

CUADERNOS DE FILOSOFIA

AÑO XX

NUMERO 32

MAYO 1989

5 Thomas Hobbes 1588-1988 M. Rodríguez Bustamante

ARTICULOS

9 Thomas Hobbes: La razón-cálculo José Julián Prado

25 La paradoja de la libertad de expresión Leiser Madanes

37 Hobbes: Derechos naturales, sociedad
y derechos humanos Eduardo Rabossi

47 La deliberación en Hobbes Margarita Costa

57 El Hobbes de Schmitt Jorge E. Dotti

71 COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

77 NOTICIAS

79 LIBROS RECIBIDOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS - USA

BIBLIOTECA CÉ. ...

...

1225 BUENOS AIRES - ARGENTINA



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

DECANO

Prof. Norberto Rodríguez Bustamante

VICEDECANO

Lic. Carlos Herrán

SECRETARIA ACADÉMICA

Prof. Cristina González

SECRETARIO DE SUPERVISIÓN ADMINISTRATIVA

Sr. Víctor Mohr

SECRETARIA DE BIENESTAR ESTUDIANTIL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Prof. Gladys Palau

SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Prof. Ruth Cora Escolar

DIRECTORA DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA

Lic. Margarita Costa

CUADERNOS DE FILOSOFIA

AÑO XX

NUMERO 32

MAYO 1989



**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA**

Comité de Redacción

Mario Caimi
Margarita Costa
Alberto Moretti
María Isabel Santa Cruz

Comité Asesor

Carlos Alchourrón
Ignacio Angelelli
Adolfo P. Carpio
Néstor Cordero
Dagfin Føllesdal
Gerhard Funke
Gregorio Klimovsky
Francisco Miró Quesada
Francisco Olivieri
Raúl Orayen

Mario Otero
Mark Platts
Osvaldo Porchat Pereira
Eugenio Puciarelli
Eduardo Rabossi
Fernando Salmerón
Thomas Moro Simpson
Erneto Sosa
Barry Stroud
Mercedes Torreveano

Secretaría de Redacción

Beatriz von Bilderling
Mónica Cabrera
María Luisa Fementas

Cuadernos de Filosofía se publica semestralmente

Editor responsable: Margarita Costa, Directora del Instituto de Filosofía.

Domicilio legal: 25 de mayo 217, 1002 Buenos Aires, Argentina. Registro de la propiedad intelectual.

Queda hecho el depósito que marca la ley Nro. 11.723

Copyright by Universidad de Buenos Aires

ISSN-0590-1901

CUADERNOS DE FILOSOFIA apareció por primera vez en 1948, siendo Director del Instituto de Filosofía el Doctor Carlos Astrada, y continuó publicándose sin interrupción hasta 1954. Luego de un lapso de 13 años, volvió a publicarse en 1968, siendo Director del Instituto de Filosofía el Doctor Eugenio Pucciarelli, y continuó apareciendo regularmente hasta 1978. Luego de otro lapso de 4 años, se publicó un número en 1983, siendo Director del Instituto de Filosofía el Doctor Adolfo P. Carpio. Al reanudar este año su publicación, hemos respetado el orden numérico, sin tener en cuenta las interrupciones.

El Comité de Redacción

THOMAS HOBBES

1588-1988 *

Es muy significativo de un nuevo clima filosófico en el país que, en oportunidad de cumplirse cuatrocientos años del nacimiento de Thomas Hobbes, se hubieran configurado dos homenajes al mismo: en el mes de octubre y ahora en el mes de noviembre; uno, el que estubo a cargo del Centro de Investigaciones Filosóficas, y otro, el presente, promovido por el Instituto de Filosofía de nuestra Facultad. Porque dentro de ciertas coordenadas sociales y políticas, la universalidad de la filosofía pudo verse afectada, en la Facultad, al concentrarse el cultivo de la misma en restringidas orientaciones, para las cuales, la figura y el mensaje de Hobbes resultara impertinente, por su materialismo mecanicista y su escepticismo ético aunque no, tal vez, por su cerrada exaltación del estado autoritario, en una monarquía absoluta.

Sin embargo, hoy, en el clima de apertura a los vientos que soplan en muchas comarcas del mundo, este rescate de una filosofía, haciendo caso omiso de las implicancias o, más bien, por ellas, de sus postulaciones, es un saludable síntoma que me complace en señalar.

Ruego a uds. permitirme un ejercicio de retrospectiva, siquiera por un momento, que me instale en otros años, y otras preocupaciones, para la demora reflexiva, en superación del rol de un Decano que procede a inaugurar esta Jornada.

No cabe duda que, escuchándome en Bertrand Russell ¹, puedo sostener: Hobbes «es un filósofo difícil de clasificar, pues, siendo un empirista, exalta el valor de la matemática». En efecto, aunque Hobbes reconoce que el *Leviathan* tuvo «su causa en los desórdenes de la época presente» y, por tanto, su redacción estuvo motivada por una actitud reacia a revoluciones y guerras civiles, sus filosofemas adolecen de un estilo abstracto en demasía. En ellos, el rigor de la lógica origina la construcción de un sistema y no deja resquicios a otras expansiones que las de extraer consecuencias de premisas, sobre todo prescriptivas, despojadas de referencias circunstanciales al período en que le tocaba vivir. A tal punto es así que, como lo afirma Watkins ², Hobbes pretendió no sólo atender a «los desórdenes ingleses», sino ofrecer «un remedio universal para todas las presentes y futuras revoluciones y guerras civiles», con «su defensa del poder soberano del monarca».³

En lo que a mí respecta, no quiero intentar una exégesis puntual, de carácter filosófico, sino referirme al nexo entre historia, sociedad y cultura, con especial referencia a la filosofía, a propósito de la contribución de Hobbes a la filosofía política.

* Palabras pronunciadas por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Profesor Norberto Rodríguez Bustamante, el 3 de noviembre de 1988, en el Centro de Estudios Avanzados de la UBA, al inaugurar la Jornada Hobbes, organizada por el Instituto de Filosofía para conmemorar los 400 años del nacimiento del filósofo.

La primera aclaración tendría que ser una de prudencia interpretativa: no pretendo incurrir en reduccionismo sociológico, por cuanto no intento derivar su pensamiento de las condiciones externas, de carácter económico, social y político. Muchos hombres emergieron dentro de ellas, en ese lapso de la historia inglesa y de Europa, durante un siglo y medio, a partir de 1550, y no propusieron un sistema de conceptos como el elaborado por Hobbes. En un contexto similar se puede hacer un planteo de situaciones, problemas, personajes; pero las doctrinas metafísicas, psicológicas y políticas, que surgen a partir de ellos, mantienen una relación no automática con esos condicionantes, a los que se procura dar respuesta. Personalidades distintas, en igualdad de tales circunstancias, se manifestaron en dirección contraria: antes que la fundamentación de sus propuestas en tesis que coonestaran el autoritarismo político, lo hicieron con miras a la reivindicación de los planteos de los individuos, integrados en estructuras parlamentarias, y con insistencia en la consensualidad de los gobernados, para erigir el derecho a ejercer la autoridad por parte de los gobernantes.

Digamos que, en el *Behemoth*, Hobbes apunta a blancos muy certeramente definidos de los conflictos de la época: a los puritanos, en primer término, por su insistencia en los reclamos desde la prístina valoración y crítica de cada individuo, con su acción sin obstáculos, o desde su libertad; a las embestidas del poder eclesiástico; a la oposición insidiosa de los jesuitas, con su teoría de los dos poderes, el temporal y el espiritual, y la prolongación de ella en la justificación del tiranicidio, cuando los reyes o emperadores fueran despóticos y desconocieran los fueros de la iglesia y la autoridad del Papa; a los abogados, profesionales pleitistas que incidían en la desestabilización del poder vigente y, por último, a las Universidades, hogar de muchos males y «caballo de Troya», en la medida que circulaban en ellas toda clase de doctrinas sediciosas, que deberían ser reformadas para cambiar de orientación general, fomentando, a cambio, el acatamiento a la autoridad establecida.

La concepción del universo de Hobbes se encierra en el enunciado; que todo en él se reduce a materia y movimiento; también la mente, los apetitos, las aversiones. En suma: los movimientos físicos atribuibles a los cuerpos y los movimientos internos del organismo humano, revelables ambos por la experiencia, se someten a la misma explicación.

El conocimiento de las causas o generación de los efectos, y el conocimiento a partir de los efectos, de las causas, o de su generación, nos remite a un naturalismo sin concesiones, el cual, en su forma extrema, se corresponde con el materialismo.

Ahora bien, si se parte del átomo humano como un individuo completo, maduro, aislado, sin amparo societario, éste sólo sobrevendrá desde el Estado: una construcción artificial y contrapuesta a la naturaleza, aunque derivada de ella, como un hombre en grande. De la naturaleza, en cuanto punto de partida, obtendríamos que, en su ámbito, no hay orden civil alguno; no existe tampoco orden moral, hay una guerra de todos contra todos, y el hombre sería el lobo para el hombre, en la lucha por el poder egoísta, salvo que los individuos consintieran en obedecer a una autoridad política única y omnipotente. Aunque las lenguas y las religiones determinen a los hombres a evaluar sus diferencias y a combatirse con epítetos morales, sólo la sumisión efectiva a una autoridad aceptada e indiscutida les permitiría, a esos rebeldes innatos, vivir juntos

y en paz. Así, el peligro de los peligros, la anarquía, puede ser contrarrestada desde el miedo a la muerte, para afirmar la paz mientras se pueda, o desembocar en las guerras organizadas contra otras sociedades, si las estrategias de la paz fracasan.

La voluntad de un soberano con autoridad sin restricciones es ella misma derecho; tal principio, llegado el caso, ya en nuestro siglo, fue fundamentado, también, con igual argumento, por Carl Schmitt: «la voluntad del Führer es derecho». Pero también, en un raptó de furor, el propio Hitler llegó a sostener: «¿qué ley? No hay otra ley que lo que yo apruebo o impongo».⁴

El Estado, con la objetividad de su imperio -la voluntad del soberano, absoluta en todos los casos- se nos impone desde fuera; pero a partir de una condición: que los principios en que se sustenta, se hallen en concordancia con nuestra experiencia societaria y ésta sea posibilitada por la estructura natural del ser humano sin necesidad de acudir a ninguna revelación divina, ni a la soberanía de Dios, cuyo conocimiento se nos escapa; no así el de la naturaleza y de sus leyes. Utilizando sus propias fuerzas naturales los hombres pueden edificar una sociedad pacífica, que a todos convenga y se nutra de las propias convenciones o pactos reguladores, de carácter obligatorio.

A esta altura de la exposición, cabría formular dos objeciones. Hobbes es, en cierto sentido, un conductista inconsecuente, pues si admite que sólo registramos componentes externos, corporales, de los movimientos de los individuos; por otra parte, a cada momento, remite a lo que cada uno puede certificar en sí mismo, por observación interna, o introspección. Tal aseveración no es acorde con los postulados de su teoría: la materia o el cuerpo, no piensa, se mueve.

Desde otra perspectiva, el único modo de abandonar ese estado de naturaleza, en su puridad, Hobbes lo hace residir en las pasiones y en el uso de la razón. Sólo en esa convergencia de naturaleza y razón los hombres alcanzan el acuerdo que hace posible la vida en sociedad. Aunque asoma allí la «insociable sociabilidad» que, en el siglo XVIII, supo poner de relieve Manuel Kant; éste confiaba, para reivindicar lo humano, sólo en la autonomía de la razón y en su capacidad crítica. En efecto: No es obedeciendo a las inclinaciones naturales del género humano, que se funda el orden social, sino haciendo valer su dignidad frente a los poderes establecidos, en la seguridad del prevailecimiento de la paz y el deber. Así se trasciende todo egoísmo de individuos librados a sus apetencias naturales, al deseo sin regla, o a la propia conveniencia, inclinaciones que se centran en el núcleo de un obrar separado, sin vínculo reconocido con los otros, en los marcos del estado de naturaleza, que es el de la guerra de todos contra todos y, por tanto, que imposibilita la vigencia de un orden social.

No me cabe duda que he soslayado, deliberadamente, las dificultades de una hermenéutica puntual, sustituyéndola, al fin, por una imagen o copia pálida de la misma. Ante un original riquísimo, mi propósito se ha ceñido a la tarea política, no condicionada por ningún otro poder secular, despojada de criterios teológicos y morales, con su proclama: «en la guerra, la fuerza y el fraude, son las virtudes cardinales».

NOTAS

- ¹ Russell, Bertrand, Historia de la Filosofía occidental. Tomo II, *La Filosofía moderna*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, S.A. (1947), pág. 167.
- ² Watkins, J.W.N. *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Editorial Doncel, (1972), pág. 15.
- ³ Watkins, J.W.N. ob. cit., pág. 15.
- ⁴ Es oportuno corroborar ese dicho de Hitler, con esta observación de un historiador del nacional-socialismo:
«El poder omnímodo del Führer era la Constitución del Tercer Reich. Podía derogar cualquier norma estatal y jurídica, sancionar cualquier conducta. El montaje de un sistema de terror y exterminio, el funcionamiento mismo del consiguiente «aparachik» de la policía y de la SS descansaban en la destrucción de aquellas normas por el principio caudillista autoritario».
Bracher, Karl Dietrich, *La dictadura alemana/2* - Madrid, Ed. Alianza, (1973), pág. 90.

I. INTRODUCCION

Hobbes definió explícitamente la razón como cálculo en una página de *Leviathan* y en otra de *De corpore*. Quiero recordarlas para que tengamos presente la idea central que analizaré en este trabajo.

Los textos a los que me refiero son los siguientes. Dice Hobbes en *Leviathan*: «Sujeto a nombres es todo cuanto puede entrar o ser considerado en un recuento y ser añadido uno a otro para formar una suma, o ser sustraído uno de otro dejando un resto. Los Latinos daban a las cuentas de dinero el nombre de «Rationes», y al hecho de contar «Ratiocinatio», y a lo que llamamos facturas o libros de contabilidad ellos lo llamaban «Nomina», es decir, nombres. Y de ellos parece haber procedido la extensión de la palabra «Ratio» a la facultad de calcular en todas las demas cosas.» (*Leviathan*, IV, p. 25). 1.

«Cuando un hombre razona no hace sino concebir una suma total por adición de parcelas, o concebir un resto por sustracción de una suma en relación con otra, cosa que (si es hecha mediante palabras) implica extraer de las consecuencias de los nombres de todas las partes el nombre del todo, o de los nombres del todo y una parte el nombre de la otra parte... Estas operaciones no sólo ocurren con los números, sino con todo tipo de cosas que puedan ser añadidas conjuntamente y extraídas de otra... En suma, en cualquier materia donde haya lugar para una adición y sustracción, hay lugar también para la razón, y donde esas operaciones no tienen lugar, nada en absoluto puede hacer la razón... La razón en este sentido (como facultad de la mente) no es sino cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos.» (*Leviathan*, V, p. 29-30).

Afirmaciones similares se leen en la Iª Parte de *De corpore* intitulada precisamente «Computatio sive Logica»: «Cálculo o Lógica». Escribe Hobbes: «Por ratiocinio entiendo el cálculo. *Calcular es obtener la suma de muchas cosas presentadas a un tiempo, y si se quita una de otra, saber cuál es el resto.* Razonar, pues, es lo mismo que sumar y restar... De modo que todo razonar se resume en esas dos operaciones mentales, la suma y la resta.» (*De corpore*, I, 2).

«No debe pensarse que el cálculo, es decir el razonamiento mediante números es tan importante que el hombre se distinga de los restantes seres animados (lo cual, se dice, pensaba PITAGORAS) por la facultad de contar exclusivamente, ya que se puede sumar y restar la magnitud a la magnitud, el cuerpo al cuerpo, el movimiento al movimiento, el tiempo al tiempo, el grado de cualidad al grado de cualidad, la acción a la acción, el concepto al concepto, la proporción a la proporción, la oración a la oración, el nombre al nombre (en lo cual se contienen todos los tipos de filosofía). Cualquier cosa que restemos o sumemos, es decir que hagamos entrar en nuestras cuentas (rationes), decimos que la tomamos en cuenta, en griego «logi-

zesthai»; así como llaman «syllogizesthai» al hecho de calcular o razonar.» (*De corpore*, I, 3, p. 3-4).

Hobbes discutió en sus obras filosóficas distintas cuestiones referentes a esta idea de la razón humana considerada como cálculo.

Tenía al respecto tres intereses de conocimiento.

Un interés antropológico, porque pensaba que el animal humano supera a los demás animales por el poder de inventar el lenguaje y desarrollar, a partir de él, métodos de razonamiento o cálculo.

Un interés epistemológico, porque consideraba la ciencia como un constructo de la razón y del lenguaje.

Y un interés de teoría política, ya que, a su juicio, las leyes naturales y los pactos, origen de la soberanía y de la justicia, resultan de un cálculo racional.

En lo que sigue intentaré responder a tres preguntas sobre la idea de la razón-cálculo:

1. Cuál es el contenido teórico de la idea.
2. Cuál es la finalidad y el uso operativo de la misma en la filosofía de Hobbes.
3. Cuál es su significado histórico-doctrinal: cómo se diferencia de la idea tradicional de la razón; cómo ensambla con la dirección del pensamiento que está en los orígenes de la ciencia moderna; y cómo anticipa algunas posiciones filosóficas actuales sobre la racionalidad.

II. CONTENIDO TEORICO DE LA IDEA DE RAZON - CALCULO

Hobbes enumera la razón entre las facultades de la naturaleza humana.² Sin embargo, aclara que no es algo natural, ni en el sentido de un poder que se posee al nacer como el de la sensación, ni en el de un poder adquirido por la actividad repetida de la sensación y por la memoria, como lo son la experiencia y la prudencia. Tampoco admite que haya en el hombre una «luz natural» de la razón, como la concebían los Escolásticos y DESCARTES; la razón no es una visión evidente incorporada al espíritu humano como órgano infalible del juicio.

Lo que hay en la naturaleza de cada individuo es la capacidad de inventar el lenguaje, y con él el razonamiento. El término «razón» significa acto y arte de raciocinio.

Hobbes establece una separación o cesura entre el pensamiento sensorial, por un lado, y el constructo del lenguaje y del cálculo lingüístico, por otro lado. Todo el pensamiento humano, al igual que el de los demás animales, es pura secuencia de imágenes sensoriales particulares: originariamente sensaciones, y luego recuerdos, imaginaciones y previsiones. Las imágenes son, en realidad, movimientos del organismo humano causados por los movimientos de los cuerpos externos que presionan sobre el órgano sensorial. Los movimientos persistentes y dominantes «aparecen»: las apariciones son las ideas o conceptos, tan particulares como los cuerpos que los provocan. Si bien el pensamiento es secuencia fenoménica, se explica integralmente como un efecto cinético de causas necesarias constituidas por la convergencia de los movimientos del cuerpo objeto (causa eficiente) y del cuerpo sujeto (causa material).

En cambio, el lenguaje emerge como una construcción voluntaria y arbitraria de

los hombres. Los hombres inventan nombres que imponen arbitrariamente a las imágenes sensoriales de las cosas, y combinan los nombres para formar oraciones, y con ellas el discurso verbal. Por su poder semántico, el discurso lingüístico hace pensar o imaginar las secuencias de ideas significadas por los nombres.

En este punto se inserta el desarrollo de la razón.

La razón no pertenece al campo del pensamiento sino al del lenguaje. Hobbes afirma explícitamente que el raciocinio y la ciencia -que es el conocimiento racional- dependen de la capacidad de invención del lenguaje.³

No siendo el pensamiento más que secuencia de imágenes sensoriales, la memoria de secuencias semejantes repetidas sólo permite conjeturar con probabilidad los fenómenos que han precedido o seguirán a una imagen que hemos tenido.

Sólo por el lenguaje es posible construir consecuencias necesarias y de validez universal: propiedades esenciales del cálculo racional. No habría razonamientos sin nombres universales, pues de dos proposiciones particulares nada se concluye.

Es conocida la tesis de Hobbes de que la universalidad es una propiedad exclusiva de los nombres. No hay ni cosas reales ni ideas universales. Los nombres, en cambio, por su virtud significante pueden hacer pensar no sólo la idea de una cosa determinada, sino también la idea de una cosa cualquiera, no determinada, dentro de un conjunto de cosas semejantes.⁴

Antes de proseguir, conviene aclarar que la tesis de la naturaleza constitucionalmente lingüística de la razón presenta algunas ambigüedades en la obra de Hobbes. Hobbes comenzó afirmando (en las *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, ob. IV; en OL, v. V, p. 257) que el razonamiento es una combinación de nombres y no de ideas. Pero la respuesta de DESCARTES le hizo reflexionar sobre esa afirmación radical, y cobrar conciencia clara de la conexión del raciocinio verbal con el mental, requerida por su propia tesis de la significación.⁵ Como los nombres son impuestos a las cosas en función de aspectos de las mismas que nos aparecen en nuestro pensamiento, una combinación de nombres refiere a una combinación de ideas, y la corrección de la combinación nominal depende de que la combinación de imágenes significadas sea efectivamente pensable.

Hobbes llegó a exponer lo que sería un razonamiento sin palabras: un análisis y síntesis de puras ideas o imágenes.⁶ Pero esto último representa un uso no riguroso del término «razonamiento» y se aplica sólo a casos simples y rudimentarios.

El significado de esos textos no invalida la concepción constante de Hobbes: el lenguaje es fundamento y parte constitutiva de la racionalidad.

Presupuesta, pues, la base lingüística de la razón ¿cómo determina Hobbes la función propia de ésta entre los varios usos del lenguaje?

La razón es una *operación combinatoria* de los nombres, y mediante estos de las imágenes sensoriales por ellos significadas.

En primer lugar la razón se define desde el modelo de las *operaciones* aritméticas y de los *operativos* tecnológicos.⁷ Este paradigma se opone al paradigma tradicional de la *visión*, que PLATÓN, ARISTÓTELES, los Escolásticos, y también DESCAR-

TES concibieron como el acto-tipo del conocimiento intelectual.

Hobbes desconoce todo carácter intuitivo intelectual. No hay intuición de las esencias de las cosas, puesto que de éstas sólo tenemos las imágenes sensoriales, que no guardan similitud alguna con las esencias o la naturaleza de las cosas mismas. No hay intuición evidente de los primeros principios del razonamiento, que son las definiciones nominales establecidas arbitrariamente y convencionalmente. Ni hay tampoco una evidencia intuitiva de las conexiones lógicas de consecuencia mediante las cuales se derivan unas proposiciones de otras.

En segundo lugar, la operación racional consiste propiamente en una *combinación*. Combinar es agregar, quitar o trasladar elementos de un conjunto a otro, es decir, sumar o restar, componer o dividir.

Hay dos niveles de combinación lógica: la formación de proposiciones conectando dos nombres mediante el verbo copulativo, y la formación de silogismos agregando dos proposiciones (tres nombres) para obtener como suma una tercera (o restando una proposición de una conclusión para obtener la negación de una premisa antes afirmada, en el razonamiento, por reducción al absurdo).

Las primeras premisas o principios de la demostración son las proposiciones por las que se definen los nombres adoptados en una ciencia.

