

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. VI N° 1

HOMENAJE A HOBBS

Ezequiel de Olaso: Hobbes y el análisis ideológico.

Celso Lafer: Hobbes e a Filosofia do Direito.

Rafael Braun: Hobbes y las causas de la guerra civil.

Joao Paulo Monteiro: Estado e Ideologia em Hobbes.

Oswaldo N. Guariglia: Hobbes y la justificación de las normas.

Marilena de Souza Chaui: Direito Natural e Civil em Hobbes e Espinosa.

Alicia E. Gianella: Los enunciados analíticos.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. VI, N° 1 - MARZO 1980

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) José A. Nuño (Venezuela)
Alejandro Rossi (México) Roberto Torretti (Puerto Rico)
Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:
Individuos \$ 28.000.—
Instituciones \$ 40.000.—

Exterior:
Individuos U\$S 13.—
Instituciones U\$S 18.—
Por vía aérea, recargo de U\$S 4.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas. CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1980

Volumen VI

N° 1

SUMARIO

ARTICULOS

HOMENAJE A HOBBS

Ezequiel de Olaso: Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico	3
Celso Lafer: Hobbes e a Filosofia do Direito	17
Rafael Braun: Hobbes y las causas de la guerra civil	27
Joao Paulo Monteiro: Estado e Ideologia em Thomas Hobbes	37
Osvaldo N. Guariglia: Hobbes y la justificación de las normas	47
Marilena de Souza Chaui: Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa	57

ESTUDIO CRITICO

Alicia E. Gianella: Los enunciados analíticos en la epistemología actual	73
--	----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Martin Heidegger: Sendas perdidas (Holzwege) (Mario A. Presas)	85
Antonio Pintor Ramos: El humanismo de Max Scheler (María Julia Bertomeu)	89
Biblioteca del Congreso Nacional: Bibliografía chilena de Filosofía. Desde fines del siglo XVI hasta el presente (Ezequiel de Olaso)	89

CRONICA	91
---------	----

COLABORADORES

EZEQUIEL DE OLASO (1932). Licenciado en filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1963). Doctor en filosofía (Bryn Mawr College, 1969). Miembro del CLE (Campinas, Brasil) y del comité de redacción de su revista, *Manuscrito*. Se hallan en prensa su libro *Escepticismo e Ilustración* y su antología comentada *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Miñones 2073. 1428 Buenos Aires, Argentina.

CELSE LAFER (São Paulo, 1941). Estudios en la Faculdade de Direito de la Universidad de São Paulo; luego en la Universidad de Cornell (USA) donde obtiene el M.A. (1967) y el título de doctor (1970). Es profesor "livre-docente" en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Pablo, donde dicta "Filosofía del derecho" y "Derecho internacional público". Sus últimos libros son: *O convenio de café de 1976 - Da reciprocidade no direito internacional economico* (S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1979) y *Hannah Arendt - Pensamento, Persuasão e Poder* (Rio, Ed. Paz e Terra, 1979). Dirección: Ana Guadalupe 650. 01439 São Paulo, Brasil.

RAFAEL BRAUN (1935). Doctor en filosofía (Lovaina, Bélgica) y licenciado en teología (Buenos Aires). Profesor en la Universidad Católica Argentina. Ha escrito *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélévitch* (1966) y publicado artículos y colaboraciones sobre ética y filosofía política. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

JOAO PAULO MONTEIRO (1938). Doctor en filosofía (Universidade de São Paulo). Es profesor de ética y filosofía política en la Universidad de São Paulo. Ha publicado el libro *Teoría, Retórica, Ideología* (São Paulo, Atica, 1975) y su tesis de libre docencia *Natureza, Conhecimento e Moral na Filosofia de Hume* (1975). Dirección: Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, Caixa Postal 8105. São Paulo, Brasil.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Licenciado en letras (Universidad de Buenos Aires, 1965). Doctor en filosofía (Universidad de Tübingen, R. F. de Alemania, 1970). Ha sido profesor en las universidades de Puerto Rico y de La Plata. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Libros publicados: *Anaximandro de Mileto* (Buenos Aires, 1966); *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim, Olms, 1978); *La filosofía práctica en Aristóteles* (de próxima aparición). Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Miñones 2073. 1428 Buenos Aires, Argentina.

