su libertad sujeta a los deberes y obligaciones de las leyes: pero sería en el *Emilio* donde esta formación viene a tratarse de forma detenida y sistemática. Rueff procede considerando (i) la exigencia de "desnaturalizar" al sujeto en

proceda simplemente a eximir o dispensar al sujeto del ejercicio de su propio obrar (delegándolo a otro, o generando una necesidad de tal o cual artefacto), (ii) exige que sea el sujeto mismo el que, a través del beneficio de una educación que solo le indica las vías (sin instruirlo en un mando, ni enseñarle un conjunto de contenidos), se exima de las dependencias y preocupaciones del ánimo y sea capaz de excusar obstáculos dando cuenta justificada de sí mismo, aún sin exigencia de una institución social o una costumbre moral que le reconozca sus libertades civiles.

Lo que va a surgir entonces es, como en Montaigne, el problema de una tutela que se extiende más allá de la minoría de edad, donde el sujeto se pone a sí mismo en posición de un pupilo, consultando y delegando a terceros el uso de su entendimiento. El problema va a ser formulado por Kant en la conocida *Carta* de 1786 titulada ¿Qué es orientarse en el pensamiento?, en la cual se remite a las controversias respectivas a la dirección de la conciencia en el campo de la religión en términos de una tutela (*Vormundschaft*), las cuales tienen lugar cuando

independientemente de todo poder externo en asuntos de religión, los ciudadanos se ponen tutores frente a otros ciudadanos y en lugar de sus argumentos, por fórmulas de fe obligantes, acompañadas del temor y la presión del peligro de una indagación personal, a saber, gracias a la impresión hecha a tiempo en los espíritus, exilian todo examen de la razón. 10

Kant, por ende, se remite al modo en que los ciudadanos, en vistas a evitar asumir el uso de la razón, argumentando en los asuntos que exceden lo empírico, como la religión, acuden a terceros como sus tutores sujetándose a los preceptos de fe que estos les dictan. Nos encontramos precisamente en el punto en que solo es posible "pensar" (y no "saber"), es decir, donde no hay un saber empírico, y por ende las fórmulas de fe tienen que ser examinadas como máximas prácticas que

su animalidad por medio de la educación (ii) la exigencia de un pasaje gradual de la formación del sentimiento de conciencia, el dominio de sí por la fortaleza, y el desapego de las afecciones, como procedimientos irreductibles a la libertad civil de las instituciones y la moral supuesta en el contrato. Nuestro análisis sigue el camino inverso: partimos de la limitación de la patria potestad por medio de la tutela transitoria y condicional del lazo natural, que Rousseau retoma de Locke, cuya exención deja en la independencia "jurídico-formal" al sujeto, y a partir de allí tratamos de discernir el modo en que Rousseau distingue entre (i) la instrucción de ordenes por los governeurs (ii) la enseñanza de contenidos por los Colegios (iii) la educación como un beneficio en la formación del sujeto rendido por un ejercicio, en vistas a (i) alcanzar la exención de "previsión" y "perturbaciones", y por medio (ii) la interposicion de excusas justificatorias. Rueff, Martin Radical. La antropología de Jean-Jaques Rousseau y las teorías contemporáneas de la justicia, Buenos Aires: UNIPE, 2014, pp. 76, 124, 186.

¹⁰ Kant, Immanuel *Was heißt: sich im Denken orientieren? Immanuel Kants Werke. Band IV. Schriften von 1783–1788.* p.349–366 und p. 545–548. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau und Dr. Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer, 1913, p. 363.

la razón se da a sí misma. Este examen se encuentra en el uso de la razón por sí misma, en vistas de evaluar los argumentos supuestos en las respectivas máximas y preceptos. Ahora bien, este examen crítico de las máximas morales de la religión por parte de la razón es lo que la exime de caer en contradicción, y a la vez impide que otro, un tutor, piense por uno mismo.

Pero la cuestión de esta "tutela" (*Vormundschaft*) entendimiento, no se reduce al problema de la religión, de modo que. como se sabe, la cuestión va había sido formulada por Kant dos años antes en 1784 con su breve respuesta a la pregunta ¿Oué es la *Ilustración?* Es preciso notar que, en primer lugar, Kant retoma la tesis de Rousseau sobre la sujeción "natural" a la tutela por la edad de los menores, y la exención formal dada por el cumplimiento de la mayoría de años. Pero ello solo se hace para esclarecer que el denominado "estado de minoridad" respecto al uso del propio entendimiento no es aquel concerniente a la edad: es decir que, una vez que el cumplimiento de la mayoría de edad nos eximió de la tutela obligatoria de un tercero, a la cual se estaba naturalmente sujeto, sin embargo, uno se deja dirigir por la tutela de otro, al punto de que, por el adjestramiento y el hábito. el estado de tutela deviene "casi natural". 11

Pero la posición crítica se extiende también a las formas de la tutela respectiva a la institución general de los preceptores de pupilos. Si suponemos que aquellos quienes han salido de su "estado de minoridad", alcanzando un uso propio del entendimiento por sí mismos, deberían ser los tutores de los otros que aún restan en su "minoridad" con respecto al uso de la razón, se derivarían al menos dos problemas (i) que estos mismos tutores se vieran obligados a dictar sus preceptos como reglas dogmáticas a ser aprendidas sin cuestionamiento; o bien (ii) que el mismo público los forzara a asumir el cargo de tutores de forma perpetua.

Notemos que Kant, por otro lado, señala que su propia crítica al "estado de tutela" es posible porque el soberano político no asume la posición de un tutor coactivo respecto al uso público del entendimiento en la emisión de dichos concernientes a los asuntos de religión, las ciencias y las artes. Es decir, se refiere a una época de emergente "ilustración" en que el soberano revocaría sus poderes de tutor y permitiría entonces el pasaje del "estado de minoría" al de "mayoría de edad". Pero, en segundo lugar Kant señala que es la responsabilidad del ser humano (o del "ciudadano" en ¿Qué es orientarse en el pensamiento?) salir del estado de minoridad en el que él mismo se puso: es decir, no hay, como en los casos anteriores, un "tutor" condicional y transitorio que pueda "enseñar" a cada uno a usar de su propio entendimiento. Cabe hacer, con respecto a este punto, al menos dos preguntas: primero

¹¹Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Denken Wagen*. Stuttgart: Reclam, 2017, pp. 6-7.

(i) ¿en qué consistía este poder tutelar coactivo del soberano sobre el entendimiento de los súbditos respecto a su pronunciación en asuntos de religión, ciencias y artes, y en qué medida se diferencia de la coacción sobre los actos? ;¹² segundo (ii) ¿en qué consistían las formas de la tutela consultiva por medio de las cuales los sujetos podían recurrir a directores de conciencia, consejeros o peritos específicos de tal o cual ciencia o arte, etc. en los siglos precedentes a la Ilustración?¹³

Conclusión

Kant plantea con respecto a la Ilustración que tiene que reconocerse un derecho a pronunciarse por medio del uso de la propia razón ante el público, diverso al lugar que ocupa el maestro como transmisor de un dogma. Señala que el soberano, en su período, salía del lugar de "tutor" respecto tanto a la religión como a las ciencias y las artes: que en un período anterior concerniente al despotismo el poder ejercía a la vez una forma consultiva en el foro interno v coactiva en el foro externo. Esto se contraponía a la inviolabilidad del foro interno en lo que toca a la libertad de conciencia, por ejemplo, en la imposición de un dogma, v podía sobrepasar la forma jurídica de la contrapartida entre el derecho propio y las obligaciones respecto a los otros. En todo caso, en el Conflicto de las Facultades la filosofía parece más bien estar en el lugar de la crítica a las doctrinas que se presentan en la teología. el derecho y la medicina en lo que toca a la enseñanza pública. Esta crítica va dirigida al modo en que el gobierno ejerce un influjo sobre este saber: (i) impresionando al público por medio de las doctrinas. (ii) usando la enseñanza pública para descubrir pensamientos íntimos y opiniones secretas.

Kant no dice que la Facultad de filosofía, por su posición, venga a interponerse a las otras Facultades: es distinto, dice que cualquiera de estas Facultades puede incurrir en la filosofía al introducir en tales enseñanzas *algo tomado de la razón*. Sin embargo, ¿por qué se arriesgarían ante el poder del gobierno a hacerlo? Porque el poder les hacía creer que les estaba prestada una autorización para interpretar las reglas, las normas, las leyes en lo que toca a sus disciplinas. Kant refiere en este punto al modo en que los teólogos disponen de comentarios a las Escrituras, los juristas a los códigos, los médicos a los reglamentos. Sin embargo, tienen que poder hacer uso libre de la propia razón con toda igualdad. Esto supone que se formen un criterio por sí mismos, en cuanto la enseñanza sea usada "para descubrir pensamientos íntimos y opiniones secretas", o para transmitir un dogma, se vuelve dificultoso de sostener. En esta situación, previa a la Ilustración, el poder despótico

_

 $^{^{\}rm 12}$ Que Kant ejemplifica con los casos del servicio militar, la recaudación fiscal, y de obediencia a preceptos religiosos.

¹³ Que Kant ejemplifica con el autor de un libro, el sacerdote y el médico.

se siente lesionado al oír esto, ya que creía gobernar por medio de su doctrina: pero la filosofía se arriesga a tomar la palabra de forma directa ante un poder que rige *de facto*.

Referencias bibliográficas

- Hobbes, Thomas, Behemoth, Madrid: Tecnos, 1992.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, New York: Oxford University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, en Denken Wagen. Stuttgart: Reclam, 2017.
- Kant, Immanuel, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, en A. Buchenau y E. Cassirer (eds), *Immanuel Kants Werke Band IV: Schriften von 1783–1788*. Berlin: Bruno Cassirer, 1913.
- Langer, Ullrich (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
- Montaigne, Michel, *Essais. Tome premier*, Bordeaux: Imprimerie Nouvelle F. Pech, 1906.
- Rousseau, J.J., *Du Contrat Social*, Genéve: A l'enseigne du cheval ailé, 1947.
- Rousseau, J.J., Émile, Québec: Université du Québec, 2002.
- Rueff, Martin Radical, La antropología de Jean-Jaques Rousseau y las teorías contemporáneas de la justicia, Buenos Aires: UNIPE, 2014.

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

Solitaria, rica, tosca, bruta y breve. Thomas Hobbes y el narcotráfico

Esteban Mizrahi

Universidad Nacional de La Matanza - Universidad Pedagógica Nacional Buenos Aires, Argentina estebanmizrahi@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es realizar una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano para pensar las condiciones de agencia que posibilitan el narcotráfico. A diferencia de otras formas de crimen organizado, el narcotráfico en América Latina da lugar a una dinámica específica de violencia social que, por un lado, confirma ciertos aspectos de lo descrito por Hobbes como "estado de naturaleza" en el Leviatán, pero, por el otro, pone en cuestión lo esencial de su propuesta teórica destinada a superarlo. El rendimiento explicativo de la racionalidad criminal contrasta con lo fallido de su solución. La institución de un Estado no parece resolver el problema de la violencia generada precisamente gracias a su existencia. Por un lado, la pintura hobbesiana del estado de naturaleza permite pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que tiene lugar a la sombra del Estado o por fuera de su normativa, pero en ningún caso con anterioridad a su institución v funcionamiento. El caso del narcotráfico en América Latina es singularmente adecuado tanto para exhibir la verosimilitud que sigue ostentando en la actualidad su descripción de un estado de violencia generalizada como también para señalar los límites teóricos de su conceptualización. El monopolio del uso legítimo de la violencia, propio del Estado, es necesario para que tengan lugar las dinámicas que caracterizan al narcotráfico pues habilita que sus funcionarios tengan prácticas por fuera del marco normativo que define sus tareas, competencias, ámbitos de aplicación y procedimientos para intervenir.

Tales acciones, aunque no sean estatales, pueden ser llevadas adelante por los funcionarios del Estado debido a su investidura. En este sentido, una reinterpretación del estado de naturaleza hobbesiano que permita entender la violencia específica del narcotráfico implica asumir que su descripción no remite a la condición pre-política del hombre, sino sólo a un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no produce subjetividades transidas por las pasiones que Hobbes considera fundamentales para erigir una comunidad política.

Palabras clave

Estado, Hobbes, narcotráfico, política

Abstract

The objective of this work is to carry out a reinterpretation of the Hobbesian state of nature to think about the conditions of agency that make drug trafficking possible. Unlike other forms of organized crime, drug trafficking in Latin America gives rise to a specific dynamic of social violence that, on the one hand, confirms certain aspects of what Hobbes describes as the "state of nature" in *Leviathan*, but, on the other hand, the other questions the essence of his theoretical proposal aimed at overcoming it. The explanatory performance of criminal rationality contrasts with the failure of its solution. The institution of a State does not seem to solve the problem of violence generated precisely thanks to its existence. On the one hand, the Hobbesian painting of the state of nature allows us to think about a logic of passions in relation to power that takes place in the shadow of the State or outside its regulations, but in no case prior to its institution and operation. The case of drug trafficking in Latin America is singularly appropriate both to exhibit the plausibility that its description of a state of generalized violence continues to hold today and also to point out the theoretical limits of its conceptualization. The monopoly of the legitimate use of violence, typical of the State, is necessary for the dynamics that characterize drug trafficking to take place since it enables its officials to have practices outside the regulatory framework that defines their tasks, powers, areas of application and procedures for to intervene. Such actions, although not state, can be carried out by state officials due to their investiture. In this sense, a reinterpretation of the Hobbesian state of nature that allows us to understand the specific violence of drug trafficking implies assuming that its description does not refer to the pre-political condition of man, but only to a scheme of social behavior that appears there when the State does not It produces subjectivities permeated by the passions that Hobbes considers fundamental to building a political community.

Keywords

State, Hobbes, drug trafficking, politics

i bien Hobbes fue muy longevo, no vivió lo suficiente como para conocer el fenómeno del narcotráfico. Aun así su descripción de Un estado de violencia generalizada al que denomina "estado de naturaleza" sigue ostentando una validez perdurable que parece confirmar la dinámica específica de la violencia narco. En el *Leviatán*, Hobbes pone en juego ciertos elementos antropológicos a partir de los cuales es posible pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder que resulta muy útil para entender los resortes subjetivos del accionar narco. Con la única salvedad de que este fenómeno criminal tiene lugar a la sombra del Estado, pero en ningún caso con anterioridad a su institución y funcionamiento. En tal sentido, el narcotráfico, por un lado, confirma buena parte de las intuiciones antropológicas hobbesianas; pero por el otro, cuestiona lo esencial de su propuesta teórica destinada a superar este estado de cosas. Si esto es así, el rendimiento explicativo actual de la racionalidad criminal contrasta con lo fallido de la solución. Pero Hobbes sigue interpelando, porque su obra permite, entre otras cosas, pensar las dificultades para alcanzar un estado de paz en escenarios de violencia generalizada como los que despliega hoy el narcotráfico en los países de América Latina.

El estado de naturaleza¹

La pintura hobbesiana del estado de naturaleza, como estado de embrutecimiento y salvajismo general, de guerra de todos contra todos, en la que el hombre es lobo para con el hombre -homo homini lupus-según la célebre fórmula del *De Cive*, cuenta con notorios antecedentes que le quitan mucho de su carácter original. La imagen que ofrece Calvino en *La institución de la religión cristiana* (1536) acerca de cómo viven los hombres sin religión es muy semejante y, además, concurrente

_

¹ Este apartado es una adaptación para pensar el fenómeno narco de Esteban Mizrahi, "La naturaleza del *estado de naturaleza* hobbesiano", *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 39 (2019), pp. 7-22.

con las crónicas de Indias.² Sin embargo, la teorización hobbesiana del estado de naturaleza sí es novedosa y moderna por la explicación de su génesis a partir de la igualdad física y espiritual de todos los hombres. El argumento es bien conocido y no vale la pena reiterar. Pero sí cabe señalar que, como va observó Rousseau -v pese a que el propio Hobbes afirme lo contrario-, el estado de naturaleza hobbesiano es un estado social. Hay cierta colaboración entre los hombres, al menos para asociarse en contra de un tercero: también existe algún tipo de lenguaie con el cual se comunican entre sí, se piensan a sí mismos y les permite acceder a los artículos de paz, que son las leves de razón (o de naturaleza) enumeradas luego en los capítulos XIV y XV. Por otro lado, es evidente que los hombres comparten ciertos códigos gestuales en función de los cuales pueden sentirse subestimados, ofendidos o agraviados. Junto a la competencia y a la desconfianza. Hobbes ubica a la vanagloria, el orgullo, el afán de reconocimiento, como tercera causa de la discordia. Se trata, entonces, de un estado social que se estructura en función de dos factores que se implican mutuamente. Por un lado, la ausencia de monopolio en el ejercicio de la violencia; por el otro, el igual derecho del que dispone cada uno a hacer cualquier cosa que juzgue conveniente para preservar su propia vida v condición, incluso en el cuerpo de los demás.³ Ello redunda en un estado de inestabilidad vital absoluta.4

Hobbes denomina "guerra", precisamente, a este estado de cosas donde la ausencia de un poder común redunda en el uso indiscriminado de la violencia. El estado opuesto queda definido como "paz". Hay guerra cuando la única forma de sentirse seguro es apelando al uso de la violencia para evitar o disminuir la posibilidad de ser agredido. En este contexto se desarrolla una estética de la violencia que es y no es funcional a la autopreservación. No lo es en la medida en que impide arribar a la paz, es decir, a la manera óptima de autopreservarse. Y lo es, por cuanto tiende a maximizar todas las ventajas relativas a la autopreservación en un contexto de guerra.

Si este mandato de razón es imperativo, de él se siguen dos consecuencias insostenibles: a) la imposibilidad de salir de un contexto de violencia generalizada una vez que se ha establecido; y b) la imposibilidad de caer en una condición semejante una vez alcanzada la

² Cfr. Ashcraft, Richard, "Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation", *The Journal of Politics*, 33, 4 (1971), pp. 1076-1117. Respecto a las crónicas, me refiero a *Historia natural y moral de los indios* (1590) de José de Acosta y a *Comentarios reales de los Incas* (1575) del Inca Garcilaso de la Vega.

³ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, editado por Noel Malcolm, Vol. II, Oxford: Oxford University Press, 2012, XIV, p. 198.

⁴ Lev. XIII, p. 192.

⁵ Idem.

⁶ Lev. XIV, p. 200.

paz. Sin embargo, ambas cosas son posibles. Hobbes lo sabe y aporta argumentos tanto para abandonar el estado de guerra como para no caer en él una vez obtenida la paz. De modo que la clave parece estar en lo que hace posible el pasaje. Y es allí donde la dimensión estética juega un papel preponderante.

El estado de naturaleza hobbesiano remite, entonces, a una situación social de violencia generalizada que tiene lugar al margen del Estado (y no con anterioridad a su instauración o institución). De ahí que su constitución permite pensar una lógica de las pasiones en relación con el poder a la sombra de la estatalidad. Se trata de un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. La subjetividad narco representa un ejemplo cabal de esto.

El juego de las pasiones y las razones

Cuando Hobbes identifica las causas del estado de guerra pone su ojo tanto en el deseo como en el goce. La tesis de fondo es que los hombres en general desean las mismas cosas y lo hacen de un modo en que se excluyen mutuamente del goce. No tanto porque hava objetos que en sí mismos tengan un valor fundamental para la autopreservación sino porque aquello que enciende el deseo es, precisamente, el deseo del otro. Algo es deseable básicamente porque es deseado y no a la inversa.8 Y es esto lo que mueve a la competencia por el goce del obieto más que una improbable escasez. Por esta razón, el origen de la competencia debe ser buscado en el hecho de que la percepción sensible de lo deseable está asociada con el disfrute de lo deseado en términos excluventes. Esto vale tanto para bienes de naturaleza física (tierras, metales preciosos, ganado, etc.) como para otros bienes de carácter social o simbólico (honor, prestigio, gloria, amor de Dios, etc.). De lo deseado se goza solo pero no a solas. La fiesta del disfrute no se comparte, es exclusiva. privada del otro, cuya mera posibilidad implica ya una amenaza.

Lo interesante de este desarrollo conceptual radica en que el origen de la enemistad no está en la diferencia sino en la semejanza. El enemigo no es el distinto, el extraño sino el igual. Los seres humanos no sólo desean lo mismo sino que además lo saben. Pero también son conscientes de que tienen las mismas capacidades (siempre falibles) para alcanzarlo. Esta situación de virtual paridad es lo que torna

⁷ Lev. XIII. p. 190.

⁸ Entre tanto lo sabemos más que por las explicaciones de Jacques Lacan en *El deseo y su* interpretación, Seminario VI (1958/9), por la arrolladora eficacia del marketing y la publicidad.

encarnizada la competencia por lo socialmente valioso y hace imposible la paz en un contexto de violencia generalizada.

Hobbes enumera tres pasiones que contribuyen a salir de este estado. Curiosamente se trata de las mismas tres que lo producen: temor, deseo y esperanza. Pero varía en cada caso el objeto sobre el que recae la pasión. Por ejemplo, no se trata del temor a quedar excluido de lo socialmente valioso que da lugar a la competencia sino del temor a la muerte violenta; no es el deseo de obtener lo deseado por otro que genera desconfianza sino el deseo de los medios necesarios para llevar una vida confortable; no se abrigan esperanzas de gozar primero y sin dilación de lo deseado -lo que origina la anticipación que conlleva la gloria- sino esperanzas de alcanzar confort por medio del trabajo. 9

Se advierte, entonces, que el estado de naturaleza no describe una condición natural ni una situación contrafáctica sino sólo un esquema de comportamiento social que aparece allí cuando el Estado no logra producir subjetividades transidas por las tres pasiones políticas fundamentales: temor a la muerte violenta, deseo de los bienes necesarios para llevar una vida confortable y esperanza de conseguirlos mediante el trabajo. De ahí que permita 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 una serie de *presupuestos* contradictorios con los propios del sistema teórico de Hobbes. El principal sería que *sólo a partir del imperio de la ley es pensable una dinámica que transcurra al margen de ella*. En este sentido, *el estado de naturaleza refiere a la condición del hombre al margen del Estado* y no en ausencia de él. Se trata de una lógica de la marginalidad que como tal requiere del Estado, *de lo contrario tampoco sería posible la base subjetiva necesaria para que se desarrollen las dinámicas que Hobbes describe en el estado de naturaleza.*

En el *Leviatán* se presentan, entonces, dos esquemas alternativos de adquisición y acumulación de bienes tanto materiales como simbólicos. 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*. 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 el término "entonces", porque hay partes en conflicto toda vez que no existe un poder común. De ahí que Hobbes extraiga como consecuencia que en un estado semejante "no tienen lugar las nociones de correcto e incorrecto, justicia e injusticia" porque la ley no existe sin un poder común.

⁹ Lev. XIII, p. 196.

¹⁰ Idem.

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 el Estado es necesario como un 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. La existencia del Estado es, entonces, necesaria en dos sentidos distintos: a) para la provisión de bienes sociales relevantes que definan niveles de preferencia y organicen escalas de valores; b) porque sólo un orden social instalado y funcionando permite extraer provecho del quebrantamiento de ese orden. De ahí que tanto las organizaciones delictivas dedicadas al narcotráfico como los individuos que las integran estén en estado de naturaleza, esto es, al margen de la ley.

La lógica que organiza su accionar puede ser reducida a una suerte de imperativo hipotético cuya coherencia interna asume carácter de obligación: Si asumes 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 guía el accionar tanto de los carteles como de los individuos que los componen. A partir de él se instituyen las reglas que organizan la acción. 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 de manera consciente esta posibilidad como premisa de la propia existencia. La igualdad es resultado de asumir esta premisa y no la causa.

En cualquier caso, *temor*, *deseo* y *esperanza* son pasiones de *futuro* cuyo objeto resulta anticipado por la *imaginación*. Hobbes afirma que "imaginación hay sólo de aquellas cosas que antes han sido percibida por los sentidos, o bien de una vez o en partes en tiempos diversos". De esto último, resulta que objetos tales como "paz", "confort" o "trabajo" serían inimaginables, si el estado de guerra fuera la condición natural y originaria del hombre. Pero sí lo son, cuando tal estado de violencia generalizada caracteriza un conflicto interestatal. Y sobre todo, la condición de sujetos que viven al margen de la ley, como los

_

 $^{^{11}\} Lev.$ II, p. 28. El tratamiento kantiano de la imaginación está muy en línea con la concepción de Hobbes.

¹² Lev. XIII, p. 196.

involucrados en el narcotráfico y en otras lógicas sociales estructuradas por la violencia.

Estética del consumo

Hace varias décadas que la mayoría de los países occidentales se alinearon con EE.UU. en su guerra declarada contra el narcotráfico. Si se trata de una guerra vale la pena detenerse en qué paz eventualmente la sobrevendría. La pregunta es pertinente en la medida en que, en la guerra contra el narcotráfico, las partes en conflicto comparten idénticas estéticas de la violencia, es decir, una percepción sensible del mundo que se caracteriza por la objetivación del otro y de sí mismo, el deseo de apropiación excluyente, el desprecio tanto por la propia vida como por la ajena, y una necesidad compulsiva de perpetuar el medio como si fuera un fin en sí mismo: consumo y violencia. Sus estéticas no sólo se identifican en sus rasgos esenciales sino que, consecuentemente, generan imágenes que parecen extraídas de un laberinto de espejos. De ahí que para terminar con la guerra se requiera no la victoria de una de las partes sino la superación de las estéticas que sostienen a ambas.

En la guerra contra el narcotráfico, la paz sólo puede tener lugar cuando cese la producción masiva de subjetividades adictas guiadas por la compulsión a repetir el acto sin fin del consumo. En la sociedad de consumo, consumir es necesario; no, en cambio, aquello que se consume. No es de extrañar, entonces, que en el marco de esta cultura surjan individuos adictos a cualquier cosa. Y, desde luego, también a las drogas, tanto de curso legal como ilegal. En consecuencia, el narcotráfico tiene lugar no porque hava una enorme demanda de drogas sino porque el consumo mismo es la droga. Y lo curioso del caso es que esto va está prefigurado en la definición de felicidad que ofrece Hobbes: "La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto hacia otro, donde obtener el primero no es sino el camino hacia el siguiente". 13 Una política cuva estética está basada en una concepción semejante de la felicidad habilita un conjunto de certezas referidas a la condición "natural" del hombre al margen del Estado. Pérez Reverte lo expresa de esta manera en algunos pasajes de La reina del sur: "Aquí hay reglas. Uno no las elige, sino que se las encuentra hechas cuando entra. Todo es cuestión de reputación y de respeto" ... "Pocos narcos se jubilan, y la salida natural es la cárcel o el panteón" ... "Nadie se queda para siempre. Nadie está a salvo, v toda seguridad es peligrosa".

Tal estado de cosas tiene lugar cuando la unión de una multitud de hombres en una persona artificial constituye un Estado cooptado por bandas narcos que usan su legitimidad de origen con el fin de perseguir competidores en el mercado ilegal. El monopolio del uso legítimo de la violencia, propio del Estado, es necesario para que tengan lugar las

¹³ Lev. XI, p. 150.

dinámicas que caracterizan al narcotráfico pues habilita la incursión de sus funcionarios en prácticas por fuera del marco normativo que define sus tareas, competencias, ámbitos de aplicación y procedimientos de intervención. Tales acciones, aunque no sean estatales, pueden ser llevadas adelante por funcionarios del Estado debido a su investidura. En la inmensa mayoría de los casos, esto se debe a que las espacios organizaciones criminales cooptan institucionales. especialmente en las fuerzas de seguridad y de administración de justicia, para maximizar los beneficios del negocio o minimizar sus riesgos y pérdidas. En ocasiones, hay funcionarios públicos que se ven llevados a tolerar y negociar con los narcos con el fin de pacificar un determinado territorio. Lo problemático de esta conducta es que también cae por fuera del marco normativo. Por más que esa práctica no sea corrupta es, de hecho, ilegal v vacía de contenido la función e investidura del cargo. Así, a través de la corrupción política, el lavado de dinero v el incremento desmedido de violencia calleiera, el narcotráfico erosiona las bases de una cultura cívica democrática. Por lo cual, si bien es cierto que necesita del Estado, esta necesidad, lejos de fortalecer los valores propios de un Estado de derecho, va debilitándolo hasta transformar la trama discursiva que lo sostiene en una mera retórica carente de contenido y de fuerza vinculante. Paz en inseguridad se vuelve, entonces, el lema de un Leviatán zombi. Y cuando esto sucede, el temible monstruo marino, el Dios mortal, queda reducido a su expresión más burda y patética.

Referencias bibliográficas

- Ashcraft, Richard, "Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation", *The Journal of Politics*, 33, 4 (1971), pp. 1076-1117.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, editado por Noel Malcolm, Vol. II, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Lacan, Jaques, Seminario 6: el deseo y la interpretación, Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Mizrahi, Esteban, "La naturaleza del estado de naturaleza hobbesiano", *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 39 (2019), pp. 7-22.
- Pérez-Reverte, Arturo, La reina del sur, Madrid: Alfaguara, 2002.

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

Hobbes: teología política y religión de los modernos

Eduardo Sabrovsky Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales Santiago de Chile, Chile eduardo.sabrovsky@mail.udp.cl

Resumen

El Leviatán de Hobbes es un "dios mortal", cuya mortalidad, como espero hacerlo plausible en esta ponencia, puede entenderse en términos de una suerte de enfermedad autoinmune inscrita en su mismo diseño. Por lo tanto, a pesar de sus aspectos contingentes, la crisis contemporánea de la era moderna habría de entenderse en estos términos esenciales: como el resultado final de esta enfermedad inherente la cual, a nuestra generación, y a las que le pudiesen seguirla, el dudoso privilegio de asistir a su fase terminal parece haberles sido concedido.

Palabras clave

Hobbes, inmanencia, religión, auto-inmunidad

HOBBES: TEOLOGÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN DE LOS MODERNOS

Abstract

Hobbes' Leviathan is a "mortal God," whose mortality, as I hope to make plausible in this paper, can be understood in terms of a sort of autoimmune disease inscribed in its very design. Therefore, despite its contingent aspects, the contemporary crisis of the modern era should be understood in these essential terms: as the final outcome of this inherent disease which, to our generation, and those that may follow it, the dubious privilege of witnessing its terminal phase seems to have been granted.

Keywords

Hobbes, immanence, religion, self-immunity

Por sobre aquellos rasgos que responden más bien a las contingencias de su tiempo, Hobbes articula en su obra los fundamentos teológico-políticos del mundo moderno: por una parte, la ontología que le subyace, con sus saberes y prácticas; por ende, su epistemología. En Hobbes, dichos fundamentos están inherentemente ligados a su concepto de lo político y a lo que llamaré "religión de los modernos". Y, de ahí se desprende la corriente, la temporalidad histórica en la cual estamos inmersos, y que, como el río de Borges en su "Nueva refutación del tiempo", [nos] arrastra, pero [nosotros] somos el río.

En términos teológico-políticos, el pensamiento de Hobbes se plasma en la figura de Leviatan como "dios mortal". En lo que sigue examinaré su mortalidad, no como rasgo contingente, sino inscrito en su mismo diseño.

La "Introducción" a *Leviatán* plantea desde ya un par de cuestiones fundamentales para comprender este diseño: 1) la cuestión del arte y la creación de un ser humano artificial; 2) la naturaleza de aquél y la de su artífice, el ser humano. Parto desde la segunda.

Hobbes afirma que esta pregunta ha de responderse en términos del clásico *nosce te ipsum*, "léete a ti mismo", como en general se traduce. Esta lectura, afirma Hobbes, trascendería los límites del individuo.¹ No obstante, la lectura de *Leviatán* por parte de quien haya de gobernar habrá de aligerar esa "dura tarea". Y concluye categóricamente Hobbes: "Porque esta clase de doctrina no admite otra demostración."²

Sin embargo, ¿deberíamos tomar esta afirmación a favor de la universalidad de la introspección al pie de la letra? ¿Cómo encaja con el propósito de su autor de desarrollar una filosofía civil? De hecho, en el capítulo XX del *Leviatán*,, un párrafo al que haré también referencia

¹ Lev, Intro, §3. Todas las citas de Hobbes en este texto provienen de Leviatán. En aras de la brevedad, no las reproduzco, sino sólo las identifico mediante número de capítulo y párrafo. Dicha numeración está tomada de la edición de Curley: Thomas Hobbes, Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668, edited by Edwin Curley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

² Lev, Intro, §4.

más adelante, Hobbes, después de negar valor cognitivo al empirismo, afirma: "La ciencia de crear y mantener comunidades consiste en ciertas reglas, al igual que la aritmética y la geometría."³

Y, en efecto, los aspectos introspectivos, políticos y geométricos del Leviatán encajan. Pues la ciencia de Hobbes no se presenta como producto de un observador externo. Es producto, en cambio, del mismo mundo moderno, que pretende comprender en términos científicos; en otras palabras, su tratado es, de cierto modo, una introspección. No individual,, sino producto de un autorreflexivo "cribar hasta el fondo" (sifting to the bottom), 4 el espíritu de su época.

Así, la pregunta por la concepción hobbesiana de lo humano conduce a la indagación filosófica en torno a la condición histórica de la humanidad moderna y su desarrollo, desde el estado de naturaleza (EN), su superación bajo la soberanía moderna, hasta el eventual retorno del origen que pareceríamos estar viviendo en las primeras décadas del siglo XXI.

Superar no es borrar sin dejar huella. Por el contrario, el EN se conserva bajo Leviatán, a la manera de una potencia negativa que Giorgio Agamben, por ejemplo, y siguiendo a Carl Schmitt, entiende en términos de una guerra civil que en todo momento estaría a punto de estallar y acabar con la *polis* moderna. No obstante, transcurridos casi seis siglos en los que no han faltado conflictos locales e internacionales, nada de la escala de una guerra civil global ha estallado.

¿Cómo podríamos entender esto? En "Idea para una historia universal con propósito cosmopolita" encontramos la respuesta a esta pregunta. Allí Kant forja el sintagma "insociable insociabilidad", con el cual designa la "inclinación que los llevará [a los hombres] a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia que amenaza de contínuo con romperla". Sin embargo, las energías sociales que esa "constante resistencia" libera pueden ser capturadas y puestas a trabajar –tal como las fuerzas destructivas de la naturaleza– en pos del progreso moderno: de la liberación, continúa Kant, de los seres humanos de su antigua y "arcádica vida de pastores", en la cual eran "apenas más valiosos" que las "ovejas [que] cuidaban"; y todo ello en la perspectiva de una nueva disposición para "entregar[se] al trabajo y a los penosos esfuerzos... [y a]... nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de [sus] capacidades naturales". 5

En otras palabras, Kant nos permite entender la persistencia de la insociabilidad, no como una espada de Damocles que pende

³ Lev, XX, §19.

⁴ Lev. XX, §19.

 $^{^5}$ Immanuel Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, México DF: UNAM, 2006, §4.

permanentemente sobre la civilidad moderna, sino como su fuente de energía humana, clave de su resiliencia y expansión continua.

La superación del EN podría entonces entenderse en términos de la conversión de la insociabilidad que lo caracterizaría, en (insociable) sociabilidad; como un fenómeno, entonces, similar a la conversión de la naturaleza en fuente de energía, que caracteriza a nuestra civilización industrial y tecnocientífica. Una energía que, como el fuego, ha de ser mantenida bajo control, aunque en último término, como sucede hoy – calentamiento global, gigantescos incendios de bosques– ese mismo control se vea superado por la misma expansión que ha hecho posible.

