

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 2 • Otoño 1992

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

difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

VERSION ESPAÑOLA DE LA NOTA ENVIADA A NUESTRA ASOCIACION
POR EL PRESIDENTE DE LA INTERNATIONAL HOBBS ASSOCIATION, PROFESOR MARTIN BERTMAN

Day la bienvenida al *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, que se incorpora a la confraternidad de órganos que informan acerca de la actividad académica en torno de Hobbes. Durante los últimos seis años, en mi carácter de Presidente de la *International Hobbes Association*, me he propuesto como objetivos crear y estimular la creación de recursos profesionales que puedan servir de ayuda a los estudiosos de Hobbes. *Hobbes Studies*, *Hobbes Newsletter* y una nueva *Hobbes-Monograph Series*, publicada por la Academia Longwood, son proyectos en los que me he comprometido especialmente. La organización de la Sección Alemana de la IHE bajo la dirección del recientemente desaparecido Bernard Willms y Klaus-M Kodalle (Hamburgo); el Proyecto

Computarizado de Datos sobre Hobbes de la Universidad de Dartmouth, bajo la dirección de Bernard Gert; la traducción de las obras completas de Hobbes al francés, bajo la dirección de Yves Charles Zarka (París) y los cuatro volúmenes de artículos sobre Hobbes, que serán publicados en Inglaterra por Preston King en los próximos años, son útiles para promover la comprensión del pensamiento de Hobbes. Vuestro propio esfuerzo debe considerarse como una loable contribución. Desde ya, invito a ustedes a proponer ideas y sugerencias sobre la manera de implementar instrumentos y métodos de comunicación académicos que puedan ser útiles a los investigadores de la filosofía de Hobbes de habla española y a la comunidad académica en general.

EL DESEO DE GLORIA COMO CAUSA DE CONFLICTO EN EL LEVIATAN

La aversión, unida a la creencia de daño por parte del objeto, es llamada TEMOR (Cap. VI).

La alegría que surge de la imaginación de la habilidad y poder propios de un hombre, es el exultar de la mente que se llama GLORIFICACION. (Cap. VI).

El poder de un hombre (considerado universalmente) viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente. (Cap. X).

El capítulo XIII de *Leviatán* (1) describe las miserias de la condición natural del hombre, sin un poder común que neutralice las tendencias a la lucha de todos contra todos.

Agrupados en tres causas principales —competición, inseguridad y afán de gloria—, los motivos por los que los hombres recurren a la violencia suenan razonables y fácilmente comprobables en los dos primeros casos, pero pueden aparecer como una exageración de Hobbes en el tercero. Inclusive el mismo

autor no menciona agresiones por motivos de reputación cuando, un poco más adelante, ilustra algunas de las inseguridades y sospechas de la vida civil (p. 224). En este trabajo me interesa mostrar que el uso de la violencia por "pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración" (p. 223), no es una hipérbole pesimista, mera observación antropológica, y como tal, no argumentable, sino que puede justificarse en términos de la teoría hobbesiana. Voy a defender al respecto las dos afirmaciones siguientes:

1. El poder de un hombre implica necesariamente el temor de otros, en la medida de tal poder.
2. La lucha por la reputación es inevitable; es una forma de lucha por competencia, y no depende del carácter vanidoso de los individuos.

La doctrina hobbesiana de las pasiones (Cap. VI) es solidaria con la del poder (Cap. X), y ambas con-

fluyen a la hora de fundamentar la discusión sobre las "maneras" que hacen a la convivencia feliz de los hombres (Cap. XI). Se podría decir que toda psicología para Hobbes es una "psicología social" (como, más de tres siglos después, lo será para S. Freud). (2) En esta determinación mutua están las razones de una asimetría esencial en la relación que el individuo establece con el mundo externo, según las pasiones simples de deseo y aversión:

[...] de las cosas que no conocemos en absoluto, o en cuya existencia no creemos, no podemos tener más deseo que el de catar y probar. Pero tenemos aversión no sólo por cosas que sabemos nos han dañado, sino también por las que no sabemos si nos dañarán o no. (Cap. VI, p. 158).

La curiosidad que provoca lo desconocido es contrarrestada con creces por la aversión, que evidencia el presupuesto constante de peligro. La asimetría se manifiesta en diferentes momentos de las relaciones humanas, que tienen esa matriz común de desconfianza básica: la razonabilidad del ataque anticipatorio. De este modo, la contienda es inmediata, mientras que el acercamiento confiado necesita la participación de un tercero, garante por su poder de castigar. En una reacción límite de los hombres en multitud, el temor de unos pocos a algo conocido se puede multiplicar como terror pánico del resto a una causa desconocida. (Cf. Cap. VI, p. 162-3). Desde luego, esta pasión no tiene su contracara afectiva: no habla el texto del efecto multiplicador del amor o la confianza de una multitud hacia algo, o alguien, cuyas bondades conozcan pocos.