Con razón Hobbes llamó cálculo a esta combinatoria, pues al parecer se inspira en el procedimiento del cálculo algebraico creado por VIETA, como una potenciación de la Aritmética, a mediados del siglo XVI, y que DESCARTES había extendido del número al espacio con su Geometría Analítica.⁸

La notación algebraica permite sustituir la noción intuitiva de los números por su definición, mediante una ecuación, y ofrece la fórmula de generación universal de cualesquiera números de un conjunto.

Algo semejante busca Hobbes cuando establece como principios las definiciones nominales y edifica el raciocinio en base a la universalidad indeterminada de la significación de los signos lingüísticos. El cálculo silogístico puede, así, entenderse como una operación de transformación de ecuaciones por sustitución de términos, manteniendo idéntico el valor de verdad en la combinación de sujeto y predicado de las proposiciones sucesivas.⁹

III. EL RIGOR Y LOS LIMITES DE LA RAZON - CALCULO

¿Cuáles fueron los motivos que impulsaron a Hobbes a adoptar el paradigma del cálculo para la racionalidad toda?

Podemos conjeturarlos si tenemos en cuenta que Hobbes edificó su filosofía con el propósito de extender el modelo de la nueva ciencia matemática del movimiento de GALILEO a la Antropología, la Ética y la Política.¹⁰ Hobbes intentó universalizar el procedimiento del cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias, que garantizara al conocimiento humano dos características fundamentales de la nueva ciencia: *la certeza*, y *el poder práctico*.

El cálculo ofrecía ambas ventajas.

Hobbes había observado y admiraba cómo la precisión y el rigor de la Geometría

de EUCLIDES se transfería a la ciencia natural matematizada: a la Astronomía y a la Mecánica. A la vez era manifiesto el control formal del razonamiento con que procedía el cálculo algebraico. PASCAL había desarrollado pocos años antes de la publicación de las ideas de Hobbes sobre la razón - cálculo, una máquina que mecanizaba las operaciones matemáticas complejas. ¹¹ PASCAL, que estaba interesado él mismo en el aporte del método geométrico al arte del razonamiento (como lo atestiguan, por ejemplo, sus fragmentos sobre *El espíritu geométrico*).

Por otro lado, en la línea de BACON, Hobbes pensó que la verdadera finalidad y utilidad del uso de la razón reside en el poder que confiere al hombre. ¹²

Las ciencias no son sino el desarrollo metódico del conocimiento racional. Y justamente los cálculos de geómetras, físicos y astrónomos engendran las artes o técnicas útiles para la vida: construcción, navegación, artes militares, etc. Pareja utilidad cabe esperar en el terreno de la política, si allí se aplica el rigor del cálculo.

Pero el cálculo revela la otra cara del poder y la certeza de la razón. Hobbes, un siglo antes que KANT, nos aparece como un filósofo de *los límites de la razón*.

A continuación expongo las diversas formas de limitaciones de la razón - cálculo.

1. La razón es solamente capacidad de calcular; no parte de, ni desemboca en ninguna intuición intelectual.

ARISTOTELES había distinguido y articulado el «*nous*» y la «*diánoia*»: la captación intelectual evidente de los principios y el proceso discursivo de la demostración. Los Escolásticos heredaron y reelaboraron esa distinción en la doctrina de «*intellectus*» y «*ratio*»; consideraron la «*ratio*» como una forma imperfecta de la intelección intuitiva propia de un espíritu no sometido a las condiciones corpóreas («*Ratio oritur in umbra intellectus*»).

En la filosofía de Hobbes el intelecto desaparece. No tiene lugar ni en el pensamiento sensorial, ni en el cálculo lingüístico. El acto de entender queda reducido a la comprensión del discurso verbal; consiste en que un hombre vuelva a pensar determinadas imágenes, llevado por el poder significante de las palabras.

Podemos preguntarnos si el cálculo de Hobbes equivale a la «*diánoia*» de ARISTOTELES, o a la «*ratio*» de los Escolásticos, desprendidas de toda función intuitiva. La pregunta permitiría calibrar mejor los cambios que introduce Hobbes en el concepto de razón.

Me parece que la respuesta requeriría un estudio comparativo de la lógica de Hobbes con la silogística de ARISTOTELES, y un análisis de la relación de la idea de «*consecuencia*» con la teoría de las «*consequentiae*» de los medievales.

2. Limitación respecto de las cosas a que puede aplicarse el cálculo, y que por lo tanto pueden ser objeto de ciencia.

Hobbes extiende la aplicación del cálculo, de la Aritmética a otros muchos asuntos. «*Tal como los aritméticos dice en el cap. V de Leviathan enseñan a añadir y*

sustraer en números, así los geómetras enseñan lo mismo con líneas, figuras (sólidas y superficiales), ángulos, proporciones, tiempos, grados de velocidad, fuerza, poder, y análogos. Los lógicos enseñan lo mismo en consecuencias de palabras, sumando conjuntamente dos nombres para formar una afirmación, dos afirmaciones para formar un silogismo, y muchos silogismos para formar una demostración... Los escritores de política suman pactos para descubrir los deberes de los hombres, y los abogados, leyes y hechos para descubrir lo que es justo e injusto en las acciones de personas privadas.»

Pero el límite de aplicación del cálculo es neto: «...donde esas operaciones de adición y sustracción no tienen lugar, nada en absoluto puede hacer la razón.» (Ibid)

Podemos ponerle nombre a algo y hacerlo entrar en nuestras cuentas o razonamientos, si se trata de un cuerpo -natural o artificial- que puede ser comparado con otro, agregado o separado de otros, construido por suma de partes, o deconstruido y resuelto en sus elementos. 13

Por eso, la única explicación científica posible es la causal-genética: la que demuestra cómo se construyen o se pueden construir los efectos. Y las ciencias más rigurosas -las que pueden demostrar «a priori»- son la Geometría y la Política, porque en ambas somos nosotros los que disponemos del poder causal para construir los objetos (es decir, las figuras, o los pactos y la sociedad). 14

Por el contrario no cabe ningún conocimiento racional de Dios o de pretendidos seres espirituales (incorpóreos), porque no son desagregables, ni tienen aspectos imaginables que puedan ser comparados y mensurados. 15

3. La falibilidad incorregible del cálculo

Hobbes reconoce que hay una rectitud de la razón («recta ratio») y que las consecuencias o ilaciones racionales son necesarias y no sólo probables como las secuencias del pensamiento sensorial. 16

Pero los individuos humanos disponen de la racionalidad únicamente bajo la forma de los actos de cálculo efectuados por cada cual.

Ahora bien, todos los hombres, del más ignorante al más sabio, pueden equivocarse en sus cálculos. Y, cuando los cálculos no coinciden, sólo cabe que cada uno se atenga a su propio raciocinio y juzgue el raciocinio de los demás. El acuerdo intersubjetivo es, por ese camino, imposible. Sólo otro cálculo, el de la conveniencia práctica de evitar la violencia en la disputa, puede conducir a instituir de común acuerdo un árbitro, y comprometerse a aceptar su juicio. Así pueden convivir los individuos falibles en conflicto, sin apelar a ninguna infalibilidad. Y, de manera análoga, se fundamenta la razón de estado que reside en el soberano. 17

4. La ciencia es un conocimiento convencional y fenoménico.

Hobbes distingue dos clases de conocimiento: el sensorial y el racional. El conocimiento sensorial es conocimiento de hecho; consiste en tener las imágenes de algo que es o que fué. En este sentido, es conocimiento positivo, absoluto. El conocimiento racional es conocimiento de *consecuencias*. Por el cálculo sabemos que si una proposi-

ción es verdadera, otra también lo es. Pero la sola razón es incapaz de producir el conocimiento de un hecho o de una cosa. Su conocimiento es puramente *hipotético*.

El encadenamiento de las consecuencias racionales es, según Hobbes, el método mismo de la demostración científica. Si disponemos de un conocimiento previo de las causas, podemos demostrar «a priori» cómo se generan sus efectos y qué propiedades tienen (por ejemplo, en la Geometría y en la Política). Y, si conocemos de hecho los efectos, podemos demostrar «a posteriori» qué causas es posible que generen sus propiedades (por ejemplo, en la Física).

En este contexto de la epistemología, la pretensión de la ciencia de conocer la realidad resulta problemática.

En primer lugar, según Hobbes, los principios de la demostración científica son las definiciones. Estas son proposiciones en las que se pone un nombre (el sujeto) a una combinación de nombres (el predicado). Su origen es arbitrario y su aceptación convencional. 18

Por lo tanto, el conjunto de teoremas derivados de tales principios es de una verdad o validez también convencional.

En segundo lugar, nuestro conocimiento de hecho de los efectos explicados por la ciencia está constituido por los fenómenos que aparecen en nuestras imágenes sensoriales. El rol de estos fenómenos en la invención y demostración de la ciencia es tan importante, que Hobbes llega a darles el carácter de principios de la ciencia. Más aún, el aparecer sensorial es considerado como el principio de los principios. 19

Hobbes propone varias veces en sus obras el experimento mental de la aniquilación de todo el universo menos de un hombre, para mostrar que ese hombre podría seguir razonando y calculando, aún sin cosas del mundo. Razonaría sobre lo mismo que todos los científicos: no sobre las cosas sino sobre las imágenes sensoriales previamente adquiridas. 20 Pero, en la filosofía de Hobbes es problemático por qué las imágenes sensoriales son consideradas conocimiento de los objetos externos. En efecto, se niega que sean semejanzas de la naturaleza de las cosas o signos de ellas: su realidad se reduce a la de efectos cinéticos de supuestos movimientos externos.

La mediación de las imágenes sensoriales entre el cálculo racional y los objetos de conocimiento, y la cesura epistemológica entre las imágenes y las cosas, nos llevan a la conclusión de que el conocimiento científico no sobrepasa el nivel fenoménico.

IV. EL CALCULO TELEOLOGICO

Las limitaciones radicales de la razón son propias de su carácter puramente humano. No hay un fundamento divino de la razón (excepto en el sentido de las leyes que Dios dicta para nuestra conducta). La razón no es un principio cosmológico ni ontológico, sino una construcción antropológica.

La limitada racionalidad del cálculo es la única de que disponemos; pero es suficiente para la vida. Alcanza para organizar las prácticas tecnológicas de dominio de la naturaleza, y las reglas de una vida social liberada de los extremos de la violencia, y con condiciones para el crecimiento continuo del bienestar.

Son estas las finalidades y utilidades con las que debemos evaluar las posibilidades y los alcances de la razón. 21

Es, pues, en la filosofía práctica de Hobbes donde debe buscarse el ejercicio operativo de la razón. Una muestra importante la encontramos en el cálculo para la construcción del Estado político. Me refiero a la función de la razón en la génesis de las leyes naturales y de los pactos, que fundan la validez de la soberanía y de la justicia.

Dada la hipótesis hobbesiana de la condición natural de los individuos humanos, se genera la amenaza de la guerra de todos contra todos. 22 Y, supuesto este estado de cosas, el principio de las leyes naturales radica en el deseo de la supervivencia y de la posibilidad de una vida de bienestar creciente.

En este punto interviene el cálculo teleológico, que hoy llamaríamos estratégico, es decir, la determinación de los medios más eficaces para alcanzar los propios fines en una situación de interdependencia social conflictiva. Consecuentes con el propósito de supervivencia y bienestar, debemos aceptar toda regla que prohíba hacer lo que es destructivo para nuestra vida, u omitir lo que puede preservarla. 23

La primera de esas reglas será esforzarse por la paz, en la medida en que se espera obtenerla. Y el cálculo deriva de esta primera regla todas las demás, comenzando por el pacto de renuncia recíproca al derecho a todas las cosas (cuyo ejercicio engendra el conflicto).

Notemos que Hobbes utiliza la terminología de «leyes naturales» para designar estos dictámenes de la razón; pero advierte que es una terminología impropia, pues no son órdenes de alguien que tenga derecho de mando sobre otros, sino teoremas del razonamiento, es decir, resultados del cálculo. 24

La derivación lógica de cada ley natural, como medio para la validez de las que la preceden, hace que estas leyes constituyan una suma total de la cual no se puede restar ninguna sin arruinar la eficacia de las demás, e invalidar el fin deseado. Fin que impone la aceptación de las leyes, en cuanto se calcula que ellas son los medios únicos para su realización.

Esta lógica es la que lleva a la institución del soberano, y a aceptar que sus mandatos definen lo que es justo e injusto. Por eso Hobbes sostiene que nadie puede hacer injusticia (es decir, obrar contra el mandato del soberano) y sostener, a la vez, que está obrando en forma acorde a la recta razón. Tal pretensión no es válida: su cálculo no es correcto.

Cuando alguien con su acción contraría la justicia (es decir, infringe la ley civil), puede demostrarse por un cálculo inverso que está negando la cadena de pactos y leyes, hasta la primera ley natural de buscar la paz; ley que, por otra parte, él mismo admite si vive en el estado de paz de su sociedad. 25

Hobbes sostiene que este caso práctico es similar al de la reducción al absurdo en Lógica. El caso puede ser denunciado como una contradicción pragmática: una violación de la lógica del cálculo teleológico de los medios, que, si se la mantuviera, exhibiría en el transgresor la contradicción de querer y no querer prácticamente el mismo fin: la defensa de su propia vida. 26

V. RESULTADOS PROBLEMATICOS ACTUALES DEL DESARROLLO HISTORICO DE LA RAZON-CALCULO

La universalización hobbesiana de la razón-cálculo se inserta a medida en el proceso histórico de desarrollo de la ciencia moderna y de la civilización científico-tecnológica, que, en mayor o menor medida, es actualmente un rasgo determinante de todas las culturas de la Tierra.

Podemos discernir ciertas virtualidades positivas y negativas de la idea de razón-cálculo para la vida humana y para la teoría filosófica, si analizamos puntualmente algunas de sus derivaciones actuales.

Propongo considerar dos núcleos de problemas que ocupan al pensamiento durante estos últimos años y que, a mi juicio, aparecen como resultados de la vigencia histórica de las tesis hobbesianas.

Me refiero, en primer lugar, al problema de definir y ejercer un tipo de racionalidad ética y política, que no se reduzca a la racionalidad tecnológica y estratégica.

Hobbes sostuvo la autonomía de la razón-cálculo, y consideró que la totalidad de las actividades humanas quedaba bajo su único régimen. Y esta tesis enuncia un principio definitorio de la civilización tecnológica.

Se ha mostrado que la racionalidad hobbesiana es puramente teleológica -cálculo de los medios-, pero los fines son puestos por el deseo de los individuos.²⁷ Ahora bien, Hobbes advierte que el deseo se renueva y crece incesantemente e ilimitadamente. Y los analistas de nuestra época han diagnosticado igualmente el impulso ilimitado de explotación de las energías naturales y sociales y de producción de bienes, como una característica de la civilización tecnológica.²⁸

En la situación mundial presente se ha visto que ese impulso generalizado de explotación, sin límites ni objetivos humanos, se torna destructivo para las personas y para las sociedades. También es preocupante el hecho de que el respeto del valor de los individuos, de los grupos sociales y de los países esté librado, en el curso de la acción colectiva, únicamente al cálculo estratégico de los intereses y de los poderes en conflicto.

En esta percepción de la situación fincan, a mi parecer, las razones por las cuales pensadores como los de la Escuela de Frankfurt desde los años 40, y actualmente HABERMAS y K. O. APEL, formularon primero una crítica de la razón instrumental, y luego un programa de superación del dilema: «razón-cálculo o irracionalismo».

El desarrollo autónomo de la razón instrumental, contradiciendo el ideal emancipador iluminista de la razón liberadora, contribuye a reforzar con su eficacia tecnológica el sometimiento de los individuos a los planes irracionales de explotación y producción, y el dominio de unos grupos humanos por las estrategias de poder de otros grupos.²⁹

Esta parece una consecuencia claramente negativa de la reducción de toda la racionalidad al cálculo, y del imperio excluyente de este tipo de racionalidad sobre el conjunto de la vida social.

El segundo problema filosófico actual, que por varias razones me parece una consecuencia de la idea de razón-cálculo de Hobbes es el que suscitan los programas de explicación de la mente y de la razón humanas por modelos computacionales. Son intentos en una línea metodológica reduccionista, que está en expansión desde mediados de la década del 50, momento de declinación de la línea conductista, y de desarrollo de la ingeniería y de la lógica de la computación.

Su principio metodológico, correcto, puede enunciarse así: debemos examinar si es posible explicar el funcionamiento material del cerebro como si fuera un aparato de computación, y si es posible explicar la racionalidad como si fuera un programa de procesamiento de información (del tipo de los llamados «Inteligencia artificial»).³⁰

El paralelo del modelo computacional con las ideas de Hobbes puede resumirse en tres puntos.

1. Lo que llamamos «mente» es, según Hobbes, no un ente espiritual sino el órgano sensorial que forma parte de nuestro cuerpo. Así, en el modelo computacional, el sujeto y agente del pensamiento es la máquina.

El pensamiento es, según Hobbes, el conjunto de imágenes: los datos sensoriales, y éstos se reducen a movimientos corporales que responden a cambios en los objetos externos.³¹

En la computadora, los datos o información son estados físicos de la máquina causados por cambios físicos del medio exterior que se introducen en ella mediante sus receptores o por la acción de un operador humano.

2. Para poder operar con los datos sensoriales, el hombre inventa nombres: signos de las imágenes sensoriales. Similarmente, los procedimientos de computación se instrumentan aplicando a los datos un lenguaje inventado para codificar la información, retenerla y volverla a decodificar una vez procesada.

Y, el punto central de esta comparación: La actividad racional, según Hobbes, consiste en un cálculo o combinatoria con nombres. Y en las computadoras todo el procesamiento de la información es también un cálculo o combinatoria ejecutados según los esquemas formales de programa en curso.

Se trata de un procedimiento puramente sintáctico. Cuando pasa un programa, se desarrollan una serie de operaciones «ciegas» de combinación de elementos.

3. Los programas de las computadoras, como la razón-cálculo de Hobbes, sirven para dirigir la acción en un sentido bien determinado: el del cálculo teleológico. La seguridad de que a tal cadena de antecedentes se siguen tales consecuentes permite prever con exactitud los efectos, calcular lo que se consideren ventajas y desventajas, y elegir la serie de acciones que conducen, con los costos estimados más bajos, a los resultados deseados.

Las críticas que han sido formuladas a algunas insuficiencias congénitas de los programas de explicación computacional pueden trasladarse a las tesis predecesoras de Hobbes.

a) Desde un punto de vista cognoscitivo, la racionalidad aparece despojada de la dimensión propiamente intelectual de la comprensión y la intencionalidad, de la referencia semántica y de la conciencia. 32

b) Desde el punto de vista de la función práctica, el cálculo potencia la eficacia de los medios de la acción, pero se desvincula del problema de la evaluación y de la aceptabilidad de los fines. Estos provienen del deseo, en la psicología de Hobbes, o de un programador exterior, en las operaciones de computación.

Caben aquí las críticas antes mencionadas al régimen puramente teleológico-estratégico de la razón instrumental.

Universidad Nacional de Río Cuarto.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

Cito las obras de Th. HOBBS por la edición MOLESWORTH, Londres, 1839-1845: *English Works*, (EW), t. I-XI.

Opera Latina (OL), t. I-V.

Las citas de *Leviathan* son del texto inglés; las de *De corpore*, del texto latino.

Los textos citados en castellano son traducción de A. ESCOHOTADO: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

NOTAS

¹ A. LALANDE confirma esta historia etimológica del término «razón». Cf. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1967, p. 844-845.

² *Human Nature*, I, 4; VI, 9; *De cive*, I, 1.

³ *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, ob. IV, en OL, v. V, p. 257; *Leviathan*, IV, p. 25-27; V, p. 30 y 35; VII, p. 52; VIII, p. 61; XLVI, p. 490; *De corpore*, III, 8, p. 32; IV, 8, p. 44-45; VI, 11 y 12; *De homine*, X, 3, p. 90.

⁴ Tampoco habría raciocinio sin la formación de proposiciones con los nombres, pues el raciocinio es una consecuencia que traslada la verdad de los principios a las conclusiones, y según Hobbes, la verdad es una propiedad exclusiva del lenguaje proposicional.

⁵ Cf. BERTMAN, M. A., «Hobbes on language and reality», en *Revue Internationale de Philosophie*, 1978, 126, p. 536-537.

⁶ *Leviathan*, V, p. 32; *De corpore*, I, 3.

- 7 El carácter operatorio de la razón-cálculo se impondrá en la construcción de la ciencia-tecnología moderna. Cf. LADRIERE, J., «Le symbolisme comme domaine opératoire», en *L'articulation du sens*, París, Aubier-Montaigne, 1970, cap. II. *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 30-37 y 58-60.
- 8 Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé, 1958, caps. 7, 8 y 9.
- 9 En el siglo XVI se discutió si la validez del razonamiento matemático dependía de su fundamentación en el razonamiento lógico. Se consideró concluyente la prueba de Cristóph CLAU (CLAVIUS, 1573-1612) que mostraba la autonomía del razonamiento matemático. Quedaban así dos especies independientes de racionalidad. (Cf. GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milan, Garzanti, 1973, T. II, p. 102). Me parece que Hobbes considera que la Lógica y la Matemática, en cuanto razonamientos son aplicaciones de una teoría general combinatoria.
- 10 Ese propósito consta no sólo por las declaraciones de Hobbes, sino porque desde su inicial *Short Tract* (1630) hasta la estructuración de su Filosofía Primera en *De corpore* (1655) se advierte la puesta en práctica de ese tipo ideal de la ciencia.
- 11 PASCAL presentó por primera vez su máquina de calcular en 1644.
- 12 *De corpore*, I, 6 y 7.
- 13 *De corpore*, I, 8.
- 14 En cuanto a las ciencias naturales, Hobbes sostiene que sólo podemos formular hipótesis sobre las causas posibles de los fenómenos, porque no los producimos nosotros sino que nos son dados.
- 15 *De corpore*, I, 8.
- 16 *Human Nature*, IV, 10 y 11; *Leviathan*, III, XLVI; *De corpore*, IV, 1, p. 39.
- 17 *Leviathan*, V, p. 30-31; «*De cive*», II, 1, nota.
- 18 *De corpore*, III, 9; VI, 13-15; XXV, 1, p. 316.
- 19 *Human Nature*, VI, 4; *De corpore*, VI, 1; XXV, 1, p. 316-317.
- 20 *De corpore*, VII, 1.
- 21 *De corpore*, I, 6 y 7; *De cive*, Epístola dedicatoria.

22 *Leviathan*, XIII.

23 *Leviathan*, XIV.

24 *De cive*, III, 33; *Leviathan*, XV, p. 147.

25 *Leviathan*, XV.

26 *De cive*, III, 3. Es extraño que Hobbes no atribuya papel ninguno al cálculo racional en su análisis de la acción o movimiento voluntario.

Una larga tradición escolástica, que se remonta a Aristóteles, y que Hobbes conocía, sitúa la función del cálculo racional de la acción en esa parte del acto humano posterior al deseo y previa a la decisión, que se denomina deliberación.

Hobbes sostiene que la deliberación es una oscilación de conatos pasionales contrarios referidos al mismo objeto; el último de esos conatos, que desemboca en acción, es el acto voluntario.

No veo cómo este análisis del acto voluntario puede compatibilizarse con la importancia que Hobbes atribuye al cálculo racional en la dirección teleológica de las acciones humanas.