El EN hobbesiano difícilmente podría entenderse en términos de una naturaleza inmutable de la especie humana, inmune a los profundos quiebres epocales que han marcado la historia de la humanidad. De hecho, en *Leviatán*, capítulo XIII, el EN es caracterizado en términos de una serie de privaciones: desde la industria, la cultura de la tierra y la navegación, hasta las artes, las letras y la sociedad. Es decir, mediante una suerte de *epojé* husserliana *avant la lettre*, eliminando rasgos cardinales de la sociedad moderna, de modo de poner en evidencia la insociable sociabilidad inherente a los seres humanos que la habitan.

En otras palabras, lo que Hobbes ha hecho es "cribar hasta el fondo" la profunda revolución cultural, civilizacional y bioteopolítica que, en la época de su vida y obra, estaba alterando decisivamente el eje de la sociedad, a resultas de fenómenos sociales y espirituales inseparablemente entrelazados. A saber: el paso de la producción de bienes dentro de economías cerradas, a la producción de mercancías para un mercado cada vez más global; de una sociedad agraria a una cada vez más industrial v urbana; desde relaciones sustantivas entre señores y siervos hasta relaciones contractuales abstractas entre trabajadores asalariados y empleadores capitalistas; de la naturaleza como creación de Dios, y sin embargo conmensurable con la razón humana –y por lo tanto susceptible de ser traducida por la institución religiosa medieval en términos de un orden moral y político "verdadero" a una naturaleza desencantada y mecánica: a la verdad como certeza subjetiva –escepticismo– y su correlato, el individualismo con su radical insociabilidad. En conjunto, estos cambios equivalen a acontecimiento histórico decisivo: el colapso de los fundamentos trascendentes del orden medieval, bajo la presión de un orden emergente fundado en términos inmanentes.

Ahora bien: comprender el estado de naturaleza de Hobbes en términos históricos fundamentales, como se está proponiendo aquí, no viola en absoluto la enfática interdicción sobre el empirismo que Hobbes articula en el capítulo XX del *Leviatán*, §19. Pues lo que Hobbes contrapone al empirismo es, precisamente, la articulación del acontecimiento histórico decisivo que da origen a la era moderna en

términos de una teología política a la altura de los tiempos. De hecho, ya desde la primeras palabras de la "Introducción" a *Leviatán*, se trata de un arte capaz de imitar la potencia creadora divina y su producto, la naturaleza. Un arte que, como en el "arte del genio" de Kant en su Tercera Crítica, no sigue reglas pre-existentes, sino que las crea.

La teología medieval distinguía la *potestas absoluta* divina de su *potencia ordinata*: en virtud de esta última, Dios, bien puede condescender a restringir la primera, creando un Cosmos de formas inteligibles, susceptibles de ser traducidas por el entendimiento humano asistido por la gracia divina –es decir, por la Iglesia institucionalizada–. en términos de un régimen político y moral que, viniendo de arriba, habría de suscitar absoluta obediencia.⁶

En su momento más radical, sin embargo, la Reforma había rechazado tal condescendencia y autorrestricción. Así, la potencia ordinata quedaba disponible para su apropiación por parte de la humanidad. Y este es, precisamente, el arte al que apela Hobbes. Mediante él, es posible imitar la naturaleza y "hacer un hombre artificial" "ese gran LEVIATAN llamado REPÚBLICA o ESTADO", como se lee también en la "Introducción" al tratado. Es necesario notar que el carácter mecánico de este artefacto implica que la naturaleza de la cual se trata no es la *natura naturans* spinoziana, sino la desencantada naturaleza moderna, reducida a materia indiferenciada e informe en constante movimiento aleatorio. Y este desencantamiento está en directa relación con lo político, en cuanto condición necesaria para el surgimiento de una sociedad autoconstituida: para ello, la naturaleza, como fundamento externo y trascendente fuente de legitimidad, ha de ser purgada tanto de la filosofía natural como del sentido común.

Así pues, imitación e imitado son producto de un mismo acto creativo. Esta es la raíz teológico-política del dualismo moderno, con su postulación de un mundo humanizado bajo la mirada protectora y temible del Leviatán, confrontando una realidad postulada, a su vez, como desencantada.

Ahora bien: en tanto exterioridad creada por el hombre, la naturaleza informe de Hobbes está a priori dis-puesta para recibir la forma desde el lenguaje (speech): "no hay nada universal en el mundo excepto los nombres." El lenguaje permite a Hobbes ir más allá de una comprensión meramente mecanicista del ser humano. También es un elemento crucial en la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. Después de Babel, afirma Hobbes, el nuevo lenguaje humano resulta de la lucha por la sobrevivencia. Y está presente en el estado de

.

⁶ Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, París: Presses universitaires de France, 2000; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1986.

 $^{^{7}}$ Lev, VI, $\S 6$.

naturaleza, en las leyes naturales, como una suerte de trampolín que proyecta a la humanidad moderna hacia la paz civil autoinstituida.

Con su va mencionado rechazo de la potencia ordinata divina, esa autolimitación del poder absoluto de Dios que la tradición escolástica medieval había ideado para explicar la creación de Dios de un universo centrado en el ser humano, la Reforma proporcionó al corte epocal que estoy describiendo una explícita legitimación teológica. En términos teológicos, dicho corte se expresa en la diferencia entre dos estrategias opuestas para abordar el poder explosivo de las pretensiones de lo absoluto. La cristiandad medieval les otorgó un espacio al interior del mundo humano, confinándolas a la vez tras los muros de iglesias, catedrales, conventos; en ellos, lo absoluto era venerado, pero también mantenido a raya, de modo que su flujo hacia el mundo quedase regulado por la institución eclesiástica⁸. Soteriología v escatología son. en términos temporales, expresión de este encierro: así, en tanto la salvación y la vida eterna se ofrecen al individuo que vive según las reglas establecidas por la Iglesia, el advenimiento de lo absoluto, aunque afirmado, se pospone hasta el fin del mundo.

El mundo moderno, en cambio, carece de tal estrategia. Más bien, en su momento más radical, la Reforma hizo del fuero interno de individuo, el único receptor del absoluto de la palabra divina y de su Verdad. Con esto, sin embargo, destruía no solamente el fundamento del cristianismo romano, sino el de toda autoridad que pretendiera alzarse sobre dicho fuero interno. Con esto, sin embargo, la insociabilidad, en cuanto disposición subjetiva básica de la naciente humanidad moderna, resultaba teológicamente legitimada. En consecuencia, lo absoluto podía correr desbocado entre las ruinas del orden medieval. Ante ello, surge la solución radical articulada por Hobbes: la interdicción soberana sobre toda apelación a lo absoluto en el espacio público de la incipiente república moderna.

Ahora bien: si entendemos por religión el conjunto de prácticas para tratar con lo absoluto, éste –la exclusión absoluta y paradójica de lo absoluto– sería el primer y único mandamiento de nuestra religión, la religión de la humanidad moderna. Una religión que, como producto tanto del nuevo mundo emergente como de la Reforma, ha venido a sustituir al cristianismo, presidiendo el secularismo y el desencanto de la naturaleza.

La cuestión de los milagros, tratada en el capítulo XXXVII: "De los milagros y su uso", es la bisagra entre esta religión y la soberanía hobbesiana; su expresión conceptual es la genuina teología política de la Edad Moderna. Los milagros son intrusiones de lo absoluto dentro del espacio político inmanente regido por el soberano moderno. Ante

⁸ Marcel Gauchet, *Le Desenchantement Du Monde*, Paris: Gallimard Education, 2005. Para Gauchet, la religión comienza su implacable proceso de secularización con el nacimiento del Estado y la religión institucionalizada.

ellas, aquél constituye una suerte de pararrayos, capturando y neutralizando cualquier eventual intrusión de lo alto y, así, volviendo irrelevante la pregunta sobre la realidad de ello. Al mismo tiempo, en tanto la Reforma ya había hecho de la verdad de la fe cuestión de certeza subjetiva, la soberanía moderna va más allá: la fe sustantiva ha de ser excluida del espacio público, convertida en creencia privatizada. Con ello, la cuestión de los milagros queda confinada a los límites de la conciencia individual.

Esta exclusión hace de la soberanía el garante de esa lev superior. único mandamiento de la invisible religión de la modernidad, la exclusión absoluta, y paradójica, de lo absoluto. Su índole es, primordialmente, ontológica. Es decir, determina la inclusión o exclusión de entes en el mundo que rige: de ella se sigue su carácter epistemológico. Y su puesta en vigencia bien podría constituir la tarea esencial de la soberanía, de la cual el mismo establecimiento v resguardo de la paz mediante la fuerza de la lev sería tributario. En efecto, para Hobbes, entre las tres causas principales del conflicto permanente en el estado de naturaleza -competencia, desconfianza (diffidence) y gloria ⁹ – la segunda sería el fundamento de las otras dos. De hecho, dos párrafos más arriba¹⁰ el subtítulo de Hobbes reza: "De la desconfianza la guerra"; y el §7 no hace sino desarrollar lo indicado allí. Y la desconfianza también subvace a "las pasiones que inclinan a los hombres a la paz" – con el miedo a la muerte en primer lugar–, es decir. a la constitución de la soberanía y la república.

Así, mediante este criterio, la superación del estado de naturaleza pasaría por la conversión, soberanía mediante, de la insociable humanidad proto-moderna a la nueva religión. Sus fieles –nosotros mismos– somos portadores, en nuestro ADN históricamente constituido, de la insociabilidad y el escepticismo de los orígenes, pero neutralizado en virtud de la impronta –invisible, mas no por ello menos eficaz –que dicha religión, con su ley fundamental, ha impreso a todas y cada una de las esferas de la práctica y el saber en el mundo moderno.

La absoluta exclusión de lo absoluto gatilla, a su vez, el absoluto despliegue de lo relativo característico del mundo moderno, y clave de su poder expansivo y resiliencia. No obstante, con ese mismo despliegue, el dios mortal –al igual que el Dios inmortal que desplazónicia su descenso a la muerte. La misma expansión y masificación y complejidad del mundo moderno –índice, por lo demás, de su éxitopropicia ese descenso. Pues no es posible gobernar una sociedad de masas mediante "decisiones soberanas". Se requiere en cambio la delegación –ya prevista por Hobbes, ver el capítulo XXII– en "sistemas" que administran criterios de validez.

⁹ Lev, XIII, §6.

¹⁰ Lev, XIII, §4.

Esta tendencia podría denominarse "el momento kantiano" en la historia política moderna. Luc Foisneau es preciso al caracterizar este momento con estas palabras:

La razón justa instituida por él [Hobbes] era todavía la razón de un tercero; fue integrada por Kant en el dispositivo mismo del conocimiento. En adelante, la razón es juez, y el único juez, de la legitimidad de nuestro conocimiento...[L]a crítica kantiana [...está...] fundada en los conceptos jurídicos y políticos cuya pertinencia para la cuestión del conocimiento ya había sido subrayada por Hobbes.¹¹

Son vastas las consecuencias de este momento: con él, la cognición, y con ella la moral, la justicia y la política, la estética, la religión reivindican su incondicional autonomía.

Así, la civilización moderna –ciencias naturales y humanas, artes, derecho, tecnología, economía de mercado- puede florecer bajo la benévola protección de Leviatán. Tales "sistemas" no son en absoluto ajenos a lo político, a la soberanía: sin embargo, su politicidad es paradójica, marcada por la ceguera constitutiva resultante de su carencia de recursos conceptuales que les posibiliten remontar la clausura de lo relativo y atisbar el paradójico absoluto del cual, en última instancia, depende la validez de sus saberes y prácticas. Así entonces, enfrentados a desafíos a la credibilidad y a la base de sus conocimientos y prácticas, como aquellos que ahora vemos surgir y volverse virales por doquier, la respuesta de los contemporáneos, si es veraz, aceptará que, en rigor, no hay más fundamento que el consenso de sus pares. En caso contrario, basándose en ideas recibidas o en un vetusto manual de filosofía, sacarán a relucir un fundamento absoluto, que el retador deberá aceptar bajo pena de ser arrojado al infierno de la irracionalidad.

Ambas respuestas profundizar la crisis, transformando la desconfianza en sentido común, para el cual los expertos, independientemente de cualquier otra consideración, son considerados miembros de un grupo social injustamente privilegiado –educados, cosmopolitas, multilingües, prestigiosos, sobrepagados– que usan su poder de veridicción en pos de mundanos intereses de clase. Pero el efecto desestabilizador de estas acusaciones no deriva sólo de su contenido fáctico, sino la actualización del potencial de desconfianza contenido en el ADN del mundo moderno que gatillan. Así, izquierdas y derechas terminan coincidiendo en un punto primordial: no hay fundamentos, sólo creencias, mitos, narrativas, y la voluntad de poder que los ha impuesto. Con ello, la insociabilidad de los orígenes del

-

¹¹ Luc Foisneau, 'Introduction', in *Kant Et Hobbes: de La Violence a la Politique*, ed. Luc Foisneau and Denis Thouard, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 11-24.

HOBBES: TEOLOGÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN DE LOS MODERNOS

mundo moderno rompe las barreras que la construcción política moderna quiso levantar. Estamos, así, ante un renovado estado de naturaleza, que abarca ya la totalidad planeta, y en el que las certezas individuales, alimentadas por el lema "investiga tú mismo", y a menudo inflamadas por el resentimiento, circulan, se reproducen y se viralizan a la velocidad de la luz.

Referencias bibliográficas

- Foisneau, Luc, 'Introduction', in *Kant Et Hobbes: de La Violence a la Politique*, ed. Luc Foisneau and Denis Thouard, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 11-24.
- Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Gauchet, Marcel, *Le Desenchantement Du Monde*, Paris: Gallimard Education, 2005.
- Hobbes, Thomas, Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, México DF: UNAM, 2006.

ISSN: 1853-8169

Hobbes: de la injusticia natural al Estado de Derecho y la justicia política

Fernando Aranda Fraga Universidad Adventista del Plata Buenos Aires, Argentina fernando.aranda@uap.edu.ar

Resumen

El contractualismo explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre seres libres e iguales. Un aspecto meridiano y de enorme peso que incluye la filosofía política de los contractualistas, y también de los neocontractualistas contemporáneos, es su teoría de la justicia. Naturalmente, aquello que los define como tales es su adopción de una teoría general de la sociedad que se divide en dos momentos temporales, contrapuestos y sustancialmente diferentes entre sí. El primer momento de la secuencia, ubicado cronológicamente en un pasado remoto, en el cual la justicia era deficiente o lisa y llanamente no existía (Hobbes); por tanto, esto implica que semejante estado deberá ser superado. El último momento, que constituye el estadio ideal, en que pasa a regir la teoría de la justicia propuesta, en una sociedad que, como consecuencia, pasa a ser civilizada. La cuestión de la justicia merece un profundo y especial tratamiento dentro de la teoría política hobbesiana, debido al papel relevante que juega en su concepción de una ética pública, y por su intrincada relación con la vida política de los ciudadanos. A partir de este análisis podrá compararse la justicia natural con la justicia instaurada a partir del establecimiento de la sociedad política.

Palabras clave

Justicia, naturaleza, sociedad, pacto

Abstract

Contractualism explains and justifies the foundation and the possibility of society on the basis of a pact between free and equal beings. A meridian aspect of enormous weight that includes the political philosophy of the contractualists, and also of contemporary neocontractualists, is their theory of justice. Naturally, what defines them as such is their adoption of a general theory of society that is divided into two temporal moments, opposed and substantially different from each other. The first moment of the sequence, located chronologically in the remote past, in which justice was deficient or simply did not exist (Hobbes); therefore, this implies that such a state must be overcome. The last moment, which constitutes the ideal stage, in which the proposed theory of justice comes to rule in a society that, as a consequence, becomes civilized. The question of justice deserves a profound and special treatment within Hobbesian political theory, due to the relevant role it plays in his conception of public ethics, and because of its intricate relationship with the political life of citizens. From this analysis it will be possible to compare natural justice with the justice established through the establishment of political society.

Keywords

Justice, nature, society, covenant

n aspecto meridiano y de enorme peso que incluye la filosofía política de los contractualistas, y también de los neocontractualistas contemporáneos, es su teoría de la justicia. Naturalmente, aquello que los define como tales es su adopción de una teoría general de la sociedad que se divide en dos momentos temporales, contrapuestos y sustancialmente diferentes entre sí. El primer momento de la secuencia, ubicado cronológicamente en un pasado remoto, en el cual la justicia era deficiente (Rawls, Locke) ¹ o lisa y llanamente no existía (Hobbes); por tanto, esto implica que semejante estado deberá ser superado. El último momento, que constituye el estadio ideal, en que pasa a regir la teoría de la justicia propuesta, en una sociedad que, como consecuencia, pasa a estar "bien ordenada".²

En la investigación que nos ocupa ahondaremos en el concepto de justicia del contractualista inglés Thomas Hobbes, comentando críticamente de qué modo llega a una teoría de la justicia a partir de lo que podemos denominar, con certeza, **la NADA jurídica**. Para ello, en un apartado dedicado al hipotético estado natural del hombre hobbesiano, analizaremos la cuestión de las leyes naturales, en su acepción estrictamente moral, a fin de establecer las circunstancias en que éstas juegan su rol, las propiedades que detentan y el tipo de bien al cual están ordenadas. Una vez determinada su esencia, será posible

__

¹ Acerca del concepto de "sociedad bien ordenada" en John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, Chapter VIII, # 69, pp. 397-405. Sobre las deficiencias del estado de naturaleza descrito por Locke, véase: John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Ediciones Ladosur, 2002, Cap. IX, especialmente los # 123-129.