ALICIA E. GIANELLA. Estudios de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado, en colaboración con Margarita Roulet, *Lógica simbólica y elementos de Metodología de la Ciencia* (Buenos Aires, 1975). Ejerce la docencia en el Colegio Ward, en el Instituto Nacional Superior del Profesorado, en la Universidad Argentina de la Empresa, en la Universidad de Belgrano y en el Centro de Altos Estudios en Ciencias Exactas. Dirección: Acoyte 136. 1405 Buenos Aires, Argentina.

HOBBS Y LA FORMACION DEL ANALISIS DEL DISCURSO IDEOLOGICO *

Ezequiel de Olaso

I

El propósito de esta comunicación es señalar la importancia de la obra de Hobbes en la constitución del análisis del discurso ideológico. Ordinariamente se hace comenzar esa historia con la teoría de los ídolos de Bacon y se pasa directamente a la teoría de los prejuicios de los materialistas franceses ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. Creo que Hobbes constituye un capítulo insoslayable en esa historia.

No pretendo mostrar que Hobbes posee, hacia 1650, explícita ni siquiera implícitamente, las claves maestras de la interpretación del discurso ideológico que han de ofrecer en el siglo XIX Marx y Nietzsche. Me atrevo a afirmar, en cambio, que expone con nitidez y notable vuelo teórico los elementos que un siglo después de su muerte han de retomar, entre otros, d'Holbach y Helvetius.

En esta sección voy a tratar de obtener una caracterización operativa del concepto de discurso ideológico, después ofreceré un resumen de los aspectos relevantes de la doctrina de Hobbes tal cual la expone en el *Leviathan*. Por último arriesgaré una conjetura acerca de los motivos por los cuales ni su posteridad ni la inmensa literatura especializada que existe sobre el tema mencionen, siquiera, su nombre.

Prefiero por esta vez no examinar algunos rasgos de la antropología de Hobbes que pueden haber condicionado decisivamente su actitud hacia el discurso ideológico. Sólo citaré uno. En la primera línea de su *Metafísica* Aristóteles aventura que "todos los hombres, por naturaleza, desean conocer". Hobbes interpreta y deforma creadoramente esa vetusta idea. El hombre, dirá repetidamente, conoce movido por el temor y el deseo de poder (*Leviathan*, en lo sucesivo abrevio con L, capítulos 8 y 11, en lo sucesivo abrevio citando sólo los números). La diferencia no es impalpable: todo conocimiento es interesado, el deseo de seguridad y la voluntad de poder desplazan a la desinteresada búsqueda de la verdad. ¿No es lícito pensar que este es un supuesto indispensable para quien practica el análisis del discurso ideológico? Es necesario, sin duda, pero no suficiente. Los sofistas pensaban en este punto como Hobbes; sin embargo en ellos falta

* Comunicación presentada en el simposio "Tricentenario de Hobbes" realizado en la Universidad de São Paulo, Brasil, en octubre de 1979. Una versión ampliada fue leída en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) en diciembre pasado. Con algunas adiciones, es el texto que aquí se ofrece.

otro elemento capital: la sospecha de que tras el discurso pretendidamente desinteresado se mueven intereses materiales muy concretos e inconfesables.

En la presente comunicación quiero prescindir de ese tipo de consideraciones, inexcusables en un estudio de mayor aliento. Prefiero esforzarme por mostrar de antemano los rasgos fundamentales del concepto de ideología que he de manejar. Como es sabido, el concepto de ideología o de pensamiento ideológico (prefiero hablar en lo sucesivo de discurso ideológico para reducir al mínimo la referencia a la subjetividad) no ha recibido aún una definición satisfactoria ni se ha dejado atrapar por meras enumeraciones de propiedades relevantes. Generalmente el investigador opta a la exhaustividad y al mismo tiempo emplea el concepto con un significado *ad hoc* esto es, dirigido sólo a elucidar un fenómeno o grupo de fenómenos limitado. Yo he de abandonar la primera ambición. Propongo que veamos la novedad del análisis de Hobbes en contraste con su posteridad del siglo XVIII. El concepto básico de ideología que he de emplear es, pues, el que manejó el materialismo francés del siglo XVIII. Creo que de este modo satisfago los requerimientos históricos y sistemáticos que plantea siempre una investigación de este tipo.

