

BOLETIN DE LA ASOCIACION DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Nº 7 • PRIMAVERA 1993

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

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

NOTICIAS

❖
El Señor Enrique Lynch, nacido en Argentina y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Barcelona, donde es actualmente Profesor titular de Estética, nos ha hecho llegar un ejemplar de su Antología "Hobbes", publicada en Textos Cardinales de Ediciones Península (Barcelona, 1987), cuya Introducción resume el núcleo de su Tesis de Licenciatura, que tituló "La gramática de la obediencia".

❖
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.

CONQUISTA Y CONCIENCIA EN EL LEVIATAN

La modernización de la conciencia política de Occidente puede verse, en términos muy generales, como un proceso de formalización y secularización. El espacio social tradicional, jerárquicamente orientado y trabado por relaciones de lealtad o alianza, se empieza a percibir como un espacio público, homogéneo y despersonalizado, basado en relaciones contractuales. Al mismo tiempo, pierde vigencia la legitimación cosmoteológica del derecho divino de gobierno, y la justificación del nuevo ordenamiento debe elaborarse con elementos racionales y morales de origen natural. Resaltan así dos figuras prácticas características de la primera modernidad. En lo institucional, surge el Estado Nacional, cuya soberanía territorial se levanta, al exterior, contra las pretensiones universales del Imperio desmembrado y de la Iglesia convulsionada y, al interior, contra los privilegios locales de toda formación estamental o confesional. Y en lo conceptual, aparece un iusnaturalismo *aggiornado*, que postula la voluntad consciente y los intereses individuales como fundamento de la asociación civil, de ahora en más entendida como artificio. Pero en ambas figuras se notan desajuste serios, que diversas tradiciones de estudio coinciden

en señalar como inherentes e insalvables (R. Koselek, por ej. subtitula su clásico *Crítica y crisis*: "Iluminismo y patogénesis de la sociedad moderna"). Por un lado, la igualdad jurídica convive con la estratificación social, contrastando la homogeneidad y el consenso con que se acompaña la doctrina del contrato con relaciones materiales de desigualdad e imposición. Por el otro, la pérdida de hegemonía de las instituciones explícitamente teológicas no equivale a la desaparición de la vocación de absoluto extranatural, una pulsión que, interiorizada por los individuos, será dirigida hacia objetos seculares políticos y económicos (dice M. Weber, p. ej., en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*). La especulación teórica del siglo refleja e intenta dirigir estas tendencias y tensiones mediante textos multidimensionales que, a la vez que continúan el impulso humanista de crítica y reformulación de los valores morales que deben fundar y mantener a la ciudad, también responden a exigencias de explicación y normativa *positivas*, que establezcan una clara distancia con el discurso utopista platonizante del siglo XVI. En este panorama, intencionalmente sesgado, quiero proponer una lectura del *Leviatán* que, tanto por

razones textuales como contextuales, relacione de manera necesaria, es decir, teórica y no meramente prudencial, la intervención efectiva del soberano hobbesiano sobre el campo de la expresión pública de ideas políticas, religiosas y, eventualmente, científicas. Agrupando esquemáticamente los términos mencionados del proceso de conformación del espacio político moderno alrededor de dos pares de opuestos —consenso vs. imposición y ficción vs. historia— creo que se puede: 1) mostrar su correspondencia con las funciones que cumplen las hipótesis de la república por institución y por conquista en el texto de Hobbes, y 2) analizar la cuestión de la tolerancia en el texto hobbesiano según dichos polos conceptuales.

Resumo mi argumento:

1.1. La lógica genética del *Leviatán* consiste en explicar, o mejorar, lo que hay, según sus posibles maneras de originarse. Y lo que hay no es ni una ciudad de ángeles ni una manada de lobos. La paradoja de una racionalidad común ineficaz sin un poder atemorizante, o de un estado policial también insuficiente sin el acuerdo de una cantidad crítica de ciudadanos, se puede entender como la complementación de dos orígenes dispares, y hasta contrarios. Hay aspectos violentos de la república-Leviatán que surgen con mayor naturalidad si se piensan como consecuencia de un pacto "vertical" (y escidente) de sumisión entre un general vencedor y cada individuo inerme que tiene como alternativas la esclavitud o el golpe de gracia, que si se los concibe como el producto de la institución consensuada de un poder central, ante el cual voluntariamente se deponen los privilegios, invistiéndolo de atribuciones únicas que garanticen el orden y la defensa común.