² Tanto la evolución histórica del contractualismo político, y su heredero el neocontractualismo, como así también la teoría convencional de la justicia que emana de esta concepción política y sus variantes cercanas, pueden analizarse a través del hilo conductor que parte de Ockham, en el S. XIV, pasando por Hobbes y Hume, durante la Modernidad, hasta John Rawls, en pleno S. XX. Véase al respecto: Fernando Aranda Fraga, "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política", *Estudios Filosóficos*, LII, 149 (2003), pp. 43-86; Fernando Aranda Fraga, "Una lectura rawlsiana sobre el procedimiento contractual en Hobbes", *Estudios Filosóficos*, LXX, 203 (2021), pp. 5-28; Fernando Aranda Fraga, "El debate contemporáneo sobre la ética hobbesiana: un análisis critico", *Konvergencias*, 31 (2020), pp. 2-31; Fernando Aranda Fraga, "Justiça Liberal: Teleologia e Cosmoviçao", *Journal of Teleological Science*, 1, 4, (2021), pp. 45-60.

analizar el concepto de obligación atribuido a ellas y el paso de la obligación natural al momento crucial de toda la teoría hobbesiana: el establecimiento de la obligación política, fundamento teleológico de la existencia del *Leviathan*.

La cuestión de la justicia merece un profundo y especial tratamiento dentro de la teoría política hobbesiana, debido al papel relevante que juega en su concepción de una ética pública, y por su intrincada relación con la vida política de los ciudadanos. De este modo, y a partir de este tipo de análisis, podrán compararse la justicia natural con la justicia instaurada a partir del establecimiento de la sociedad política.

¿Cuál es el principal bien en el estado de naturaleza?

En el capítulo XIII del *Leviathan* está condensada, casi en su totalidad, la axiología vigente en la condición natural descripta por Hobbes como antesala del Estado político. Hay aquí un valor que condiciona todo: la igualdad, un valor que, en Hobbes, adquiere sentido negativo y destructivo de las relaciones entre los hombres, pues éstos rigen la totalidad de sus acciones por pasiones que, careciendo de un control externo, producen enemistad. Tales pasiones son deducidas por Hobbes a partir de la naturaleza egoísta del hombre. Esta realidad antropológica natural, marcada por el egoísmo, la envidia y el orgullo es, según el filósofo de Malmesbury, la prueba más fuerte de la igualdad.³

De la igualdad natural deduce Hobbes su teoría del bien natural. Reiteradas veces a través del *Leviathan* su autor se ha ocupado de mostrar y demostrar que el bien mayor del hombre es su autoconservación. Este valor máximo será buscado tanto en el estado natural como en el político, pero se conseguirá de diferente manera, según la condición en que el hombre se encuentre. Hobbes reduce el valor de la igualdad entre los hombres a una igualdad de poder, y de tal igualdad se obtiene una igualdad de derechos; con ello, la esperanza de autoconservarse, máxima y última aspiración del ser humano, se torna precaria, puesto que todo hombre se halla siempre en estado latente de desconfianza contra sus semejantes.

En un lugar en que reina un derecho y una libertad ilimitados, en que cualquiera puede emplear su fuerza para defenderse contra sus iguales o anticiparse a ellos, apropiándose de lo que desee, no hay lugar para la justicia, pues ésta no puede ser impuesta legalmente por nadie. Hobbes sienta las bases para que la sociedad civil pueda suplir con elementos legales lo que, según él, no existe en la moral individual.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. III. Ed. Sir William Molesworth, Second Reprint (Scientia Verlag Aalen, London, 1966), Part. I, Chapter V, pp. 110-111.

Este estado ficticio, signado por la amoralidad y la negación de la política, tiene posibilidad de ser superado, no cabe duda, ya que para ello Hobbes se tomó el trabajo de construirlo. La medida y el carácter de las acciones están dados por un cálculo interesado y egoísta de intereses individuales. Se trata de acciones regidas por intereses utilitarios. La diferencia con el utilitarismo moral que surgirá en siglos posteriores –con Hume, Bentham, Smith— consiste en que hace falta una normativa social que regule las acciones interesadas de los individuos, a fin de que no choquen entre sí. Hobbes mismo se convierte en el antecedente más importante de esta escuela moral, al intentar hacerlo fundando la sociedad política a partir de un pacto realizado entre individuos autointeresados. Surge aquí el consenso, por el cual se acuerdan normas de paz que la razón sugiere; a estas normas racionales Hobbes las llama "leyes de naturaleza". Y éstas darán origen a una obligación política, de la cual surgirá la sociedad.

Las tres primeras leyes son las más importantes entre las diecinueve, y constituyen el núcleo disparador del expediente contractualista que pone en marcha la sociedad política. A raíz de la segunda ley es firmado el pacto, pues por ella se pide que cada uno renuncie a su derecho, estableciendo al mismo tiempo un resguardo: que, si los demás no lo hacen, se debe actuar racionalmente en orden a la autoconservación, esto es, no renunciar al derecho propio, pues resulta perjudicial. En esta parte de su doctrina, acude Hobbes a la regla de oro, que él llama "ley del Evangelio": "whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them" ["lo que pretendáis que los demás hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos (la cursiva es de Hobbes)"], a lo cual el filósofo inglés agrega, en su afán de querer alcanzar a todos, otra ley que se aplica a la humanidad entera.⁵

Esta segunda ley natural, basada en la regla de oro universal, constituye, seguramente, el meollo de toda la moral hobbesiana. Aunque más adelante queda claro que para que sea realmente efectiva deberá salvaguardarse mediante el cumplimiento de la tercera ley, que indica cumplir fielmente los pactos, norma en la cual quedará encerrada la definición que Hobbes dará acerca de la justicia. El centro neurálgico de la teoría moral de Hobbes queda comprendido en estas tres leyes secuenciales, que a pesar de todo continúan siendo condicionales por estar ordenadas al valor fundamental, que es la autoconservación. Es decir, debe buscarse la paz, mientras los demás también lo hacen; se debe declinar los derechos, esperando que los demás actúen igual; y se debe cumplir con los pactos, en lo cual consiste la justicia. Aún esta última ley ha de ser condicional, porque una vez nombrado el garante, el árbitro imparcial, si éste no cumple con lo pactado, la otra parte, sus

⁴ *Ib.*, I, XIII, pp. 115-116.

⁵ *Ib.*, I, XIII, p. 118.

súbditos, dispondrán del derecho a no cumplir lo prometido, y viceversa. Tal es el sentido dado por Hobbes a su moral individualista y utilitaria.

Poco cuesta descubrir que en todas estas leyes naturales su correlato permanente es el derecho. El mismo derecho natural ilimitado, que se ejerce buscando obtener la propia preservación, opera, o no lo hace, según los demás obedezcan o no a las mismas leyes naturales. Hobbes lo deja bien claro:

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y **procura su cierta ruina**, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta. En cambio, **quien teniendo garantía suficiente** de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, **no las observa**, a su vez, no busca la paz sino la guerra, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia" (la cursiva es de Hobbes, la negrita es nuestra).⁶

Hobbes las necesita en su sistema –a las leyes naturales—, ya que, aunque más no sea *in foro interno*, obligan, puesto que la razón autointeresada indica a la voluntad que lo más conveniente es cumplirlas. En el Estado civil las acciones se regulan por leyes sancionadas positivamente, las cuales no cabe juzgar de morales o inmorales, **la ética hobbesiana finalmente queda reducida a su doctrina de las leyes de naturaleza**. Éstas señalan cuáles son las virtudes que se constituyen en medios para lograr la paz, el bien mayor, supeditado a un bien superior que es la autoconservación, como así también cuáles son los vicios que impiden su logro. Por eso Hobbes no vacila en afirmar que la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral.⁷

Para lograr que los hombres se sometan a una autoridad y por lo tanto que cumplan con las leyes que rigen el orden en una sociedad, debe obtenerse un procedimiento racional, que no se origine en otra instancia distinta del hombre mismo. Este procedimiento se inicia con el reconocimiento de la racionalidad que ofrece el argumento de la segunda ley natural. El hombre, autointeresado por definición, asiente en su conciencia al consejo que le indica deponer sus derechos para

_

⁶ *Ib.*, I, XV, p. 145.

⁷ Idem.

obtener la paz. Lo hace porque admite que ello le traerá beneficios prolongados en el tiempo.⁸

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica...⁹

A partir de entonces decide pactar con sus semejantes y desde ese momento queda moralmente obligado a raíz de su promesa. Este pacto consiste en transferir derechos a un tercero, de modo que el contenido material de la obligación consiste "en no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho". Si esto se produce, tal acto se denomina injusticia. ¹⁰ Aquí la obligación queda reforzada con la tercera ley natural: "Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado", si esto no ocurre, los pactos son vanos (la cursiva es de Hobbes). ¹¹ Para Hobbes, la fuente y el origen de la justicia consiste en el cumplimiento de los pactos, es decir, en la tercera ley natural.

Lo que en realidad le interesa a Hobbes es fundar el origen del poder político y de la sociedad civil en el hombre mismo. Cumpla o no el hombre su promesa contractual, lo cierto es que ha logrado responsabilizarlo del gobierno y de las leyes sancionadas para el buen funcionamiento de la sociedad civil. Por eso hablamos de una obligación política y no moral, ya que en última instancia queda asegurada por el temor al castigo. Sólo que Hobbes se las ha ingeniado para originar todo el procedimiento en la conveniencia racional y utilitaria del hombre autointeresado. A esto debe agregarse su teoría de la autorización, mediante la cual Hobbes hace partícipes, y con ello responsables, a los súbditos, quienes –metafóricamente hablando—cumpliendo el papel de autores de un libreto, entregan su poder al soberano, y éste, como un "actor" autorizado, lo ejercita y hace efectivo mediante la sanción de las leyes y disposiciones que rigen la sociedad civil. 12

Puesto que Hobbes buscaba establecer un marco imparcial en un Estado en el que todos los ciudadanos pudieran ser tratados por igual, e igualarlos más aún sometiéndolos a las mismas leyes, sólo queda por ver qué ha quedado del derecho de las personas que viven en sociedad y

⁸ Fernando Aranda Fraga, "Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿es pos*Ib*le la sociedad?", *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIX (2003), pp. 69-88.

⁹ Lev, II, XVII, p. 153.

¹⁰ Ib., I, XIV, p. 119.

¹¹ *Ib.*, I, XV, p. 130.

¹² Cfr. Lev, I, XVI, pp. 147-151.

cómo puede administrarse la justicia en una sociedad en que imperan los valores que Hobbes propone: igualdad, libertad, justicia, imparcialidad, equidad, paz, orden, autopreservación, etc., donde no existe ya ningún deber ser que contribuya a perfeccionarla.

Hobbes pretende reforzar la igualdad, que no era totalmente estable en la anterior condición natural en que vivían los hombres, legalizándola, estableciendo un sistema de leyes y sanciones bajo la tutela y vigilancia del poder coercitivo del soberano, depositario del poder de sus súbditos. Lo que Hobbes deseaba primordialmente con su teoría política, era fundamentar un tratamiento imparcial a todos los ciudadanos, de tal modo que pueda asegurarse el valor de la igualdad entre todos ellos, al tiempo que permita distribuir proporciones de libertad semejantes para todos en la medida en que la ley lo establezca. Para lograrlo, como hemos visto, fue necesario un acuerdo general entre todos los hombres, quienes mediante una convención prometieron declinar sus derechos a favor de un soberano que imponga su poder bajo nuevas condiciones de vida. El propósito del acuerdo es el mismo que les ocasionaba temor mientras vivían en la condición natural.

Definición y origen de la justicia

Hobbes declara qué es justicia e injusticia en el capítulo XV del *Leviathan*, y en el capítulo 16, de la primera parte de su libro *The Elements*, al formular la tercera ley natural: "Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado"; ¹³ este es, según Hobbes, el origen de la justicia, como así también la causa por la cual no es posible hablar de justicia antes del pacto, ya que todo comienza a partir de su cumplimiento. ¹⁴ Hobbes señala que "en esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia", propiedad inexistente en la condición natural del hombre, en la cual todos mantenían su derecho a todas las cosas. Esto hacía que ninguna acción pudiera ser calificada de injusta, pero a partir de la transferencia de derechos realizada por la promesa contractual el incumplimiento del pacto define qué es la injusticia. ¹⁵

Luego Hobbes fundamenta por qué es necesario darle un lugar relevante en su teoría política a la justicia, 16 sosteniendo la

¹³ *Ib.*, I, XV, p. 130.

¹⁴ Raphael comenta en un artículo titulado "Hobbes on Justice", que esta visión distintiva que tuvo Hobbes al definir la justicia como cumplimiento del pacto repercutió en Hume y en Mill. Éste, en el quinto capítulo de *Utilitarianism*, analiza seis clases de acciones, una de las cuales es la promesa, diciendo que cumplirla es justo, o de buena fe. Raphael, D. D., "Hobbes on Justice", en Rogers, G. A. J. & Ryan, A. (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press: Oxford, 1990, pp. 153-154.

¹⁵ Lev, I, XV, p. 130.

¹⁶ Raphael señala que, aunque muy breve, la exposición hecha por Hobbes acerca de la justicia tiene una importancia vital en su doctrina ética y política. Su definición de la

imposibilidad de hablar de justicia o injusticia donde no hay un poder coercitivo sobre los hombres que los obligue a cumplir lo pactado baio la amenaza de un castigo. De aquí deduce Hobbes inmediatamente la propiedad, apovándose en la definición "que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suvo" (la cursiva es de Hobbes). 17 Esta definición le permite afirmar que no es posible hablar de propiedad en una condición en la cual tampoco puede hablarse de justicia o injusticia, puesto que estos nombres no caben sino en un Estado, de modo tal que sólo en un Estado puede haber propiedad. Esto es así porque de acuerdo con su descripción del estado natural, donde se poseen derechos ilimitados, cualquiera puede tomar lo que desee, por tanto, no hav lugar para lo que es "suyo". 18 "Mío" y "tuyo", existen sólo en estado civil, donde se han establecido leves que lo reglamentan.

Repasemos el procedimiento establecido por Hobbes. Por la primera lev de naturaleza se pide que los hombres intenten lograr la paz. Por la segunda ley, que renuncien a sus derechos ilimitados y se conformen con una medida igualitaria de libertad para cada uno. Esta renuncia se explicita mediante el pacto de unos con otros. Finalmente entra en juego una tercera lev, que debe garantizar la consumación de las anteriores. Esta ley ordena cumplir con la promesa contraida, lo contrario será imputado como injusticia. Pero como Hobbes no puede apelar a la sola moral de los individuos, aquella renuncia de derechos ordenada en la segunda lev se hace a favor de un tercero, quien siendo el depositario de los -anteriormente— ilimitados derechos de todos a todas las cosas, detenta un poder absoluto, ahora legal, mediante el cual se ejerce coerción sobre los pactantes para que cumplan lo prometido. A partir de esta tercera lev nace la justicia, antes inexistente, que permite juzgar todas las acciones según un patrón establecido positivamente. Recién entonces podrá hablarse de propiedad, de manera que en una sociedad tal como la que Hobbes pretende establecer, axiológicamente fundada en una antropología individualista, egoísta y fuertemente competitiva, la justicia viene a ser lo que en última instancia define cualquier situación, porque se constituve en un valor cardinal desde el cual se juzga el cumplimiento de todo el procedimiento anterior, siempre en orden a una finalidad superior, que consiste en asegurar, paz mediante, la propia vida v bienes.

El soberano, además de ser el garante del pacto, pasa a ser de aquí en más la representación de la imparcialidad, un valor que se establece mediante la vigencia de las leves civiles. Frente a éstas todos los

justicia en términos de pacto adquiere capital importancia en su teoría de la obligación. Raphael, D. D., "Hobbes on Justice", pp. 158-164; 155-157.

¹⁷ Lev, I, XV, pp. 130-131.

¹⁸ *Ib.*, I, XV, p. 131.

ciudadanos son iguales y nadie puede disponer de más derechos ni libertades que los demás. 19

En The Elements, Hobbes hace algunas distinciones sobre la justicia: "Los nombres de justo, injusto, justicia, injusticia, son equívocos, y tienen diverso significado". ²⁰ Un hombre es justo cuando su conducta se conforma a la razón y lo contrario si es injusto. Una acción también será justa o injusta según se conforme o no a la razón. En este caso también se dice que un hombre es recto. No pierde el carácter de justo si cometiere alguna acción que no lo sea, ni viceversa. Lo que hace que un hombre sea justo, por tanto, no es un hecho aislado, sino "una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa"; la justicia de una conducta tal se llama virtud, v vicio lo contrario. ²¹ En términos penales, a los hombres que son justos en sus acciones se los llama "inocentes", y a quienes cometen actos de injusticia se los califica de "culpables". ²² El robo y la violencia contra un co-pactante son calificados como actos de injusticia "hechas a la personalidad de un Estado".23

De todo esto se deduce que es obligación del soberano ser equitativo, pero no está obligado a ser justo. Como él se encuentra en estado de naturaleza frente a sus súbditos, retiene el derecho natural de hacer lo que desee, pero al mismo tiempo debe obrar equitativamente, "distribuyendo" imparcialmente, esto es igualitariamente, bienes, derechos y obligaciones a cada súbdito. Así, el soberano, de no obrar conforme a esto puede cometer inequidad, pero nunca injusticia, pues él no ha contraído obligación contractual alguna de someterse a pacto alguno. Pero observar esta ley que prescribe actuar equitativamente es sumamente importante para el buen funcionamiento del Estado, a tal punto que de no hacerlo se contraría la naturaleza de su fundación. La **equidad** se define, entonces, como **imparcialidad**.

La imparcialidad como consecuencia jurídica de la igualdad natural

La imparcialidad que prescribe esta ley de equidad viene dada a partir de una concepción igualitarista del hombre, una igualdad sostenida en la medida del poder que posee todo hombre y en la estricta

¹⁹ Tönnies dice que hay en Hobbes una moral que es la del hombre egoísta, del hombre de negocios y todos los preceptos morales son inesenciales comparados con los destinados a sostener el Derecho. La raíz de todo precepto es el principio de igualdad. Tönnies, *Hobbes*, pp. 261-263.