Los escritores materialistas del siglo XVIII francés entendieron por discurso ideológico una práctica que pretendía ser cognoscitiva (es decir, racionalmente fundada) pero que en realidad expresaba, bajo una apariencia (máscara) cognoscitiva, intereses sociales, políticos y económicos. Theodor Geiger ha mostrado un cuadro simplista pero didáctico. Según él los materialistas trazan la doctrina del engaño de los señores y el clero. Ese engaño precursor de la maniobra ideológica opera del modo siguiente: el déspota está interesado en mantener a sus súbditos en la superstición; al sostener al pueblo inmerso en prejuicios el clero constituye el brazo auxiliar de los poderosos. Este es el sistema de dominación que denuncian los materialistas y para combatir el cual preconizan la redención por la pedagogía.

Esta ruda y brutal abreviatura permite practicar algunas demarcaciones conceptuales. En primer lugar hay que advertir que no todo error es ideológico, pero que todo discurso ideológico es erróneo, esto es, se aparta de una verdad accesible y determinable, al menos en principio; los fundadores de este análisis, a diferencia de muchos de nuestros contemporáneos, creen que la noción de ideología es relacional y no tendría sentido recurrir a slogans del tipo "todo es ideológico" que han seducido y aún seducen a muchos intelectuales. En segundo término debe señalarse que el "error" de la propuesta ideológica no se deja equiparar con los errores materiales y formales que desde hace siglos la filosofía indaga en el capítulo de las falacias; diré vagamente, a cuenta de precisiones ulteriores, que una de las curiosas anomalías de las propuestas ideológicas reside en que no permiten determinar si son verdaderas o falsas sino que más bien se aproximan a sinsentidos. Pareciera que no se les debe buscar alojamiento en algún departamento de la gnoseología sino en el hospicio

de la semántica. Por último considero que el autor del discurso ideológico no es plenamente conciente de estar operando un engaño; más bien cree que su propuesta es la verdad misma y es inobjetable. Para referir esta última observación al esquema de la alianza de los señores y el clero, el que obraría ideológicamente, según esta observación, no sería el señor, que manipula con lucidez el fraude divino, sino el sacerdote que con su prédica suministra la coartada al engaño pero que además se autoengaña.

En cuanto al examen de las ideas de Hobbes debemos enfrentar una disyuntiva metodológica especial. Por un lado podemos entresacar de toda su obra una doctrina. También podemos avanzar libro por libro hasta reconstruir no sólo su doctrina sino también la evolución que ha experimentado su doctrina. He elegido esta última alternativa. En la presente comunicación expondré lo relativo al *Leviathan* (1651); en otro escrito me referiré al *Behemoth* (1668). El *De Cive* y los *Elements of Law* cobran importancia para nuestro tema a la luz de aquellas dos grandes obras.

II

Hobbes es a mi juicio uno de los padres del análisis del discurso ideológico porque ofrece una teoría del modo como ciertos intelectuales utilizan el pensamiento filosófico para justificarse ante sí mismos y ante los demás, cuando lo que en verdad hacen es enmascarar con ideas intereses materiales. En el caso que estudia Hobbes —espero que el lector no se sobresalte por el giro novelesco que va a seguir— esos intereses dependen de una conjura política internacional.

Como he advertido que la obra de Hobbes no es muy conocida en Latinoamérica se me disculpará que conceda bastante espacio a la exposición de aquellas de sus ideas que interesan a nuestro tema.

El discurso ideológico que Hobbes va a analizar es el de los profesores de filosofía de las universidades inglesas en los siglos XVI y XVII. Lo primero que destaca Hobbes es que los términos capitales que emplean los profesores en sus disquisiciones carecen de significado (L, 4); se trata, por cierto, de una vieja crítica renacentista, pero Hobbes procura añadir una explicación de tal falla. Y esta consiste, básicamente, en que los hombres emplean y registran concepciones que nunca han concebido; por eso son inconstantes en el empleo de las significaciones y, además, se engañan a sí mismos (L, 4). Esta caracterización un poco abstracta del primero de los vicios que Hobbes denuncia en el empleo del lenguaje recibe enseguida una buena ilustración. Imaginemos un hombre que no emplea un término porque lo comprende sino porque lo ha leído en autores prestigiosos. Hobbes cita a Aristóteles, Cicerón, santo Tomás. Hoy podríamos pensar en Heidegger o Lacan. Esos términos no tienen el respaldo de haber sido entendidos. No son palabras sino sonidos sin sentido. El ejemplo de Hobbes sugiere que esta falla en el empleo del lenguaje predomina entre los profesores y entre quienes escuchan, cautivados, sus enseñanzas.