A la vez, hay otros aspectos de la convivencia y regulación política que no se pueden pensar si no se supone una voluntad básica "horizontal" de acuerdo y cooperación, previa a toda posible compulsión o represión. Es decir, *Leviatán* es como una república instituida cuando se consideran la libertad e igualdad natural de sus miembros, y su capacidad de darse, justamente, instituciones, según normas de razón morales e instrumentales. Y es como una república conquistada cuando se considera la naturaleza vanidosa y hostil de los hombres y el carácter de imposición con que el Estado, como poder ajeno, pretende legitimar las desigualdades sociales reales. El poder de la razón cuando se hace común y las razones del poderoso cuando pacifica a la romana.

1.2. Desde luego, ambas maneras naturales de generación de la república son explícitas hipótesis, ficciones conjeturales que reconocidamente no aspiran, cada una por sí, a dar cuenta de toda la realidad o factibilidad de un Estado. Dado que no hay "minuto cero" de la política, la institución, por lo menos, es

claramente un momento lógico, con gestos explicativos y justificativos afines al horizonte fundacional del siglo XVII, y en particular, de la Inglaterra de la Guerra Civil, donde la continuidad del derecho divino fue interrumpida de un tajo. Pero el carácter ficcional de la adquisición es más incierto. Aun aceptando que tampoco hay "puro" pacto de obediencia al invasor, sugiero que la teoría de la conquista acerca al *Leviatán* un paso más hacia la historia en, por lo menos, dos sentidos. a) Y Hobbes lo dice (Res. y Concl.): las repúblicas conocidas tuvieron ese origen guerrero, empezando por la gesta de Guillermo el Conquistador. b) En un sentido en el que "historia" signifique el proceso de la existencia de las sociedades en sus condiciones materiales y culturales, y entendiendo que la guerra es, para Hobbes, la realidad permanente que la política debe neutralizar (porque no es posible hacerla desaparecer), la figura de la conquista, me repito, introduce en la consideración de la lógica de la soberanía más materialidad violenta. Es la puerta por la cual, como el derecho de castigo, entró la guerra en el concepto de república.¹ Si la política moderna es la tramitación normada de los conflictos internos, la conquista matiza "trámite" como "rendición", y "conflicto" como "batalla".

2. El primer Estado Moderno, porque también absoluto, nace en crisis. Para apoyar conceptualmente su soberanía sobre bases propias, apela al individuo racional, egoísta y atomizado, al mismo tiempo que le niega los mecanismos de participación y control de la gestión de gobierno. Por un lado, la libertad civil se entiende como el freno que se opone a la autoridad: un reflejo del origen por consentimiento del poder de gobierno (en términos de I. Berlin, libertad negativa). Por el otro, el Derecho Natural, que regula esta limitación, tiene un origen trascendente (libertad positiva, otra vez siguiendo a Berlin) que sostiene el derecho soberano de proveer a la integración institucional, y de evitar su disolución anárquica. La cuestión de la injerencia oficial en la producción y circulación de discursos ilustra con tensión particular esta dialéctica libertad-orden, al chocar dos pretensiones absolutas de autoafirmación: (dice el soberano) "la discusión de los temas políticos en general y religiosos en particular es demasiado importante como para no someterla al control del Estado" vs. (dice el ciudadano) "los temas políticos y religiosos son demasiado importantes como para que yo permita en su libre consideración la intromisión de un Estado al que, por otra parte, mi decisión contribuye a fundar y sostener". Al respecto, el caso de la Guerra Civil es paradigmático. Discutir sobre la libertad de púlpito e interpretación de la Escritura significaba, vía la oposición del Parlamento a la Corona, discutir la función de la Iglesia inglesa, como también la relación entre ésta y las disidencias, orgánicas o sectarias, con los consiguientes contenidos de reivindicación social que in-

volucraba la voz de grupos no oficiales como los *levellers*, *diggers*, o *quakers*. Dado que Iglesia y Nación se pensaban coextensivos, la discusión de comienzos de 1640, originalmente restringida a los predicadores presbiterianos, pronto se salió de curso. Con el recurso común a la autoridad de la Biblia, la variedad de temas cuestionados y de grupos e intereses intervinientes se extendió a los principios, medios y fines de la totalidad de la asociación espiritual y política. Sobre el mismo supuesto reformador de independencia de la conciencia personal se comenzó reclamando libre prédica, luego se cuestionó el derecho de cualquier poder terreno de impedirla, y se terminó desafiando toda autoridad, civil o eclesial, con una decapitación regia incluida.