²⁰ Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. Introduction by M. M. Goldsmith, New York: Barnes & Nobles, 1969, Part. I, Sect. 16, # 4, p. 83.

²¹ Lev, I, XV, p. 136.

²² Idem.

²³ *Ib.*, I, XV, p. 137.

igualdad de sus vicios. Tal igualdad de poder determina una igualdad moral. Hobbes refuerza esta igualdad, natural, de hecho, en el Estado, estableciendo la igualdad de derecho. Todos son iguales ante la ley, todos tienen una misma medida de derecho. Esto fue establecido contractualmente, por lo tanto, nadie puede reclamar derechos superiores. La distribución equitativa de bienes y de cargas queda supeditada a un árbitro imparcial, autorizado mediante un pacto celebrado entre individuos iguales.

De modo que la imparcialidad es un elemento pacificador en la sociedad. ²⁴ Por eso es que, aun temiéndole al soberano absoluto, pero supuestamente imparcial, se lo prefiere como un mal menor frente a la parcialidad imperante en el estado anterior. ²⁵ Los súbditos firmantes del contrato, basados en que la alternativa al Estado es altamente destructiva, transfieren todo su poder –sus derechos naturales— al soberano para que éste los proteja. A priori, este soberano debe ser imparcial como condición para que pueda detentar el poder, de lo contrario no hay garantía alguna de lograr la autoconservación. ²⁶

Conclusión: sentido y finalidad de la justicia contractual

Así pretende Hobbes establecer la imparcialidad de la justicia contractual y de la justicia distributiva –llamada equidad— en su modelo de sociedad que es el Estado soberano. Se conforma una cadena de valores, entre los cuales unos son medios para conseguir otros. Un conjunto de hombres –átomos aislados— no inclinados hacia la cooperación, sino contrariamente, a la mutua agresión, deciden pactar no agredirse entre sí. Para ello se desprenden de sus impulsos pasionales y reconocen la utilidad de la cooperación mutuamente interesada. La racionalidad, un valor instrumental, se pone al servicio de la utilidad individual. Se comprometen mutuamente a respetar la promesa de no agredirse mutuamente. El compromiso contraído es útil a sus fines. No cumplir la promesa es un acto de injusticia, con lo cual, en primera instancia, el valor de la justicia garantiza –es el medio para— el cumplimiento del pacto. ²⁷ Pero la justicia debe tornarse positiva a través de leyes que sancionen su violación, por eso el contenido del pacto

 25 Kavka, G. S., Hobbesian Moral and Political Theory, Princeton University Press: Princeton, N. J., 1986, p. 403.

²⁴ *Ib.*, p. 71.

²⁶ Cfr. Ib., 405; Zarka, Hobbes y el pensamiento político moderno, p. 71.

²⁷ Juan de Páramo Argüelles afirma que subyace en Hobbes una concepción legalista de la justicia, ya que cuando en el *Leviathan* reduce la justicia al cumplimiento de los pactos y hace descansar la validez de éstos en la constitución de un poder civil que obliga a los hombres a su cumplimiento, con ello, además de concebir formalmente el término "justicia", también "vincula la validez del Derecho al Poder Político que subyace bajo las normas, concepción secularizada de las relaciones entre Derecho y Poder". Páramo Argüelles, *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho*, p. 121, nota al pie (51).

consiste en declinar los derechos naturales a favor de un soberano, cuyo accionar debe ser imparcial. En esto consiste la segunda instancia de la justicia (distributiva) que Hobbes denomina "equidad". La imparcialidad establecida por las leyes positivas del Estado es el medio (ahora legal) que permite garantizar la vigencia de otro valor: la paz, un valor cuya utilidad social se origina en una causa individual egoísta radicada en la naturaleza humana. De tal modo la paz permite la satisfacción del bien mayor: la autoconservación, en un marco jurídico legal positivo.

Referencias bibliográficas

- Aranda Fraga, Fernando, "Justiça Liberal: Teleologia e Cosmoviçao", *Journal of Teleological Science*, 1, 4 (2021), pp. 45-60.
- Aranda Fraga, Fernando, "Una lectura rawlsiana sobre el procedimiento contractual en Hobbes", *Estudios Filosóficos*, LXX, 203 (2021), pp. 5-28
- Aranda Fraga, Fernando, "El debate contemporáneo sobre la ética hobbesiana: un análisis critico", *Konvergencias*, 31 (2020), pp. 2-31
- Aranda Fraga, Fernando, "Hobbes y la epistemología de la ciencia política: ¿es posible la sociedad?", *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIX (2003), pp. 69-88.
- Aranda Fraga, Fernando, "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política", *Estudios Filosóficos*, LII, 149, (2003), pp. 43-86.
- Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. Introduction by M. M. Goldsmith, New York: Barnes & Nobles, 1969.
- Hobbes, Thomas, Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes, Vol. III. Ed. Sir William Molesworth, Second Reprint, Scientia Verlag Aalen, London, 1966.
- Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, New York: Princeton University Press, 1986.

- Locke, John, Segundo tratado sobre el gobierno civil, Buenos Aires: Ediciones Lado sur, 2002.
- Páramo Arguelles, Juan, *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984.
- Raphael, David, "Hobbes on Justice", en Rogers, G. A. J. & Ryan, A. (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Zarka, Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona: Herder, 1997.

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

Qual o lugar da Democracia no pensamento hobbesiano?

Luana Broni de Araújo Universidade Federal de Pelotas Pelotas, Brasil luanabujo@gmail.com

Resumen

Este artículo tiene como obietivo analizar el concepto de democracia en las principales obras políticas del filósofo inglés Thomas Hobbes. Al disertar sobre el paso de las voluntades múltiples a la voluntad única, es decir, de la multitud al pueblo. Hobbes establece el concepto de una voluntad política pública que constituye uno de los fundamentos de la filosofía política moderna. En la obra Leviatán, los conceptos de autorización y representación permiten una idea de consentimiento entre quienes autorizan y quienes son autorizados, respectivamente entre los súbditos v el soberano, en una relación de renuncia consensuada de poder, derechos y libertad. Por lo tanto, los conceptos de autorización y representación permiten pensar la voluntad política como única y pública. De esta manera, la base del pacto social hobbesiano es democrática, ya que está respaldada por la idea de consentimiento en favor de una unicidad representada por el establecimiento de un pueblo. Así, el concepto de pueblo es artificial, una invención humana que busca establecer acuerdos mutuos en pro de la autopreservación y una vida buena y feliz, ya que el pueblo es el Estado y, por lo tanto, la voluntad del pueblo es la voluntad del soberano. Cabe destacar la defensa evidente de Hobbes a un gobierno absolutista, lo que podría alejarlo de un gobierno democrático; sin embargo, desde un análisis se comprende que el filósofo utiliza como base de su construcción estatal artificial los presupuestos democráticos, rompiendo con la idea difundida de un autor opuesto a los elementos democráticos, lo que podría resultar en un sesgo autoritario. Por lo tanto, se pretende entender cómo Hobbes se acerca a la democracia a pesar de mostrar una preferencia por un poder absoluto.

Palabras clave

Thomas Hobbes, voluntad política pública, democracia, pueblo.

Abstract

This article aims to analyze the concept of democracy in the major political works of the English philosopher Thomas Hobbes. In discussing the transition from multiple wills to a singular will, i.e., from the multitude to the people, Hobbes establishes the concept of a public political will, which constitutes one of the foundations of modern political philosophy. In the work Leviathan, the concepts of authorization and representation allow for an understanding of consent. between those who authorize and those who are authorized. respectively, between the subjects and the sovereign, in a relationship of consensual renunciation of power, rights, and freedom. Therefore, the concepts of authorization and representation allow us to conceive of political will as singular and public. In this way, the basis of Hobbesian social contract is democratic, as it is supported by the idea of consent in favor of a unity represented by the establishment of a people. Thus, the concept of the people is artificial, a human invention that seeks to establish mutual agreements for self-preservation and a good and happy life, as the people are the State, and therefore, the will of the people is the will of the sovereign. It is worth noting Hobbes's clear advocacy for an absolutist government, which might distance him from a democratic government; however, upon analysis, it is understood that the philosopher uses democratic principles as the foundation of his artificial state construction, breaking with the widely spread idea of an author opposed to democratic elements, which could result in an authoritarian bias. Therefore, the intention is to understand how Hobbes approaches democracy despite showing a preference for absolute power.

Keywords

Thomas Hobbes, public political will, democracy, people

Resumo

O presente artigo pretende analisar o conceito de Democracia nas principais obras políticas do filósofo inglês Thomas Hobbes. Ao dissertar sobre a passagem das vontades múltiplas à vontade única, ou seja, da multidão ao povo, Hobbes estabelece o conceito de uma vontade política pública que consiste em um dos fundamentos da filosofia política moderna. Na obra Leviatã, os conceitos de autorização e representação possibilitam uma ideia de consentimento entre os que autorizam e os que são autorizados, respectivamente entre os súditos e o soberano, em uma relação de renúncia consensual de poder, direitos e liberdade, logo os conceitos – autorização e representação - permitem pensar a vontade política como única e pública. Dessa forma, a base do pacto social hobbesiano é democrática, visto que, é amparada pela ideia de consentimento em prol de uma unicidade representada pela instauração de um povo. Portanto, o conceito de povo é artificial, uma invenção humana que visa o estabelecimento de acordos mútuos em prol da autopreservação e de uma vida boa e feliz, visto que o povo é o Estado, logo, a vontade do povo é a vontade do soberano. Ressalta-se. que é notória a defesa de Hobbes a um governo absolutista, o que pode o afastar de um governo democrático, mas também, a partir de uma análise, compreende-se que o filósofo utiliza como base da sua construção estatal artificial, os pressupostos democráticos, rompendo com a ideia divulgada de um autor avesso aos elementos democráticos. o que poderia acarretar em um viés autoritário. Portanto, pretende-se entender como Hobbes se aproxima da Democracia ainda que apresente uma preferência a um poder absoluto.

Palayras-Chaves

Thomas Hobbes, vontade política pública, democracia, povo

filósofo inglês Thomas Hobbes é um dos teóricos mais importantes da modernidade e o seu desenvolvimento teórico ecoa na contemporaneidade, permitindo o surgimento de reflexões acerca do Estado e das suas principais características. Ao dissertar sobre o estado de natureza, o pacto social e o Estado Civil, Hobbes reitera a importância desse último para a consolidação da ordem e alcance da paz entre os homens.

Para Rinesi,¹ o estado de natureza descrito por Hobbes constituise como uma contínua lembrança da fragilidade política e do risco ao retorno de um estado de guerra, visto que, o filósofo inglês escreve em um contexto de crise social, política e religiosa na Inglaterra do século XVII.

Na ausência de um poder comum, as paixões humanas definem o que é bom e o que é mal – em cada homem -. O indivíduo teme o próximo, desconfia da sua própria sombra, arma-se, cria artimanhas de defesa e estratégias, justamente por saber do que o outro é também capaz de fazer para manter-se vivo. É pertinente dizer que, para o filósofo inglês, o homem teme a morte e luta pela sua autopreservação de forma intensa no estado de natureza.

O Estado se constitui como uma criação artificial humana e permite a sociabilidade de caráter também artificial entre os homens.² Para Matos³, é por meio desse Estado que o homem é criador do seu próprio desenvolvimento de humanidade. E nas palavras do próprio Hobbes: "é esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falarmos em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa."⁴

_

¹ Eduardo Rinesi, "Hobbes e o antagonismo como o real da política", *Lua Nova*, 51, (2000), pp. 51-70.

² Cláudio Roberto Cogo Leivas, "Insociabilidade natural, sociabilidade artificial e visão política prospectiva em Hobbes", Cadernos de Ética e Filosofia Política, 19, 2, (2011).

 $^{^3}$ Ismar Dias Matos, Uma descrição do humano no Leviathan, de Thomas Hobbes. São Paulo: Annablume, 2007.

⁴ Thomas Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil,* (João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, trads.), São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 61.

Segundo Rinesi, os homens são seres racionais e inspirados pelo desejo de autopreservação. Portanto, a transição do estado de natureza para o Estado Civil só se torna possível mediante o desejo e o discurso, ou seja, as paixões – em especial, o medo e a esperança – e, a linguagem, resultado do estabelecimento da racionalidade entre os pares. Vale ressaltar que, na visão do filósofo inglês, a razão é instrumental, realizada por meio de cálculos entre desejos e aversões, ou seja, um cálculo das consequências.

Os homens que decidem e deliberam pela saída do estado de natureza representado pela ausência de condições básicas de sobrevivência e constante perigo, consensualmente renunciam a sua liberdade e direito pleno a todas as coisas em prol da preservação da vida, da saúde, do prazer e da alegria. Essa renúncia é de todos os homens para com todos os homens e, dessa forma, os homens naturais são autores do pacto e entregam os seus direitos e sua liberdade nas mãos de um homem ou de uma assembleia de homens, a que chamam comumente de Estado.

Porém, nesse processo de transição, permeado pelo instinto de autopreservação, a vontade aparece como uma paixão decisiva. Para o filósofo, a vontade consiste na última paixão – apetite ou medo -, na ausência de liberdade entre os homens e é imediatamente aderente à ação. Portanto, a vontade se constitui como o fim do processo deliberativo que consiste na condição que põe fim à liberdade humana.

Portanto, a multiplicidade das vontades no estado de natureza, que é natural das pessoas naturais, se transforma – por meio do pacto – e através dos conceitos de autoridade e representação, em uma vontade política pública que se concentra na figura do Estado, ou seja, na pessoa artificial.

Para o filósofo inglês a multidão consiste na coexistência de múltiplas vontades sem coerência e completamente desorganizada, que se manifesta mediante a existência de pessoas naturais. Logo, a multidão não garante a proteção e a defesa dos indivíduos. Para haver, a transição de uma pluralidade de vontades para uma única vontade se faz necessária uma convenção "no qual o acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos."⁵

A multidão se apresenta sob o viés da multiplicidade, enquanto o povo se constitui como uma conversão das vontades particulares que antes – no estado de natureza - estavam em constante desacordo em uma vontade única. Logo, "não obstante, essa unanimidade é construída pelo consentimento singular de cada elemento particular

⁵ Delmo Mattos, "Democracia e corpo político em Hobbes: uma leitura do *Elements of Law*", *Ethic - An international Journal for Moral Phylosophy*, 20, 3, (2021), p. 740.

presente na multidão." O povo é a construção de uma unidade representativa, uma ficção jurídica.⁷

Para Hobbes:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma.⁸

Para Zarka, ⁹ a obra clássica do filósofo inglês reformula a teoria do pacto social, a partir dos conceitos de autorização e representação, tornando possível a consolidação de uma vontade política pública que se manifesta mediante o povo e que consiste em uma pessoa artificial representada por um homem ou por uma assembleia de homens. E também disserta sobre a diferença entre as duas categorias que se estabelece a partir do momento em que compreendemos que a multidão se refere à *pessoa natural* e o povo se refere à *pessoa artificial*.

Portanto, a multidão não se configura como uma pessoa civil, visto que, não há nenhuma ligação jurídica entre eles, enquanto, o povo surge e se manifesta como pessoa civil. "O povo reina em qualquer forma de governo, porém comanda e quer pela vontade do Soberano." ¹⁰ Ou seja, fora da pessoa artificial que se constitui através do poder soberano mediante a representação, o povo passa a ser multidão. Para Hobbes:

Antes do governo ser instituído, o povo não existia como pessoa, sendo somente uma multidão de homens particulares, de maneira que neste tempo, não poderia ser firmado nenhum pacto entre o povo e o súdito"¹¹

Segundo Hobbes "à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado." ¹² Dessa forma, o Estado pode ser compreendido na perspectiva da transição das múltiplas vontades para uma só vontade,

⁶ Delmo Mattos, "Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes: uma leitura do *Elementos of law* e do *Leviathan", Revista de Filosofia, UFC*, Fortaleza, 14, 28, (2022), p. 38.

Maria Isabel Limongi, "Estado representativo/governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes", Conjectura: Filos. Educ., 23, (2018).

⁸ Hobbes, Leviatã, p. 58.

⁹ Yves Charles Zarka, "Hobbes e a invenção da vontade política pública", Discurso, 32, 2001

Mbaidiguim Djikoldigam, "A representação política em Thomas Hobbes" Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, 10, 1, abr. (2022), p. 243.

¹¹ Thomas Hobbes, *Do cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 67.

¹² Hobbes, Leviatã, p. 61.

representada pelo grande Leviatã, considerado o deus mortal - como já mencionado -.

Diante do exposto, podemos inferir que a unicidade da multiplicidade nos permite pensar na gênese democrática do pensamento hobbesiano. Para Mattos "na medida em que a união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única torna-se condição para a *instauração da democracia*", ¹³ o que nos permite pensar que a base do pacto social e de todas as formas de governo é a democracia.

Segundo Strauss¹⁴ na obra *Elementos da Lei* é possível encontrar uma observação em relação ao Estado artificial que aparece como um possível resíduo argumentativo a favor da democracia e que ocorre nas outras obras do filósofo, mas sob uma forma enfraquecida – o que pode ter sido influenciado pelo contexto histórico em que Hobbes escreve a sua última obra, o Leviatã -.

Especificamente, no capítulo XVI do Leviatã, em que Hobbes elabora os conceitos de autorização e representação, o que fundamenta e consolida o tópico da vontade única e pública. Para Mattos, a ideia de representação consiste em "uma relação entre dois sujeitos na qual um, o representante, torna-se a imagem de outro, o constituinte." A expressão *pessoa artificial* ou *homem artificial* se estabelece como instância representante que age no lugar do outro, no caso, dos representados. Nessa perspectiva, o representante é um ser portador de ações e um elo artificial da união de vontades múltiplas.

Observa-se, portanto, uma relação de dependência entre a pessoa natural - lê-se, os homens - e a pessoa artificial - lê-se, o Estado. O que Hobbes defende a partir disso, é que as pessoas - natural e artificial - apresentam um objetivo em comum, que consiste na perpetuação da existência humana que só pode ser assegurada na medida em que há um poder comum capaz de garantir minimamente uma coexistência pacífica entre os homens.