Hobbes clasifica a los sonidos sin sentido en dos grandes clases: (1) los neologismos, cuyo significado aún no ha sido determinado por una definición. "Muchos de ellos —dice— fueron acuñados por los escolásticos y los filósofos enrevesados"; (2) los nombres compuestos de dos nombres cuyos significados son contradictorios, por ejemplo "substancia ('cuerpo', traduce Hobbes) incorpórea".

Los hombres tienen que autoengañarse para pronunciar estas palabras de significado no definido o bien absurdas; generalmente las emiten en idiomas inusitados y prestigiosos como el latín o el griego. Pensemos en algunos de nuestros contemporáneos que abandonan con extraña presteza su lengua materna para hablarnos persuasivamente de 'Ereignis' o de 'Gestell'.

Hobbes introduce aquí una diferencia que juzgo importante entre el error y el absurdo. Si razonamos sin palabras, dice, y lo que creíamos que iba a suceder no sucede, erramos. Pero si razonamos con palabras de significación general y no ocurre lo que creíamos, entonces no caemos en el error sino en el absurdo. "Si alguien me habla de 'rectángulo redondo', 'sujeto libre'... yo no diré que está en un error sino que sus palabras carecen de significación, esto es, que son absurdas"; y los más expuestos a caer en estos absurdos son los filósofos (L, 5).

Ahora bien, quienes razonan en base a ideas inconcebibles o inconcebibles forzosamente llegan a la disputa, al desdén mutuo y a la sedición. Esta última consecuencia nos parece algo insólita. Sin embargo en ella está todo el alcance de la reflexión de Hobbes.

Por ahora hemos de conformarnos con una primera aproximación al tema. Hasta este punto la crítica de Hobbes va dirigida a quienes "confían en los libros y siguen ciegamente al ciego". Son los que renuncian al propio juicio natural y se dejan guiar por las opiniones de los autores. Es este "un signo de alienación generalmente tildado con el nombre de pedantería" (L, 5).

Semejante abuso de las palabras constituye "una especie de locura privativa de quienes departen sobre temas incomprensibles, como los escolásticos, o sobre cuestiones de abstrusa filosofía" (L, 8). Los oyentes, que a su vez ignoran la significación de esas palabras, aceptan errores e insensateces "porque ni el error ni el sinsentido pueden ser descubiertos sin una completa comprensión de las palabras" (L, 11).

III

El tema del análisis del discurso ideológico en Hobbes depende naturalmente de su contraste con una doctrina no ideológica sino verdadera. Esta doctrina es la que figura en los primeros capítulos del *Leviathan*. El punto de partida es la sensación producida por un cuerpo extramental, que solemos llamar objeto. Este actúa diversamente sobre nuestros órganos sensoriales y produce diversas representaciones mentales (o apariencias, imágenes o fantasías) que en el objeto que las

causa sólo son distintos movimientos de la materia. Una cosa es el objeto sentido, otra la apariencia de él. La sensación sólo es representación o fantasía original, (L, 2). La imaginación es "una sensación que se debilita". Cuanto más tiempo transcurre tanto más se debilita; cuando esta sensación decadente envejece y pasa se llama memoria; la memoria abundante es la experiencia.

Ahora bien, las imaginaciones de los que duermen constituyen ensueños. Nuestros ensueños son el reverso de nuestras imágenes en estado de vigilia. En efecto, cuando estamos despiertos el movimiento se inicia en un extremo y cuando dormimos en otro. Por ejemplo, la pasión natural, en la vigilia, engendra deseo y este produce calor en otras partes del cuerpo; cuando dormimos, el exceso de calor en estas partes del cuerpo genera en el cerebro la imagen de algún anhelo que antes sentimos (L, 2).