27 Cf. POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953, cap. II, p. 34-36 y 52.

28 Cf. LADRIERE, J., «Technique et eschatologie terrestre», en *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 79 m.

29 Ya a principios de siglo MAX WEBER realizó un análisis del funcionamiento y de los efectos socio-políticos de la racionalidad teleológica de la acción.

Sobre el examen crítico de los efectos históricos contemporáneos de la razón instrumental, cf.: HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, caps. I, III, y IV. ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M., *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971, I. El concepto del Iluminismo.

Sobre la superación de la razón teleológico-estratégica, cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987. APEL, K. O., *El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad y «¿Es posible distinguir la racionalidad ética de la racionalidad teleológico-estratégica?»*, en *Estudios éticos*, Barcelona, Alh, 1986.

G. H. VON WRIGHT se refirió recientemente (en «Ciencia y razón», Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, Córdoba, 1987) a la distinción entre racionalidad teleológica y razonabilidad de los valores para examinar la problemática que engendra el «imperativo tecnológico» en las sociedades industrialmente avanzadas.

30 Sobre modelos computacionales de la mente, cf.: GARDNER, H., *La nueva ciencia de la mente*, Buenos Aires, Paidós, 1987, especialmente el cap. 6.

31 Sobre la teoría cinética del pensamiento de Th. Hobbes, cf.: mi comunicación al Simposio

Thomas Hobbes. Buenos Aires, 3-5 del 10 de 1988: «Pensamiento y movimiento en la filosofía de Thomas Hobbes.»

- 32 J. SEARLE ha expuesto críticas análogas a las mencionadas en el texto, en sus ensayos: «Mentes, cerebros y programas», en *El ojo de la mente*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, p. 454-480; *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985, caps. 2 y 3.

ABSTRACT

This article analyses the meaning of a modern idea of rationality established by Thomas Hobbes: rationality as a human practice of a linguistic and combinatory character. This idea implies a problematic relation - of a semantical kind - between reason and sensory thought. The new rational pattern introduces epistemological structures, which potentiate the technologic dimension of science and, at the same time, restrict its cognitive possibilities. Finally, the actual validity of the hobbesian idea of calculating reason is brought to light in the attempts to apply the computational model to the mind and in the problems arising from the constraint of practical reason within the limits of a purely technological rationality.



LA PARADOJA DE LA LIBERTAD DE EXPRESION

LEISER MADANES

Bajo el título común de «tolerancia» o «libertad de expresión» suelen agruparse diversos problemas que pueden relacionarse entre sí de diversas maneras. Cabe distinguir, ante todo, entre la libertad de pensar y la libertad de actuar, incluyendo esta última la libertad de expresar lo que se piensa. Otro problema se presenta con respecto a los límites o restricciones a la libertad de expresión, y al criterio adecuado para fijar dichos límites, pues no existe una sociedad en la cual esté permitido expresar absolutamente cualquier cosa en cualquier lugar y en todo momento. Una vez reconocida la necesidad de fijarle límites a este derecho, no sólo surge el problema del criterio sino también el de quién o quiénes son los que deciden cuáles serán estas restricciones (¿el Estado, la liga de madres de familia, la Iglesia, un grupo de notables?). Puede concebirse una amplia libertad para investigar en el dominio de las ciencias, pero no para cuestionar las decisiones del poder soberano. Puede -y esta paradoja nos lleva a nuestro tema: Thomas Hobbes- reivindicarse la necesidad de que la autoridad política sea a la vez autoridad en materia de religión, y no obstante aconsejarse la tolerancia religiosa y la libertad de expresión.

Acercas de todos estos temas Hobbes tiene algo -a mi juicio, interesante y novedoso- que decir. He presentado y sometido a discusión mi hipótesis básica sobre la libertad de expresión en Hobbes en «El arbitro arbitrario», trabajo leído el pasado 3 de octubre en el Simposio Thomas Hobbes. Quiero ahora examinar algunos textos en los cuales Hobbes se refiere a la libertad de expresión. Es necesaria, sin embargo, una advertencia preliminar: a diferencia de Spinoza, de Locke, de Pierre Bayle -para citar tan solo autores del siglo XVII- Hobbes nunca escribió un tratado cuyo tema explícito fuera la tolerancia o la libertad de expresión. Sus tres obras principales de filosofía política se presentan como intentos, cada vez más completos y complejos, de examinar la relación entre protección y obediencia. El problema de la libertad de expresión, de su fundamento, de sus límites, sólo recibe atención por parte de Hobbes en la medida en que forma parte del examen de la relación entre protección y obediencia. A fin de reconstruir una teoría sobre estos problemas, debemos encontrar y agrupar textos que se encuentran esparcidos a lo largo de toda su obra, limpiarlos luego de las impurezas y cuerpos extraños que estos textos traen adheridos, y por último ordenarlos de modo tal que podamos reconocer una teoría, o esbozo de teoría, sobre la libertad de expresión, sus fundamentos y sus límites.

El primer texto sobre el cual quiero llamarles la atención se encuentra en los *Elements of Law*, 2, 6, 13. Dice así:

«Pero continuamente la experiencia [muestra] que es manifiestamente verdadero que los hombres no sólo buscan la libertad de conciencia, sino [también] de sus acciones; y no sólo esto, sino la libertad mayor de persuadir a otros de sus opiniones; y no sólo esto, pues todo hombre desea que la autoridad soberana admita únicamente las opiniones que él, por su parte, tiene». (Traducción propia).

Hobbes establece aquí una suerte de escalera de libertades, que va de la libertad más privada o íntima -la libertad de conciencia o de pensamiento- pasando por la libertad de acción (que incluye la de expresión), luego por la libertad de enseñanza, para culminar en la esfera de lo público por excelencia: la autoridad soberana. Todo hombre, dice Hobbes, desea que la autoridad soberana, esto es, el poder de coacción, la fuerza, sea utilizada para defender sus ideas y opiniones y para censurar todas las opiniones o creencias restantes.

Ahora bien, creo que hay dos maneras de interpretar esta última observación de Hobbes acerca de la tendencia natural de todo hombre a buscar que la fuerza pública se comprometa, y por lo tanto, respalde y defienda, sus ideas y creencias personales. Una interpretación, seguramente la más habitual, es la siguiente: según Hobbes, las controversias religiosas e ideológicas llevan a la guerra civil, tal como pudo comprobarlo en la Inglaterra del siglo XVII. Incumbe al soberano dirimir las controversias. Le compete al soberano, por ejemplo, dictaminar cuáles dogmas son verdaderos y cuáles son falsos; permitir únicamente el culto religioso que él, en su carácter de soberano, ha decidido que es el verdadero, y prohibir los cultos restantes. Según esta interpretación, el soberano absoluto utiliza el poder de coacción para imponer una verdad, un culto, una enseñanza. El soberano *toma partido* por una de las partes en pugna y gracias al monopolio de la fuerza pública logra silenciar las restantes. Según esta interpretación, la autoridad soberana se presenta ante los súbditos como una fuerza que en principio puede ser manipulada a favor de determinadas creencias y en contra de otras. La guerra civil surge porque las partes de una controversia buscaban ganar para sí la fuerza del Estado. La paz se restituye cuando una de las partes logra su cometido y logra ejercer un dominio absoluto (censura, prohibición) sobre la otra.

La otra interpretación es la que deseo sugerir yo aquí. Básicamente, es la interpretación que Spinoza da en el *Tratado teológico-político* (1670). Aun cuando el *Tratado teológico-político* tiene capítulos claramente hobbesianos, los intérpretes, hasta donde me consta, no han visto que los argumentos de Spinoza a favor de la libertad de expresión pudieron haber sido inspirados por la lectura de Hobbes. Creo yo que este descuido se debió a que, hasta hace poco tiempo, la interpretación corriente de Hobbes no admitía que éste hubiera podido inspirar argumentos a favor de la tolerancia y de la libertad de expresión. Bien, ¿en qué consiste esta otra interpretación? Básicamente, en lo siguiente: cada hombre desea, tal como señaló Hobbes, comprometer el poder público con la defensa de sus ideas y creencias particulares. La segunda manera de asegurar la paz en medio de estas controversias consiste en desideologizar el Estado, convertirlo en explícitamente neutral. Si el soberano es absoluto, esto es, si ejerce el monopolio de la fuerza pública, y además es neutral, pues por principio no pretende enseñar ni defender ninguna creencia, entonces las controversias nunca generarán en sedición pues no llegarán a poner en peligro la paz pública. Por un lado, la fuerza pública es ideológicamente neutra; por otro lado, los ideólogos (filósofos, teólogos, creyentes, libertinos, hombres de ciencia) no tienen acceso a la fuerza pública. Esta escisión garantiza la paz.

Para que esta interpretación resulte plausible es necesario examinar críticamente

algunos textos de Hobbes que parecen sostener lo contrario. Primero me referiré a la tolerancia religiosa; después a la censura de teorías políticas y científicas.

Es sabido que, según Hobbes, la autoridad civil deberá ser también autoridad en materia de religión. Nosotros -quizás desde John Locke a nuestros días- estamos acostumbrados a pensar que la tolerancia religiosa se garantiza únicamente cuando se separan las esferas del Estado y de la religión, de lo público y lo privado. Quizás esto sea efectivamente así, pero nada impide que Hobbes haya pensado que era posible garantizar la tolerancia de otra manera. El camino que elige Hobbes es un tanto avieso, hasta sospechoso de mala fe. Una vez que Hobbes identifica religión y Estado, iglesia y república, vacía la religión de todo contenido doctrinario. La autoridad civil es también autoridad en materia religiosa. Pero lo único que enseña la religión es obedecer al soberano civil. En definitiva, para Hobbes, a esto y únicamente a esto se reduce todo el contenido del Antiguo y del Nuevo Testamento: a la mera indicación de que hay que obedecer al soberano. Este es el único «dogma» que exige el soberano. Por lo demás, cada uno puede creer o dejar de creer como le venga en gana. Hobbes no se opone a ningún otro dogma o creencia. Pero el único que le resulta relevante para su filosofía política es éste de la obediencia al soberano. Hobbes expone estas ideas con suficiente claridad en el capítulo 43 del *Leviatán*:

«Todo cuanto es necesario para la salvación se contiene en dos virtudes: fe en Cristo y obediencia a las leyes. Esto último, en caso de ser perfecto, nos bastaría» (edición preparada por C. Moya y E. Escobedo, Madrid, Editora Nacional, 1983, p.630, en adelante: ME).

Hobbes aclara que pecar equivale a desobedecer las leyes. Como hemos desobedecido en el pasado, hemos pecado. La manera de ser perdonados por nuestras pasadas desobediencias o pecados es tener fe en Cristo. Esta fe produce la remisión de nuestros pecados. Vemos así que la fe en Cristo es irrelevante a la lógica de la protección y obediencia entre soberano y súbdito, lógica que se preocupa por el presente y el futuro de dicha relación. El único aspecto relevante que la fe en Cristo tiene para la filosofía política de Hobbes resulta de la interpretación puramente política que Hobbes hace de dicha fe, a saber, como equivalente a un retorno a la voluntad de obedecer.

Es cierto que Hobbes habla en este contexto de la obediencia a las leyes de Dios. Pero inmediatamente aclara que las leyes de Dios obligan *in foro externo* en la medida en que son leyes del soberano civil. Nuevamente, Dios y sus leyes se evaporan dando lugar al soberano y a las leyes civiles. Hobbes pregunta: ¿Qué mandamientos nos ha dado Dios? Y responde:

«...nuestro salvador Cristo no nos ha dado nuevas leyes, sino el consejo de observar aquellas a las que estamos sometidos, esto es, las leyes naturales y las leyes de nuestros diversos soberanos... por consiguiente, las leyes de Dios no son sino las leyes de la naturaleza, de las cuales la principal es que no debemos violar nuestra fe, es decir, un mandamiento de obedecer a nuestros soberanos civiles, que constituimos por encima de nosotros por mutuo convenio de unos con otros» (*Lev.*, cap. 43; ME p.631).

Podemos preguntarnos nosotros ¿qué sucede con los restantes preceptos de la Biblia, en la cual sólo en el Antiguo Testamento se han contado más de 500? La respuesta de Hobbes es simple. La Biblia ante todo enseña obedecer al soberano. Ahora bien, si el soberano civil establece que los preceptos de la Biblia serán también leyes civiles, entonces hay que obedecerlas. Pero si el soberano civil no se expide acerca de los preceptos bíblicos, entonces cada individuo los obedecera o no, «asumiendo su propio riesgo» (ME, p.631).

Creo que podemos resumir la posición de Hobbes de la siguiente manera. Hobbes le muestra a sus lectores que el único aspecto relevante de la religión cristiana -aclaro: el único aspecto políticamente relevante- consiste en asegurar la obediencia al soberano. Si este aspecto está cubierto, los restantes dogmas son irrelevantes. Si el soberano es un buen cristiano, únicamente se preocupará por asegurarse la obediencia de los súbditos, y no le interesará examinar otras creencias.

Ahora bien, me había referido antes a la solución hobbesiana del problema que se planteaba cuando las partes de una controversia religiosa se esforzaban por ganar el respaldo de la fuerza pública. Mi interpretación era que Spinoza explícitamente -y Hobbes de manera más implícita- recomendaban la neutralidad del soberano como juez de la controversia, es decir, que quien o quienes detentan el monopolio de la fuerza pública no lo utilicen para imponer una verdad o un dogma que está siendo tema de controversia. Esta neutralidad «a priori» es la mejor garantía de que la controversia no degenera en sedición: continuará la discusión, pero esta discusión no afectará la paz pública. Creo que la interpretación que ofrezco ahora acerca del vaciamiento dogmático de la religión de Estado es consistente con aquella otra interpretación. Es cierto que el soberano civil es también autoridad suprema en materia religiosa, pero lo es de una religión puramente política cuya única preocupación es la obediencia civil.

Quedan varios problemas por resolver. Si el soberano es juez de controversias, por neutral que pretenda ser de todos modos debe expedirse para resolver estas controversias. Al expedirse abandona su neutralidad y se compromete con una de las partes. En el trabajo anterior «El árbitro arbitrario» intenté mostrar que al expedirse en una controversia el soberano no se compromete con la verdad o falsedad de ninguna de las partes -más aún- ni siquiera pretende que su resolución sea considerada como verdadera. Examiné entonces la noción de «árbitro» y un texto sobre la *recta ratio* del capítulo 5 del *Leviatán* (y que tiene sus paralelos en los *Elements of Law* y en el *De Cive*). Quiero ahora referirme a otro texto del *Leviatán* donde Hobbes trata explícitamente el problema de la libertad de expresión.

Antes de leer el párrafo en cuestión es necesario aclarar que Hobbes se está refiriendo a los derechos del soberano. Todos los derechos de los individuos -incluido el derecho a la vida- pueden ser limitados de alguna u otra manera. El problema consiste en determinar quién pone los límites, con qué criterio lo pone y dónde lo pone, es decir, cuál será la extensión de cada uno de esos derechos que, en principio, se reconoce que algún límite pueden llegar a tener. Bien, a Hobbes le interesa destacar que únicamente al soberano civil le compete poner límites. En el capítulo 18 del *Leviatán*, que se titula «De los derechos de los soberanos por institución» Hobbes señala que a ninguno de los diferentes cleros religiosos le compete censurar expresiones de ningún

tipo, ni tampoco ésta es una tarea de los profesores universitarios, ni de los supuestos sabios, ni de los militares, etc. Hobbes, al defender el derecho de censura del soberano, está desembarazándose de otros grupos o estamentos que pretenden ejercer ese derecho. Por lo tanto, la lectura es doble: defender el derecho de censura del soberano también equivale a negarle ese derecho a otros sujetos que lo reivindican.

Ahora bien, ¿cómo ejercerá ese derecho el soberano? ¿con qué criterio? ¿cuáles serán sus límites? Examinemos el siguiente párrafo:

«Y puesto que el fin de esta institución [i.e. el soberano civil] es la paz y defensa de todos, y que quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios, pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto para los medios de paz como para los de defensa, y también en los obstáculos y perturbaciones de esto mismo, y hacer todo cuanto considere necesario hacer de antemano para la preservación de la paz y la seguridad, temiendo la discordia en casa y la hostilidad del exterior; o una vez perdidas la paz y la seguridad, para la recuperación de esto mismo. Y, en consecuencia, cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz...» (Lev., cap.18; ME p.272)

El párrafo continúa, y en seguida veremos cómo continúa. Pero ante todo es importante subrayar el contexto en el cual se defiende el derecho de censura del soberano. Este derecho es una consecuencia del fin para el cual fue instituido el soberano, y este fin es proteger a los súbditos. El fin del soberano no es enseñar ciencias, ni filosofía ni teología; ni tampoco ser crítico literario o de cine. Su fin es proteger la paz pública. Ahora bien, algunas expresiones, algunas teorías o doctrinas, ponen en peligro esa paz pública. El único criterio a la luz del cual se examinarán las doctrinas y teorías para ver si pueden o no ser públicamente expresadas es el de si ponen o no en peligro la paz pública.

Continúa Hobbes:

«Y, en consecuencia, juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá hablar a los hombres a multitudes de personas, y quiénes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones humanas, a los efectos de su paz y concordia.» (ídem).

Nuevamente, Hobbes destaca que sólo al soberano civil le compete ejercer la censura, y que esta censura deberá ejercerse únicamente en vistas a mantener la paz, y no para sostener una doctrina o teoría o dogma determinado. Quizás la aclaración según la cual las acciones de los hombres proceden de sus opiniones y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones, induzca a sospechar que Hobbes, en última instancia, favorece un Estado represor. A fin de ponderarla, tengamos en cuenta que Hobbes reitera que el examen y ulterior censura de expresiones se llevará

a cabo a los efectos de la paz y concordia entre los hombres. Además, uno de los principios básicos de su filosofía política es que el dominio de las leyes se extiende tan sólo a las acciones de los hombres y no a sus pensamientos y creencias, por la sencilla razón de que nadie puede, por la fuerza, modificar las creencias de un hombre (*Lev.*, cap. 46; ME pp. 717-718). Las acciones que interesa controlar son aquellas que atentan contra el soberano civil. Las opiniones que interesa controlar son las que de alguna manera u otra se relacionan con dichos actos que ponen en peligro la paz pública.

Luego Hobbes considera el problema de los criterios según los cuales juzgar doctrinas. Es una parte especialmente confusa del párrafo. Dice así:

«Y aunque en asunto de doctrina nada deba considerarse sino la verdad, ello no es incompatible con una regulación de la misma mediante la paz. Porque una doctrina que repugna la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la Naturaleza» (pp. 272-273).

Supongamos que Hobbes no se está refiriendo aquí únicamente a doctrinas políticas que pueden o no ser subversivas del orden establecido. Supongamos que también se refiere a doctrinas científicas. Pongamos por ejemplo un caso concreto: Galileo quiere enseñar la doctrina de Copérnico. Hobbes reconoce dos criterios según los cuales puede juzgarse una doctrina. Podemos considerar si es verdadera o si es falsa la doctrina que Galileo quiere enseñar. También podemos considerar si contribuye o si perturba la paz pública. Hobbes dice que lo único que debe considerarse de esta doctrina es si es verdadera o no. Luego agrega que esto no es incompatible con su regulación según el otro criterio, a saber, si contribuye a la paz o a la intranquilidad pública. Por último, agrega que ambos criterios no son incompatibles. El argumento que utiliza para demostrar que no son incompatibles no parece ser demasiado convincente: una doctrina que repugna a la paz no puede ser verdadera, tal como la paz y la concordia no pueden oponerse a la ley de la Naturaleza. Creo que este argumento hay que interpretarlo de la siguiente manera. Las leyes de la naturaleza componen un sistema unitario; las leyes que rigen los movimientos de los cuerpos rigen por igual el movimiento de los cuerpos naturales y artificiales. La búsqueda y preservación de la paz es una ley de la naturaleza de los cuerpos artificiales. Esto ha sido demostrado. No podrá ser verdadera, por lo tanto, una ley de la naturaleza de los cuerpos naturales que se oponga a esa ley de los cuerpos artificiales. La armonía entre todas las leyes de la naturaleza es un supuesto del cual parte Hobbes.

Esta interpretación es relevante si suponemos que Hobbes se refiere en este contexto tanto a doctrinas científicas como a doctrinas políticas. Si, en cambio, aceptamos una lectura más restringida de este texto, según la cual Hobbes únicamente se refiere a doctrinas políticas (es decir, que ni siquiera pensaba en que las teorías científicas podían ser censuradas) entonces esta explicación no es necesaria. Pues Hobbes estaría afirmando que en el ámbito de las leyes de la naturaleza o preceptos de la razón (a las que se refirió en los capítulos XIV y XV del *Leviatán*) no puede aceptarse que una ley contradiga a otra. Como una de dichas leyes se refiere a la búsqueda y preservación de la paz, entonces ninguna doctrina política que concluya afirmando que la paz no

es deseable, será verdadera.

De todas maneras, ya sea que aceptemos una lectura amplia o restringida, estas afirmaciones y razonamientos de Hobbes parecen bastante dudosos. No siempre la verdad y la paz conviven armoniosamente. Ni el cristianismo ni las tesis de Galileo, para citar dos ejemplos, fueron pacíficamente recibidas por las sociedades en las cuales se expresaron por vez primera. Hobbes parece adivinar estos contra-ejemplos, pues continúa diciendo:

«Es cierto que en una república donde, por la negligencia o impericia de los gobernantes y maestros, se reciben generalmente con el tiempo falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas. Pero la más repentina y brusca irrupción de una nueva verdad nunca rompe la paz, sino que sencillamente aviva a veces la guerra. Pues los hombres que se encuentran tan descuidadamente gobernados como para atreverse a alzarse en armas a fin de defender o introducir una opinión, están aún en guerra, y su estado no es la paz, sino sólo un cese de las armas por miedo recíproco; y viven como si estuviesen continuamente en el recinto de la batalla.» (ME p. 273)

¿Qué explicación da Hobbes de aquellos contra-ejemplos, esto es, de nuevas verdades que no pacifican sino por el contrario llevan a la intranquilidad social? Desde el punto de vista lógico, el razonamiento de Hobbes es un tanto falaz. Equivale a razonar de la siguiente manera: comienzo afirmando que a todos los argentinos les gusta el mate; alguien me dice que Juan es argentino y que no le gusta el mate; respondo diciendo que Juan no es *verdaderamente* argentino. Hobbes hace más o menos lo mismo, pero no nos interesa tanto la forma de su razonamiento sino el contenido que está intentando hacernos comprender. Hobbes dice que en una soberanía propiamente dicha la irrupción de una nueva verdad no pone en peligro la paz pública. Una verdadera soberanía es una soberanía absoluta; y debemos notar aquí su rasgo esencial: el absoluto e indivisible poder de coacción que se concentra en el soberano. El razonamiento de Hobbes es aparentemente paradójico: sólo un soberano absoluto puede garantizar la libertad de expresión, pues si el soberano es quien dispone efectivamente de la suma de la fuerza pública las controversias entre distintas doctrinas no tienen los medios para poner en peligro la paz pública. Además, y tal como interpreté al comienzo de este trabajo, tampoco las partes de la controversia, si la controversia ocurre en un verdadero Estado hobbesiano, podrán pretender el apoyo para su causa del soberano, pues éste es neutro (es árbitro y arbitrario). Dicho esto de otro modo, si la irrupción de una nueva verdad de hecho provoca intranquilidad, entonces ocurre que el soberano no era tal, no concentraba en sus manos la totalidad del poder de coacción, o por lo menos no concentraba el suficiente poder de coacción como para disuadir a las facciones en controversia de proseguir la discusión por medios que pongan en peligro la paz pública. La consigna de Hobbes es que la soberanía sea lo suficientemente fuerte como para que nadie se atreva a alzarse en armas a fin de defender o introducir una opinión. Este es el criterio explícito que propone Hobbes. Si se cumple, puede permitirse una casi irrestricta libertad de expresión. En la medida en que no se cumpla,

el soberano se verá obligado a restringir esta libertad a fin de garantizar la paz pública. Cuanto más absoluto, en sentido hobbesiano, es el soberano, tanto mayor será la libertad de expresión en dicha república. Quizás sea ésta una fórmula teórica: la libertad de expresión es directamente proporcional a la concentración de fuerza por parte del soberano. Aun cuando en la práctica esto no se cumpla, considero de todos modos que Hobbes creyó que sí se cumpliría.

