

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 relacio-

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

NOTICIAS



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

PRAXIS, TRABAJO E HISTORIA: APUNTES PARA UNA LECTURA ARENDTIANA DE HOBBS

En el segundo capítulo de *The Human Condition*, Hannah Arendt ofrece una teoría del *public realm* recreando el "modelo clásico" de la filosofía política. En este espacio público encontramos el lugar de desenvolvimiento de la acción (*praxis*). A diferencia del *labor* (aquella actividad correspondiente a la satisfacción de las necesidades vitales) y del trabajo (i.e. *work*, aquella actividad correspondiente a la artificialidad de la existencia humana), la acción sólo es susceptible de ser llevada a cabo por seres humanos. En la festejada expresión, ni las bestias ni los Dioses pueden actuar. Arendt define a la acción como la única actividad que transcurre directamente entre los hombres sin la intermediación de cosas o de la materia; la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres —y no el Hombre— viven sobre la tierra y habitan el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, "esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política"¹.

La *praxis* está esencialmente vinculada a la razón y al lenguaje, i.e. al *logos*. Es el *logos* lo que per-

mite que la *praxis* llegue a los otros hombres; es precisamente a través de la palabra y de la recepción inter-humana que cobra sentido la *praxis*: para el actor de la *praxis* permanece oculto el sentido de su actividad. Sólo en la Historia adquiere significado la *praxis*. Si bien los seres humanos con-viven en el mundo a través de la acción y el discurso, nadie es el *autor* o *productor* de su propia vida, del propio relato de su vida. El autor del relato, de la vida, permanece oculto, misterioso, resistiéndose a hacerse presente, a comparecer ante la consciencia. Según la interpretación de Arendt de la cosmovisión clásica, el misterio sobre la autoría, sobre el sentido, se des-vela, se des-cubre al final. Sólo se le hace "presente", se le aparece al que narra la historia, i.e. es comprendido una vez que la acción ya ha culminado, y, por lo tanto, es imprevisible.

En la cosmovisión moderna² —fuertemente influida por la recepción cristiana de la creación vetero-testamental— la condición de la vida política cambia substancialmente. El hombre se transforma en "autor", en creador de un mecanismo o artefacto destinado a reemplazar su capacidad práctica, su capacidad de acción. La autonomía de la acción política clásica —definida por su carácter participativo,

deliberativo y común³— es sucedida por la concepción técnica o instrumental de la política —determinada por su artificialidad e individualidad— en la cual la actividad política es pensada a partir de un resultado. En el modelo filosófico-práctico de la modernidad, cuyos lineamientos fundamentales se remontan hasta la obra de Hobbes, la Historia es entendida como un proceso absolutamente inteligible y transparente, en el cual nada queda librado al azar o sujeto a lo imprevisible.⁴ En el contractualismo, especialmente en Hobbes, la *autoría* de lo político se revela desde el primer instante, es el punto de partida de la reflexión: la actividad política es *work*, de carácter esencialmente monológico, agotándose en la creación que se opera en el seno de la "asamblea originaria" y/o en los contratos "inter-individuales" que originan al Estado.⁵ Se trata, pues, de una actividad fundamentalmente legisladora, creadora, poética.

A diferencia del esquema clásico en el cual la actividad productiva de legislar o sancionar una constitución era entendida como el primer paso de un proceso teleológico dirigido necesariamente a una posterior recreación del orden constitucional por parte de la *praxis* política, en la modernidad la tarea constitucional adquiere un rol protagónico. La actividad política se agota en la creación del diseño institucional adecuado independizándose de toda *praxis* posterior. El Estado es pensado como una máquina que funciona sin necesidad de mantenimiento práctico alguno, considerando como un *factum* a la inactividad política de los ciudadanos.

A partir de la modernidad, pues, la *praxis* es expulsada de lo político. En efecto, mientras que en el *status naturalis* la acción política resulta impensable debido a la "animalización" de lo humano⁶, i.e. a la reducción de todas las actividades a la defensa de la vida, el *status civilis* se torna ora imposible ora subversiva: imposible, porque el Estado monopoliza el ejercicio de la política, convirtiéndose en el sujeto de todas las predicaciones políticas debido a la incapacidad de los individuos naturales para alcanzar la paz; subversiva, porque la reivindicación de una acción política autónoma, concebida como un fin en sí mismo, importaría tanto desafiar el monopolio y el dominio estatales (y, de este modo, poner en peligro el fin último de la política moderna, obtener la paz), cuanto dar por tierra con la aspiración metafísica de aprehender la racionalidad de la Historia.

Si bien la interpretación de inspiración heideggeriana no hace completa justicia a la filosofía de Hobbes, sin duda enriquece su lectura al enmarcarla dentro de la "esencia" del *Zeit des Weltbildes*.