La dificultad para discriminar ensueños de sensaciones dio origen a la religión pagana, en que se adoraban sátiros, faunos y ninfas. También produjo las representaciones —contemporáneas de Hobbes— de hadas, fantasmas y duendes. La creencia en estos últimos se inició "para acreditar el uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras parecidas invenciones de personas supersticiosas". Y añade poco después: "los hombres malvados, con el pretexto de que Dios puede hacerlo todo, son tan osados que dicen todo aquello que sirve a sus propósitos, aunque sepan que es falso". Si se eliminaran estas supersticiones con las que personas ambiciosas abusan de las gentes sencillas "los hombres serían más aptos para la obediencia cívica" (L, 2). Por segunda vez vemos que Hobbes alude en un contexto filosófico a la obediencia civil.

Es instructivo advertir que cada uno de los capítulos iniciales del *Leviathan* concluye con una moraleja en que no sólo expone Hobbes su doctrina positiva sino que la contrapone a creencias mágicas cuya formulación doctrinaria se imparte desde las universidades.

Aquí inicia Hobbes un paso decisivo en su análisis. Voy a señalar sólo uno de los contrastes que establece entre su doctrina y la enseñanza "oficial". Para Hobbes el entendimiento es la imaginación que se produce en el hombre por medio de palabras u otros signos voluntarios. Los profesores, a su vez, afirman que las imaginaciones surgen en nosotros mismos y son incausadas; algunos dicen que se producen debido a la voluntad de cada uno, otros, que los pensamientos buenos son de inspiración divina y los malvados de inspiración demoníaca. En todos los casos, como se ve, no se reconoce a las representaciones un origen en la realidad corpórea extramental sino en un mundo de fantasías desvinculadas de la realidad material. Hobbes está sugiriendo que la gnoseología escolástica es una codificación conceptual del paganismo mágico. Para mostrarlo va a reconstruir el mecanismo por el cual se constituye la superstición.

IV

Aparte de las sensaciones y de los pensamientos, los hombres adquieren otras facultades, todas las cuales "derivan de la invención de las palabras y del lenguaje" (L, 3). Las palabras son significativas en la medida en que designan algo concebible; "un hombre no puede tener una idea que represente una cosa no sujeta a sensación". Así pues, Dios es inconcebible aunque podamos emplear su nombre para honrarlo. Si decimos que Dios es infinito no le adscribimos a Él una propiedad sino a nuestra propia incapacidad para concebirlo. La teología es, pues, un absurdo. El dogma de la transubstanciación cae bajo parciales críticas: nadie puede concebir una cosa sino situada en algún lugar, provista de determinado tamaño y susceptible de dividirse en partes: no puede ser que una cosa esté toda en este sitio y toda en otro lugar, ni que dos o más cosas estén a la vez en un mismo e idéntico lugar (L, 3). Hobbes propone la separación de la filosofía y de la fe que ya Bacon había recomendado enérgicamente (*Novum Organum*, 65). La filosofía se ocupa solamente de las causas naturales de las cosas; según las cosas que percibe y su orden admirable puede suponer que existe una causa de él, Dios, aunque no tenga imagen o idea mental de él.

Ahora bien, los paganos practican algo así como una representación real del ensueño (antes descripta), corporizan sus fantasías e imaginan diversas clases de poderes invisibles. Después de darlos por existentes viven pendientes de sus propias ficciones, invocan esos poderes, los colman de gracias cuando las expectativas se cumplen. "De ese modo hacen dioses de las creaciones de su propia fantasía. Por eso tenía que ocurrir que de la innumerable variedad de fantasías los hombres crearan en el mundo innumerables especies de dioses. Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión". Ahora comienza Hobbes a precisar su idea del origen del poder eclesiástico: "Y como muchos observaron esta simiente de la religión, algunos de ellos propendieron a alimentarla, revestirla y conformarla a leyes, y a añadir, de su propia invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante lo cual podían capacitarse mejor para gobernar a los demás haciendo entre ellos el máximo uso de su poder" (L, 11).