Resta examinar de este párrafo la siguiente afirmación:

«Es cierto que en una república donde, por negligencia o impericia de los gobernantes y maestros, se reciben generalmente con el tiempo falsas doctrinas, las verdades contrarias pueden ser generalmente ofensivas» (p.273)

Nuevamente pueden darse diversas explicaciones. Si Hobbes se refiere únicamente a doctrinas políticas, podría estar aquí pensando en su propio *Leviatán* y cómo será recibido por el soberano de turno. Hobbes estaría diciendo que el *Leviatán* puede producir disturbios únicamente si el soberano no ejerce su soberanía tal como debe hacerlo. Este argumento es obviamente circular: el *Leviatán* no producirá disturbios únicamente si el soberano se comporta tal como el *Leviatán* aconseja. Recordemos que esta interpretación restringida del párrafo en cuestión tiene la ventaja, para nuestra tesis, de que suponemos que Hobbes de entrada se refiere a la censura únicamente de ideas políticas, y no científicas ni religiosas. Si, en cambio, optamos por una interpretación amplia, es decir, suponemos que Hobbes se refiere a la censura tanto de expresiones políticas como religiosas y científicas, entonces debemos buscar alguna otra explicación a esta afirmación. Supongamos que Hobbes se refiere, por ejemplo, a la doctrina cristiana. Al predicarse por primera vez resultó ofensiva y perturbadora de la paz pública. Pero ¿qué sentido tiene afirmar en este contexto que se debió a la negligencia o impericia de los gobernantes y maestros que reciben con el tiempo falsas doctrinas? Puede atribuírseles a los gobernantes y maestros falta de fe en la nueva doctrina, pero no impericia o negligencia con respecto a la doctrina anterior, por la sencilla razón de que la nueva doctrina no había sido hasta entonces revelada. Tampoco tiene sentido atribuirle impericia o negligencia a los soberanos que en sus dominios permitieron la divulgación de teorías cosmológicas que resultaron luego ser falsas. Por incipiente que haya sido la conciencia histórica del siglo XVII, no creo que Hobbes hubiera criticado a Alejandro Magno por vincularse a Aristóteles y no a un inexistente Galileo.

Una tercera interpretación de este razonamiento sería la siguiente: Hobbes acusa de impericia y negligencia a los soberanos que han recibido con el tiempo falsas doctrinas, entendiéndose por recibir falsas doctrinas el haberlas aceptado como verdades de Estado y haberse comprometido con su enseñanza. Esta explicación, que parece destinada exclusivamente a abonar mi tesis, tiene su fundamento si se examina el caso Galileo. Pueden distinguirse dos momentos en la relación entre Galileo y la Iglesia. En un primer momento la Iglesia no se compromete con la verdad o falsedad de la teoría copernicana. No le exige silencio a Galileo, sino únicamente le pide que enseñe la teoría heliocéntrica *ex suppositione*. Es decir, cuando debe explicar el movimiento aparente de algunos cuerpos celestes, que recurra al copernicanismo como si se tratara

de una hipótesis gracias a la cual pueden explicarse algunos fenómenos que de otro modo quedarían sin explicación. El segundo momento estaría dado cuando la Iglesia se compromete con la verdad de una de las doctrinas y la falsedad de la otra, afirmando que la teoría geocéntrica es verdadera y que la teoría copernicana heliocéntrica es falsa. La primera amonestación, que no se expide acerca de la verdad o falsedad de las teorías, y que permite la enseñanza del copernicanismo *ex suppositione*, estaría ligada al mantenimiento de la paz pública; la segunda amonestación, por la cual se descalifica el copernicanismo por considerarlo falso, sería un caso de censura por impericia. Hobbes hubiese aceptado la primera, pero no la segunda.

Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

ABSTRACT

It is well known that Spinoza was strongly influenced by Hobbes' political thought. It is well known, too, that Spinoza was one of the staunchest advocates of freedom of thought and conscience during the XVII century. Yet, seldom has Hobbes been interpreted as favouring these basic individual freedoms. Hobbes thought that as sovereignty became more absolute and stable, more individual freedoms, including freedom of speech and expression, could be granted. Some relevant paragraphs of *Leviathan*, chapter 18, are examined in detail in order to show this rather unnoticed side of Hobbes' political philosophy.

1

En este trabajo me propongo analizar algunas tesis de Hobbes sobre la sociedad civil y política, y sobre los derechos naturales, con el fin de ayudar a elucidar y brindar apoyo a un enfoque teórico de los derechos humanos realista, actual, naturalizado y no fundacionalista. Este «uso» de las tesis hobbesianas puede producir alguna extrañeza, pero quizá ayude a disipar esa sensación aclarar que trabajo en un programa teórico acerca de los derechos humanos que se propone concretar los rasgos mencionados más arriba, y que dentro de ese programa resulta crucial analizar las relaciones que se dan entre ciertos hechos del mundo y la teorización filosófica.¹

Es interesante advertir al respecto, que existen circunstancias históricas - no muy frecuentes, por cierto -, en las que las concepciones filosóficas influyen en la producción de hechos mundanos que poseen una dimensión valorativa. La obra de Hobbes y la de sus pares filosóficos de los siglos XVII y XVIII brindan un buen ejemplo de esta situación, ya que es claro que influyeron con éxito en la elaboración de los marcos ideológico-políticos presupuestos por las revoluciones de fines del siglo XVII y, consiguientemente, en la fundación de la sociedad civil y política moderna, en la que se concretó la positivización constitucional de los derechos del hombre. Pero la situación más común es la opuesta: hay circunstancias históricas en las que los hechos del mundo establecen restricciones sobre la reflexión filosófica al fijarle límites en cuanto a interés, sentido y relevancia. Este es el caso, creo, del actual fenómeno o cultura de los derechos humanos respecto de la actual reflexión teórica acerca de ellos.

Dentro de este contexto pasaré revista y evaluaré a algunas de las tesis de Hobbes. Y como los temas a tocar exceden, en un desarrollo adecuado, la extensión concedida a este trabajo, formularé mis observaciones en una secuencia de secciones - seis en total -, que poseen en sí mismas cierta autonomía.

Dejaré al lector la tarea de elaborar las conexiones argumentativas que se dan entre ellas.

1. A lo largo de los siglos, por obra y por mérito propio de filósofos y juristas, se ha ido conformando una secuencia teórico-conceptual de extraordinaria importancia que puede reconstruirse así:

- *ius gentium, ius cosmopoliticum* (juristas romanos)
- *ley de la naturaleza* (estoicos)
- *derecho natural* (tradición escolástica)
- *derechos naturales* (filósofos políticos, siglos XVII y XVIII)
- *derechos del hombre y del ciudadano* (juristas, siglos XVIII y XIX)
- *derechos humanos* (juristas, segunda mitad del siglo XX)

Al decir que estas nociones constituyen una secuencia teórico-conceptual no pretendo afirmar que exhiban algo así como el despliegue hegeliano de una misma idea, sino más bien que forman una familia unida por lazos filiatorios fuertes e indubitables.

Quizá el nexo más común y más notable sea que en épocas muy distintas y afrontando situaciones teórico-prácticas muy diferentes, ciertos filósofos y ciertos juristas inventaron nociones que les permitieron encarar cuestiones muy básicas acerca de la justicia, la desigualdad de los seres humanos y las formas sociales y políticas aptas para hacer posibles una y otra. Mi primer punto es, pues, que la existencia histórica de la secuencia teórico-conceptual apuntada es el producto de la inserción de filósofos y juristas en la realidad sociopolítica, y que las nociones que la componen son creaciones, invenciones, producidas para resolver problemas distintos, dado su condicionamiento histórico, pero relacionados todos con la posibilidad de maximizar ciertos valores asociados al florecimiento de los seres humanos.

2. El condicionamiento histórico de los problemas que los teóricos mencionados han tratado de resolver, está dado - en gran medida - por la existencia de hechos-del-mundo. Y este es un tema que merece reflexión.

A veces los filósofos extraen conclusiones de hechos mundanos reconocidos. En tales casos ese conocimiento práctico proporciona, al menos, esclarecimiento filosófico. Sin embargo, corrientemente, los hechos-del-mundo juegan un papel negativo pues establecen restricciones al pensamiento filosófico. A su vez, la sucesión de hechos-del-mundo exhibe los cambios históricos a los que están sometidos los puntos de vista científicos, sociales y políticos. A modo de ejemplo puedo señalar dos hechos-del-mundo que ejercen en la actualidad restricciones sobre la teorización filosófica. El primero es el de la existencia de espacios físicos riemannianos *vis-à-vis* los espacios físicos euclidianos. El segundo es el de la existencia en nuestra época del fenómeno o de la cultura de los derechos humanos. Filosofar sin tomar en cuenta hechos-del-mundo relevantes implica correr el riesgo cierto de producir filosofía *démodée*, toda vez que tal filosofar tomará inevitablemente hechos-del-mundo superados. Esta es, creo yo, la situación del fundacionalismo en materia de derechos humanos cuando se lo practica en nuestro tiempo.

3. Queda dicho, pues, que los hechos-del-mundo a veces proporcionan esclarecimiento filosófico y que por lo común establecen restricciones al pensamiento filosófico. Pero, además, los hechos-del-mundo pueden incentivar a ciertos filósofos -aquellos que creen auténticamente en el poder de las ideas-, a producir marcos conceptuales que sirvan a otros para cambiar al mundo, es decir, para producir hechos-del-mundo novedosos que, de acuerdo a ciertos criterios, se consideran además hechos-del-mundo deseables. Y creo que si se va a buscar un ejemplo claro de esta actitud en la historia de la filosofía, ese ejemplo está dado por los teóricos de fin del siglo XVI, del siglo XVII y del siglo XVIII que adoptan el paradigma contractualista. Me refiero a Hugo Grocio, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, John Locke, Samuel Pufendorf, Jean Jacques Rousseau y Emanuel Kant. Esta tradición - *verdadero Neuzelt* -, produce algo notable: elabora un paradigma teórico que, casi sin excepción, es realista porque pretende enfrentar hechos-del-mundo indeseables y porque ofrece recetas teóricas aplicables, tanto para la interpretación de los hechos como para su modificación. Los hechos del mundo indeseables son, en el plano interno, las guerras civiles, la fragmentación política de ciertas naciones y la utilización política de doctrinas

como el origen divino del poder. En el plano internacional el gran hecho-del-mundo indeseable es el obvio estado de naturaleza en el que están sumidos los países en sus relaciones-mutuas. No es casual que Grocio inaugure la tradición enfrentando este último problema y que Hobbes, el segundo padre del contractualismo, ataque el primero.

4. Lo que he denominado paradigma contractualista, es una secuencia de varios pasos típicos, en los que se postulan situaciones y mecanismos de diversa índole, a saber:

- a. postulación de una *situación inicial*: el estado de naturaleza que se da *inter alia* y que es condición necesaria de la sociedad civil.
- b. descripción de rasgos típicos de la *naturaleza humana*, con especial atención a rasgos psicológicos, entre los que cabe distinguir aspectos pasionales y aspectos racionales.
- c. postulación de la existencia de *derechos naturales*, cuya titularidad corresponde por igual a cada individuo, y que poseen un goce necesariamente imperfecto en el estado de naturaleza.
- d. postulación de la existencia de ciertas máximas o preceptos, las *leyes naturales*, susceptibles de ser aprehendidas por los seres humanos, cuya vigencia plena garantizaría una vida comunitaria aceptable, al precio de limitar los derechos naturales.
- e. postulación de la celebración de un *contrato social* que da origen a la sociedad civil, aceptado consensualmente, y
- f. postulación, implícita o explícita, de un *contrato* constitutivo del *poder político y jurídico* también aceptado consensualmente.

Esta «reconstrucción» esquemática pretende mostrar el carácter ficticio - en un buen sentido de la palabra -, de todo el planteo. Ese carácter, lejos de privarlo de validez teórica es, quizá, su mejor rasgo. Por eso resulta irrelevante la postura de Grocio acerca del carácter histórico del contrato y las posiciones dubitativas de Puffendorf y de Locke, al respecto. Hobbes, en cambio, concibió con claridad la función eminentemente teórica de sus postulaciones, aunque se cuidó de mostrar a través de ejemplos, que no se trataba de meras postulaciones fantasiosas.

Es claro, por otra parte, que el paradigma contractualista permite variaciones de diversa índole. Por ejemplo, el estado de naturaleza puede ser pacífico o belicoso y el poder político puede ser concebido como un poder divisible o indivisible, absoluto o limitado, resistible o no resistible. Pero estas variaciones no afectan, en general, el núcleo básico de las postulaciones que comparten los filósofos mentores del contractualismo.

Willmore Kendall ha resumido a la perfección la enorme influencia del paradigma contractualista. Según Kendall, el paradigma ha afirmado «...en primer lugar, la noción de que ninguna sociedad, gobierno, derecho o principio de «moralidad» son legítimos a menos que se basen, directa o indirectamente, en el consentimiento de los

interesados...; en segundo lugar, la idea propia de que el objeto de la ciencia política es el comportamiento político de los individuos o grupos; en tercer lugar, la noción de que las sociedades, los gobiernos, las leyes y los conceptos de cierto y de falso, de justo y de injusto han de ser medidos por el reconocimiento y protección que prestan a los derechos individuales «inalienables» que se consideran inherentes a todos los seres humanos en todas las épocas y lugares; en cuarto lugar, la idea de que uno de esos derechos es el de vivir bajo un gobierno democrático, es decir, un gobierno sometido al control popular, considerando que a falta de unanimidad, dicho control ha de ser ejercido por la mayoría; en quinto lugar, la idea de que, en un sentido que resulta decisivo para la política, todos los hombres han nacido iguales, debiendo ser, por tanto, uno de los fines primordiales del gobierno la realización de dicha igualdad». ²

Estas nociones e ideas son hoy moneda corriente, lo que no implica que tengan vigencia plena en todos lados. Es útil recordar, sin embargo, que en su momento fueron ficciones teóricas cuya concepción y postulación influyeron decisivamente en la creación de un hecho-del-mundo deseable.

5. Hobbes, como ya he señalado, fue uno de los padres fundadores del paradigma contractualista. En tanto tal, suscitó la reacción airada de sus contemporáneos: una reacción motivada fundamentalmente por razones y sinrazones políticas. Más tarde, mereció la atención de juristas y políticos que buscaron en la lectura y en el estudio de su obra instrumentos conceptuales relevantes para la elaboración de los marcos ideológico-políticos que condujeron a la constitución de los estados modernos. También concitó la atención de filósofos políticos que buscaron en sus trabajos inspiración teórica y/o que se dedicaron a estudiarlos con intenciones enérgicas. En épocas recientes la obra de Hobbes ha merecido una copiosa bibliografía que muestra a las claras el reconocimiento del valor y de la actualidad de su obra.

No voy a ocuparme, por supuesto, de cada uno de los *items* que constituyen el paradigma contractualista, pero hay dos pasos en la reconstrucción ofrecida que merecen, dentro de la línea argumentativa de este trabajo, una atención especial. Se trata de las nociones de *derecho natural* (*right of nature*, en el sentido de derechos naturales) y de *ley natural* (*law of nature*). Esa atención especial está motivada por la necesidad a) de visualizar la estrategia de Hobbes para caracterizar ambas nociones, dada la ausencia de correlatos normativos positivos; b) de visualizar la ubicación de ambos temas en el marco general del paradigma contractualista; c) de evaluar el análisis hobbesiano en el marco de la secuencia teórico-conceptual mencionada en la sección 1.

A. *Derecho natural.*

Los textos que transcribo a continuación contienen algunas de las ideas relevantes de Hobbes acerca del derecho natural. Los transcribo *in extenso* debido a la carencia endémica de bibliografía hobbesiana en nuestro medio. La traducción me pertenece. ³

(1) *El derecho natural* (*right of nature*), que los autores corrientemente denominan *jus naturalis*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como lo de-

see, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, para la preservación de su propia vida; consiguientemente, es la libertad de hacer todo lo que su juicio y razón conciben como los medios más aptos para lograr tal cosa (*Leviathan*, L.I, cap.14).

- (2) ...De acuerdo a la significación propia de la palabra, por *libertad* se entiende la ausencia de impedimentos externos. Tales impedimentos pueden, a menudo, afectar una parte del poder de un hombre para hacer lo que habría hecho, pero no pueden impedirle usar el poder que le queda de acuerdo a los dictados de su juicio y razón. (*Ibidem*).
- (3) *La libertad es la ausencia de todos los impedimentos para la acción que no están contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente.* (*Liberty and Necessity*, M. IV, 272-278).
- (4) En tanto una necesidad natural hace que los hombres quieran y deseen *bonum sibi*, lo que es bueno para sí mismos, y eviten lo que les es dañino, sobre todo el terrible enemigo de la naturaleza -la muerte-, ... no es contrario a la razón que un hombre haga todo lo que pueda hacer para preservar su propio cuerpo y miembros de la muerte y del dolor. Y aquello que no es contrario a la razón, los hombres lo denominan *derecho* (*right*) ... o *libertad no culposa* (*blameless liberty*) de usar su propio poder y habilidad naturales. En consecuencia, es un derecho natural que todo hombre pueda preservar su propia vida y sus miembros con todo el poder que tenga. (*Human Nature*, M. IV, 83).
- (5) *La libertad natural* es un derecho permitido por las leyes, no constituido por ellas. Porque si se eliminan las *leyes*, nuestra *libertad* es absoluta. Ella es restringida primero por las *leyes naturales* y las *leyes divinas*; el residuo es limitado por la *ley civil*; lo que queda puede ser restringido a su vez por las *constituciones* de las ciudades y sociedades particulares. (*Philosophical Rudiments*, M. II, 186).

Una reconstrucción posible de las tesis hobbesianas es ésta:

Existen hechos naturales que se presentan con las características de hechos necesarios, a saber a) que los seres humanos poseen un *poder de actuar* que aunque pueda estar limitado de hecho, nunca puede ser cancelado en cuanto a la posibilidad de su uso (cf. (2)); b) el ejercicio de ese poder es libre cuando no está sujeto a impedimentos (cf. (2), (3)); c) los seres humanos desean para sí lo bueno y evitan lo dañino para sí, especialmente su muerte (cf. (4)), apelando a medios aptos (cf. (1)); y al maximizar su acción en esas condiciones, actúan racionalmente (cf. (4)).

Todo actuar que no es contrario a la razón, en ese contexto y con esos fines, es un actuar por derecho (cf. (4)): S tiene derecho a hacer *a*, si hacer *a* no es contrario a la razón (en el contexto del estado de naturaleza y en el sentido instrumental indicado de 'racional'). 'Derecho de usar el poder de actuar para...' y 'tener la libertad no culposa de poder actuar para...' son expresiones sinónimas (cf. (2), (3), (4)). Dadas las condiciones apuntadas, ese derecho a actuar es *natural*.

El derecho natural (la libertad no culposa) es absoluto, en tanto es anterior a todo tipo de ley, incluidas las leyes naturales (cf. (5)). Tampoco reconoce límites en cuanto a las situaciones hipotéticas o reales en que se lo ejercita, en tanto los medios elegidos sean aptos (conducentes) para lograr el fin perseguido, es decir, la preservación de la propia vida.

Si se acepta esta «lectura» de los textos hobbesianos se siguen, creo yo, varias cosas. Primero, así como la postulación de al menos un derecho natural anterior a las leyes ubica a Hobbes en el *iusnaturalismo*, al apelar a factores conceptuales que hacen referencia a elementos y fenómenos de índole natural, es decir, a elementos y factores que es dable constatar factualmente, Hobbes ofrece una *versión naturalista* del tema. Segundo, el objetivo de Hobbes no es *justificar* o *fundamentar* el derecho natural, sino *explicitar* el contenido del concepto *derecho natural* y *postular* la existencia del *derecho natural* en el marco de la construcción teórica contractualista. Tercero, 'derecho natural' no es equivalente, para Hobbes, a 'derecho moral', ni tiene sentido en su planteo sostener que el derecho natural es un caso de derecho moral. Como se sabe, para Hobbes las acciones humanas no son pecaminosas hasta que no se conozca una ley que las prohíba: «y hasta que las leyes no se hagan no pueden ser conocidas; y ninguna ley puede hacerse hasta que se ha concordado acerca de la persona que la hará». (*Leviathan*, L. I, cap. 13). Cuarto, Hobbes es uno de los primeros filósofos que rompen con la tradición escolástica de concebir al *derecho natural* como una especie de *marco normativo ahistórico, supracomunitario y supraindividual* que regula, da sentido y legitimidad a los sistemas jurídicos positivos y, consiguientemente, a las acciones de los seres humanos. En la teorización hobbesiana, *derecho natural* hace referencia al ejercicio del poder de actuar de los seres humanos en condiciones dadas por el estado de naturaleza, y el recurso de referirse a ese ejercicio mediante la expresión 'derecho natural' involucra, a mi modo de ver, una intención legitimadora respecto de las acciones que se lleven a cabo (pienso que esto es evidente cuando Hobbes usa, como expresión sinónima, 'libertad no culposa').

B. Ley natural.

Los textos siguientes exponen las ideas básicas de Hobbes al respecto.

- (1) Una *ley natural* (*law of nature*), *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierta por la razón, mediante el cual se prohíbe a un hombre hacer lo que es destructivo para su vida o desechar los medios de preservarla, y omitir aquellos que piensa que pueden preservarla mejor. (*Leviathan*, L.I, cap. 14).
- (2) Y debido a que la condición del hombre... es una situación de guerra de todos contra todos, en cuyo caso cada uno es gobernado por su propia razón, y nada hay a lo que pueda apelar... para preservar su vida de sus enemigos, se sigue que en tal situación cada hombre tiene un derecho a todas las cosas, aún al cuerpo de otro hombre. En consecuencia, en tanto se mantiene un derecho natural de cada hombre a todas las cosas, no hay seguridad para ningún hombre, por fuerte y sabio que sea, de vivir el tiempo que la naturaleza permite vivir corrientemente a los hom-

bres. En consecuencia, es un precepto o regla general de la razón que *todo hombre debe empeñarse en lograr la paz, en tanto tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla puede buscar y usar todos los ayudas y ventajas de la guerra...* La primera y fundamental ley natural... *buscar la paz y mantenerla...* La esencia del derecho natural... *defendernos a nosotros mismos por todos los medios a nuestro alcance.* (*Ibidem*).