El desequilibrio entre los movimientos vitales de aversión y acercamiento se corresponde con tres aspectos de la naturaleza del hombre y de su escenario: lo absoluto de su vulnerabilidad (hasta el más fuerte puede morir a manos de la astucia o confederación de los más débiles; cf. Cap. XIII, p. 221); lo relativo de la valía de un hombre, que depende del precio que los demás pagarían por el uso de su poder (Cap. X, p. 190-1); y lo limitado de los bienes naturales a disposición de todos. Dadas estas "condiciones iniciales", la justificación de mi proposición 1 (ser poderoso implica ser temido en la medida de tal poder), se puede esquematizar así: en ausencia de un poder central cunde la desconfianza, la lucha por las cosas (techo, alimentos y tierra) y el temor a la servidumbre, al hambre y sobre todo a la muerte violenta. Pero no siempre es necesario combatir por la posesión o disfrute de cada cosa. Según sea la reputación del poder de alguien, los relativamente más débiles se apartan de su camino, por temor a la derrota. El proceso se retroalimenta: "La naturaleza del poder es como la fama, creciente según procede." (Cap. X, p. 189), y

su valía —el aprecio de los demás— pasa a ser un reaseguro de la capacidad natural de cada hombre, un "bien instrumental" diríamos:

Así también es poder cualquier cualidad que hace amable a un hombre, o temido por muchos, o la reputación de tal cualidad, porque es un medio para disponer el apoyo y el servicio de muchos. (Cap. X, p. 190).

El "hombre socialmente poderoso", que dispone del propio poder natural y de la voluntad de otros, es obedecido o bien porque sus subordinados lo temen, o bien, en caso de ser amado por estos, es fuente potencial de peligro, y causa de temor, para quienes no lo siguen. En ambos casos quedaría probada la relación directa entre poder acumulado y temor. El poder de alguien es dañino y temible porque acapara bienes, o busca dañar y atemorizar a los demás para que ellos no lo hagan con él.

Ahora bien, Ya se vio que más económico que disputar efectivamente por cada bien es disponer de la obediencia de los demás, con la doble ventaja de no tener obstáculos inmediatos a las cosas deseadas, y de incrementar el poder personal mediante la sumisión de muchas voluntades. La reputación es así otro bien por el cual se lucha, para lograrla o conservarla, esta vez entre individuos relativamente encumbrados. La cuestión es: ¿por qué la competencia por la reputación debe ser necesariamente violenta? ¿Tiene razón "sintáctica" Hobbes cuando dice:

La competición por riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y la guerra. Porque el camino de cada competidor para lograr su deseo es matar, someter, suplantarlo o repeler al otro. (Cap. XI, p. 200)†

La respuesta es sí. Cuando dos luchan por la misma cosa el triunfo de uno es el fracaso absoluto del otro. Y, por supuesto, en estado de naturaleza no se puede confiar en que la contienda por la popularidad sea verbal, dada la irreversible vulnerabilidad del cuerpo natural, sustento último de la eventual derrota. En la situación de competencia permanente por el prestigio, es más grave perder reputación que perder cosas. La desvalorización que implica la burla o el desdén no sólo significan que hay alguien que no me teme, y no está dispuesto a ceder su aspiración a la que yo deseo o necesito, sino que puede originar un proceso de descrédito tipo corrida bancaria, siempre latente dado el carácter relativo de mi valor, y de mi poder social. En esta lógica se basan, por ejemplo, las tácticas de disuasión, y de máximo rigor en la represión de los secuestros terroristas.

Concluyendo, entonces. Al no haber soberano que atenúe los peligros, legítima la propiedad y distri-

Reputación
como medio

buya honores, tolerar muestras de desprecio es confirmar las razones del mismo, y promover la devaluación del propio poder.

ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que [alguien] se esfuerce hasta donde se atreva [...] en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo. (Cap. XIII, p. 223).

José Luis Galimidi

NOTA CRÍTICA

EWIN, R. E., *Virtues and Rights - The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1991, pp. 212.

El objetivo primordial de este estudio, realizado por un destacado profesor australiano, es la reivindicación de Thomas Hobbes como filósofo moral.