Aunque en las consecuencias el pensamiento de Hobbes no se aparta mucho de las entrevisiones de su amado Tucídides ni de algunos claros pasajes de Maquiavelo en los *Discorsi* (I, 11-6 y II, 2), Hobbes ha mostrado además el mecanismo por el cual se constituye la superstición que será manipulada con fines políticos. Repasemos los pasos principales de su razonamiento. Primero el hombre confunde sus fantasías con objetos y crea la idea de los espíritus; segundo, como ignora la operación de las causas naturales o inmediatas atribuye los efectos producidos a causas invisibles; tercero, cree que estas causas invisibles son las causas naturales o inmediatas; cuarto, como ignora aquello que causa, tiene que observar y recordar lo que ha visto que

en otro tiempo precedía al mismo efecto, pero no advierte conexión alguna entre causa y efecto; quinto y último, de las mismas cosas pasadas espera y teme las mismas cosas por venir y supersticiosamente espera la buena o mala suerte de cosas que no tienen relación alguna con las causas; de ahí los fenómenos de devoción, los ritos y la admisión de casualidades como pronóstico (L, 12).

Este mecanismo espontáneo ha sido manipulado por los gobernantes de los gentiles que se valieron de la religión pagana para mantener al pueblo en paz y obediencia. Persuadieron a sus súbditos de que ellos eran de naturaleza divina o que sus preceptos eran dictados por los dioses, que las cosas prohibidas por las leyes eran desagradables a los dioses; instituyeron ritos y sacrificios para aplacar la cólera de los dioses, manifestada en las derrotas militares, las pestes, los terremotos. Entretenido con pan y circo, el pueblo se abstenía de murmuraciones y protestas contra el Estado. Toda religión era buena en Roma, excepto la de los judíos, quienes consideraban ilegal reconocerse como súbditos de cualquier rey mortal o estado. "Así se puede apreciar cómo la religión de los gentiles era una parte de su política (*Policy*)" (L, 12).

Pero Hobbes admite junto a la religión pagana una religión verdadera que Dios instituyó por revelación sobrenatural; Dios dictó leyes en el orden religioso y en el orden civil. "Por esta razón en el reino de Dios la política (*policy*) y las leyes civiles son una parte de la religión y por ello no tiene lugar alguno el distinguo entre dominación temporal y espiritual" (L, 12).

Volvamos a la religión pagana instrumentada por el Estado. ¿A qué se debió su decadencia? Hobbes ha articulado una doctrina completa sobre las causas de la decadencia y el reemplazo de las religiones. Esas causas son la falta de sabiduría, de amor o de sinceridad y la ausencia de signos sobrenaturales (milagrosos). La falta de sabiduría se manifiesta en la imposición de creencias contradictorias, es decir, que no son sobrenaturales sino contranaturales; la falta de sinceridad consiste en pedir a los demás que crean lo que el sacerdote no cree: de este modo se debilita la creencia en la existencia de castigos; la falta de amor se advierte cuando la fe que se exige de otros conduce a la adquisición de poder, riquezas, dignidad, placer, sólo para quien exige amor. Finalmente sin milagros no hay signos de que la fe sea sobrenatural. Estas fueron las causas del fin de la religión pagana y de su reemplazo por la religión cristiana. Y estas también fueron, *mutatis mutandis*, las causas de la sustitución de la religión católica en Inglaterra y otros países de la cristiandad. Ahora Hobbes va a mostrar, con notable originalidad para su tiempo, de qué modo una filosofía, esto es, una justificación que pretende ser racional, opera concretamente como disfraz de intereses políticos y económicos.

V

Si examinamos las causas de la sustitución de la religión católica en Inglaterra debemos detenernos, para los fines de nuestro tema, en el problema de la falta de sabiduría de los sacerdotes católicos. Hobbes la atribuye a que "los escolásticos introdujeron la filosofía y la doctrina de Aristóteles en la religión, pues de ello se derivaron tales contradicciones y absurdos, que el clero cayó en una reputación de ignorancia y de intención fraudulenta, lo cual hizo que el pueblo propendiera a rebelarse contra él, contra la voluntad de sus propios príncipes, como en Francia y Holanda, o bien con su aquiescencia, como en Inglaterra" (L, 12). No sé hasta qué punto esa explicación es exhaustiva pero sea cual fuere su valor es preciso completarla con un apunte rápido sobre la teoría, entonces vigente, de la justificación de la desobediencia civil.