- (3) ... segunda ley... *que un hombre desee... deponer su derecho a todas las cosas, contentándose con tanta libertad contra los demás hombres como la que permitiría a los otros hombres contra él mismo...* Esta es la ley del Evangelio, todo lo que requieres que los otros te hagan, hízlo a ellos. (*Ibidem*).
- (4) Primera y fundamental ley natural... *que la paz sea buscada, en tanto se la pueda encontrar; si no, proveerse de medios para la guerra...*(Segunda ley)... *que el derecho de todos los hombres a todas las cosas no se retenga, sino que ciertos derechos deban ser transferidos o renunciados.* (*Philosophical Rudiments*, M. IV, 81).
- (5) (Tercera ley)... *que los hombres cumplan los convenios concertados.*(*Leviathan*, L. I, cap. 14).
- (6) ...*derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que ley determina y trata (bindeth) a cada uno de ellos. De modo que ley y derecho difieren tanto como obligación y libertad, las que en una misma materia, son inconsistentes.* (*Ibidem*).
- (7) En consecuencia, hay una gran diferencia entre *ley y derecho*. Porque la *ley es un grillete* y *derecho es libertad*, y difieren como contrarios. (*Philosophical Rudiments*, M. II, 186).

Una reconstrucción posible de las tesis de Hobbes, es la siguiente:

En la versión hobbesiana del paradigma contractualista, la postulación de un estado de naturaleza belicoso, de una naturaleza humana egoísta y de un derecho natural a ejercer el poder de actuar para preservar la vida (recuérdese lo expuesto en 4, a -c), tiene como consecuencia que el ejercicio del derecho de cada uno no reconoce límites y que, al generalizarse tal ejercicio, se genera una situación autodestructiva. Pero como los seres humanos, por naturaleza, no sólo tienden a maximizar su propio interés personal, sino también a formular evaluaciones prudenciales, se postula que al reflexionar sobre las condiciones más generales que deben satisfacerse para cancelar los efectos nocivos de vivir en el estado de naturaleza, se descubren ciertos preceptos básicos que, de tener vigencia, producirían tal cancelación. Se supone que si cada hombre calcula, es decir, razona acerca de tales condiciones, arribará a resultados similares (cf.(2)).

Los preceptos que la razón descubre en tales circunstancias, las leyes de la naturaleza, son obligatorias. Pero su obligatoriedad sólo consiste en la imperatividad relativa de los imperativos hipotéticos: si deseas alcanzar el fin F, entonces debes hacer *m'* (cf.(1), (2)-(5)).

La eficacia de las leyes de la naturaleza es harina de otro costal pues de la circunstancia de que la razón de cada ser humano descubra las mismas leyes y que las leyes descubiertas deban ser observadas si se desea alcanzar una situación general adecuada, no se sigue que se las observe de hecho y que, por el contrario, no se las utilice pérfidamente -dado el estado de naturaleza-, para garantizar al máximo la propia supervivencia. Por ello, no es contradictorio afirmar que la razón descubre las leyes de la naturaleza, por un lado, y sostener, por el otro lado, que es racional en el estado natural seguir apelando a medios bélicos. Es racional atenerse a los preceptos de las leyes de la naturaleza si hay garantías de que serán respetadas por todos, es decir, de que tienen vigencia. También es racional, mientras esa situación no se dé, ejercitar plenamente el derecho natural. Y es racional perfeccionar un pacto social como medio de generar la sociedad civil al precio realmente módico de renunciar al ejercicio pleno de la libertad natural en el marco de la maximización de los intereses personales. La racionalidad es la fuente de la obligatoriedad *in foro interno* que se da en el estado de naturaleza.

Una consecuencia de lo anterior es que en el modelo hobbesiano no es posible distinguir claramente las condiciones que validan la obligación -es decir, las circunstancias en las que las que la obligación se hace efectiva-, de los fundamentos de la obligación -es decir, las razones por las que cierto precepto es obligatorio. Pero esa imposibilidad no se debe a una omisión, confusión, o falta de claridad conceptual, sino a que dentro del panprudencialismo de Hobbes, esa distinción no tiene cabida.

Cabe señalar, por fin, de un lado, la independencia lógica entre el concepto de *derecho natural* y el de *ley de la naturaleza*: la correlatividad que Hobbes señala entre ambos conceptos (cf. (6), (7)) apunta a las consecuencias que se siguen de conceptualizar algo como derecho o como ley. Es en ese nivel que son «contrarios» o «inconsistentes» (respecto de la misma materia). Pero la noción de *derecho natural* no depende lógicamente de la noción de *ley de la naturaleza*, y viceversa. Del otro lado, es conveniente enfatizar que el hecho de que la razón *descubra* las leyes de la naturaleza no implica atribuirles ninguna condición ontológica especial, es decir, algún *status* transcendente. La referencia, totalmente aislada y circunstancial, a las leyes divinas junto a las leyes de la naturaleza (cf. A (5)) no puede dar pie a ninguna interpretación fundada en favor de una interpretación trascendentalista del planteo hobbesiano.

6. Esta breve incursión enégetica, sin duda modesta, respecto de dos *items* del paradigma contractualista permite visualizar el carácter instrumental de la reflexión en torno a los conceptos de *derecho natural* y de *leyes de la naturaleza*. Hobbes -como el resto de los contractualistas-, no elaboró su modelo teórico para *probar* la existencia de derechos naturales y de leyes de la naturaleza, sino que introdujo esas nociones para ayudarme a elaborar un marco teórico general que pudiera servir de esquema interpretativo de un hecho-del-mundo a realizarse. También permite visualizar que el llamado iusnaturalismo pos escolástico de los siglos XVII y XVIII dista de ser, *quaes* iusnaturalismo, la doctrina uniforme que se pretende. Al menos en el caso de Hobbes, el concepto de *derecho natural* no parece ser fácilmente absorbible en algunas de las categorías estándar de las que hablan los filósofos del derecho, a partir de Kelsen y

de Hohfeld, cuando se refieren al *derecho subjetivo*.⁴

Pero, volvamos a la argumentación que inspira este trabajo.

Es evidente que la realidad sociopolítica con la que tuvo que vérselas Hobbes es totalmente diferente a la actual. Su filosofía, directamente motivada por la historia de la época, apuntó al diseño de un modelo que en gran medida se realizó con la creación de los estados nacionales y la positivización constitucional de los derechos y deberes de los ciudadanos. Y no cabe duda de que su obra, junto a la de otros filósofos políticos de la época contribuyó de manera eminente para que ese proyecto teórico fuera realidad. Pero: ¿qué papel se atribuiría Hobbes como filósofo si viviera hoy? Es interesante jugar un poco con esta hipótesis.

Spongamos que Hobbes resucitara y aceptara acompañarnos en un largo viaje por el mundo. Luego de visitar nuestro país recalaríamos en varios países de Europa Occidental y en otros tantos de la Europa Socialista. Visitaríamos también Estados Unidos, Rusia y China y haríamos escala en El Salvador, Afganistán, El Líbano y El Chad, Libia y Persia. El viaje culminaría con una extensa visita a las sedes de la Comunidad Europea (Estrasburgo), del Sistema Americano (Washington y San José de Costa Rica) y de las Naciones Unidas (Nueva York y Ginebra). Entre escala y escala proporcionaríamos a Hobbes las constituciones de todos los países del mundo, la Carta de las Naciones Unidas, la Carta Universal de los Derechos Humanos, los convenios internacionales en vigor, la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, los documentos de la Liga de Estados Arabes y los de la Organización para la Unidad Africana, los de la Comunidad Europea y los de la Organización de Estados Americanos.

Luego del extenso periplo e impuesto Hobbes de la historia del mundo desde 1679 llegaría el momento de formularle dos preguntas cruciales: cuál es su visión del mundo de 1988 comparada con su visión del mundo en ocasión de escribir el *Leviathan* y qué tarea se asignaría hoy como filósofo.

Es probable que Hobbes comenzara por señalar que los seres humanos no han cambiado en nada su naturaleza pero que, sin duda, son capaces de producir hechos-del-mundo novedosos y en gran parte elogiados. El florecimiento del estado en su versión contemporánea llamaría su atención. Pero lo que lo asombraría sería la puesta en marcha y el funcionamiento de las Naciones Unidas, es decir, la puesta en marcha de una comunidad internacional bajo la forma de una confederación de estados. Quizá viera en la Carta de las Naciones Unidas un magnífico ejemplo histórico de contrato social y es altamente probable que reflexionara acerca de la posibilidad futura de un eventual pacto de sujeción. El fenómeno de la positivización y universalización de los derechos humanos sería otro hecho que motivaría su asombro. Y no hay duda de que al evaluar los medios tecnológicos y científicos disponibles apostaría a la efectivización de un sistema internacional económico y político regulado por normas que garantizaran relaciones justas entre los estados.

Su ubicación como filósofo ante estos hechos lo sumiría en cierta perplejidad, pero su marcado realismo lo impulsaría a centrar su atención en el plano internacional.

El tema de la paz, la teoría de conflictos y el área de las relaciones internacionales serían, probablemente, cuestiones preferidas. Y preguntado por el interés teórico de los numerosos intentos filosóficos actuales que se proponen *fundar* los derechos humanos, respondería que eso correspondió hacerlo en tiempos pasados cuando la positivización y universalización de los derechos humanos eran todavía una utopía. Pero que producido el fenómeno sólo cabe al filósofo hacer de elucidador conceptual, de gestor interdisciplinario y de motivador para lograr su vigencia efectiva *erga omnes*.

Quizá ahora sea más claro porqué describí al comienzo mi propósito asociando el análisis del modelo hobbesiano con el apoyo a un enfoque teórico de los derechos humanos realista, actual, naturalizado y no fundacionista. Los lineamientos del diálogo imaginario dan la pauta, creo, de la dirección que debe tomar, en nuestros tiempos, la reflexión filosófica sobre esos temas.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

NOTAS

- ¹ Véase mis trabajos «La fundamentación de los derechos humanos. Algunas reflexiones críticas», en L. Valdivia y E. Villameva, *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, México, UNAM, 1987, pp. 147-156; «El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico», presentado en el II Coloquio alemán-latinoamericano de filosofía, Goethe-Institut, Lima, agosto de 1987; «Human Rights Theory Naturalized», presentado en el Coloquio sobre temas de filosofía del derecho y ética, organizado por la Universidad de Miami, marzo de 1988.
- ² «Contrato social», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1977, tomo III, p. 146. Citado por Eusebio Fernández en su excelente trabajo «El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales», *Anuario de Derechos Humanos*, 2 (1983), Instituto de Derechos Humanos, Universidad Complutense de Madrid. Véase del mismo autor, «Necontractualismo, legitimidad y derechos humanos», *Anuario de Derechos Humanos*, 3 (1985).
- ³ *Hobbes - Selections*, editado por F. Woodbridge, Nueva York, Scribner's Sons, 1930.
- ⁴ En C. Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1980, pp. 193-209 se encuentra una cuidada síntesis de las distinciones trazadas por Kelsen y por Hohfeld.

LA DELIBERACION EN HOBBS

MARGARITA COSTA

En el tema de la deliberación, como en tantos otros a lo largo de la historia de la filosofía, especialmente en los que se relacionan con la moral, resulta ineludible partir de Aristóteles. Este punto de partida nos servirá, por otra parte, para mostrar que en ésta, como en muchas otras cuestiones, Hobbes opone, a la concepción tradicional del hombre, su propia teoría acerca de la naturaleza humana.

La deliberación (*bouleusis*) aparece en Aristóteles en relación con el pensamiento práctico. La caracteriza como una forma de cálculo, comparándola con el procedimiento que los geómetras griegos llamaban análisis¹. Luego de dividir el alma en dos partes -una irracional y otra racional- Aristóteles distingue en ésta última otras dos partes: la que contempla las cosas inmutables, a la que llama científica, y la que contempla las cosas variables, a la que llama calculativa. A ella pertenece la deliberación².

Deliberar es, pues, calcular, en el sentido de considerar los medios para un fin deseado. Es decir que, según Aristóteles, no se delibera sobre los fines sino sobre los medios. Tampoco se delibera sobre las cosas inmutables, ya que nada puede hacerse respecto de ellas, y el agente moral contempla la posibilidad de introducir, mediante su acción, algún cambio favorable en una situación. Gómez-Lobo, en un trabajo acerca de este tema, señala aquí una dificultad: quien delibera, lo hace siempre en función de sus propios intereses (*pro domo*), pero las acciones prescritas por un imperativo moral parecen ser las que benefician a los demás³. La conclusión de Gómez-Lobo es que, en realidad, Aristóteles no habría distinguido entre *razonamientos prudenciales* y *razonamientos morales* y que la deliberación es para éste la forma más general de todo razonamiento práctico⁴.

Ahora bien, si nos preguntamos cuál es el factor desencadenante de una acción, Aristóteles responderá que no es el deseo por sí mismo, puesto que se desea lo que es juzgado como un bien. Tanto el juicio como el deseo tienen que ver con el fin, pero es preciso descubrir los *medios* para alcanzarlo, y aquí interviene la deliberación, de la cual surgirá la decisión o elección (*prohairesis*), es decir, el juicio que produce la acción. Este juicio, a la vez, pone término a la deliberación. No podemos vivir en estado deliberativo permanente, pues ello nos sumiría en la inacción.

Lo que queremos destacar en la teoría aristotélica de la deliberación es el carácter racional de la elección o decisión. Al respecto, señala Gauthier:

«La decisión no se distingue realmente del juicio que cierra la deliberación: ella es ese juicio mismo; no en tanto que emuncia una afirmación, sino en tanto que, bajo el impulso del deseo que lo ha inspirado y que lo penetra, se ha transformado en un imperativo.»⁵

Este imperativo puede ser, según señala Gómez-Lobo, una norma moral o una regla prudencial.

Veamos ahora la concepción de Hobbes. En *The Elements of Law*, define la de-

liberación como una «sucesión alternada de apetito y temor, durante el tiempo que está en nuestro poder realizar la acción o no»⁶. Esta definición hace referencia sólo a apetitos y aversiones, es decir, a las pasiones. Sin embargo, parecería que no puede estar ausente al menos un elemento representativo, una concepción de los fines a los que apuntan las pasiones. En efecto, Hobbes exige de la acción acerca de la cual se delibera, dos condiciones: «que sea futura y que haya esperanza de realizarla o posibilidad de no realizarla... pues el apetito y el temor son expectativas respecto del futuro y no hay expectativa de bien sin esperanza ni de mal sin posibilidad»⁷. Esta última frase resulta curiosa por la contrastación entre *esperanza* y *posibilidad*. Parecería que tanto respecto de lo temido (el mal), como de lo apetecido (el bien) debe haber posibilidad y ésta es, durante el proceso deliberativo, una *modalidad* de la concepción del objeto. En efecto, Hobbes agrega que no hay deliberación respecto de cosas *necesarias*. Pero aquí parecen confundirse el plano gnoseológico y el metafísico. La posibilidad atañe, como acabamos de afirmar, sólo a la concepción de las cosas, ya que para Hobbes lo posible no tiene existencia excepto en nuestra mente, y aun esto parece ser cuestionado en algunos pasajes que se refieren al futuro⁸. La necesidad, en cambio, es inherente a las cosas mismas. Tanto lo que fue (pasado) como lo que es (presente) es necesario, ya que todo sucede por necesidad causal. De ahí que la diferencia entre acciones libres y no libres no resida en el carácter de *incausadas* de las primeras, sino en el hecho de que su causa son nuestras propias pasiones y no la coacción externa.

Pero hay una especie de libertad *previa* a la acción, ya que el hombre es libre también durante el tiempo en que no actúa, a pesar de las inclinaciones que lo llevan en una u otra dirección, en el sentido de que puede actuar o no, o bien «demostrar» su acción. El estado de irresolución que caracteriza a la deliberación es presentado por Hobbes como un ejemplo de libertad que, sin embargo, tiene el efecto paradójico de privar al hombre de ella: «*deliberation signifieth the taking away of our own liberty*»⁹.

En un interesante trabajo acerca de la libertad en Hobbes, Ronald Pennock señala que el filósofo se habría fundado en una falsa etimología al caracterizar la deliberación como cesación o privación de la libertad y que, por otra parte, se habría «olvidado» de los impedimentos externos¹⁰. Con respecto a la primera objeción, encontramos que en crónicas inglesas del siglo XVI aparece un uso actualmente obsoleto de «*deliberation*» como sinónimo de «*liberation*», cuya explicación parece ser la siguiente: puesto que los verbos «*deliberate*» (deliberar) y «*deliver*» (liberar, poner en libertad) proceden de la misma raíz latina (*deliberare*), al dar esta raíz origen a dos vocablos ingleses con distinto sentido por el mero cambio de una consonante, no es extraño que se produjeran confusiones en el uso. Pero, de todos modos *deliver* significa dar libertad, no privar de ella. Nos parece poco verosímil que Hobbes, muy buen conocedor de las lenguas clásicas y uno de los artífices del inglés moderno, haya podido incurrir en un error etimológico, a menos que tomara esta acepción de la palabra de otra fuente no registrada en el *Oxford English Dictionary* (pág. 677). Si este no es el caso, no nos queda otra salida que admitir que Hobbes atribuyó, deliberadamente, ese sentido adicional a la palabra «*deliberar*», opuesto tanto a la etimología como al uso. Pero, de todos modos, nos ha dejado una teoría al respecto y es ella la que nos interesa discutir. Por eso, a la segunda objeción de Pennock, podemos responder que Hobbes no negaría

que la cesación o privación de libertad puede obedecer a distintas causas. Podría sostenerse, incluso, que mientras que el impedimento externo nos priva de ejercer la libertad, la deliberación sólo elimina toda posibilidad o alternativa distintas de la acción libremente elegida.

También podría interpretarse esta teoría como un intento de reivindicación del asno de Buridán, excepto que, en la concepción hobbesiana de la deliberación, hay siempre una última pasión que conduce a la acción o a su omisión, lo que hace descartar la hipótesis de que Hobbes esté admitiendo una suerte de «libertad de indiferencia», que sería inconsistente con su concepción mecanicista.

Volviendo a la concepción o imaginación de hechos futuros, que consideramos como elementos constitutivos de la deliberación, ya que no se delibera acerca de hechos consumados sino de hecho «posibles», podemos agregar que en la deliberación pueden intervenir juicios, los que, por estar ligados a las pasiones, reciben el nombre de «opiniones». Esta caracterización del juicio como opinión aparece en el *Leviatán* 11.

Muchos críticos han señalado que en esta obra posterior - el *Leviatán* - se acentúa el carácter racionalista de la teoría hobbesiana, que se pone de manifiesto en el mayor empleo de la deducción. Sin embargo, su tratamiento de la deliberación en este texto no se modifica sustancialmente respecto de *The Elements of Law*. La define como «la suma total de deseos, aversiones, esperanzas y temores, que se continúa hasta que la cosa es realizada o considerada imposible» 12. Esta definición aparece en el capítulo del *Leviatán* que trata de las pasiones. Ni siquiera dedica a la deliberación un capítulo independiente, como lo hiciera en *The Elements*. Las condiciones que se exigen de la acción acerca de la cual se delibera son las mismas que en la obra anterior, sólo que en el *Leviatán* Hobbes las expresa en forma negativa: «No hay deliberación acerca de las cosas pasadas, porque es manifiestamente imposible cambiarlas, ni acerca de las cosas que se sabe que son imposibles o que se considera como tales, porque los hombres saben o consideran que tal deliberación es vana». Y agrega: «y se le llama 'deliberación' porque es poner término a la 'libertad' que teníamos de hacer u omitir de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión» 13. Esta reformulación de la teoría no altera esencialmente su sentido; es decir, no la hace más «racionalista». A continuación, Hobbes define la voluntad, como la definió en *The Elements*, como el último apetito o aversión en la deliberación, rechazando explícitamente la definición de voluntad como «apetito racional», porque en ese caso «no podría haber una acción voluntaria contraria a la razón» 14.

Hobbes sostiene, por otra parte, que la deliberación no es un acto exclusivo del hombre, pues también en los animales puede producirse esa alternancia de apetitos y aversiones que conduce a la acción voluntaria. Pese a que en esta cuestión pueden señalarse algunas dificultades, como el sentido de la expresión «considerar imposible» si la aplicamos al discurso mental de los animales, es evidente que Hobbes no considera que la deliberación sea un acto racional.

El carácter no racional de la deliberación vuelve a ponerse de manifiesto cuando Hobbes se refiere al lenguaje en relación con las pasiones. Señala que, en general, éstas son expresadas en el modo indicativo, pero que algunas tienen una forma particular de expresión. La deliberación, por ejemplo, se expresa mediante un condicional «en

modo subjuntivo», dice Hobbes- y en ello «no difiere del lenguaje del razonamiento, excepto que el razonamiento emplea palabras generales, mientras que la deliberación es por lo común acerca de particulares» 15. Pero si bien *deliberar* se distingue de *razonar* porque atañe a lo particular y no a lo general o universal, que es inexistente en sí desde la perspectiva nominalista de Hobbes, parece evidente que en la deliberación no intervienen sólo concepciones sino también juicios respecto de hechos posibles. Por lo general, no basta con concebir hechos o acciones, sino que se imaginan sus posibles consecuencias, es decir, se anticipan hechos futuros. Por estar ligados a las pasiones, esos juicios reciben el nombre de «opiniones». Dice Hobbes «...todo aquello que es apetito alternado en la deliberación relativa al Bien y al Mal, es opinión alternada en la investigación de la verdad sobre el pasado y el futuro» 16.

Si comparamos ahora la concepción de la deliberación en Hobbes con la de Aristóteles, podemos señalar algunas semejanzas. En primer lugar, tanto en una como en otra, el carácter de la relación entre medios y fines puede ser considerado como moral o como prudencial. Si, como sostiene Gómez-Lobo, Aristóteles no habría distinguido los dos planos al referirse a la deliberación, otro tanto puede decirse de Hobbes, al punto que habría *identificado* lo moral con lo prudencial. Sigo aquí la interpretación de Goldsmith 17.

La segunda semejanza que podemos señalar entre la teoría de Aristóteles y la de Hobbes, es que para ambos la deliberación debe tener un término. Hobbes añade que la acción puede ser omitida, pero esto sería en realidad una forma de actuar, ya que omitir la acción es apartarse del objeto concebido, llevado por una última aversión. O sea que en este caso también interviene la voluntad.

Otra semejanza es que ambos filósofos consideran que en la deliberación intervienen tanto deseos -a los que Hobbes agrega las aversiones- como juicios, a los que Hobbes llama opiniones.

Pero pueden señalarse diferencias más profundas que las semejanzas. Al re-definir la deliberación, Hobbes cambia esencialmente el sentido que le diera Aristóteles al término, oponiéndose, como en otras cuestiones, a la tradición. En primer lugar, para Hobbes *deliberar* no es calcular, pues esta función corresponde a la razón y si ella interviene en la deliberación, sólo lo hace al servicio de las pasiones. La deliberación no es alternancia de razones, sino de pasiones.