En este contexto, y como una lectura "prudencial" del *Leviatán*, es casi trivial encontrar coherente que Hobbes recomiende la severa limitación soberana de la libre expresión. Pero en el aspecto teórico (sintáctico diríamos) subsisten las ambivalencias ya señaladas. Desde el punto de vista instituyente, los grupos de hombres que en estado de naturaleza depusieron las armas no encuentran justificación para que el gobierno, sentido como *propio*, interfiera la discusión de cualquier asunto. En este sentido, un soberano hobbesiano por institución, por ser absoluto y consensuado, es tolerante por la fuente de su legitimidad y por prescindente en discusiones que no tienen cómo conmovirlo. La tolerancia es una actitud política que refuerza el vínculo horizontal original, y la pluralidad, y hasta la disidencia, tienen connotaciones positivas, en tanto la institución es la tramitación racional de las diferencias.

Pero, y concluyo, *Leviatán* (es decir, el Estado histórico), también tiene mucho de conquistador, a tal punto que "tiranía" para Hobbes es un término que carece de connotaciones morales relevantes. Desde la posición del déspota, la variedad y la incertidumbre son un disvalor. Un poder que se originó en la victoria no sólo no puede confiar en la buena fe de los súbditos-derrotados, sino que debe profundizar el aislamiento horizontal y bajar una línea que ilustre (fuerce) una nueva homogeneidad ideológica y desacredite las antiguas lealtades. *Leviatán* conquistador, como Dios Mortal, aprovecha el espacio vacante que dejó la institución político-teológica, y tiene que realimentar continuamente ese temor reverente que predispone a la obediencia, y aumenta la ilusión de lejanía y omnipotencia, fabricando una trascendencia artificial. Dado que "apenas hay una república en el mundo cuyos comienzos puedan justificarse en conciencia" (es decir, por real consenso) la trascendencia artificial del poder impuesto sólo puede justificar sus acciones futuras mediante el terror-engaño de los residentes, y la "educación" de sus hijos. La conquista de las conciencias.

José Luis Galimidi
Universidad de Buenos Aires

NOTAS

- ¹ Y todavía agregaría: c) la conquista como concepto de la política medieval, que agrega a la formalidad del pacto de asociación moderno la materialidad de las relaciones, todavía personales, de resistencia o colaboración.

PROBLEMAS DE FUNDAMENTACION DE LA LIBERTAD EN HOBBS Y AGUSTIN*

1. SAN AGUSTIN Y LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

San Agustín desarrolla su teoría del libre albedrío básicamente en su obra *De libero arbitrio* y dentro del contexto histórico de la polémica contra los maniqueos. En contra de éstos Agustín negará el determinismo y va a sostener la autodeterminación de la voluntad dueña de su propio querer y responsable ante la salvación. Concretamente, el problema de la libertad de la voluntad se plantea para Agustín en relación al mal. Si obramos mal, si tenemos la posibilidad de pecar lo hacemos por el libre albedrío de nuestra voluntad. Pero en ese caso ¿no es Dios también autor del pecado por haber dotado al hombre de

una facultad que le hace posible pecar? Ante esta primera cuestión responde Agustín que el hombre no podría obrar bien si no quisiera hacerlo y por lo tanto es preciso que tuviera libre voluntad. Dios no le ha dado la libertad con el propósito de que el hombre peque, sino con el de que pueda elegir el bien; que el hombre haga mal uso de ella ya no es responsabilidad de Dios. En el fondo la atribución agustiniana de libertad a la voluntad tiene por objeto no denigrar al hombre como creación de Dios y justificar el juicio y el castigo Divinos. Pero apelar a la necesidad de postular la libertad para poder justificar la dignidad humana y el Juicio ni es un argumento filosófico (pues apela a lo transfenoménico) ni prueba nada,

porque en todo caso habría que probar primero que hay tal Juicio y segundo no sería *por* el Juicio que el hombre obra libremente, sino por que *puede* elegir obrar de un modo u otro con independencia de toda determinación de la voluntad.