A relação entre o homem e o Estado propicia o surgimento dos conceitos de representação, representatividade e autoridade. Para tanto, Hobbes utiliza as terminologias *autor* e *ator*, que podem ser utilizadas tanto nos tribunais quanto nos palcos dos teatros.

Em um cenário teatral, há a coexistência entre *autor* e *ator*. Nessa condição, o *autor* é representado pelo *ator* por meio de gestos, falas e ações, seguindo um roteiro preestabelecido. O mesmo ocorre com o surgimento e consolidação do Estado artificial que se mantém sob a égide da manutenção daqueles que o constituíram, por meio da reunião dos homens, ao consentimento explícito da entrega dos seus direitos, da

¹³ Mattos, "Democracia... p. 737 (grifo nosso).

¹⁴ Leo Strauss, A filosofia política de Hobbes: suas bases e suas gêneses São Paulo: É realizações, 2016.

sua liberdade a um homem ou a uma assembleia de homens, através do pacto social.

Ao instituir o momento do pacto, os homens são considerados *autores* e aquele que recebeu o direito de governar é o *ator*. "O ator, então, atua por autoridade" e se compreende por autoridade "[...] o direito de realizar um ato qualquer." Quem autoriza? Os homens, os súditos. Quem é autorizado? O Estado, o soberano. Dessa relação nasce o que conhecemos como representado e representante. O Estado deve ser personificado para garantir uma vontade única. Por personificação, se entende o ato de representar a si mesmo ou a outro. Nesse caso, a personificação do Estado se constitui na autorização de representar os outros, lê-se os súditos.

Mas, "a vontade do soberano é a vontade de todos: cada súdito é autor das ações do soberano" e "os direitos da soberania serão doravante direitos públicos: todos são fundados no princípio de autorização." Em Mattos, "a vontade de cada homem é incondicionalmente a vontade soberana" e há uma inviabilidade na existência de variadas vontades no interior do Estado.

À guisa de conclusão, ao estabelecer a passagem do estado de natureza para o Civil, pressupõe-se que o pacto social é permeado por princípios democráticos, visto que, os indivíduos em comum acordo e consciente dos seus atos são os responsáveis pelo surgimento e consolidação do Estado – lê-se também pessoa artificial e independentemente da forma de governo que será assumida, a base contratual é democrática.

Referências bibliográficas

Djikoldigam, Mbaidiguim, "A representação política em Thomas Hobbes", *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, 10. 1 (2022).

Hobbes, Thomas, Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civi,. São Paulo: Martin Claret, 2012.

Hobbes, Thomas, *Os elementos da lei natural e política*, São Paulo: WMF Martins Fontes. 2010.

Hobbes, Thomas, Do cidadão, São Paulo: Martin Claret, 2006.

¹⁵ Hobbes, Leviatã, 2012, pp. 131-132.

¹⁶ Zarka, "Hobbes..., p. 78 (grifo nosso)-

¹⁷ Delmo Mattos, "Contratualismo, Consentimento e Autoridade política na Filosofia Política de Thomas Hobbes", Pensando – Revista de Filosofia, 5, 9, (2014), p. 171.

- Hobbes, Thomas, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil,* (João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, trads.), São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- Leivas, Cláudio Roberto Cogo, Insoaciabilidade natural, sociabilidade artificial e visão política prospectiva em Hobbes. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 19, 2 (2011).
- Limongi, Maria Isabel, "Estado representativo/governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes" *Conjectura: Filos. Educ.*, 23 (2018).
- Matos, Ismar Dias. *Uma descrição do humano no Leviathan, de Thomas Hobbes*, São Paulo: Annablume, 2007.
- Mattos, Delmo, "Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes: uma leitura do *Elementos of Law* e do *Leviathan*", *Argumentos Revista de Filosofia/UFC*, Fortaleza, 14, 28 (2022).
- Mattos, Delmo, "Democracia e corpo político em Hobbes: uma leitura do *Elements of law"*, *Ethic An international Journal for Moral Philosophy*, 20, 3 (2021).
- Mattos, Delmo, "Contratualismo, Consentimento e Autoridade política na Filosofia Política de Thomas Hobbes", *Pensando Revista de Filosofia*, 5, 9 (2014).
- Rinesi, Eduardo, "Hobbes e o antagonismo como o real da política" *Lua Nova*, (2000), pp. 51-70.
- Strauss, Leo, *A filosofia política de Hobbes: suas bases e suas gêneses*, São Paulo: É realizações, 2016.
- Zarka, Yves, "Hobbes e a invenção da vontade política pública", *Discurso*, 32 (2001).

ISSN: 1853-8169



ISSN: 1853-8169

Escasez y subjetividad moderna: origen e ideología en Hobbes y Marcuse

Carlos Balzi Universidad Nacional de Córdoba Córdoba, Argentina cbalzi@yahoo.com

Resumen

El principio de la escasez es uno de los pilares de la economía política neoclásica y neoliberal que afirma que la competición por los recursos escasos es una de las claves fundamentales para explicar la conducta humana en cualquier tiempo y lugar. Sin embargo, estudios recientes han mostrado que la escasez no fue reconocida en esa función específica antes de la Modernidad europea y, en particular, antes de la obra de Thomas Hobbes, donde cumplirá un rol central en la fundamentación de una teoría del Estado represivo. Es, así, un rasgo esencial, pero no de la humanidad sin más, sino del sujeto moderno. Como hecho histórico y por tanto contingente, y por tanto contra su percepción como rasgo cuasi-ontológico de la condición humana, ha sido evaluado críticamente, entre otros, por Herbert Marcuse desde mediados del siglo pasado. Este trabajo apunta a reconstruir brevemente la concepción hobbesiana de la escasez y su papel en la fundamentación de su concepción absolutista del Estado, así como la de los elementos centrales de la crítica marcuseana, con el objetivo de contribuir a la discusión sobre la vigencia de la concepción moderna de la subjetividad en torno a las pasiones agonales y agresivas que sustentan la necesidad de la represión.

Palabras clave

Escasez, subjetividad, Hobbes, Marcuse

Abstract

The principle of scarcity is one of the pillars of neoclassical and neoliberal political economy that affirms that competition for scarce resources is one of the fundamental keys to explaining human behavior at any time and place. However, recent studies have shown that scarcity was not recognized in that specific function before European Modernity and, in particular, before the work of Thomas Hobbes, where it played a central role in the foundation of a theory of the repressive State. It is. thus, an essential trait, but not of humanity simply, but of the modern subject. As a historical and therefore contingent fact, and therefore against its perception as a quasi-ontological feature of the human condition, it has been critically evaluated, among others, by Herbert Marcuse since the middle of the last century. This work aims to briefly reconstruct the Hobbesian conception of scarcity and its role in the foundation of his absolutist conception of the State, as well as that of the central elements of Marcuse's criticism, with the aim of contributing to the discussion on the validity of scarcity, modern conception of subjectivity around the agonal and aggressive passions that support the need for repression.

Keywords

Shortage, subjectivity, Hobbes, Marcuse.

La escasez: historia, no ontología

l sentido común pretende que vivimos y viviremos por siempre en condiciones de escasez: sin embargo, se equivoca. O, mejor dicho, es, como otras veces, el resultado de una construcción interesada y falaz. No es verdad que siempre hayamos vivido en un mundo en el que la escasez de bienes materiales y espirituales haya señoreado como lo hace en nuestros días. Por el contrario, las evidencias apuntan a que este fenómeno intelectual y político tiene un origen relativamente cercano en el tiempo que, así, lo señala como contingente y sujeto a investigación:

Hay buenas razones para creer que la percepción de la escasez como una condición universal de la especie humana, con todas las consecuencias anexas en relación al comportamiento que tal condición supuestamente entraña, es peculiar del ojo anglo-europeo moderno¹

Puede precisarse aún más la génesis de este fenómeno. Sería, como en tantos otros aspectos determinantes para el pensamiento occidental, en la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes donde aparece ya consolidada como un factor central de la filosofía política que marcaría la modernidad de manera indeleble: "la articulación filosófica de la realidad de la escasez, un fenómeno largamente desconocido antes de la modernidad, comienza en el siglo XVII con el pensamiento de Thomas Hobbes".²

Sea o no tal adscripción de la paternidad de la idea de la escasez universal indiscutible, el estudio de la manera en que Hobbes la presentó resulta oportuna por la reconocida influencia de su pensamiento, pero también porque, cuando la obviedad y naturalidad de esta doctrina sea cuestionada en el siglo XX, los términos de la crítica remitirán a esa obra. Es, por tanto, mi primer objetivo en este texto reconstruir, con la brevedad del caso, la doctrina hobbesiana de la escasez para, en un segundo momento, focalizar el escrito en la exposición de los elementos centrales de una de esas críticas, a la que

¹ Xenos, N., Scarcity and modernity, London: Routledge, 1989, p. 2.

² Achterhuis, H., "Scarcity and sustainability", in Sachs, W. (ed.), Global Ecology: A New Arena of Political Conflict, London: Zed Books, p. 105.

consideramos de las más agudas e importantes: la que Herbert Marcuse hiciera en el tercer cuarto del siglo XX. Finalmente, como conclusión, intentaré destacar las razones por las cuales pienso que la disputa en torno a la universalidad de la condición de la escasez

Hobbes: deseo, guerra y sumisión

Al comenzar el estudio de la función de la escasez en la obra política hobbesiana nos encontramos con una sorpresa: hasta donde nos consta, Hobbes no usa el término "escasez" en *Leviatán* ni en sus obras políticas previas. La relevancia de esta ausencia es, sin embargo, relativa, por cuanto en su naturaleza de obra pionera en la afirmación de la escasez como condición universal, Hobbes se habría encontrado con que el término que eventualmente usaremos para designarla tenía, como suele suceder con las palabras, otro uso en la lengua inglesa de esa temprana modernidad. Desde la Antigüedad, se usaba para designar períodos limitados de carestía, principalmente de alimentos, causados fundamentalmente por fenómenos climáticos, llegando a adquirir la acepción de condición permanente y universal que nos resulta familiar sólo bien entrado el siglo XIX. A mediados del siglo XVII, Hobbes debió emplear su reconocido ingenio lingüístico para escribir sobre un fenómeno que no tenía antecedentes.

Y así lo hizo. Lo que sigue será una brevísima reconstrucción de una compleja y variable teoría que el filósofo inglés creó y recreó a lo largo de su vida adulta. Nuestro guía en este recorrido será el concepto de apetito o deseo, sobre el cual Hobbes construye su visión de la universalidad de la escasez.

De los apetitos y aversiones, algunos nacen con los hombres, como el apetito de comida, el apetito de excreción y evacuación (que podrían llamarse, con más propiedad, aversiones, pues son apetitos de expulsar algo que sienten en el cuerpo) y algunos otros apetitos, no muchos más. El resto, que son apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia y el ensayo de sus efectos sobre nosotros o sobre otros hombres.³

Comer y beber son, así, los únicos deseos estrictamente naturales en la singular tipología hobbesiana. Y comer y beber como condiciones de subsistencia, claro, sin ninguna exigencia sibarita. El resto de los deseos, que es legión, es producto de la "experiencia" o, en términos más contemporáneos, de la cultura. Y es allí donde se cifra su vínculo con la escasez. Pues lo que se desea, cuando se sale de los estrechísimos límites de la nuda naturaleza, es potencialmente infinito. A lo cual debe añadirse que la persecución de estos deseos indefinidos es una tarea sin fin, por cuanto no hay ya, en la nueva visión del mundo y del ser humano

_

³ Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires: Colihue, 2019, p. 50.

que adviene con la Modernidad, un fin natural que, una vez cumplido, ponga un término a la búsqueda:

El éxito continuado en la obtención de aquellas cosas que el hombre de tanto en tanto desea, esto es, la prosperidad continua, es lo que los hombres llaman FELICIDAD. Me refiero a la felicidad de esta vida, pues no existe nada que se parezca a una perpetua tranquilidad de la mente mientras aquí vivimos. Pues la vida es movimiento y no puede subsistir sin deseos y sin miedos, más que sin sensaciones 4

El deseo ilimitado resulta de este modo potenciado por la concepción de la vida como movimiento sin término, sin descanso. La ansiedad que provoca la evanescencia de la satisfacción de un deseo y el inicio de la persecución de la satisfacción del siguiente obligan a los seres humanos a procurarse de manera permanente los medios para garantizar, en la pequeña medida previsible, que los objetos deseados sean alcanzados. Fuerzan, en suma, a la acumulación de poder.

Si la vida es movimiento sin fin, resulta coherente que la búsqueda de los medios para la continua prosperidad, esto es, la búsqueda de poder, tampoco tenga límites. Esa desmesura barroca, ese "universo infinito" del deseo y del poder marca la condición humana *ab initio*, desde su primerísima inclinación:

La felicidad es el progreso continuo del deseo de un objeto a otro; satisfacer el primero sirve para allanar el camino al siguiente. La causa de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es disfrutar sólo una vez y por un instante de tiempo, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros (...) Por eso pongo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un perpetuo e incansable deseo de adquirir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.⁵

Los términos en que Hobbes define esta primera "inclinación general de la humanidad" ya insinúan sus derivaciones políticas. Sobre todo, por la inclusión de la muerte en su misma definición. Si su amenaza de la muerte es una condición universal e inevitable, no sorprende que Hobbes proceda a incluirla en la conclusión de este lúgubre itinerario del deseo:

De esta igualdad de habilidades nace la igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, así, si dos hombres desean la misma cosa, que no puede ser disfrutada por los dos, se convierten en enemigos Y, con vistas a lograr su fin, que es su propia

⁴ *Ib.*, pp. 60-61.

⁵ *Ib.*, pp. 93-94.

conservación y, algunas veces, sólo darse el gusto, se empeñan en destruirse o someterse unos a otros.⁶

En este pasaje está cifrada, entiendo, la clave para comprender la naturaleza de la escasez universal tal como la entiende Hobbes. Lo que los seres humanos desean "de tanto en tanto" (es decir, en cualquier momento) puede ser de tal naturaleza que no pueda ser disfrutado por más de uno. Y los objetos del deseo de posesión excluyente que son filosófico-políticamente relevantes apuntan al fenómeno que aquí Hobbes describe como "sólo darse el gusto", a los cuales, si no me equivoco, podemos pensar como bienes "simbólicos" que, a diferencia del último pan (que siempre puede ser desmigajado para alimentar a unx más) o del último bote (que siempre guarda espacio para otrx sobreviviente), por definición sólo pueden ser disfrutados por una persona: son ellos, en suma, los esencialmente escasos.

Si bien no es difícil señalar algunos ejemplos, podemos dispensarnos por ahora de esta tarea, que abriría una casuística interminable y seguramente arbitraria. Hobbes señala el reconocimiento de la propia sabiduría en comparación con la de los demás como el más conspicuo. Lo que sí conviene destacar aquí es que es en los bienes de esta segunda categoría en los que el autor cifra la razón principal de la condición miserable de los hombres en la nuda naturaleza y que, por lo tanto, es para contener sus efectos perversos que debe instituirse el Estado represivo que asociamos inmediatamente al nombre de Hobbes.

La escasez universal es, así, la de los bienes que satisfacen la necesidad humana de reconocimiento y es, para Hobbes y con él para toda una tradición dominante, una condición universal, incesante e interminable que sólo puede ser contenida -nunca trascendida- por medio de la amenaza de la fuerza.

Marcuse: la escasez denunciada

Hobbes describía a los humanos como unos seres naturalmente ansiosos por el reconocimiento de sus congéneres al punto de estar dispuestos a destruirse mutuamente cuando éste faltara. Y veía allí un rasgo esencial, ontológico de su condición. Y, sin embargo y como vimos al comienzo del trabajo, el origen histórico del principio universal de escasez que en él tiene su primer episodio parece sugerir, por el contrario, que se trataría de una condición singular de una época y un tipo de sociedad. Y, dado que todo lo que es histórico es contingente, es posible de ser trascendida. Sobre estas bases se construirá la crítica de Marcuse al principio de escasez universal.

⁶ *Ib.*, pp. 118.

Ya en un texto temprano dedicado a la comprensión del fenómeno del nacionalsocialismo escribía:

Sin embargo, los conflictos que podrían surgir de la individualidad natural de los hombres podrían no soportar los rasgos agresivos y violentos que fueron tan frecuentemente atribuidos al 'estado de naturaleza'. Estos rasgos pueden ser las marcas de la coacción y la privación.⁷

Estas breves líneas contienen los elementos centrales de la crítica del autor, que apunta a la deconstrucción de la antropología hobbesiana desde su final, la agresividad y la violencia supuestamente naturales y, por lo tanto, inmodificables, hasta las condiciones –históricas- que permiten comprender su génesis: la coacción y la privación –no la escasez universal- son las causas de la agresividad. Por lo tanto, si las condiciones objetivas que privan a los seres humanos de la satisfacción de sus deseos y necesidades pueden ser identificadas, su correlato subjetivo, la agresividad y la violencia que supuestamente demandarían la represión, podrían ser modificadas, apuntando a la rehabilitación de la búsqueda de la felicidad, y no sólo de la supervivencia. Pero, para ello, también es preciso revisar el impacto profundo que sobre la concepción dominante de la subjetividad –moderna- tuvo la naturalización de la escasez.