Indudablemente, la obra de Ewin en torno a la Filosofía Moral de Hobbes constituye un aporte original, con un análisis que se contrapone a los más corrientes entre los estudiosos americanos, de orientación analítica, tales como Gregory Kavka y Jean Hampton. Ewin, ateniéndose estrictamente a los textos de Hobbes, entra en continuo debate con los autores mencionados, criticando la reconstrucción de la filosofía hobbesiana que los mismos realizan a partir de la teoría de los juegos.

Con gran rigor metodológico, el autor muestra en el primer capítulo la frecuente confusión en torno al sentido que tiene el término "causa" para Hobbes, especialmente si se lo trata de entender con el contexto de la ciencia actual. Aunque la interpretación puede ser muy discutible, para Ewin la relación causal descrita por Hobbes es siempre una relación lógica entre nombres, y no una relación empírica entre cosas (p. 16). Cuando Hobbes reclama haber establecido la causa de algo, no está sosteniendo que esa causa realmente exista o verdaderamente haya producido el objeto en cuestión; según el autor australiano, Hobbes está proponiendo un modelo explicativo. Esto lleva al autor a concluir que "el contrato, como un modelo para el Estado, no necesita ser un contrato real, y la condición natural de la humanidad no ha sido necesariamente algo real para integrar la doctrina hobbesiana de la formación del Estado" (p. 2).

En el segundo capítulo Ewin sostiene que si hemos de vivir pacíficamente en sociedad a pesar de nuestros desacuerdos, debemos estar preparados para adaptarnos a otros dentro de ciertos límites. Correspondería a la recta razón el establecer esos límites, pero no puede hacerlo porque no hay una recta razón natural, pues para Hobbes cada hombre considera como recta razón la suya propia (Lev. 5). Por

NOTAS

- (1) Cito por la edición castellana de C. Moya y A. Escobar, en Editora Nacional, Madrid, 1973.
- (2) Por ejemplo: "en la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, "el otro", como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo, psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado." (*Psicología de las masas y análisis del yo*, en S. Freud, *Obras completas*. (Trad. L. López Ballesteros y de Torres) Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 2563.

tanto, se deberá recurrir a una recta razón artificial. Según el autor deberemos adoptar procedimientos convencionales en la toma de decisiones, que nos proveerán de un juicio público vinculante; es decir, que crea una obligación (p. 43). La introducción de una recta razón artificial no determina qué es lo verdadero, pero hace posible la determinación de lo que debe hacerse, frente a la continua controversia acerca de lo verdadero. Introduzca un nivel público de juicio, provisto por el soberano, que adquiere el predominio por encima de los meros juicios privados (pp. 31-32). Persiste aún el problema en torno a la posibilidad que tiene Hobbes de desplazar totalmente el juicio privado de su teoría. Este es el tema en discusión en el capítulo 3 dedicado al derecho inalienable a la auto-preservación.

Este derecho parece ser un problema insuperable para Hobbes, pues al subsistir como parte de su doctrina, indica que el juicio público no siempre puede reemplazar al juicio privado. Cada hombre en su condición natural tiene sólo dos derechos: el derecho a la auto-preservación y el derecho a juzgar por sí mismo (p. 70). El problema que Ewin observa con respecto a estos derechos es el siguiente: sintetizando, el único derecho que tenemos en nuestra condición natural es el derecho de hacer todo lo que juzguemos como necesario para nuestra preservación, pero nosotros retenemos ese derecho en la sociedad civil pues lo esencial de la vida en sociedad es asegurar la vida de cada uno de nosotros. Ahora bien, si en la sociedad civil retenemos los derechos que teníamos en nuestra condición natural, ¿cómo podemos sostener que hemos dejado ya esa condición?

Ewin contesta a este interrogante, en el cap. 4, con una interpretación original del estado de naturaleza de Hobbes, aunque personalmente considero que realiza una inadmisibile reconstrucción, del tipo de las él continuamente critica. Distingue dos tipos diferentes de "estado de naturaleza" en Hobbes, el antropológico y el lógico. Considera el "estado de naturaleza" como una especie de relación en la cual los términos pueden cambiar (p. 103). Es decir, nosotros podemos estar en nuestra condición natural con respecto a de-

terminadas personas o grupos, y al mismo tiempo, podemos estar fuera de esa condición natural con referencia a otras personas o grupos (p. 104). Ewin sostiene que esta consideración debe distinguirse de la forma radical de nuestra condición natural, que él trata de mostrar —a mi criterio sin éxito— como imposible para el mismo Hobbes. Según el autor, Hobbes emplea un argumento a *reductio* acerca de la autoridad, mostrando que esa autoridad es necesaria para la vida humana porque es la que distingue la forma radical de la condición natural del hombre, considerada como imposible, de la vida en la sociedad civil (p. 101).