Entonces, ¿cuál es el fundamento para afirmar la libertad? Agustín no la demuestra ni la funda en ningún principio metafísico. Opta por considerarla evidente. La libertad humana es para él un supuesto, del que no ofrece ni en el fondo considera necesario dar demostración alguna¹. El libre arbitrio no es meramente una libertad externa, una ausencia de coacción o impedimento para que la voluntad actúe de acuerdo con la determinación que la mueve, como en el caso de Hobbes; pero tampoco es una libertad del querer, es decir, una libertad que elija y determine lo que ella va a querer (el bien) con total independencia de condicionamientos. En este caso estaríamos en el campo de la libertad, la libertad del bienaventurado. El libre albedrío implica que la voluntad, aunque por efecto de las pasiones esté condicionada a obrar de un cierto modo, puede sobreponerse y obrar de otro modo por propia elección. Pero en lo que hace a su fundamentación este libre albedrío sigue siendo un supuesto.

2. HOBBS Y LA DETERMINACION DE LA VOLUNTAD

El primer hecho a destacar en el análisis hobbesiano de la libertad es su adhesión a la versión más intransigente de la predestinación. Para Hobbes no sólo se trata de la presciencia Divina de todos los sucesos, sino directamente de la Predestinación que determina necesariamente lo que ha de suceder. No hay nada que no sea necesario, pues no hay nada que no haya sido querido por Dios. Si hubiera tal cosa, habría ocurrido algo que está más allá del poder de Dios; lo que le parece a Hobbes atentatorio contra el concepto de omnipotencia. Y si ello es así la voluntad no puede ser libre, en el sentido de no determinada a querer lo que ella quiere, ni puede haber en el mundo eventos contingentes. Si estas dos cuestiones, una ética y otra física, pueden ser ligadas por Hobbes, ello radica en su concepto estricto de causalidad: no hay nada que no tenga una causa y tener una causa es estar determinado necesariamente. La necesidad une todas las cosas en una cadena innumerable de causas y efectos que tiene como paradójico punto de partida un acto libre, una causa incausada y primera: Dios. Por lo tanto, si pensamos que nuestra voluntad es libre, ello se debe a que desconocemos la cadena de causas que nos lleva desde el comienzo de los tiempos a querer como queríamos. Al argumento hobbesiano cabría responder que, así como era un supuesto la libertad para Agustín, no lo es menos para Hobbes la necesidad a la que está sometida la voluntad y que reduce la libertad a la ausencia de coacción, puesto que ni Hobbes ni ciencia

alguna ha mostrado de modo epistemológicamente suficiente la cadena causal en virtud de la cual queremos siempre una u otra cosa determinada. Afirmar que todo querer de la voluntad está determinado supone pues una petición de principio. Desde el punto de vista del análisis crítico la doctrina de Hobbes acerca de la necesidad adolece de defectos en su fundamentación y en sus consecuencias. En su fundamentación porque *supone* una cadena causal. En sus consecuencias, porque la predestinación nos vuelve hacia problemas filosóficos-teológicos graves: la coparticipación de Dios en el mal, la falta de responsabilidad ante la salvación, la imposibilidad de fundar una moral allí donde no hay responsabilidad por los propios actos, y la carencia de sentido del Juicio Divino. El propio Hobbes en el *Leviatán* se ve obligado a contradecir su doctrina y afirmar implícitamente el libre albedrío como fuente de acciones libres y responsables para explicar el pecado adánico y justificar el Juicio "De este modo *reinó* sobre Adán, y le ordenó que se abstuviera del árbol de la ciencia del bien y del mal; no obedeció, sino que, probando el fruto de dicho árbol, propúsose ser como Dios, juzgando entre el bien y el mal, no por mandato de su Creador, sino por su propio designio; [...]" En síntesis, ambos autores suponen tanto la libertad como la necesidad. No es aquí donde vamos a dar una respuesta definitiva al problema de la libertad, si la hay o no la hay. Pero en favor de la suposición de Agustín aboga sin constituir prueba alguna el hecho de que al comienzo pudo haberse gestado la creación como estrictamente determinada o no, y esta primera decisión de la causa primera fue una decisión libre, lo que coloca a la libertad como condición de posibilidad del determinismo, ya que si aceptamos el determinismo, tenemos que convenir que en algún momento "se eligió" u "ocurrió", sin que nada obligara a ello, un orden estrictamente determinado.

Angel Garrido
Universidad de Buenos Aires.

NOTAS

* Resumen de un trabajo monográfico del Seminario de Doctorado "Libertad en Hobbes, Locke y Hume", dictado por la Prof. M. Costa en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA

¹ Cf., San Agustín, *De libero arbitrio*, en *Œuvres de Saint Agustin*, tomo VI (Dialogues Philosophiques), trad. F. J. Thonnard, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, 1952, p. 325.

² Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto, México, F.C.E., 1984, p. 337 (subrayado mío, itálicas del autor).