Por otra parte, las opiniones sólo describen hechos o sus posibles consecuencias en lo concerniente a nuestros deseos, pero no los provocan. No concebimos algo como un bien y luego lo deseamos, sino que juzgamos bueno aquello que deseamos. Recordemos que la deliberación puede darse también, según Hobbes, en los animales, incapaces de desarrollar la razón y el lenguaje. Una secuencia de pensamientos -o discurso mental- no es para Hobbes «cálculo». Hobbes llama así a la deducción, única función que concede a la razón y que requiere, por otra parte, el lenguaje. Al igual que el discurso verbal, la razón es adquirida.

En tercer lugar, como señalamos más arriba, lo que causa la acción no es un juicio sino una pasión. Sin duda Hobbes admite la intervención del lenguaje en los procesos deliberativos, ya que, si bien el hombre comparte gran parte de sus pasiones con los animales, sólo él puede expresarlas verbalmente. Es más, llama juicio a la última

opinión en una deliberación. Pero esto no significa en modo alguno que esté suscribiendo la posición de Aristóteles, para quien lo que pone término a la deliberación es inequívocamente un juicio, al que da el nombre de «decisión» o «selección» (*prohairesis*). Se ha señalado, precisamente, la ausencia de una teoría de la decisión en la filosofía moral de Hobbes, aunque si seguimos la vía etimológica a la que parece afecto, podría haber empleado la palabra en su primer sentido de «corte» (*decidere*: cortar), que valdría para la descripción del término de cualquier proceso, incluida la deliberación. La decisión significaría «lo que corta la deliberación» sin que ello implique que deba ser un juicio. Por el contrario, Hobbes niega al juicio toda eficacia: las opiniones engendran pasiones, pero sólo éstas pueden producir la acción.

Finalmente, si el juicio que sobreviene al final de la deliberación se transforma, para Aristóteles, en un imperativo, el filósofo griego estaría incurriendo en lo que Moore llamó la «falacia naturalista», lo que no parece legítimo achacar a Hobbes, ya que si tanto en el orden natural como en el moral, todo hecho se explica por su inserción en una cadena necesaria de causas y efectos, no habría realmente, al menos en lo que atañe a la deliberación y a la acción que de ella resulta, ningún pasaje del orden del ser al del deber ser.

En los textos hasta ahora considerados, Hobbes describe a la deliberación como un proceso individual, que tiene lugar en la mente del hombre cuando éste se siente atraído o repelido por distintos objetos cuyas concepciones provocan en él pasiones de signo contrario. Pero el tema vuelve a hacer su aparición cuando Hobbes trata acerca del estado. Este es para Hobbes una persona artificial, constituida por un conjunto de hombres naturales ligados por un pacto, que han autorizado a otro u otros a actuar por ellos. Surge así la figura del soberano, que puede ser un hombre individual o una asamblea.

Goldsmith señala que en el estado hobbesiano hay espacio para la discusión política: «esta discusión tiene lugar durante la deliberación del soberano; si el soberano es una persona natural singular, la deliberación ocurre en la mente del soberano o con los consejeros que elija; si el soberano es un grupo de hombres, ellos deliberan entre sí o con los consejeros que la asamblea elija»¹⁸. Por tanto, si el soberano es una persona individual, es decir, un monarca, deliberará del mismo modo que hemos descrito más arriba. Pero aquí aparece una nueva figura, la del consejero, que puede intervenir en las deliberaciones.

Ahora bien, para Hobbes la deliberación no es diálogo. El gobernante y su consejero no intercambian opiniones. Las del consejero pueden eventualmente, no de modo necesario, influir sobre el soberano. Lo que el consejero hace es transmitir verbalmente su propia experiencia al soberano. La experiencia es «la memoria de las consecuencias de acciones semejantes observadas anteriormente»; luego, «los consejeros sirven al soberano en lugar de la memoria y el discurso mental»¹⁹. Pero Hobbes señala aquí una diferencia importante: «que el hombre natural recibe su experiencia de los objetos naturales del sentido, que actúan sobre él sin pasión o interés propio, mientras que los que dan consejos a la persona representativa de una república pueden tener, y a menudo tienen, sus fines y pasiones particulares, que siempre tornan sospechosos sus consejos y muchas veces infieles». A continuación Hobbes establece la primera

condición de un buen consejero: «que sus fines e intereses no sean inconsistentes con los fines e intereses de aquél a quien aconseja»²⁰, es decir, con sus pasiones.

Son las pasiones, finalmente, las que inclinan a Hobbes a preferir el gobierno de uno al de un grupo o asamblea. «Porque las pasiones de los hombres -dice Hobbes- que por separado son moderadas como el calor de una tea, en una asamblea son como muchas teas que se inflaman mutuamente, especialmente cuando se enardecen con la oratoria, hasta el punto de incendiar la república, bajo la pretensión de aconsejarla».²¹ El temor a una guerra civil, con el consiguiente retorno al estado de naturaleza, parece prevalecer en el ánimo de Hobbes en pasajes como el citado. El tono es de advertencia: cuando un grupo de hombres delibera, sus pasiones deben ser tenidas en cuenta, al menos en la misma medida que sus razones.

Universidad de Buenos Aires.
Centro de Investigaciones Filológicas.

NOTAS

¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b, 23.

² Cf. *Ibid.*, 1139a, 3-13.

³ A. Gómez-Lobo, «Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. X, N° 2, Julio 1984, págs. 134-5.

⁴ *Ibid.*, pág. 136.

⁵ René A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pág. 31.

⁶ Th. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Part I, Chap. 12, #1, edited with a preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, Second Edition with a new Introduction by M.M. Goldsmith, pág. 61.

⁷ *Ibid.*, loc. cit., #2.

⁸ Th. Hobbes, *Leviathan*, edited with an Introduction by Michael Oakshott, Oxford, Basil Blackwell, 1960, pág. 16.

⁹ Th. Hobbes, *The Elements of Law*, ed. cit., loc. cit., #1.

¹⁰ R. Pennock, «Hobbes's Confusing Clarity» - the case of 'liberty', en Keith Brown (editor), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, pág. 104, Note 10.

¹¹ Cf. *Leviathan*, ed. cit., Part I, Chap. VII; Part II, Chap. XXXV.

¹² *Ibid.*, cf. Chap. VI.

-
- 13 Loc. cit.
- 14 Loc. cit.
- 15 Loc. cit.
- 16 Ibid, chap. VII.
- 17 M. M. Goldsmith, *Hobbes' Science of Politics*, N. York & London, Columbia University Press, 1968, pág. 94.
- 18 Ibid, págs. 205-6.
- 19 Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., Part II, Chap. XXV, pág. 169.
- 20 Ibid., loc. cit.
- 21 Ibid., págs. 171-2.

ABSTRACT

Aristotle's theory of deliberation is briefly dealt with at the beginning of the paper, to emphasize that in this, as in other respects, Hobbes departs from tradition. An analysis of Hobbes's definition of deliberation, as stated in *The Elements of Law* and in *Leviathan*, shows that in both renderings stress is laid on the non-rational aspects of the process. The obvious relation between the terms «deliberation» and «liberty» is subsequently analysed, as is also the reference to possibility and the will. The paper closes with a comparison between Aristotle's and Hobbes' views on deliberation, pointing first to some similarities between them and then to their differences, which spring from divergent conceptions of man's nature.



1. Hobbes es una figura permanentemente presente, como un paradigma, en la obra de Carl Schmitt, aunque esto no excluye, obviamente, la evolución en las puntas de lectura ni el desplazamiento de acentos en una interpretación siempre profunda y sugestiva.

Creo que un estudio de la *Hobbes-Deutung* schmittiana debe distinguir tres momentos en el arco de su desarrollo, pese a las líneas de continuidad que los enlazan. Los dos más importantes están constituidos por escritos de la segunda mitad de los años treinta y, respectivamente, de mediados de los sesenta. En todos ellos es evidente que la recepción schmittiana del filósofo de Malmesbury es algo más que un ejercicio filológico y exegético (del cual, no obstante, respeta los requisitos académicos); se trata, esencialmente, de transformar a Hobbes en un espejo del propio pensamiento, y de compartir con el ilustre antecesor las dificultades propias del intelectual que busca comprender y modificar su propia época.

Me limitaré a presentar los rasgos salientes del Hobbes de Schmitt, para concluir con algunas observaciones más o menos críticas, que me provoca mi propio coloquio con dos filósofos a quienes no dudo en calificar, entre otros adjetivos, como fascinantes. Por razones de brevedad no aludiré al primer momento de ese diálogo prolongado y amistoso entre Schmitt y Hobbes. Esa fase concierne a los juicios contenidos en las obras que comienzan a darle renombre al politólogo alemán, y cubre desde *La dictadura* de 1921 hasta *Sobre los tres modos de pensar científicamente el derecho*, del 34, pasando por textos como *La Teología política* o *El concepto de lo político* (de 1922 y 32), donde resulta evidente que el elemento central de la hermenéutica schmittiana es la asunción de Hobbes como representante paradigmático del pensamiento decisionista.

Sólo que en este momento inicial Schmitt tiende a conceptualizar al Leviatán bajo su idea de una «dictadura constituyente», en el sentido de que el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada, es decir, del caos de la guerra civil, desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión generadora del orden *ex nihilo*. Aunque esta etiqueta de «dictatorial» será luego abandonada, Schmitt insistirá siempre en privilegiar la dimensión nominalista del planteo hobbesiano: una norma de conducta es ley, tiene fuerza coactiva, no en virtud de su racionalidad intrínseca y su conformidad a criterios imperoacionales y objetivos de verdad y/o justicia, sino por haber emanado de la voluntad autorizada a legislar. Autorización que en el caso del «Dios mortal» surge de su condición de *creador* de la paz.

2. De los escritos que componen el segundo momento, considero sólo el libro de 1938: *El Leviatán en la doctrina estatal de Tomás Hobbes*, es decir, omito un artículo del año precedente sobre el concepto mecanicista de Estado en Hobbes y Descartes, cuyas principales consideraciones son retomadas en el texto del que me ocuparé con mayor detalle.

El subtítulo de este conocido libro es ilustrativo del propósito schmittiano: analizar el «sentido y [el] fracaso de un símbolo político». En conformidad a este propósito, Schmitt aborda ante todo el problema del origen y del significado tradicional de la imagen bíblica. Luego se ocupará, a la luz de sus consideraciones iniciales, de las características políticas y/o iustifilósóficas del proyecto hobbesiano, llevando a un primer plano el espíritu antitotalitario e individualista de un modelo de Estado que, destinado a combatir las pretensiones conflictivas y anarquizantes de las *potestates indirectae*, termina siendo víctima del mecanicismo jurídico que él mismo ha hecho posible.

Hobbes ha encontrado la inspiración para su iconografía política en el *Libro de Job* (capítulos 40 y 41), donde el Leviatán aparece como una bestia acuática dotada de fuerza mayúscula y connotaciones diabólicas, acompañada por un monstruo terrestre equivalente: el Behemoth. Schmitt observa que el cristianismo medieval simbolizó a Satanás como un pez gigante, que, al querer devorar a Dios-hijo, es atrapado por Dios-padre; que para ello utiliza como anzuelo la cruz de Cristo.

En la Cábala, en cambio, Behemoth y Leviatán se traban en una lucha que representa el enfrentamiento de los pueblos paganos entre sí, y que terminará con la muerte de ambos monstruos, los cuales serán comidos por los judíos. Schmitt recuerda también que otra imagen judía es la del Leviatán como objeto de juego en las manos de Dios, quien se entretiene diariamente con él, para finalmente matarlo, prepararlo en salmuera y ofrecerlo de alimento a los bienaventurados. Una alegoría, ésta, que se continuará en la Reforma, por ejemplo en Lutero.

3. El anhelo de Hobbes es —según Schmitt— el restablecimiento de la unidad de poderes (el espiritual y el temporal) en la república, y ello lo habría llevado a preocuparse de la carga diabólica de la imagen, y a utilizarla con cierta ligereza, incluso con un humor muy inglés. La idea vertebral del pensamiento hobbesiano se hace patente, en cambio, en la archifamosa portada de la primera edición inglesa (de 1651), cuyo mensaje patente es las ventajas del poder único centralizado.

Bajo los brazos que empuñan la espada y el báculo, se encolumnan las figuras que simbolizan, precisamente, lo peculiar de los dos poderes, en un juego especular que muestra las correspondencias respectivas. Un castillo o fortaleza tiene su traducción —digamos— espiritualista en una iglesia; la corona, en una mitra; un cañón, en los rayos de la excomunión; armas de fuego, lanzas y banderas de guerra, en las agudas distinciones, dilemas y silogismos característicos de la filosofía escolástica; por último, una batalla tiene su equivalente en un concilio. En su portada misma, entonces, el libro de Hobbes muestra que todas las instituciones del reino espiritual son también instrumentos de lucha: justamente, las armas de la Iglesia, el principal —pero no el único— de los poderes indirectos.

Es a causa de su combatividad que todos ellos deben someterse al Leviatán, a ese hombre en grande, unitario y colectivo a la vez, nacido de la armonización de todos los individuos en la persona del representante. Al crear la paz y garantizar el orden público, el soberano permite que haya seguridad y trabajo en las ciudades, en los campos y en el mar, como lo ilustra la parte superior del dibujo en cuestión. La figura humana que simboliza la unidad del *Body Politick* no tiene nada de monstruoso, sino

que propone -con toda obviedad- una imagen platonizante del Estado como *macro anthropos*, tradición que convive así en la portada junto a la vétero-testamentaria, la de la mayor potencia monstruosa sobre la tierra.

Esta Inmanización de la bestia bíblica podía haber vuelto más aceptables las connotaciones del nombre mismo de «Leviatán», pero éste, demasiado gravado por su carga semántica tradicional, no logró reflejar con exactitud la tarea del soberano hobbesiano: imponer la paz y proteger a los individuos. Una correspondencia fidedigna con este contenido doctrinario guarda, en cambio, el dibujo de la portada, pero fue insuficiente para alterar una recepción demasiado atenta a los meros *nomina* y excesivamente condicionada por ciertos cánones tradicionales, que el planteo de Hobbes revoluciona de cima a fondo.

4. Quizás una vía de acceso a la dilucidación del significado que la teoría política de Hobbes alcanza como momento constitutivo de la autoconciencia moderna, es la comprensión del calificativo de *divino*, con que el filósofo inglés caracteriza al soberano. Este adjetivo le corresponde al representante autorizado por el hecho de ser el creador de la paz a partir de la nada, del caos del *bellum intestinum*, gracias a su omnipotencia.

El «Dios mortal» no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma: es *causa sui*, autojustificado como fuente del orden. Si «atrás» o «antes» hubiera algo distinto que la nada, si su legitimidad no residiera en la eficacia de su acción normativa, no sería absoluto. Y si no lo fuera, sería inútil e ilegítimo. La única legitimidad racional es la del soberano que, trascendente respecto de sus súbditos, los protege. Y por eso deben obedecerle.

Naturalmente, esta lectura implica la desvalorización del elemento pactista, pues Schmitt sabe que este motivo tiende a responsabilizar al representante ante sus representados, quienes pueden invocar un derecho a impugnarlo, si entienden que no respeta el pacto. Esto es, el contractualismo lleva consigo un proceso de neutralización de la decisión personal del soberano por parte del juicio crítico de sus súbditos, y Schmitt quiere que su Hobbes escape completamente a esta lógica.

La dignidad del Estado no reposa en el pacto, sino en la potencia intrínseca de quien ejerce la función política y realiza el Derecho. Es de este modo que obtiene consenso. En consecuencia, la «divinidad» no le cabe ya más a ninguna iglesia histórica, ni tampoco a las monarquías que se pretenden ungidas por Dios mismo, sino sólo al soberano que *decide/crea* la paz.

Por discutible que sea esta interpretación, no deja de ser sugestiva. Sólo que Schmitt no profundiza la cuestión de la trascendencia, y la circunscribe a la del Dios mortal respecto de sus súbditos, esto es, la limita a relaciones jurídicas de tipo positivo, sintetizadas en la fórmula *Autoritas, non veritas facit legem*. Con lo cual la apología del individualismo antitotalitario del modelo hobbesiano se continúa en la tematización schmittiana del *mecanicismo* del Leviatán.

Ya en el artículo del 37 había insistido en que los cuatro componentes semánticos de esta figura mítica eran: animal, Dios, hombre y máquina. Precisamente esta maquinabilidad del dispositivo estatal abre el discurso de Schmitt a una concepción pesi-

mista sobre el destino del Leviatán en las condiciones modernas.

5. Según nuestro autor, Hobbes ha logrado instituir un punto de equilibrio entre el momento personalista de la decisión soberana, y el mecanicismo propio de una concepción positivista del Estado como máquina administrativa, que resuelve con regularidad burocrática e impersonal los problemas de la convivencia pacífica. Ambos momentos están presentes en Hobbes, sin que el de la operatividad técnico-instrumental haya desplazado aún la instancia decisionista. Pero en el curso sucesivo de la historia, el proceso de mecanización absorberá al momento personalista y la república verá neutralizada su capacidad política. Será así desbordada por los conflictos causados por las viejas y las nuevas *potestates indirectae*: a las iglesias, corporaciones estamentales y diversas organizaciones de intereses particulares se sumarán los partidos políticos, los sindicatos y asociaciones de variado tipo; poderes de la sociedad frente a un Estado inerte.

La racionalización administrativa, el ejercicio de la soberanía como mera técnica impersonal de gobierno, la prescindencia de toda perspectiva religiosa por parte del Estado «neutral y agnóstico», son todos rasgos que están contenidos (a la espera de su actualización) junto al decisionismo barroco (a la espera de su disolución) en el *Leviathan* de Hobbes.

Como Schmitt no ha teorizado aún otro modo de entender la trascendencia más que el que conduce a reducir la vida estatal a un *Befehlmechanismus*, el sistema hobbesiano se le cierra sobre sí mismo, en una completitud positivista que expulsa de la filosofía jurídico-política todo lo relativo a valores, creencias metafísicas, pasiones y conflictos «naturales» del hombre. El único valor que queda en juego es pragmático: la eficacia en el mantenimiento del orden. En esta conclusión reside el «fracaso» de un símbolo, como reza -ya vimos- en el subtítulo de la obra.

Semejante destino histórico se hace patente, según Schmitt, en el punto donde Hobbes reafirma la unidad absoluta de los poderes espiritual y temporal, que es la cuestión del *milagro*.

El soberano decide no sólo sobre aspectos litúrgicos, cuya dimensión política puede ser más o menos evidente; no sólo pone fin a disputas dogmáticas cuando éstas se han proyectado fuera de los ámbitos específicamente eclesiásticos; sino que además -e indispensablemente- decide sobre la cuestión más refractaria a toda dilucidación racional en caso de controversias: el milagro. Independientemente de la evaluación -digamos- gnoseológica que puede suscitar, esta cuestión tiene una proyección pública muy peculiar y, por eso, le corresponde al soberano y sólo a él determinar qué es y qué no es milagroso. Su decisión no resuelve un problema de fe, sino de confesión.

Y es precisamente en esta convergencia absoluta de las dos potestades que el planteo hobbesiano revela su identidad, como defensor de la libertad individual, al reconocer que la distinción entre *fides* y *confessio*, entre fe privada y religión pública, es el medio más adecuado para proteger la conciencia de los súbditos. Cada miembro de la república es libre de creer en lo que quiera, mientras que la expresión de su fe obedece a las pautas más universales impuestas por el detentor del poder civil-eclesiástico, el único centro de poder al que le cabe -repito- el calificativo de «divino».

Pero, al mismo tiempo, este planteo individualista y antitotalitario preannuncia el ocaso del Leviatán, pues la distinción entre público y privado en materia religiosa no puede no llevar a poner en discusión la unidad misma entre lo temporal y lo espiritual. La lógica de la privacidad desemboca en el cuestionamiento revolucionario del monopolio estatal, tan trabajosamente legitimado por Hobbes. Vástago del Leviatán es el Estado liberal, prescindente y neutral, que se limita a proteger -desde afuera- al individuo, para que éste sea libre de creer en lo que más le parezca conveniente o convincente, *intra pectus suam*. Sólo que este individuo, titular indiscutido de los criterios íntimos de fe y de sus convicciones morales (¡la «iglesia invisible» del iluminismo!), terminará erigiendo a su propia conciencia también en criterio de validez de toda acción estatal.

Este dualismo entre lo interno y lo externo, esta intangible libertad de conciencia protegida por el soberano representante, crecerá como un «germen mortal» en el seno del Leviatán mismo y provocará su muerte.

6. Intento una síntesis de este segundo momento de la interpretación schmittiana de Hobbes. Su hilo conductor es el rechazo de las acusaciones a Hobbes de «totalitarismo», y esto explica la acentuación del individualismo básico del paradigma hobbesiano y la insistencia en la lucha del Leviatán contra los pretendidos soberanos espirituales.

Cierto es que la imagen de la bestia bíblica no representaba adecuadamente la unidad de una república tensionada entre el decisionismo nominalista y la administración burocrática y *desencantada* de la soberanía. El pivote entre estos dos aspectos es la fórmula *Autoritas, non veritas*, pero fue interpretada en el espacio moderno de la opinión pública (la *Oeffentlichkeit*) como símbolo de poder autoritario y despótico, resaltando así desvirtuadas las intenciones hobbesianas.

De todas maneras, queda como una enseñanza fundamental del pensador inglés la protección del individuo contra quienes pretenden penetrar en su conciencia e imponerle obligaciones, *sin asumir la responsabilidad de lo político*, es decir, la responsabilidad de brindar protección efectiva y no meramente espiritual, único motivo a partir del cual es racional exigir obediencia.

Aunque también -sugiere Schmitt con un pesimismo que lo emparenta con los grandes reaccionarios- la admisión del dualismo privado/público dejó abierto el camino a la neutralización positivista, primero, y a la restauración, después, de esas potestades intermedias que compiten con el Estado en desmedro de la libertad y seguridad del individuo. De todos modos, al haber justificado mejor que ninguno la conexión inescindible entre protección y obediencia, concluye Schmitt, Hobbes «pensó valerosamente poner fin al miedo existencial del hombre y destruyó, como un auténtico *promajas*, las turbias distinciones de los poderes indirectos».

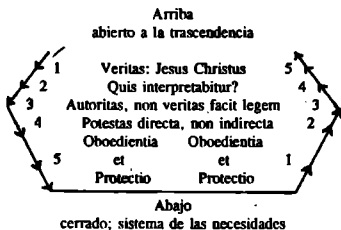
7. Pese a que los textos de la última fase de la *Hobbes-Deutung* schmittiana son sólo un par de páginas en las «Indicaciones» agregadas en 1963 a la segunda edición de *El concepto de lo político*, y una relativamente extensa nota bibliográfica («La coronación de la Reforma»), el contenido de los mismos es altamente significativo.

Ante todo, porque Schmitt reformula la cuestión de la *trascendencia*, de modo de presentar como abierto un sistema que él mismo había considerado cerrado en clave positivista. Pero, además, porque refuerza su rechazo del presunto totalitarismo de Hobbes al encuadrar el proyecto hobbesiano en un marco histórico-ideológico preciso: la lucha de los soberanos nacionales contra el monopolio papista de los criterios distintivos de lo temporal y lo espiritual. Es tal la relevancia que nuestro autor concede a este aspecto, que califica la teoría hobbesiana del Estado absoluto como la realización acabada del *ius reformandi*.