En el capítulo 5, Ewin estudia las leyes de la naturaleza como cualidades que disponen al hombre a la paz. Hobbes sostiene que las leyes de la naturaleza obligan *in foro interno* (en conciencia, o en la intención) en el estado de naturaleza; pero obligan *in foro externo* (en acto) solamente en la sociedad civil. Para Ewin no debe interpretarse esta doctrina hobbesiana como que en nuestra condición natural debemos tratar de ser justos, amables, etc., aunque no necesariamente lo logremos y que, en cambio, en la sociedad civil indefectiblemente habremos de lograrlo con éxito. El autor australiano considera más adecuado entender que las mismas cualidades de carácter, tal como Hobbes se refiere a las leyes de naturaleza en *Lev.* 26, operan de diversos modos en los distintos contextos de la sociedad civil y de la forma radical en nuestra condición natural (p. 118). De este modo concluye que las leyes de naturaleza no pueden ser efectivas en la forma radical de la condición natural porque, aun cuando no todo lo referido a la moralidad es convencional, lo moral presupone siempre un *minimum* de convención.

La teoría hobbesiana de las leyes de la naturaleza, tal como el propio Hobbes lo expone en *Lev.* 15, constituye su filosofía moral, una filosofía centrada en las virtudes y los vicios, una moral compuesta de cualidades de carácter o disposiciones más que de reglas. Ewin sostiene que si fuera posible eliminar los errores en la teoría hobbesiana de las virtudes, errores en los que, según él, Hobbes fue inducido por su modelo explicativo, entonces, tal vez, podría superarse el pro-

blema de la relación entre juicio público y privado en la teoría moral hobbesiana (p. 144). Pero esa teoría moral no es simplemente una teoría de la virtud. Requiere de una teoría del derecho para que funcione como doctrina moral. Hobbes sostiene que las leyes de la naturaleza requieren de la ley civil, es decir, de la interpretación del soberano, si han de ser efectivas. Sin embargo, Ewin considera que el error más grave de Hobbes fue tomar como modelo para las virtudes tipos humanos que obran por su propio interés, calculando el sistema que mejor sirva para su beneficio a largo plazo. Si Hobbes no hubiera cometido ese error, según Ewin, él no hubiera debido recurrir a elementos absolutistas en su doctrina de la soberanía y especialmente a la idea de que el juicio público debe tener un ilimitado predominio sobre el juicio privado (p. 157). Mi crítica personal va más allá de los modelos, pues considero que realmente no puede hablarse de una auténtica teoría de la virtud en Hobbes, si las virtudes y vicios están ordenados a la auto-preservación como valor supremo.

El último capítulo, anterior a la conclusión, se ocupa de las virtudes y los roles de la razón. El razonar o elaborar juicios en un razonamiento teórico incide de modo complejo en las virtudes, pero el autor australiano considera que no desempeña el papel que le está asignado en el modelo explicativo hobbesiano. Ese papel es el de un sistema de cálculo en términos del propio interés. El modelo hobbesiano, para Ewin, es inadecuado pues "no origina las virtudes, solamente garantiza que éstas sean producidas" (p. 189).

Finalmente Ewin concluye que cuanto más se reconozca la verdad básica de la doctrina hobbesiana, o cuanto más los hombres hagan brotar las virtudes a partir de las leyes de la naturaleza, y se traten unos a otros de manera apropiada, tanto menos será necesario el soberano hobbesiano y mayor será la posibilidad de formar comunidades genuinamente democráticas (p. 205). No puedo dejar de juzgar esta conclusión como extremadamente optimista y, tal vez, como una forma demasiado ingenua de presentar a Hobbes como un verdadero teórico de la virtud.

M. Lukac de Stier

NOTICIAS

La Asociación Argentina de Estudios Hobbesianos convoca a todos sus miembros plenos y asociados a la Asamblea General Ordinaria, que se llevará a cabo en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 25 de Mayo 217, Piso 2, el día viernes 26 de junio a las 14 horas, para discutir la siguiente Orden del Día:

1. Informe de la Presidenta acerca de la labor desarrollada hasta el momento.

2. Elección de autoridades.
3. Proyectos y colaboraciones.
4. Cuotas de los miembros.

El Doctor Yves Charles Zarka, del *Centre National de la Recherche Scientifique* de París, Francia, nos ha comunicado que anunciará la creación de nuestra Asociación en el "*Bulletin Hobbes*" de la revista *Archives de Philosophie*, de próxima aparición.