Entre los dos polos, objetivo y subjetivo, la debilidad de los seres humanos y el horrible escenario de escasez en que se desenvuelven sus vidas, se va construyendo la sociedad represiva que promete seguridad a cambio de libertad y, sobre todo, de felicidad. Esto no fue siempre así, ya que en otros tiempos –el recuerdo de la antigüedad y su concepción de la eudaimonía surge espontáneamente- el objetivo señero de la humanidad, lejos de ser la nuda supervivencia, era la realización plena de sus potencialidades en una vida consumada y feliz. Pero ese recuerdo debe ser reprimido para funcionar en el presente:

La noción de que la felicidad es una condición objetiva que exige algo más que sentimientos subjetivos ha sido eficazmente oscurecida; su validez descansa en la auténtica solidaridad de la especie 'hombre', que una sociedad dividida en clases y naciones antagónicas no puede lograr. Mientras ésta sea la historia de la humanidad, el 'estado de naturaleza', no importa cuán refinado sea, prevalecerá: una refinada *bellum omnium contra omnes*, en la que la felicidad de unos debe coexistir con el sufrimiento de otros. ⁸

⁷ Marcuse, H., "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", en *Tecnología*, guerra y fascismo, Buenos Aires: Gorla, 2019, p. 95.

⁸ Marcuse, H., *Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz, 1969, p. 22.

La remisión de la concepción subjetiva de la felicidad, por medio de la mención del estado de naturaleza y de la guerra de todos contra todos, a la obra hobbesiana es sutil, pero precisa. Que las razones de su virtual hegemonía se asienten en transformaciones materiales de la organización política es distintivo de la lectura marcuseana. La felicidad sustantiva no es sino una ilusión, un sueño, un mero recuerdo de tiempos arcaicos que debe ser plenamente olvidado para aceptar, realistamente, la humilde cuota de felicidad subjetiva que un mundo horrible y escaso es capaz de prometer. Ese mundo escaso y opresivo, entre cuyos objetivos no se cuenta la realización completa de los seres humanos, es el del imperialismo.

Pero el imperialismo se revela con claridad como un modo histórico de organización política y, por lo tanto, como una fase de la historia presta a ser superada. Y, con su superación, también caducarían sus efectos subjetivos, basados, como se apuntó más arriba, en el mantenimiento perpetuo de una situación contingente de escasez, que modula las pasiones humanas hacia la agresividad y la violencia, clausurando en el camino los sueños de la realización humana, en nombre de la racionalidad de la falta de alternativas. Una sociedad que gracias a su devaluación "realista" de la arcaica pretensión de felicidad ha conseguido un dominio inédito sobre la naturaleza y, con él, un nivel material de existencia que ni siquiera los sueños más visionarios de los utopistas del pasado imaginaron, se siente legitimada a exigir el sometimiento de las subjetividades más rebeldes. Y, sin embargo:

La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de sus recursos. Se vuelve irracional cuando el éxito de estos esfuerzos abre nuevas dimensiones para la realización del hombre. La organización para la paz es diferente de la organización para la guerra; las instituciones que prestaron ayuda en la lucha por la existencia no pueden servir para la pacificación de la existencia. La vida como fin difiere cualitativamente de la vida como medio. 9

Y la posibilidad de superación de esa condición artificialmente sostenida de escasez y miseria ha sido alcanzada gracias al mismo desarrollo científico técnico, con su multiplicación de las fuerzas productivas, que ha tornado potencialmente obsoletas la necesidad de la competencia, el esfuerzo, el trabajo alienado y el aplazamiento indefinido del placer y de la felicidad:

La idea del ser humano, tal como se desarrolló y convirtió en un motor del progreso durante la era burguesa, ha sido superada por los resultados de la sociedad tecnológica. La libertad humana ya no

-

⁹ Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-D'Agostini, 1993, pp. 47-48.

puede basarse en la necesidad del trabajo, ni se puede concebir la vida en términos de pago por los servicios prestados, o la represión vista como consecuencia de la escasez.¹⁰

Los resultados de la sociedad tecnológica, la superabundancia de productos de primer orden, tanto como la de consumo superfluo, ha conseguido eliminar la escasez como condición objetiva, universal y eterna de la condición humana. Sin embargo, el principio de la escasez universal continúa funcionando como pilar de la economía neoliberal, fenómeno que se explica por la injusticia en el proceso distributivo de la mencionada abundancia. Así, aun cuando hoy sería material y objetivamente innecesario continuar aplazando la consecución del placer y la felicidad en nombre del trabajo, cuando hemos sido absueltos de la condena bíblica por la automatización en las fábricas, los campos, las comunicaciones, en fin, en todo el aparato productivo, la permanencia de aquel principio no puede entenderse sino como ideológica. Es tiempo de transformar un sistema gratuitamente opresivo y animarse a entender, como quiso la Ilustración, que están dadas las condiciones de la libertad, el placer y la felicidad:

Tanto en la naturaleza como en la historia, la lucha por la existencia es el signo de la escasez, el sufrimiento y la necesidad. Estas son las cualidades de la materia ciega, del campo de la inmediatez en el que la vida sufre pasivamente su existencia. Este campo es mediatizado gradualmente en el curso de la transformación histórica de la naturaleza; se convierte en parte del mundo humano y, en esa medida, las cualidades de la naturaleza son cualidades históricas. En el proceso de la civilización, la naturaleza deja de ser mera naturaleza en la medida en que la lucha de fuerzas ciegas es comprendida y dominada a la luz de la libertad. 11

Conclusiones

Al comienzo de nuestra Modernidad, Hobbes imaginó un ser humano temeroso y codicioso, vanidoso y orgulloso, todo a un tiempo, dispuesto por su propia naturaleza a jugarse la paz y la vida en la persecución del reconocimiento que, entendido siempre en términos estrictamente egoístas, era un bien esencialmente escaso. Y que esta condición podía y debía ser contenida a través de la cesión de todos los poderes particulares al Estado. Ni siquiera se planteó la posibilidad de la eventual superación de esa condición de miseria apenas aliviada por la seguridad. Tres siglos más tarde, sin embargo, tal posibilidad no es sólo imaginable, sino posible merced a la potencia productiva inaudita

¹⁰ Marcuse, H., Escritos sobre ciencia y tecnología, Medellín: Ennegativo, 2021, p. 151.

¹¹ Marcuse, H., El hombre unidimensional, ed. cit., p. 264.

que aportaron las sucesivas revoluciones tecnológico-industriales. La imagen hobbesiana del ser humano y del horrible mundo en que vive, con todo, se sostiene, incluso hoy, más de medio siglo después de la denuncia de Marcuse, y en términos no muy diferentes a los que pueden leerse en *El hombre unidimensional*. Imaginar la estrategia para reconciliar nuestras potenciadas capacidades con una renovada subjetividad sigue siendo la tarea.

Referencias bibliográficas

- Achterhuis, Hans, "Scarcity and sustainability", in Sachs, W. (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, London: Zed Books, 1993, pp. 104-116.
- Hobbes, Thomas, Leviatán, Buenos Aires: Colihue, 2019.
- Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz. 1969.
- Marcuse, Herbert, Psicoanálisis y política, Madrid: Península, 1970.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.
- Marcuse, Herbert, *Tecnología*, *guerra y fascismo*, Buenos Aires: Godot, 2019.
- Marcuse, Herbert, Escritos sobre ciencia y tecnología, Medellín, Ennegativo, 2021.
- Xenos, Nicholas, *Scarcity and modernity*, London-New York, Routledge, 1989.

ISSN: 1853-8169

Hobbes: retórica biológica y crítica de la sociedad*

Gonzalo Bustamante Kuschel Universidad Adolfo Ibáñez Santiago de Chile, Chile gonzalo.bustamante@uai.cl

Resumen

Este trabajo estudia cómo el materialismo epicúreo y la crítica a la metafísica de Lorenzo Valla influyen en la retórica en Thomas Hobbes. Se recurre a teóricos de la retórica contemporáneos, como Struever, Burke y Nienkamp, para dar cuenta de las diferentes dimensiones que se siguen de la retórica hobbesiana.

Palabras clave

Valla, retórica interna, corporalidad, crítica social

^{*} Agradezco la invitación de la Asociación de Estudios Hobbesianos de Argentina a participar en el VIII CONGRESO INTERNACIONAL THOMAS HOBBES realizado desde el 25 al 27 de octubre del 2023 en Buenos Aires. Este trabajo se enmarca dentro del FONDECYT -REGULAR 1230993, de la ANID, Chile, del cual ha recibido apoyo. El texto es un *in fieri* que proviene de una publicación previa (Kuschel G.B. 2021), de la cual es deudora en partes relevantes de la argumentación, tomando extractos de ella, pero el objetivo y tesis es distinto. Mi gratitud hacia Patrizia Anwandter por su valiosa colaboración en este texto y en el proyecto Fondecyt 1230993.

Abstract

This paper studies how Epicurean materialism and Lorenzo Valla's critique of metaphysics influenced rhetoric in Thomas Hobbes. It draws on contemporary rhetorical theorists, such as Struever, Burke and Nienkamp, to account for the different dimensions that follow from Hobbesian.

Keywords

Valla, internal rhetoric, corporality, social criticism

n las últimas décadas, especialmente desde los trabajos de Quentin Skinner, ha adquirido relevancia la consideración de la retórica en Thomas Hobbes. Para Skinner, Hobbes se formó inicialmente en el contexto del Renacimiento inglés, en el que la retórica clásica era central. Reaccionando a ese contexto, inicialmente pasó por un período de apreciación de la ciencia, como un medio para determinar la verdad de forma no polémica. Sin embargo, al concluir finalmente que la ciencia y la lógica eran incapaces de generar orden y poder, buscó desarrollar una ciencia civil capaz de persuadir, gracias a una combinación indispensable de *ratio* y *oratio*. ¹

Recientemente, Timothy Raylor ha contrarrestado la interpretación de Skinner de la retórica de Hobbes, indicando que es entendida por el autor del *Leviatán* no en términos ciceronianos, sino aristotélicos, como arte de revelar las formas y estrategias de la persuasión. Así entendida, la retórica se aplica en todos los ámbitos relacionados con la incertidumbre y la opinión, ámbitos por lo tanto regidos por la contingencia.²

En cuanto a Raylor, para entender la relación de la retórica con la filosofía de Hobbes, se debe tomar como punto de partida esa retórica neoaristotélica. Reconstruyendo la retórica de Hobbes en esos términos, Raylor rechaza la idea de Skinner de las tres etapas, indicando que la disposición de Hobbes hacia la retórica no cambió radicalmente a lo largo de su vida.

En estos debates, la consideración tanto de fuentes materialistas renacentistas y epicúreas, así como los elementos de análisis de teóricos contemporáneos sobre la retórica en general, han estado ausentes.

En lo que sigue, abordaré:

 Existencia de una influencia epicúrea y de la retórica de Lorenzo Valla en Hobbes.³

¹ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 353.

² Timothy Raylor, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

³ Arrigo Pacchi, "Hobbes e l'epicureismo", en *Rivista Critica di Storia della Filosophia*, 33, 1975; Gianni Paganini, "Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umansitica e filosofia moderna", en *Rinascimento*, *Rivista dell' Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, 2nd

- 2. Que, en línea con lo anterior, pero atendiendo a otras fuentes, es correcto lo señalado por Nancy Struever en cuanto a que la retórica de Hobbes se fundamenta en la biología. A su juicio es plausible que en el siglo XVII existieran dos paradigmas para interpretar la vida humana: uno cartesiano que separaba radicalmente a los humanos de los animales y otro, aristotélico, que veía a los humanos como parte del reino animal. En este contexto, Hobbes pertenece al segundo grupo.
- 3. Si esta interpretación de Hobbes es plausible, entonces es posible sostener que en Hobbes existe lo que Jean Nienkamp definió como retórica interna. Para Nienkamp, la retórica interna es la capacidad de la actividad mental para convencerse a sí misma de la ejecución o convicción en una cosa u otra. Es la autopersuasión. Hablaríamos con nosotros mismos y connotaríamos una cosa frente a otras alternativas. La deliberación o el razonamiento no serían más que autorretórica. La idea de Nienkamp es deudora de la teoría de Kenneth Burke.
- 4. Solo desde la consideración de los tres puntos anteriores, que son complementarios y no excluyentes a otras lecturas sobre Hobbes, es posible dar cuenta del carácter radical de la aproximación hobbesiana al lenguaje y la corporalidad. Derrida lo habría intuido, pero no desarrollado.

La ponencia se divide en tres apartados breves: la conexión de la retórica con la corporalidad, la influencia de Lorenzo Valla, y a modo de consideración final, cómo desde Nienkamp y Burke, dos teóricos contemporáneos de la retórica, es posible acercarse a otras dimensiones de la retórica hobbesiana como su dimensión interna y su carácter crítico.

Retórica y corporalidad en Hobbes

Hobbes define la retórica en *A Briefe* como: "*Retórica*, es la facultad por la cual entendemos lo que nos servirá, en relación con cualquier tema, para ganar la confianza del oyente."⁵

Y, en *los Elementos*, usó una definición similar para la elocuencia: "La elocuencia no es otra cosa que el poder de ganar la creencia de lo

_

series 39, 1999; Gianni Paganini, "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism", en *Hobbes Studies*, vol 14, 2004.

⁴ Jean Nienkamp, *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.

⁵ Thomas Hobbes, "A Briefe of the Art of Rhetorique", en *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, (John T. Harwood, ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986, pp. 1–128, p 40. Todas las traducciones son de mi autoría.

que decimos; y para ello debemos contar con la ayuda de las pasiones del oyente". $^{\it 6}$

En ese sentido, sería de suponer que, para Hobbes, elocuencia y retórica podrían asimilarse, y que un carácter distintivo de ambas sería su rentabilidad. Esta última (la rentabilidad) dependería, precisamente, del arte de la elocuencia. Así lo ha señalado Ioannis Evrigenis. Un aspecto central para Hobbes es la vinculación entre las palabras y su efecto sobre la corporeidad; esto es lo que permitirá que la elocuencia "tenga ayuda de las pasiones del oyente".

La relación entre palabras y pasiones no es la de un estímulo mecánico de algo ya existente en el ser humano. El propio Hobbes v aversiones indicó aue los apetitos aue se independientemente de la experiencia en los seres humanos serían muy pocos.8 tales como el hambre, la excreción, la exoneración. La mayoría son construcciones derivadas de nuestra experiencia v. por tanto. poseen un ingrediente psicológico individual v otro histórico-social. Así. desde el momento en que despiertan la imaginación, que es descrita por Hobbes como el "primer principio interno de todo movimiento voluntario", las palabras son constructoras de pasiones.9 En las pasiones mismas habría dos elementos: uno corpóreo y otro semántico. Por eso tendrían la característica de "ser-movidas", como ha destacado Samantha Frost. 10

Según esta interpretación, en Hobbes la retórica no es separable del cuerpo biológico que la genera. E implica al menos cuatro niveles: el análisis de los discursos, la persuasión, parte de la oscilación interna (y externa) de nuestras pasiones, así como la generación de contratos: la contratación sería un acto retórico mediante el cual diferentes pasiones coinciden en algo común. ¹¹ En el capítulo XIV, Hobbes señala: "pues pactar... es un acto de voluntad, es decir..., el último acto de deliberación; y por ello se entiende siempre como algo por venir; y que se juzga posible ...". ¹²

¹⁰ Samantha Frost, Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

-

⁶ Thomas Hobbes, *Elements of Law, Natural and Political*. (Ferdinand Tönnies, ed.), London: Taylor & Francis, 2013, p. 177.

⁷ Ioannis Evrigenis, *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, (Edwin Curley, ed.), Indianapolis: Hackett, 1994, C.VI.

⁹ Lev. p. 27.

¹¹ Gonzalo Bustamante Kuschel, G.B., "Hobbes' Biological Rhetoric and the Covenant.", en *Philosophy & Rhetoric*, 54, 3 (2021).

¹² Lev., p. 86.

En ese sentido, la voluntad de concurrir a celebrar un contrato no es el acto de una voluntad atomizada, sino un ejercicio colectivo, uno a uno, de deliberación y persuasión; por lo tanto, su forma es retórica.

¿Cuál sería la base de la unidad entre esa corporeidad y la semántica?

En Hobbes, Nancy Struever encontró lo que describió como una apropiación de la retórica aristotélica como ciencia de la vida a partir de la cual entiende la retórica como "retórica biológica". ¹³ Ella sostiene que, en el siglo XVII, había dos modelos para entender la vida. Por un lado, el aristotélico que se consideraba una teoría no exclusivista en cuanto a la relación entre los humanos y los demás animales, es decir, que existe una continuidad entre ellos, frente a un cartesianismo que mediante el dualismo- niega tal continuidad. Hobbes estaría en la línea del primero (aristotelismo). En opinión de Struever, esto quedó demostrado en una serie de pasajes extraídos de la obra de Hobbes. Dado el tema de este trabajo, interesa destacar uno de ellos: "esta sucesión alterna de apetitos, aversiones, esperanzas y temores no es menor en los demás seres vivos que en el hombre, y por eso las bestias también deliberan". ¹⁴

En primer lugar, la deliberación pone fin a la libertad de hacer o ignorar; la libertad es sólo la consecuencia de las actividades inacabadas. Segundo, las series alteradas de deseo y aversión son ciertamente sólo biológicas, ya que las bestias también deliberan. Tercero, el modelo muestra la idea de voluntad sólo como la última exigencia o aversión, como una actuación, no como una habilidad; así que las bestias también tienen voluntad. En cuarto y último lugar, "la deliberación es una oscilación de las pasiones como esfuerzos, iniciáticos, los comienzos de las mociones voluntarias". ¹⁵

Por su parte, Struever concluye que:

...la retórica da cuenta de la política en virtud de sus supuestos biológicos; la retórica postula la presión de la fisiología sobre la psicología, y de la psicología sobre la psicología de la dirección. La descripción psicofisiológica de Hobbes que hemos citado anteriormente de la deliberación como oscilación entre la aversión y el deseo se convierte en los cimientos para la práctica política, una plantilla que ordena y subraya la mecánica natural; encierra los actos de consejo y asesoramiento, y de deliberación política en general, las negociaciones de utilidad pública, para la conservación

¹³ Nancy Struever, Rhetoric, Modality, Modernity, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

¹⁴ Lev. p. 33.