La teoría medieval *standard* de la ley natural puede resumirse en pocas palabras. El gobernante se encuentra moralmente obligado a establecer leyes positivas que concuerden con una ley más elevada, o ley natural, que es la ley de Dios; toda ley que esté en desacuerdo con la ley de Dios no es realmente una ley sino un acto arbitrario de la voluntad del gobernante. En segundo lugar el súbdito se encuentra moralmente obligado a obedecer las leyes establecidas para él por el gobernante, hasta donde éstas no se hallen en oposición a la ley natural, que está por encima del soberano y del pueblo. Pero ¿quién decide si la ley positiva se ajusta o no a la ley natural? En la doctrina de santo Tomás el súbdito tiene la facultad de realizar esa comparación: si ambas leyes son compatibles, tiene la obligación moral de obedecer; si son incompatibles está dispensado del deber de la obediencia. En general se sobreentendía que la ley positiva se podía derivar deductivamente de la ley natural, pero si surgían dudas o conflictos de interpretación quedaba la Iglesia como árbitro entre el gobernante y sus súbditos. El Papa era algo así como una corte suprema o de última instancia. Al producirse la Reforma y quedar contestada la autoridad del Papa reaparecen las antinomias de interpretación y se hace cruelmente notoria la ausencia de un procedimiento público y objetivo que permita dirimir los conflictos y regular el derecho a la sedición.

Hobbes consolida con nuevos argumentos la tradición inglesa de protesta al afirmar que "en la tierra no existe iglesia universal" (esto es, católica) sino que la iglesia es idéntica con la comunidad política civil (L, 39). Es interesante notar que Hobbes denuncia una serie de *clichés* de los "papistas" como medios de infiltrar contenidos que hoy llamaríamos ideológicos. Por ejemplo hablar de "iglesia universal" (que disfrazaba la voluntad de dominar a los príncipes), de "tiranicidio" (para enmascarar con un tecnicismo el asesinato de un monarca no adicto), llamar "hereje" no al que defiende una doctrina prohibida por el soberano sino al incrédulo. Algo análogo ocurre con las formas destinadas a justificar la institución del vicario de Dios en la tierra. En su

extensa y substanciosa discusión de la obra del cardinal Belarmino dice Hobbes: "Cuando el Papa aspira a la supremacía en las controversias relativas a las acciones humanas, enseña a los hombres a desobedecer al soberano civil" (L, 42). Si se admiten sus pretensiones "el Papa puede deponer príncipes y estados tan frecuentemente como sea preciso para la salvación de las almas; es decir, tan frecuentemente como desee, puesto que también reclama el poder exclusivo de juzgar" (*idem.*). Y respecto de la coexistencia del poder temporal y espiritual Hobbes afirmará tajantemente: "Los hombres no pueden servir a dos señores; deben por consiguiente adoptar una decisión, o bien tomando totalmente en sus propias manos las riendas del gobierno o bien entregándolas por completo a manos del Papa, de modo que quienes deseen ser obedientes puedan ser protegidos en su obediencia. Porque esta distinción entre poder temporal y espiritual es puramente verbal. El poder queda realmente dividido, y muy peligrosamente a todos los efectos, cuando se comparte con otro poder" (*ibid.*).

VI

Resumamos los datos de la sección anterior. Inglaterra repudió al clero ignorante y desprestigiado que provocó la sustitución de la religión católica. El poder político del Papa ha quedado neutralizado. Sin embargo en Inglaterra no hay obediencia indiscutida al soberano. ¿Qué ocurre? La estrategia política del papado y sus seguidores continúa a través de las universidades; a su vez, otros clérigos cristianos pretenden heredar las prebendas de los papistas. En las universidades Hobbes advierte que bajo el manto prestigioso de la metafísica, de una filosofía natural especulativa y de una moral y una ciencia política subjetivistas y disolventes, se están sembrando en la sociedad civil las semillas de la discordia y de la guerra civil.

¿Qué se enseña en las universidades? La filosofía política de la escolástica es, según Hobbes, la más contraria a la seguridad del hombre. En efecto, según ella cada particular es capaz de juzgar, de acuerdo con el dictamen de su conciencia, respecto de la legitimidad de la ley. Cada particular comete pecado si obedece al estado antes de aprobar en conciencia la legitimidad de su mandato; cada particular es dueño de su patrimonio con exclusión del estado; cada particular actúa legítimamente cuando mata al tirano.