por Andrés B. Rosler*

NOTAS

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

- 1 *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 7.
- 2 En rigor de verdad, deberíamos hablar de un modelo prefilosófico y otro filosófico de la política, antes que de la oposición entre uno clásico y otro moderno. Arendt, en clave heideggeriana, identifica la filosofía clásica y la moderna con la metafísica; ahora bien, esta última es incapaz de comprender lo político, distorsionando la especificidad de lo político hasta convertirlo en objeto de un conocimiento teorético.
- 3 Es decir, que pertenece a todos, que es común a todos. En alemán la conexión filológica entre comunidad, razón y lenguaje es más clara: *Gemeine* y/o *Gemeinschaft* (comunidad) y *meinen* (pensar, creer, opinar).
- 4 No ignoramos que Hobbes, como señala Carl Schmitt, piensa en términos pre-darwinianos. Pero, si bien no cuenta con una filosofía de la historia, de todos modos deja preparado el camino que luego tomarían y enriquecerían Rousseau, Kant y Hegel. No es casual que un pensador también influido por Heidegger como Leo Strauss relacionara posturas tan aparentemente disímiles como el positivismo y el historicismo: ambas condujeron a la disolución de la filosofía política. V. Leo STRAUSS, *Political philosophy: six essays*, New York, 1975, y *Natural Right & History*, Chicago, 1953.
- 5 Cfr. *Leviathan*, caps. XVI y XVII.
- 6 La falta de un *ortos logos* o *recta ratio* y el pesimismo antropológico agustiniano imperante en las teologías protestantes proyectado sobre las teorías del *status naturalis* modernas hicieron que la pasión emergente del pecado original eclipsara el imperio de la racionalidad humana saludado por los filósofos clásicos. La razón humana no puede conocer la "finalidad" del hombre: sólo puede ser una esclava de las pasiones, es decir, calcular cuáles son los medios más eficaces para obtener las metas indicadas por las pasiones, por el deseo. En este sentido, el hombre "se animaliza", se convierte en el animal más inteligente de la tierra; la diferencia del ser humano con el animal no consiste en tener una "finalidad" distinta (de hecho tienen la misma: sobrevivir), sino en que el ser humano es más eficiente que el animal en su lucha por sobrevivir. Como explica Alasdair MacIntyre, "la razón no puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna comprensión del verdadero fin del hombre. "Si Adam integer stetisset", piensa Calvino, la razón jugaría el papel que Aristóteles le asignó. Pero ahora la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones (no por casualidad la opiniones de Hume son las de alguien educado como calvinista)" (*Tras la vir-*

tud, trad. de la 2da. ed. norteamericana de A. Valcárcel, Barcelona, 1987, p. 77). Heidegger sostiene que la subjetividad moderna conduce a la comprensión del hombre como *homo animalis*: "El instinto de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos"

("Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch"), cit. en Gerold PRAUSS; "Heidegger und die praktische Philosophie", en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (eds.); *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, 1989, p. 187.

RESEÑAS

Thomas Hobbes, *De la liberté et la nécessité, suivi de Réponse à La capture de Léviathan*, Introduction, traduction, glossaires et Index para Franck Lessay, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Acaban de aparecer los volúmenes 11/1 y 12/1 de la edición francesa de las Obras Completas de Thomas Hobbes, traducidas y publicadas bajo la dirección de Yves Charles Zarka. En la introducción del Volumen 11/1, Franck Lessay señala que la controversia entre Bramhall —obispo arminiano que desempeña un papel importante en la Iglesia de Inglaterra en vísperas de la revolución de 1740— y el filósofo Thomas Hobbes, ha sido considerada como "uno de los mejores duelos filosóficos" (la expresión es de John Laird), comparable a la correspondencia entre Leibniz y Clarke o a la de Locke con Stillingfleet.

Lessay se refiere a las etapas de esa controversia, que se prolonga durante dos décadas, dando lugar a los textos que han sido reunidos en esta edición. Sumamente útil para el estudioso del tema es la descripción del contexto histórico, religioso y político en que se desenvuelve cada etapa de la controversia. En cuanto a las cuestiones de fondo, Lessay sostiene que lo que está en el centro del debate es la creencia en la predestinación, de fuerte tono calvinista, que se manifiesta en el necesitarismo filosófico y teológico de Hobbes, mientras que Bramhall quiere, por el contrario, 'descalvinizar' la Iglesia de Inglaterra y no encuentra mejor modo de hacerlo que defendiendo el cristianismo primitivo y proclamando la libertad humana.

La estrategia retórica de Hobbes consiste, según Lessay, en mostrarse como mejor anglicano que Bramhall, para lo que se vale de tres series de argumentos. La primera serie tiene como objeto la voluntad, que Hobbes no identifica con la facultad de que-

rer sino con el acto de volición, debiendo entenderse el proceso de elección como una deliberación, a cuyo último apetito —el que conduce al hombre a actuar— Hobbes le llama, precisamente, voluntad. Lessay agrega que el apetito o esperanza que motiva la acción es seguido de un cálculo. A mi parecer esto no siempre es así y la interpretación de Lessay aproximaría excesivamente la posición de Hobbes a la teoría de la decisión en Aristóteles, lo que es al menos discutible, o bien implicaría la concepción de una 'razón práctica' capaz de controlar los apetitos, lo que no queda claro en Hobbes.

Al respecto, Lessay señala una evolución del pensamiento de Hobbes, que se verifica en el pasaje de *The Elements of Law* al *Leviatán*, y que lo conduce, mediante una segunda serie de argumentos, a una compatibilización total de libertad y necesidad.

Lessay comenta, asimismo, lo que llama el principio hobbesiano 'de convertibilidad de la causa suficiente en causa necesaria', y el encadenamiento circular de todas las causas, lo que lo conduce, en tercer lugar, a la negación de la distinción entre la causa primera y las causas segundas, excepto en la medida en que se pueda privilegiar en dicho encadenamiento un 'eslabón', al cual llamamos Dios. Esto le permite a Hobbes, según Lessay, pasar 'sin salto lógico' de la idea filosófica de necesidad a la teológica de predestinación y dar una explicación aceptable de la presciencia divina.

Nos detenemos aquí, ya que no es posible hacer justicia a la brillante Introducción de Lessay en esta brevísima reseña. Sin duda, en el aspecto crítico y en el cuidadoso establecimiento de los textos, para lo que se ha recurrido tanto a obras publicadas como a manuscritos, la presente edición constituye un valioso instrumento de investigación. M. C.