Como ruptura de la clausura tecnicista del Leviatán aparece una remisión a una instancia radicalmente más trascendente de lo que podía ser el soberano respecto de sus súbditos. Se trata de la función politizante por excelencia, antipositivista, que -para Schmitt- cumple el apotegma *Jesús es el Cristo*, cual dogma fundacional del Estado e identificador de una comunidad cohesionada en el culto público y en sus deberes cívicos.

El carácter expresamente genérico de este principio exige la continua intervención del soberano, que, con su decisión (asentada en el monopolio de la hermenéutica), determina las normas de conducta que se derivan de esa premisa religiosa y las vuelve eficaces mediante el manejo de la espada pública. Lo político es esta decisión perenne, que va imponiendo realizaciones immanentes del elemento trascendente, esto es, decreta las pautas de convivencia acompañadas de coacción estatal. El privilegio de la «autoridad» sobre la «verdad» como fuente de la ley adquiere ahora su más pleno significado sistemático, al ser comprendida la famosa fórmula hobbesiana como momento de mediación entre la premisa axiológica (aquí: el dogma religioso) y las necesidades de los súbditos (seguridad, libertades individuales, de trabajo, etc.), para satisfacer las cuales el soberano crea el orden civil.

El Leviatán es la garantía de paz en un proceso continuo de politización no neutralizable, a lo largo del cual se van operando sin interrupción esta remisión interpretativa al valor básico y su consecuente traducción en leyes positivas. La lógica de la *protección/mandato-obediencia* encuentra en el último Schmitt su formulación más clara, y la vitalidad del decisionismo queda gráficamente simbolizada en la cúspide sin techo de lo que el politólogo alemán llama el *Hobbes-Kristall*:



El sistema demuestra su articulación tanto si procedemos discursivamente de arriba hacia abajo, esto es: partiendo de la apertura a la trascendencia para inferir luego las distintas figuras conceptuales y culminar en la realización de la finalidad republicana; como si procedemos de abajo hacia arriba, que es el decurso expositivo seguido por Hobbes en el *Leviathan* y el *De Cive*.

Schmitt se pregunta, finalmente, si el principio *Jesus Christus* puede a su turno ser neutralizado, en el sentido de su sometimiento a una incluso más genérica «creencia común en Dios»; en cuyo caso el eje superior (I-5) podría rezar «Alá es grande». O, profundizando su duda, si puede ser sustituido por otro tipo de premisas ético-políticas esenciales, como ser «libertad, igualdad, fraternidad», «el hombre es bueno» o «a cada uno según su rendimiento productivo», etc. La respuesta schmittiana es prudente, o aun esquivada, pues se limita a reconocer que Hobbes no podía pensar más que en la profesión de fe cristiana.

Esta última temática se prolonga, aunque por otros canales, en el artículo sobre la «coronación de la Reforma» en la obra hobbesiana.

8. En este escrito del 65 Schmitt acentúa la flexión optimista del escrito precedente, en tanto que revisa su juicio sobre la inevitable muerte del *Leviatán*, prisionero del dispositivo burocrático e impersonal que él mismo generara.

Pese a pertenecer al proceso de secularización, Hobbes no termina neutralizando al cristianismo, ya que la función del elemento axiológico-religioso es la de revitalizar constantemente la capacidad política del soberano. No hay desactivación «pluralista» de los conflictos, no hay una prescindencia escéptico-iluminista frente a dogmas juzgados como indiferentes en su equivalencia (a la manera de la fábula de los tres anillos en *Nathan el sabio*). Por el contrario, la república se autodefine frente a sus enemigos a partir de la decisión interpretativa del soberano, y el principio «Jesús es el Cristo» conlleva la enunciación de leyes pacificadoras a partir del privilegio que recibe una interpretación (la que da el soberano) en desmedro de otras, pero no en atención a su verdad, sino a su capacidad de favorecer el mantenimiento del orden civil.

La trascendencia de la premisa religiosa o axiológica en general implica que ningún mecanismo jurídico impersonal puede satisfacer las imprevisibles exigencias que la realidad impone, reclamando la producción de decisiones que determinan lo permitido y lo prohibido frente a un enemigo de variado rango: el ateo, el pagano, el español y, sobre todo, los voceros y representantes de la iglesia papista, que se cree autorizada por una presunta *recta ratio* sustancial (que sólo ella aferra en su dimensión sobrenatural) a determinar la distinción entre lo espiritual y lo temporal.

Es significativo que esta reactualización schmittiana de *das Politische* en Hobbes acontezca en los Sesenta. No puedo entrar ahora en las conexiones que deben establecerse entre las vicisitudes personales de Schmitt, el clima de época y los contenidos teóricos. Pero es obvio que debe también intentarse aplicar a él mismo el tipo de lectura que él hace de Hobbes.

Tenemos, entonces, que no se comprende el mensaje hobbesiano si se prescinde del contexto histórico en que el autor del *Leviathan* ha producido sus ideas. El resultado al que Schmitt llega es que Hobbes ha llevado a cumplimiento la Reforma, es

decir, ha ofrecido la coronación doctrinaria del proceso de conformación de las soberanías nacionales, al llevar hasta sus últimas consecuencias el rechazo del monopolio romano de los criterios primeros de la convivencia cristiana. Un monopolio que se asentaba en un dualismo que Hobbes combatió mejor que ningún otro. Su herencia es que la visibilidad de la acción pública del soberano eclesiástico-civil garantiza la libre invisibilidad de las conciencias, sustraídas a la intromisión de quienes exigen obediencia sin asumir -como ya señalamos- la responsabilidad de lo político.

9. Excedería el propósito y los límites «naturales» (*horribile dictum!*) de esta ponencia desarrollar un diálogo crítico con una interpretación tan compleja como la de Schmitt. Haré, sin embargo, un par de observaciones finales, relativas a ciertos aspectos de esta última fase de su hermenéutica, porque conciernen a cuestiones que nuestro autor no ha tematizado con la profundidad que su mismo esquema interpretativo le permita. Y, asimismo, porque busco de este modo presentar algunos de los efectos que en mi propia lectura de Hobbes ha provocado la fascinación ejercida por el texto schmittiano, polémico, sugestivo, discutible.

La constitución de la república pacífica, como meta de la acción soberana, encuentra en el principio teológico-político (*Jesus Christus*) el criterio para diferenciar el amigo del enemigo; una polaridad, ésta, cuya ausencia vuelve vano todo ejercicio del poder estatal.

Ciertamente, la identidad precisa de los componentes de esta relación de conflicto sólo puede ser determinada con precisión atendiendo a la situación histórica concreta en que se produce el enfrentamiento político. Pero lo interesante de Hobbes -a mi entender- es que, además de esta inevitable sumisión de su pensamiento a un contexto histórico que le impone marcas determinadas, también se vale -para distinguir al enemigo del súbdito republicano- de una figura filosóficamente más profunda y, por así decir, universal: el ateo, al «enemigo de Dios» (*Leviathan*, cap. 31).

Queda, en cambio, fuera de la óptica schmittiana el hecho de que la exterioridad y enemistad que define al ateo frente al ciudadano no equivale, en última instancia, a una alteridad geopolítica definida, ni menta fundamentalmente una *scepsis* ante actitudes de adoración alienante, arraigadas en los hombres y reforzadas por los credos y supersticiones de las iglesias positivas. Esta posición tiene demasiados puntos de contacto con su propia filosofía, como para ser la que Hobbes combate. Se trata más bien de una categoría universal, que opera como un *a priori* en sentido -digamos- negativo, o término básico de confrontación, en antítesis al cual Hobbes elabora su discurso. El «ateo» como concepto práctico le sirve para poner al desnudo, por contraposición retórica, el nervio mismo de su argumentación, y, como toda figura del ámbito práctico, es ficcional antes que histórica.

El ateo de Hobbes -propongo- es el sofista empedernido de Platón. «Insensato» (*Leviathan*, cap. 15) es quien niega que sea posible un régimen de justicia como orden imparcial en el que se realiza una idea de bien común (*Common-wealth*) no reducible a la conveniencia inmediata y egoísta de cada uno de sus miembros. Ateo es quien niega el derecho y reduce toda relación interhumana, aun -o sobre todo- aquellas que se desenvuelven bajo leyes civiles, a relaciones naturales, en el sentido hobbesiano

del término. Para él, toda norma jurídica simplemente disfraza el patrón de conducta «auténtico» (i.e. prepolítico) de los hombres, el enfrentamiento recíproco e indiscriminado a causa de la búsqueda irrestricta del máximo interés egoísta. Atao es el que niega la universalidad de la república asentada en la soberanía por representación. Llevado su razonamiento nihilista hasta las últimas consecuencias, concluye en la negación de toda trascendencia, en el derrumbe de la distinción entre ser y debe ser, en el desconocimiento del dualismo del que y en el que vive toda operatividad política. El «insensato» que «en su corazón afirma que no existe algo como la justicia» es el enemigo de *das Politische*, de la decisión generadora de esa universalidad artificial que erradica el antagonismo natural.

La cuestión del ateísmo en Hobbes está, entonces, estrechamente ligada al problema esencial para la constitución de la *polis* justa, que es la obediencia al soberano, es decir, la renuncia a la libertad personal indiscriminada -y peligrosa- de la que todo hombre goza por naturaleza. Schmitt, que ha desvalorizado el momento pactista (a causa del corolario limitacionista de la soberanía estatal que el contractualismo lleva consigo), no da cabida al tema -a mi juicio, esencial- de la obligatoriedad de las leyes naturales, en función del cual adquiere sentido el abandono del *ius naturale* (una especie de ateísmo innato) y la consecuente constitución del orden civil.

Mi hipótesis de lectura es que justamente en este punto nodal de la argumentación hobbesiana, la transición de lo natural a lo político, está operando la misma *apertura a la trascendencia* que Schmitt, en cambio, circunscribe a la cúspide del sistema. Diría que, antes que en su techo, es en el piso mismo del modelo hobbesiano donde resulta imprescindible esta apertura o remisión a una instancia trascendente, para que pueda producirse la constitución del Estado.

10. Expongo, entonces, mi propuesta de interpretación, que calificaría como de inspiración schmittiana, aunque no he encontrado en Schmitt indicaciones en este sentido.

El pasaje del *bellum omnium contra omnes* a la república exige que sus actores obedezcan a una serie de pautas que, por definición, son previas a la instauración del poder que vuelve efectiva toda obligación civil. ¿Cuál es el fundamento de la peculiar obligatoriedad, prepolítica, de esas pautas o leyes naturales?

Un componente de esta *obligación natural* es, sin dudas, su intrínseca racionalidad. En este punto es esencial atender al significado moderno, formal e instrumentalista de la *ratio* hobbesiana. Las leyes naturales obligan a la manera en que lo que hace toda prescripción de los medios adecuados para alcanzar el fin deseado. Si se atribuye, como Hobbes, al hombre natural un uso pleno de su razón, entonces este súbdito en potencia puede llegar a tener conciencia de que *autolimitarse* es el único procedimiento apropiado para lograr la meta de la convivencia en paz. Antes de ser ciudadano, el hombre *sabe* que si no renuncia al derecho innato no es posible abandonar la incertidumbre y precariedad de la condición natural.

Pero el problema que tiene la dimensión *racional* de la obligación inherente a las leyes naturales es su insuficiencia para movilizar a la *voluntad* del hombre no sometido a una espada pública. Lo enseña el nominalismo hobbesiano. Bien puede, ese ciudadano potencial, estar racionalmente convencido de la conveniencia del pacto, y, más

aún, bien puede desear y esforzarse por pactar, cumpliendo así las dos primeras leyes naturales. Pero ello es insuficiente para arrastrar a la voluntad a cumplir de hecho el gesto decisivo, la acción de renunciar a sus prerrogativas innatas. Es lógico que así sea, pues su propia razón también le enseña que no debe deponer las armas si los demás no hacen lo mismo. Y no hay modo racional de inferir -con una certeza tal, de convencer sin restos de duda- que los demás harán lo mismo, por lo cual es irracional hacerlo por cuenta propia, a partir de una decisión aislada (*Leviathan*, cap. 14).

El problema que quiero mostrar es que se hace necesaria una categoría que dé cuenta no del cumplimiento de las leyes naturales *in foro interno* (*Leviathan*, cap. 15), sino de ese plus respecto de la interioridad, que es la constitución del foro externo, la génesis del Estado. Es necesaria una categoría que represente el motivo que lleva a que la voluntad humana decida pactar efectivamente, y no ya la justificación (desde el punto de vista de una razón utilitaria) de la conveniencia de hacerlo. La razón por sí sola es incapaz de convencer e impulsar a la voluntad a conferir existencia a la república. Si así no fuera, la filosofía práctica de Hobbes sería «socrática», la luz de la inteligencia sería la fuerza ética principal.

Como nominalista moderno, Hobbes recurre al otro componente de la personalidad humana: las pasiones, y a la primera entre ellas: el miedo. Su argumentación puede ser expuesta esquemáticamente de este modo.

En el estado de naturaleza, los hombres sienten miedo ante los otros hombres y/o ante Dios. En el caso del temor al prójimo, la inseguridad que provoca la imposibilidad de conocer la real intención del otro, lejos de condicionar al hombre a pactar, lo paraliza. Si los hombres tuvieran que atenerse exclusivamente a las expresiones (palabras, escritos, gestos, etc.) con que sus semejantes manifiestan las propias intenciones, nadie pactaría, pues ningún signo lleva en sí mismo (en su significado) la garantía de que la intención significada es la verdadera o de que habrá de ser cumplida. En consecuencia, no sólo es irracional deponer las armas, sino que también -en el plano de la voluntad- el miedo provoca el repliegue de todo propósito contractualista, ya que nada asegura cuál será la conducta real de los demás, independientemente de los signos con que anunciaron sus intenciones.

Hobbes busca superar esta impasse invocando el miedo al soberano (*Leviathan*, cap. 14, 15, 26); es decir, justifica la eficacia externa de las leyes naturales (en el sentido de dar existencia al Estado) recurriendo a la garantía de cumplimiento que otorga la espada pública. Pero es evidente que este proceder argumentativo o bien es circular, o bien es teleológico.

Circular, porque recurre a lo condicionado para explicar la condición; a lo que viene después y debe ser explicado, para dar cuenta de lo que viene antes. El soberano resulta ser el elemento que hace posible la génesis de la soberanía. *Teleológico*, en el sentido de que, para evitar la petición de principio insita en el «miedo natural al soberano», el argumento podría ser entendido así: el estadio final condiciona los precedentes, que valen no como condiciones de, sino como fases condicionadas por la meta del proceso. Meta pensable en términos de racionalidad y no de pasiones.

Sin embargo, al no contar Hobbes con el respaldo metafísico de un orden natural del cosmos, no puede sino hacer reposar el movimiento finalístico en la decisión del

individuo, que mueve su voluntad en función de una idea determinada, asumida como *telos* de su acción. Pero así recaemos en las dificultades observadas respecto de la racionalidad medio-fin. ¿Cómo puede una representación racional (de las ventajas del pacto y de la república) doblegar a la voluntad, justificada también racionalmente en su temerosa prudencia? ¿Cómo puede una idea, por rica que fuera desde la perspectiva del conocimiento (sobre un estadio «futuro») que proporciona vencer una pasión: el miedo a poner en peligro la propia vida?

Ante la insuficiencia tanto del componente racional, como del elemento pasional limitado a la immanencia (i.e. el miedo conatural a la duda que nace de la posibilidad de ser engañado por los signos que emiten los otros hombres), Hobbes no puede encontrar la condición *a priori* de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el *miedo a Dios* (*Leviathan*, cap. 14, 15, 31). Esta es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base, en el piso del *Hobbes-Kristall*.

Dios es el juez absoluto, infalible e inapelable, la única *representación* capaz de infundir un miedo total, de generar la pasión también absoluta, capaz de obligar a los hombres a deponer sus armas y sus derechos naturales. Más concretamente, que puede obligarlos a abandonar su *hybris*, ese orgullo que, de mantenerse, hace imposible vivir en una *polis*. El miedo a Dios permite superar el miedo a los hombres, pactar y dar origen al soberano legítimo, garante de la paz y la equidad, al cual *recién* ahora se puede y se debe temer. *Leviathan* es «rey de todos los soberbios» (*Job*, 41, v.26).

Más allá de las convicciones teológicas que Hobbes pueda haber tenido (y acierta Schmitt al no conceder excesiva importancia a esta dimensión psicológica y biográfica), la figura de «Dios» cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia *efectiva* a la violencia y de la conexa autoimposición *real* de la obligación de obedecer. Como condición de posibilidad de la decisión fundacional de la república, es un concepto teológico-político ficcional, con prescindencia de cuál puede ser su entidad ontológica o -más aun- religioso-eclesiástica.

En todo caso, creo que así entiende Hobbes el *Libro de Job* (*Leviathan*, cap. 31), como testimonio de que Dios es ante todo voluntad omnipotente. La apertura a la trascendencia no está sólo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también «antes»: en la decisión individual -base del contractualismo, que Schmitt desvaloriza que da origen al Estado, porque es la decisión por ciertos valores, en función de los cuales aceptamos que alguien, siendo igual a nosotros, igualmente nos mande y decida sobre la justicia en este mundo, en tanto nos proteja y nos permita vivir en libertad.

Me llama la atención que Schmitt no haya visto cómo la elección hobbesiana de la fuente bíblica se explica menos por las tradiciones mítico-caballéscas, que por el hecho de ser la anticipación vétero-testamentaria de «Cristo» como respuesta a la pregunta: ¿cómo se armoniza el dolor del inocente con la providencia divina? O, más laicamente, ¿cómo se concilian los infortunios y penas del justo con la idea de una justicia absoluta? «¿Por qué debo renunciar a mi condición de juez en causa propia para que reine un orden justo?» sería, a mi entender, la versión más acorde al *Leviathan*.

La lógica que una Teología Política puede inferir del texto bíblico es la de la importancia de una remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertebral de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandato y obediencia. Si ponemos otros principios en vez de los específicamente cristianos, pero que den cuenta de esta dialéctica básica de la *polis* y la abran a la vez al problema del nexo entre libertad y justicia, recogemos fructíferamente la enseñanza que el paradigma hobbesiano-schmittiano puede aportar a una contemporánea filosofía de lo político.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ABSTRACT

The aim of this paper is to expose the main features of Carl Schmitt's interpretation of Thomas Hobbes. The author distinguishes three moments in Schmitt's thought, but deals mainly with the second (namely with *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, from 1938) and the third, which comprises the «Hinweise» to the 1963 edition of *Der Begriff des Politischen* and the article *Die Vollendung der Reformation* (1965). According to Schmitt, the leading idea of Hobbes' political philosophy is the attempt to restore the broken natural unity between the temporal and the spiritual powers. The Leviathan protects the individual liberty of conscience, and therefore rejects the illegitimate claims of the *potestates indirectae*, first of all the Catholic Church. After analysing Schmitt's version of the problem of transcendence in the hobbesian system, the author proposes his own interpretation of the concept of «atheist» and of the idea of «God» in the work of 1651.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

PLATON, *Diálogos*, volumen V. *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introducciones, traducciones y notas por M. Isabel Santa Cruz, A. Vallejo Campos y Néstor L. Cordero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988, 617 págs.

El presente volumen, nº 117 de la Biblioteca Clásica Gredos, ofrece en conjunto versiones cuidadas de cuatro importantes diálogos platónicos, algunos de los cuales no contaban en nuestra lengua con una traducción completa que resultara confiable.

En todos los casos la traducción, a la que acompañan notas, va precedida por una introducción en la que se aclaran los lineamientos generales de la interpretación que se ofrece del diálogo en cuestión -toda traducción comporta, en efecto, una interpretación- e incluye, casi siempre, un comentario de los momentos fundamentales del mismo. Cada traductor ha adoptado, con todo, dentro de las normas generales de esta colección de Gredos, su propio criterio, de ahí que tanto la introducción como el aparato de notas correspondientes a las distintas obras platónicas, como veremos luego, sean de diferente tenor y desigual extensión. También en las traducciones, por cierto, se detectan ciertas particularidades derivadas, en parte, de que tres especialistas distintos hayan sido asignados a traducir los cuatro diálogos, y debidas en otros casos al diferente criterio de sus dos revisores. Como ejemplo de lo último puede hacerse notar que a lo largo de todo el *Parm.*, pero no ya en los demás diálogos que integran este volumen de Gredos, el término *eidos*, «forma», se imprime con mayúscula (con algún exceso, por decirlo así, como el de la nota 53, p. 47, donde se alude al «desarrollo de diferentes Formas (sic)» del argumento del tercer hombre.

En lo que sigue nos referimos, en primer término, a las ediciones Gredos de *Parm.* y *Pol.* cuyas traducciones han estado, ambas, a cargo de M. Isabel Santa Cruz, para comentar luego las de *Teet.* y *Sof.* asignadas, respectivamente, a A. Vallejo Campos y a Néstor L. Cordero.

Estas cuatro traducciones, hemos de decirlo, no son de parejo mérito, y en cuanto a aquellas altamente confiables -las de *Parm.*, *Sof.* y *Pol.*-, la calidad del producto final no nos impide advertir que han sido bastante diferentes los criterios y modalidades de tratamiento de los textos platónicos que llevaron a él. Una buena traducción, después de todo, puede serlo por más de un motivo y más de un camino conduce a ella, de lo que a nuestro juicio dan prueba las versiones, meritorias pero por razones distintas, de Santa Cruz y de Cordero.

En el curso de nuestro comentario intentamos fundar, desde luego, estas apreciaciones, sólo que por abordar en esta ocasión la totalidad de los trabajos reunidos en el volumen de referencia, el análisis que brindamos será por necesidad sucinto. Limitamos nuestro examen, pues, a sólo algunos puntos -sea una afirmación contenida en la introducción o en una nota, sea la traducción de un término o, a veces, la de un párrafo- que pueden ser reveladores del tenor y calidad de la versión e interpretación ofrecidas, reservando para otra ocasión anotaciones más detalladas sobre cada uno de los trabajos aquí comentados.

1. *Parménides y Político*:

a) María Isabel Santa Cruz ha estado a cargo de la traducción de estos dos diálogos cuya unidad, se sabe, fue puesta en tela de juicio por gran número de estudiosos. Contraria, en cambio, a cualquier tipo de desmembramiento de ese peculiar entretejido de cuestiones que es el diálogo platónico, en las introducciones a *Parm.* (pp. 9-27) y *Pol.* (pp. 485-498) Santa Cruz se pronuncia decididamente en favor de la lectura de ambas obras como una unidad. Esta unidad resulta, en el *Parm.*, de que un mismo problema, el de lo uno y lo múltiple, domina todos sus desarrollos (cf. pp. 10 y 22) y en el *Pol.*, de que cuestiones diversas como lo son política y método se engarzan admirablemente, expresando así Platón, como tantas otras veces, la inseparabilidad entre el método que se emplea y el objeto a cuya búsqueda se aplica, y más específicamente, la de dialéctica y política (cf. espec. pp. 486-87).