¹⁵ Lev. p. 49.

de la vida (HN, 74). La plantilla limita rigurosamente la posibilidad útil. 16

La influencia de Valla

En lo que Struever recupera de la retórica de Hobbes, el autor inglés se emparenta con una base biologista aristotélica. Sin embargo, esa reconstrucción de la retórica de Hobbes ignora la influencia de Lorenzo Valla, cuvo propósito era mostrar cómo todas las actividades intelectuales (incluidas el derecho, la teología y la filosofía) tienen un fundamento de tipo lingüístico y, por tanto, pueden ser deconstruidas y criticadas desde la propia estructura del lenguaje. 17 Como para la mayoría de los humanistas, la herramienta para esta deconstrucción fue el latín. La intencionalidad no sería sólo estética, lingüística o estilística, sino también una crítica a la metafísica aristotélica. En Valla, lo que existe es lo que Nauta describe como una teoría de la cultura determinada por la lengua como el medio que permite una inteligibilidad comunitaria. 18 El mismo carácter fundacional del lenguaje sería lo que le permite (al lenguaje) cumplir un papel crítico respecto a la propia sociedad v sus fundamentos. Esa forma crítica de interpretar la retórica está presente en Hobbes. No es casual que, tanto en el autor del *Leviatán* como en el propio Valla, converjan los esfuerzos por criticar formas de aristotelismo mediante la búsqueda de posibles variantes del cristianismo compatibles con el epicureísmo.

Como ha destacado Condren, ¹⁹ Valla fue un crítico de la filosofía de su época por considerarla trivial e irrelevante, en cambio la retórica, tendría la capacidad de adaptarse a múltiples audiencias e influir en ellas. Conred destaca las similitudes entre Valla y Hobbes. Ambos fueron fuertemente anti-escolásticos, y emplearon estrategias de argumentación similares para atacar ciertas conductas que atentarían contra la paz social. Hobbes conocía la traducción de la Guerra del Peloponeso de Valla, sumado a que Valla era un nombre de moda en la Inglaterra de principios del siglo XVII, al igual que Paolo Sarpi. Para Valla, lo propio de la filosofía es el silogismo, de ahí su inutilidad, por

.

¹⁶ Nancy Struever, *op. cit.*, pp. 37-39. "HN, 74" hace referencia a Thomas Hobbes, *Human* Nature en *The Collected Works of Thomas Hobbes, collected and edited,* 1839-45, by Sir William Molesworth, London; reprinted by Routledge/Thoemmes Press, 11 vol. 1999.

¹⁷ Lodi Nauta, "Hobbes the pessimist?", en *British Journal for the History of Philosophy*, 10,1, (2002).

¹⁸ Lodi Nauta, op. cit., 2002; Lodi Nauta, In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy, Harvard: Harvard University Press, 2009.

¹⁹ Conal Condren, "On the Rhetorical Foundations of "Leviathan.", en *History of Political Thought*, 11(4), 1990.

el contrario, la retórica implica la persuasión para lo cual debe existir un acercamiento del entendimiento a la realidad. 20

De modo similar, Hobbes desarrolló una idea de la retórica como inseparable de una idea del entendimiento:

El habla o el lenguaje es la conexión de nombres constituidos por la voluntad de los hombres para representar la serie de concepciones de las cosas sobre las que pensamos. Por lo tanto, como un nombre es a una idea o concepción de una cosa, así es el habla al discurso de la mente.21

La diferencia entre la comunicación animal y la humana es que la primera sólo tiene denotación, no capacidad de significado, y por tanto carece de habilidades retóricas:

Pues, aunque algunos animales brutos, enseñados por la práctica, captan lo que deseamos y ordenamos con palabras, no lo hacen mediante palabras en cuanto palabras, sino como signos.²²

En ese sentido, su idea de retórica tiene un carácter hermenéutico. La semántica pura no sería capaz de permitirnos comprender las implicaciones y el sentido de la comunicación. Desde el momento en que éstas adquieren un carácter performativo, se ejecutan acciones con ellas: estas acciones implican la intencionalidad de los agentes, por lo que éstas tendrían una connotación estratégica. Asimismo, la misma retórica y su fuerza serían un puente entre las sensaciones y las palabras. Es decir, la comprensión de algo no puede disociarse del efecto que produce en los sentidos. Desde el momento en que somos cuerpos-pensantes, el "pensar" estaría determinado por las condiciones lingüísticas que surgen de la misma corporeidad.²³ La cuestión que se plantea es si existe un lenguaje, relevante socialmente, no-retórico. Es decir, un lenguaje que sólo fuera válido por definiciones que se entrelazan y relacionan entre sí, y que todo individuo necesariamente entendería de la misma manera y por tanto todos tendrían la misma idea o reacción respecto a ellas, es decir, generan una unidad de criterio.

La respuesta de Hobbes parece ser que no. Eso implicaría necesariamente individuos que pueden segregar la racionalidad de la corporalidad, o un mecanismo uniforme de sus pasiones respecto a la

²⁰ Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religious, (Giorgio Radetti, ed.), Roma: Storia e Letteratura, 2009.

²¹ Thomas Hobbes, Man and Citizen (De Homine and De Cive), (Bernard Gert, ed.), Indianapolis: Hackett, 1991, 10.1.

²² Idem.

²³ Thomas Hobbes, De Corpore. Vol. 1, in *The English Works of Thomas Hobbes*. (Sir William Molesworth, ed.), London: John Bohn, 1969, pp. 34-35.

posibilidad de ser afectados por las palabras, es decir, ante el mismo concepto, mecánicamente todos tendrían la misma reacción. Esto no es factible para Hobbes, lo que queda claro en los siguientes pasajes:

Porque si esos colores y sonidos estuvieran en los cuerpos, u objetos que los causan, no podrían separarse de ellos, como por los vidrios, y en los ecos por la reflexión, vemos que están; donde sabemos que la cosa que vemos está en un lugar, la apariencia en otro. Y aunque a cierta distancia, el objeto real y mismo parece investido con la fantasía que engendra en nosotros, sin embargo, el objeto es una cosa, la imagen o fantasía es otra.²⁴

Ese es el papel de la retórica en la medida en que permite que la comprensión desempeñe un papel tanto intersubjetivo como subjetivo. En cuanto a lo primero, desde el momento en que surge el estado social, es decir, dejamos atrás el estado de naturaleza, la retórica es un elemento del lenguaje. Es una forma y un medio por el cual los individuos intentan convencer a los demás de la conveniencia de sus propias intenciones:

El uso general del habla es transferir nuestro discurso mental a palabras; o el conjunto de nuestros pensamientos, a un conjunto de palabras; y eso por dos motivos, uno de los cuales es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, que, al ser propensos a desaparecer de nuestra memoria y ponernos en una nueva tarea, pueden ser recordados de nuevo por las palabras que los marcaron. De modo que el primer uso de los nombres es servir como marcas o notas de recuerdo.²⁵

Por lo tanto, desde el momento en que se constituye el orden social, existe la retórica. Con respecto a esta última (el aspecto subjetivo), es posible indicar que se trata todavía de una condición previa, ya existente en el estado de naturaleza. Se refiere a la autoconvicción de ejecutar X o Y. De nuevo, si Hobbes fuera un mecanicista absoluto, en el sentido de que fuéramos como autómatas, en ese caso, todos decidiríamos lo mismo ante cualquier dilema. Precisamente porque el materialismo no posee ese mecanicismo, los individuos -en el mismo estado de naturaleza- actuarían de manera diferente. Eso implicaría la existencia de una auto-deliberación por la que el individuo, influido por afectos y pasiones, elegiría un camino y abandonaría otro.

Si centráramos nuestra atención en el lenguaje -según la teoría hobbesiana del mismo- se podría distinguir entre denotación, es decir, la asignación de nombres como marcas a los objetos, y significación; esta última no sería separable de la comprensión ya que se refiere al uso

.

²⁴ Lev. p. 7.

²⁵ Lev. pp. 16-17.

que el hablante hace de las palabras, un uso de las palabras, un uso que estaría determinado por una intencionalidad. Ahora bien, ese uso en cada acto conllevaría una estrategia persuasiva para permitir al hablante alcanzar el objetivo que existiría en una determinada comunicación. Es en esta coyuntura entre la palabra, su uso y la intencionalidad comunicacional donde se asigna un significado. De ahí que, como acertadamente ha señalado Biletzki, en Hobbes existe una confluencia entre una teoría del significado y otra sobre el uso del lenguaje; no serían separables. Además, éste sería el rasgo distintivo de la comunicación humana. Los animales, por supuesto, tendrían la capacidad de distinguir marcas, pero carecerían de la posibilidad de hacer un uso intencional de ellas y desarrollar estrategias retóricas. Ahora bien, la retórica no sería separable del uso del lenguaje; en ese uso, siempre habría una forma retórica.

¿Una Retórica interna en Hobbes?

La posibilidad de una retórica interna está vinculada a la existencia de una meta-idea de la retórica que permite analizar críticamente los fundamentos mismos del orden social. Para ello, utilizaré una distinción que es común en la teoría de sistemas pero que también existe en la idea de retórica expuesta por el teórico literario estadounidense Kenneth Burke: Una cosa es cuando hablamos de retórica en una observación de primer orden (es decir, Hobbes como retórico, Hobbes criticando algunos efectos de la retórica, retórica desde un punto de vista pragmático). Pero un ángulo diferente es cuando reflexionamos utilizando el análisis retórico desde un nivel de observación de segundo orden, es decir, para observar las condiciones que hacen posible cualquier observación de primer orden. Para Kenneth Burke la retórica se mueve en dos dimensiones diferentes. La diferenciación, que es cuando un Alter intenta persuadir a un Ego y que es la retórica como observación de primer orden: la persuasión. Pero la retórica también puede ser una observación de segundo orden cuando la consideramos parte de la autorreflexión de un sistema con respecto a sus operaciones. es decir, cuando la retórica adopta la forma de análisis de las condiciones que generan un discurso particular. Eso permite que la retórica sea algo más que "hablar bien" y que analice en profundidad las condiciones y la semántica que permiten cierto tipo de discursos. Es lo que la teoría de la constitución simbólica de la realidad social de Burke describía como las redes de significado que permiten la posibilidad de que X pueda intentar persuadir a Y con posibles grados de éxito. Observar y analizar esas mismas condiciones de las redes de

-

²⁶Anat Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Dordrecht: Kluwer, 1997.

significado, que se constituyen retóricamente, es retórica en un segundo nivel de observación.

Esta distinción de Burke se conecta con la de Nienkamp (también una destacada estudiosa de la retórica) que considera la retórica interna como una forma de autopersuasión antes de seleccionar algún tipo de acción y antes de seleccionar algún tipo de comunicación. El concepto de retórica interna de Nienkamp está explícitamente vinculado al de "pantalla terminística" (terministic screen) de Burke, que indica que tanto nuestro mundo psicológico como el "mundo externo" son símbolos lingüísticos. La retórica nos permitiría unir nuestra comprensión de ambos. En un pasaje que no se desarrolla en profundidad, Nienkamp plantea que, en Hobbes, la idea de discurso mental implica sólo una dependencia mecanicista de la afección por obietos externos. Este juicio de Nienkamp sobre Hobbes es, cuando menos, discutible: v que, por el contrario, es posible encontrar en el autor inglés los 4 diferentes niveles de retórica que he mencionado antes. Además, la idea de la contratación como acto retórico está relacionada con la retórica interna.

Estos dos niveles se resumen en la descripción que el propio Burke hace del funcionamiento de la retórica:

Aunque cualquier terminología dada sea un reflejo de la realidad, por su propia naturaleza como terminología, debe ser una selección de la realidad; y en esta medida debe funcionar también como una desviación de la realidad.... Toda nomenclatura dirige necesariamente la atención hacia unos canales en lugar de hacia otros.²⁷

La teoría de Burke abre nuevas opciones de pensamiento sobre la relación entre la realidad social, la retórica y la psicología.

Lo que hay que determinar es si estas características observadas en las nociones de retórica de Burke y Nienkamp ya no eran defendidas por los autores renacentistas que habrían influido en Hobbes, como Valla. Además, se requiere precisar si existe o no (y en qué grado) una desontologización en las obras del autor inglés.

La razón del lenguaje como condición *sine qua non* que permite las posibilidades de una vida política es que ésta es un artificio y, por tanto, sin lenguaje no sería posible que se dieran los procesos esenciales de personación e incorporación, es decir, el momento fundacional en que cada individuo humano-animal puede declarar:

Autorizo y renuncio a mi derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que

_

²⁷ Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley: University of California Press, 1966, p. 45.

tú renuncies a tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera.²⁸

Si el acto de contratar es retórico, eso implica que hay una retórica interna en Hobbes. Del mismo modo, la posibilidad misma de que el soberano sea tal, surge del contrato y requiere, entre otras cosas, retórica porque -como el propio Hobbes señaló- el miedo es una pasión construida. Creo que los estudios contemporáneos sobre el vínculo entre retórica y deliberación, racionalidad y retórica -no sólo de los autores antes mencionados- pueden abrir nuevas perspectivas para entender el significado de la retórica en Hobbes.

Derrida es uno de los no especialistas en Hobbes que advirtió el carácter crítico del uso del lenguaje por parte del autor del Leviatán. En su obra, *La Bestia y el Soberano*, dice:

Me refiero al libro de Hobbes Leviatán (1651). Ya desde su Introducción, y en una oposición a Aristóteles (...) el Leviatán de Hobbes inscribe el arte humano en la lógica de una imitación del arte divino. La naturaleza es el arte de Dios cuando crea y gobierna el mundo, es decir, cuando, por un arte de la vida, un genio de la vida, produce lo viviente y así manda sobre lo viviente. Pues bien, el ser humano, que es la creación viviente más eminente de Dios, el arte del ser humano que es la réplica más excelente del arte de Dios, el arte de este ser viviente, imita el arte de Dios, pero, al no poder crear, fabrica v. al no poder engendrar un animal natural, fabrica un animal artificial. El arte llega hasta imitar esta excelente forma de vida que es el ser humano, y cito: "El arte va aún más lejos, imitando esa racional y más excelente obra de la naturaleza, el ser humano. Pues por el arte es creado ese gran Leviatán" (el frontispicio del libro representa a este hombre gigantesco y monstruoso que domina la ciudad, y Hobbes cita en latín, en este frontispicio, un pasaje de Job (41:33), "Sobre la tierra no hay semejante a él", palabras seguidas en el texto por "Él contempla todas las cosas elevadas: es un rev sobre todos los hijos de la soberbia." 29

Entonces Derrida agrega en otra referencia directa al texto:

El arte va aún más lejos, imitando la obra racional y más excelente de la naturaleza, el hombre. Porque por el arte es creado ese gran LEVIATÁN, llamado una COMMONWEALTH O ESTADO, (en latín CIVITAS) que no es sino un Hombre Artificial; aunque de mayor estatura y fuerza que el Natural, para cuya protección y defensa fue destinado; y en el cual, la Soberanía es un Alma Artificial, como

²⁸ Lev. p. 120.

²⁹ Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign, Volume I.*, (Geoffrey Bennington, ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2009, pp. 26-27.

dando vida y movimiento a todo el cuerpo; los Magistrados, y otros Oficiales de la Judicatura y la Ejecución; Recompensa y Castigo (por el cual sujetado al asiento de la Soberanía, cada articulación y miembro es movido a cumplir su deber) son los Nervios.³⁰

Para mostrar cómo la creación es un aspecto central en Hobbes. En la "creación", el lenguaje y la retórica son las herramientas. En cierto modo, Derrida vio en Hobbes una deconstrucción à la avant-garde en sus críticas a la ontología clásica y a la religión cristiana.

Referencias bibliográficas

- Biletzki, Anat, Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language, Dordrecht: Kluwer, 1997.
- Burke, Kenneth, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley: University of California Press, 1966.
- Condren, Conal, "On the Rhetorical Foundations of "Leviathan.", en *History of Political Thought*, 1, 4 (1990), pp. 703–720.
- Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign*, *Volume I.*, (Geoffrey Bennington, ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Evrigenis, Ioannis, *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Frost, Samantha, Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics, Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Hobbes, Thomas, *Elements of Law, Natural and Political*. (Ferdinand Tönnies, ed.), London: Taylor & Francis, 2013.
- Hobbes, Thomas, Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668. (Edwin Curley, ed.), Indianapolis: Hackett, 1994.
- Hobbes, Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, (Bernard Gert, ed.), Indianapolis: Hackett, 1991.

³⁰ Lev. p. 3.

- Hobbes, Thomas, "A Briefe of the Art of Rhetorique", en *The Rhetorics* of *Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, (John T. Harwood, ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986, pp. 1–128.
- Hobbes, Thomas, De Corpore. Vol. 1, In *The English Works of Thomas Hobbes*. (Sir William Molesworth, ed.), London: John Bohn, 1969.
- Kuschel, Gonzalo, "Hobbes' Biological Rhetoric and the Covenant.", en *Philosophy & Rhetoric*, 54, 3 (2021), pp. 289-312.
- Nauta, Lodi, In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy, Harvard: Harvard University Press, 2009.
- Nauta, Lodi, "Hobbes the pessimist?", en *British Journal for the History of Philosophy*, 10, 1 (2002), pp. 31–54.
- Nienkamp, Jean, *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.
- Pacchi, Arrigo, "Hobbes e l'epicureismo", en *Rivista Critica di Storia della Filosophia*, 33 (1975), pp. 54-71.
- Paganini, Gianni, "Early Modern Epicureanism: Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics.", en *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, (Philip Mitsis, ed.), Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 671–710.
- Paganini, Gianni, "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism", en *Hobbes Studies*, 14 (2004), pp. 3-24.
- Paganini, Gianni, "Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umansitica e filosofia moderna", en *Rinascimento, Rivista dell' Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento,* 2nd series 39 (1999), pp. 515-568.
- Raylor, Timothy, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Struever, Nancy, *Rhetoric, Modality, Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

- Struever, Nancy, *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religious*, (Giorgio Radetti, ed.), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.