Este cuidado por aprehender la unidad estructural propia, tal vez, de toda obra platónica, constituye a nuestro entender el rasgo saliente del trabajo encarado por Santa Cruz. Unido esto al apoyo en la bibliografía más destacada y reciente sobre ambos diálogos las de *Parm.* y *Pol.* resultan de utilidad tanto para el estudiante de filosofía antigua, como para el especialista de lengua española.

b) Las traducciones son ajustadas a los textos originales bajo el precepto, diríamos, de que es más importante rescatar el sentido de una afirmación debida a Platón que apearse indiscriminadamente a los manuscritos. Si bien hay pasajes controvertidos, en que la traductora considera innecesarias las enmiendas seguidas por buena parte de los editores y se atiene, en consecuencia, a la lectura de los códices (cf. por ej. *Pol.* 264e12, 273d7, 301b8 y notas *ad loc.*), en otros casos no vacila en alejarse de éstos en bien de la significación del pasaje (cf. por ej. *Pol.* 271b4 y d4 con sus correspondientes notas).

c) Al enfrentar los pasajes más discutidos, no se elude una paciente y rigurosa fundamentación de la lectura efectuada y una referencia a las interpretaciones ajenas más relevantes.

c.1.) Un ejemplo lo hallamos en la nota 34 a *Parm.* 129b1, a propósito de la controvertida expresión *αὐτὰ τὰ ἴσῃα*. La referencia, a juicio de Santa Cruz, no es ni a la forma de la semejanza ni a cosas que son sólo semejantes y no poseen desemejanza alguna, «sino a las propiedades mismas no distinguidas de las cosas que las poseen» (p.39). Dado que la indistinción entre cosas y propiedades es fuente de dificultades que dominan el interés de Platón en el *Parm.*, pensamos específicamente en la paradoja zenoniana expuesta al comienzo del diálogo, cuya solución no es otra que la teoría de las formas, la lectura de 129b1 sugerida por Santa Cruz consigue insertarse en el contexto general de la discusión del *Parm.* y arroja luz, además, sobre una expresión paralela y no menos controvertida que ella: *αὐτὰ τὰ ἴσα*, «los iguales mismos», en *Fedón* 74c.

c.2.) Otra nota particularmente interesante es la 53 (p. 47) a *Parm.* 131e-132b, pasaje que expone una de las versiones del célebre argumento regresivo conocido como «el tercer hombre». Tras indicar todos aquellos pasajes de los diálogos platónicos en

que aparece este argumento, Santa Cruz ofrece en pocas líneas una síntesis de las interpretaciones que se han dado al mismo. Prácticamente todas ellas son deudoras de la proporcionada por G. Vlastos («The Third Man Argument in *Parmenides*», 1954), por lo que no falta la referencia a los supuestos de auto-predicación (AP) y no-identidad (NI) que, según ese intérprete, están a la base de la regresión expresada en el tercer hombre.

En ese contexto, Santa Cruz afirma que «la contradicción entre estos dos supuestos es la que da lugar al regreso al infinito» (p.47), pero nos permitimos observar que no es propiamente «la contradicción» sino la mera *conjunción* de AP y NI lo que genera la dificultad. No habría contradicción, en efecto, pero sí regresión, al sostener que toda forma tiene la propiedad de que es forma (AP) y que todo aquello que posee una propiedad la posee en virtud de participar en otra entidad (NI).

II. *Teeteto*:

a) La introducción a cargo de A. Vallejo Campos es particularmente detallada y algo más extensa (33 págs.) que las restantes de este volumen, posiblemente una de las razones por las que las notas que acompañan la traducción sean menos frecuentes y, en ocasiones, más sucintas de lo deseable.

Por ejemplo, hemos echado de menos una nota que aclare por qué en el marco de la tercera definición de *epistémē* (*dáxa alethés metá lógou*) se traduce *lógos* por «explicación». Consideramos que esta lectura es, por cierto, la adecuada, pero también que es menester fundarla teniendo en cuenta que, a poco de sugerirse aquella definición, Platón caracteriza el *lógos* como «combinación de nombres» (*onamátōn symplōken ...lógou oustān*, 202b), aproximando con ello su significado a «enunciado» más que a «explicación».

La dificultad se hace extensiva, desde luego, al privativo *álogos*, que en la versión Gredos designa «lo que carece de explicación» (202b, 203a, etc.) pero podría en cambio referirse -de hecho así han sugerido calificados intérpretes- a aquello que no puede ser involucrado en ningún discurso o enunciado (*lógos*), es decir, a lo que es desde todo punto de vista *informulable* y no, meramente, *inexplicable*. Según cuál sea la lectura elegida, distinta será, por cierto, la interpretación de la sección final del *Teet.* y la respuesta al problema de por qué Platón rechaza, en este diálogo, una definición de *epistémē* que en obras anteriores aparentemente ha hecho suya; por eso nos sorprende la falta de referencia al problema y la de una fundamentación de la alternativa escogida en el curso de la traducción.

b) En cuanto a la traducción del diálogo, consideramos que no siempre consigue sortear una dificultad que es, quizás, la mayor que plantea el *Teet.* Nos referimos al empleo que en éste hace Platón de ciertos términos técnicos frecuentes, por cierto, en otras obras, pero cuyos significados no se ajustan ya a los usos anteriores sino que pasan a considerarse problemáticos.

b.1.) «*Dáxa*», por ej., que Vallejo Campos traduce en todos los casos por «opinión», significa más propiamente «juicio», siendo uno de los cometidos del *Teet.* establecer la diferente naturaleza del *daxázein* -juzgar en el modo de un pensar discursivo-

respecto tanto de la mera percepción (*alsthesis*) como de la *epistème*.

Es poco afortunada, por lo demás, la traducción de la lín. 190a5 (*egóge tó dōxázein légein kaló...*): «al acto de opinar yo lo llamo hablar», si tenemos en cuenta que el discurso (*lógos*) en que consiste la *dóxa*, según afirma Platón, es tal «que no se expresa ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» (cf. 190a). No tiene, entonces, connotación oral alguna, de ahí que *légein* no signifique en este caso «hablar» sino «discurrir», en el sentido de un proceso de razonamiento que, llevado a cabo por el alma, culmina en una decisión o pronunciamiento al que hace referencia, precisamente, la palabra *dóxa*.

b.2.) En lo que concierne al término *epistème*, a cuya definición, como es sabido, está expresamente consagrado el *Teet.*, se lo traduce sin excepción por «saber» bajo el fundamento de que «Platón no establece la distinción que existe en castellano entre saber y conocer» (n.7 p.180).

Hubiésemos preferido, sin embargo, «ciencia» o aún «conocimiento», teniendo en cuenta que la concepción platónica distingue entre *epistème* y *dóxa* pero lo hace sobre la base de que la última, a pesar de su precariedad, es ya en sí misma un modo de saber. Resulta discutible, por otra parte, la afirmación de que no se fija en el *Teet.* una distinción entre saber (*savoir*) y conocer (*connaître*), pues si bien algunos de sus argumentos exhiben dificultades derivadas de confundirlos (cf. por ej. *Teet.* 188a-c), entendemos que mediante ellos Platón busca refutar, indirectamente, la posición que los hace idénticos, mostrando sus aporías y probando, de paso, que conocer y saber *no* son lo mismo.

III. *Sofista*:

a) Una muy breve introducción, apenas nueve páginas, precede el texto del *Sof.*, en razón de que el traductor Néstor Cordero ha obviado comentar allí los momentos fundamentales del diálogo, prefiriendo explayarse, en cambio, en las notas. Si enlazamos esto a su afirmación «que, confesamos, nos ha causado extrañeza» de que no encuentra «unidad alguna en el *Sofista*» (p.323), nos explicamos la profusión de notas, nada menos que 312, que se constituyen en un comentario del texto de suma utilidad para el especialista. El lector no especializado, con todo, quizás pueda perderse en el caudal de comentarios y notas críticas, debiendo realizar en ocasiones un esfuerzo considerable para retomar el hilo de la discusión del *Sof.* de Platón.

b) La traducción es, en su conjunto, elogiable, con pasajes especialmente logrados como *Sof.* 236e4-237a1 cuya versión nos parece superior, ciertamente, a la (española) a A. Tovar.

Hay, en cambio, unos pocos casos que a nuestro entender no han sido resueltos con demasiada fortuna por Cordero, por lo que aquí nos permitimos hacer algunas observaciones a propósito de dos de ellos.

b.1.) La traducción de *étidola legómēna* (234c6) por «imágenes sonoras» no resulta adecuada si se toma en cuenta que la expresión «el propio traductor lo señala en nota *ad loc.*» es la que permite a Platón pasar «del ámbito de las imágenes en general al dominio del lenguaje» (n. 89 p.377).

Interesa a Platón, en efecto, el desplazamiento desde el arte imitativo en general, en

el cual ubica en un principio tanto a artistas como a sofistas, hacia la imitación que transita el terreno del *lógos*. El quehacer sofisticado consistirá en la producción de imágenes no ya visuales -caso de la pintura- sino, diríamos, verbales o habladas (*legómena*), cuyo dominio son los discursos (*en tois logosis*, 234e1) y, que en general, deberíamos entender como imágenes de naturaleza *discursiva* en oposición a las perceptuales. La versión de Cordero diluye, sin embargo, este contraste, se apega al paralelo inicial entre pintura y sofística -visuales o sonoras, en cualquier caso se trataría de imágenes ligadas con lo perceptual- e impide, con ello, ver de qué modo la expresión *eidola legómena* marca un desplazamiento decisivo en la discusión del diálogo.

b.2.) El pasaje 239c-240c ha sido enormemente discutido por la posible presencia de un *ouk* adicional en 240b7. Vale la pena señalar que la lectura adoptada por Cordero se distingue aquí de todas las ediciones posteriores a Hermann (1851), quien comenzó a utilizar como texto de la lfn. 240b7 la lectura del cód. W, *ouk óntos ouk ón*, según la cual la imagen (*eidolon*) es sólo parcialmente irreal, es decir, «no es realmente no ser».

Al considerar que la adopción de esta fórmula priva de sentido al pasaje, Cordero retorna al texto que figura en las ediciones previas a la utilización de W y presenta así el argumento de 239c-240c como enderezado a establecer la inexistencia total de la imagen a partir de la vigencia, en este punto de la discusión del *Sof.*, de la noción de no-ser como contrario del ser. Sólo más tarde, opina Cordero, ésta se abandonará en el diálogo en favor de la noción de diferencia, invistiéndose con ello al no-ser de positividad.

Disentimos con esta interpretación por advertir que no es la noción de contradicción sino la de alteridad o diferencia (cf. usos de *heteron* en 240a8 y 9) la decisiva en este texto, cuya conclusión, por lo demás, es que el modo de ser de la imagen consiste en un entrecijamiento (*symploke*, 240c1) de ser y no-ser, difícilmente compatible con la tesis de Cordero de que la imagen se presenta aquí como totalmente inexistente. Es, pues, el rechazo de la fórmula *ouk óntos ouk ón* -no su adopción- el que priva de sentido al argumento expuesto en *Sof.* 239c-240c.

c) Cordero se revela extremadamente respetuoso de la tradición manuscrita y remente, en consecuencia, a añadir términos ausentes del original (cf. por ej. 237c7 y nota *ad loc.*) o a aceptar conjeturas seguidas, en ocasiones, por la mayoría de los editores modernos, pero que considera innecesarias y arbitrarias (cf. por ej. las lfn. 216a3 y 218a4 con sus correspondientes notas).

Esta constante en el trabajo de traducción de *Sof.* deriva en una versión de indiscutible originalidad, bien que ésta dependa, paradójicamente, de lo que en apariencia es un apego incondicional a la tradición manuscrita.

Los fundamentos esgrimidos por Cordero son casi siempre sólidos y sus argumentos, por ende, persuasivos. Es digno de elogio, por ej., el criterio que aplica al traducir *Sof.* 223b, pasaje cuyos «errores» decide conservar en la convicción de que testimonian el poco apego de Platón a la univocidad de su vocabulario técnico.

No nos resulta convincente, en cambio, en aquellos casos -cuya posibilidad difícilmente nos conceda Cordero- en que conservar un término que figura en los manuscritos puede restar sentido al pasaje. Es lo que sucede, a nuestro entender, con *hólón*,

«todo», en 245b4, que aun cuando aparece en los códices, es rechazado por la mayoría de los editores modernos en favor de *ón*, «ser», conjetura debida a Schleiermacher que confiere, indiscutiblemente, mejor sentido al párrafo, y por tanto nos parece preferible a la versión de Cordero.

Hechas estas consideraciones, y para concluir, querríamos subrayar la importancia que reviste para los estudiosos de filosofía antigua la aparición de este volumen V de los *Diálogos* de Platón. En un único caso, el de *Teet.*, hemos detectado ciertos errores que podrían llegar a afectar la comprensión de este diálogo cuya lectura, de por sí, no es fácil. Las traducciones de *Parm.*, *Sof.* y *Pol.* son, por su parte, altamente recomendables, tanto por su claridad, corrección y fidelidad a los textos originales, como por el cuidado y minuciosidad con que se enfrentan los pasajes más controvertidos. Por diversas razones, pues, la aparición de esta obra es un feliz acontecimiento para los estudiosos de Platón en los países de habla hispana.-

Graciela Marcos de Pinotti
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

NOTICIAS

- Con motivo de conmemorarse los 400 años del nacimiento de Thomas Hobbes, el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) organizó entre el 3 y el 5 de octubre de 1988 el «Simposio Thomas Hobbes (1588-1988)». Este encuentro, que tuvo lugar en el City Hotel de Buenos Aires, contó con el auspicio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la International Hobbes Association, el Instituto Goethe y la Fundación Ortega y Gasset Argentina. Asistieron al Simposio numerosos especialistas extranjeros y argentinos quienes disertaron sobre diversos aspectos de la filosofía de Hobbes: Richard H. Popkin (Clark Library, Los Angeles, EE.UU.), «Hobbes and Scepticism»; Otfried Höffe (Universidad de Friburgo, Suiza), «Was Hobbes a legal positivist?»; Timothy Fuller (Colorado College, Colorado, EE.UU.), «Hobbes on the relation of natural and civil law»; Miguel Orellana Benado (Universidad de Santiago de Chile), «La 'teoría' de la risa en Hobbes»; Renato Janine Ribeiro (Universidad de San Pablo, Brasil), «Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés»; José Antonio Robles (Universidad Nacional Autónoma de México), «Hobbes, Berkeley y las ideas abstractas»; Margarita Costa (CIF, UBA), «Hobbes: la mecánica de las pasiones»; María L. Lukac de Stier (Universidad Católica Argentina, Instituto de Filosofía Práctica), «El tema del bien en el sistema hobbesiano»; José J. Prado (Universidad Nacional de Río Cuarto), «Hobbes: movimiento y pensamiento»; Rafael Braum (CIF), «Política, religión e iglesia en Hobbes»; Guillermo Ranca (CIF, Universidad Nacional de La Plata), «Hobbes y Galileo: *conatus*, movimiento y ciencia del movimiento»; Jorge E. Doti (UBA), «Hobbes: una lógica de lo político»; Leiser Madanes (CIF, UBA), «El árbitro arbitrario» y Ezequiel de Olaso (CIF, Universidad Nacional de La Plata) -organizador del simposio- quien disertó sobre «Hobbes, religión e ideología». A las reuniones asistieron docentes y alumnos de las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Córdoba, Río Cuarto, La Plata, Tucumán, Salta y de la Universidad Católica Argentina.
- Con motivo de cumplirse el 400 aniversario del nacimiento de Thomas Hobbes (1588-1988), este Instituto realizó una Jornada el 3 de noviembre de 1988 en el Centro de Estudios Avanzados de la UBA. Inauguró la Jornada el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Prof. Norberto Rodríguez Bustamante. Leyeron comunicaciones los siguientes profesores: Rafael Braum («Política, religión e iglesia en Hobbes»); Margarita Costa («La deliberación en Hobbes»); Jorge Doti («El Hobbes de Carl Schmitt»); Leiser Madanes («La libertad de expresión en Hobbes»); Ezequiel de Olaso («Hobbes, religión e ideología»); José Prado («Hobbes: la razón-cálculo») y Eduardo Rabossi («Hobbes: leyes de la naturaleza y razón»). Actuaron como moderadores los profesores Mónica Cabrera y Samuel Múnder.
- El Profesor José Antonio Robles, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pronunció una conferencia en el Instituto de Filosofía, el día 11 de octubre de 1989, sobre el tema «Distinción y separación».

- El XII Congreso de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) y la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF), se reunirá en Buenos Aires, del 26 al 30 de julio de 1989.
- El Segundo Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico, organizado por la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía y auspiciado por la Secretaría de Cultura del Ministerio de Educación, se realizará en Buenos Aires los días 23, 24 y 25 de noviembre de 1989.

LIBROS RECIBIDOS

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXVII, Vierter Band, Erste Hälfte, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, 1-473 págs.

Ibidem, Band XXVII, Vierter Band, Zweite Hälfte, Erster Teil, Berlin, Walter de Gruyter, 1975, 474-1028 págs.

Ibidem, Band XXVII, Vierter Band, Zweite Hälfte, Zweite Teil, Berlin, Walter de Gruyter, 1979, 1029-1583 págs.

Ibidem, Band XXIX, Sechster Band, Erste Hälfte, Erster Teil, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, 1-742 págs.

Ibidem, Band XXIX, Sechster Band, Erste Hälfte, Zweiter Teil, Berlin, Walter de Gruyter, 1983, 743-1188 págs.

Hume, David, *The History of England*, V.I, New York, Liberty Classics, 1983, 497 págs.

Ibidem, V.II, 537 págs.

Ibidem, V.III, 482 págs.

Ibidem, V. IV, 416 págs.

Ibidem, V. V, 583 págs.

Ibidem, V. VI, 721 págs.

Hume, David, *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1986, 427 págs.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1987, 743 págs.

Hall, Roland, *50 Years of Hume Scholarship*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1978, 150 págs.

Flew, Antony, *David Hume. Philosopher of Moral Science*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, 189 págs.

Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton Uni-

versity Press 1986, 60 págs.

Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 299 págs.

Sorell, Tom. *Hobbes.* London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1986, 163 págs.

Carr, David. *Time, Narrative and History.* Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press 1986, 189 págs.

LIBROS DE EDICIONES GALAPAGO

Obras dedicadas al estudio de la influencia de las computadoras en la sociedad en sus ámbitos educativos, culturales, científicos y profesionales.

- **DESAFIO A LA MENTE**

Seymour Papert

Para lograr que las computadoras se conviertan en instrumentos del pensamiento al servicio de la cultura.

- **ALAS PARA LA MENTE**

Horacio C. Reggini

Una obra amena y original que aborda la descripción de un nuevo y poderoso contexto para la educación.

- **EL SEGUNDO YO**

Sherry Turkle

La computadora como máquina psicológica y su influencia en los modos de pensar del ser humano.

- **IDEAS Y FORMAS**

Horacio C. Reggini

Cómo aventurarse en el diseño tridimensional con la computadora como instrumento de creación y expresión personal.

- **LA SOCIEDAD DE LA MENTE**

Marvin Minsky

Una revolucionaria teoría que explica la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial.

- **EL LABORATORIO DE MEDIOS**

Stewart Brand

Una respuesta de vanguardia y profundamente humana frente a la creciente influencia de los medios de comunicación.

- **COMPUTADORAS: ¿CREATIVIDAD O AUTOMATISMO?**

Horacio C. Reggini

Sólo un uso sabio de los nuevos medios tecnológicos podrá convertirnos en personas más plenas, libres y creadoras.

Copyright
FERNANDEZ LONG Y REGGINI
Av.L.N.Alem 1074
1001 Buenos Aires, Argentina
Tel. 312-7823

Distribución
EMECE
Alsina 2062
1090 Buenos Aires, Argentina
Tel. 47-3051
Télex 21945 EMECEAR

CALL FOR MANUSCRIPTS

Brill's Studies in Epistemology, Psychology, and Psychiatry

General Editor

M.A. Natturmo
Assistant Professor of Philosophy
Allegheny College

Editorial Board

Arthur C. Danto
Johnsonian Professor of Philosophy
Columbia University

Stanley Fish
Arts and Sciences Distinguished Professor of English and Law
Duke University

Joseph Margolis
Professor of Philosophy
Temple University

Paul R. McHugh, M.D.
Henry Phipps Professor of Psychiatry
The Johns Hopkins University

Sir Karl R. Popper
Emeritus Professor
The University of London

Brill's Studies in Epistemology, Psychology, and Psychiatry is devoted to the publication of recent philosophical works in these disciplines and, especially, in the areas in which these disciplines intersect. Such works may be of contemporary or historical interest, and of theoretical or practical significance. But they are related in their treatment of philosophical issues and problems pertaining to our understanding of the human mind, its acquisition, validation, and use of knowledge, and the conditions under which such acquisition, validation, and use are or should be regarded as rational.

Should you wish to submit a manuscript for this series, please write to: E.J.Brill, attention Elisabeth Erdman, P.O.B. 9000, 2300 PA Leiden, The Netherlands.

NNNOLOGIA

Revista de Filosofía,

Director: Mauricio Beuchot

Apartado postal 23-161

Xochimilco

México, D. F. 16000

vol. II, no. 1 (Enero-Junio 1988)

Juan Manuel Campos Benítez - Notas sobre la modalidad en Aristóteles.

Carmen Silva - Escepticismo y acción en David Hume.

Edgar González Ruiz - Las conversiones de San Vicente Ferrer.

Judith Kiss - Cerebros enjaulados o los límites de la iniciativa socialista.

Vicente Muñoz Delgado - El «Tractatus Obligationum» (1518) de Juan de Oria, profesor de la Universidad de Salamanca.

Mauricio Beuchot - Sobre algunos aspectos de la «argumentación» del escepticismo.

Francisco Quijano - De la intuición intelectual de esencias necesarias y de los juicios universales necesarios sobre estados de cosas necesarios: una duda. (Reseña de F. Wenisch, *La filosofía y su método*).

A los colaboradores:

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Instituto de Filosofía o a cualquiera de los miembros del Comité de Redacción.
2. Deberán presentarse en original y copia, escritas a máquina, en papel tamaño carta, a doble espacio, con márgenes razonables y sin enmiendas.
3. Los artículos y notas críticas deberán tener una extensión máxima de 15 páginas y las reseñas de libros, informes breves de investigación y resúmenes de tesis doctorales, un máximo de 6. Se contemplará la posibilidad de publicar artículos de mayor extensión.
4. Los artículos y notas críticas deberán acompañarse de un resumen en inglés de aproximadamente 100 palabras.
5. Las notas deben ser emmeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra, a doble espacio, en página aparte.
6. La cita de obras seguirá el siguiente orden: a) nombre y apellido del autor; b) título de la obra (subrayado); c) lugar de publicación; d) nombre de la editorial; e) fecha de publicación; f) volumen, tomo, etc. si lo hubiere y numeración de la página o páginas citadas. Para citar artículos de revista, se seguirá el siguiente orden: a) nombre y apellido del autor; b) título (entre comillas); c) nombre de la revista (subrayado); d) volumen de la revista; e) año (entre paréntesis) y f) numeración de las páginas.
7. Los trabajos presentados deberán ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización de la revista.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y 10 separatas de sus artículos o notas críticas.



**Esta publicación se imprimió
en la Imprenta de la Facultad
de Filosofía y Letras de la
Universidad de Buenos Aires.**