Estas ideas están, por cierto, en los hogares ingleses. ¿Cómo han llegado a ellos? El hombre común recibe estas doctrinas de sus parientes y vecinos más instruidos y también las oye en el sermón dominical. Los hombres cultos y los religiosos, a su vez, las aprenden en las universidades, en las escuelas jurídicas y en los libros escritos por egresados de esas instituciones. Directa o indirectamente "la instrucción del pueblo depende por completo de la adecuada instrucción de la juventud en las universidades" (L, 30). Poco después ha de añadir cautamente que aunque las universidades no sean las autoras de las falsas doctrinas "no saben, sin embargo, cómo implantar la verdad"

(*idem*). Este párrafo sugiere que los profesores son instrumentos inconcientes de una política de poder. Pero intenciones aparte (en *Behemoth* se hará claro por qué Hobbes no cree que sea fácil penetrar en las intenciones de los hombres) Hobbes ve la raíz de la alienación política de Inglaterra en la índole de la filosofía que se enseña. No ha de señalar, sin embargo, errores y falacias en la enseñanza como había hecho Vives. Tampoco se detiene en la denuncia de doctrinas que hacen problemática la obediencia a la ley civil, como Pierre de la Ramée. Hobbes, ya lo hemos dicho, va más lejos.

VII

Aún resumiendo mucho no puedo transmitir verosímelmente la exposición crítica de Aristóteles que Hobbes practica en el capítulo 46 del *Leviathan*. Valgan pues mis notas como invitación a una lectura directa.

No es casual que Hobbes traduzca el título *Metafísica* como *Los libros de la filosofía sobrenatural*. En efecto, lo que quiere decir es que se trata de una filosofía que está por encima de la razón, como los misterios de la religión. Esta metafísica se ha mezclado con la Escritura "para instituir una divinidad escolástica" según la cual existen en el mundo ciertas esencias separadas de los cuerpos, que es lo que se llama "esencias abstractas y formas substanciales".

Hobbes, que ha barajado negligentemente evocaciones de Aristóteles y del platonismo renacentista, procede a la crítica de toda metafísica a través de un examen de la palabra "ser". Esta palabra, a su juicio, pertenece al tipo de palabras que muestran "la consecuencia o contraposición de un nombre respecto de otro; así, cuando uno dice que 'un hombre es un cuerpo' entiende que el nombre de 'cuerpo' es necesariamente consiguiente al nombre de 'hombre', consecuencia que queda significada acoplando ambos términos con la palabra 'es'". Por lo tanto Hobbes considera la posibilidad de un idioma que no poseyera un verbo como 'ser'; sus usuarios "no serían por ello menos capaces que los latinos y los griegos de inferir, de concluir y de todo género de razonamientos". Hobbes se pregunta qué destino les espera, si su análisis es correcto, a términos derivados de 'ser' como 'entidad', 'esencia', 'esencial', 'esencialidad'. Se trata de una pregunta retórica: son construcciones surgidas no de un nombre sino de un verbo prescindible, son epifanías fantásticas de una mera cópula.

De pie en medio de los presuntos escombros de la metafísica accidental, Hobbes se pregunta por qué ha tenido que operar esta destrucción de la ontología en una obra que meramente se proponía examinar lo que se requiere para una doctrina del gobierno y de la obediencia. He aquí su respuesta final. Esa abstrusa metafísica está, lo sepan los profesores o no, al servicio del poder económico y político de los eclesiásticos. En efecto, merced a la doctrina del ser "cuando un hombre muere y es enterrado dicen que su alma, que es su vida, puede vagar separada de su cuerpo y que se ve de noche entre los

sepulcros. Por esa misma razón dicen que la figura, el color y el sabor de un trozo de pan tiene un ser, allí donde dicen que no hay pan". ¿Por qué estas doctrinas debilitan la dependencia de los súbditos respecto de los soberanos? Hobbes responde preguntando a su vez: "¿quién dejará de obedecer a un sacerdote que puede constituir una especie de Dios mejor que su soberano y aún mejor que Dios mismo? ¿Qué persona temerosa de los espíritus no tendrá sumo respecto por quienes pueden hacer el agua bendita que los expulsa?" (I, 46).

Esta falta de sentido del lenguaje "no sólo tiene la cualidad de encubrir la verdad sino también la de hacer creer a los hombres que la poseen y desistir de una ulterior indagación" (*ibid.*).

VIII

En el último capítulo de su obra Hobbes se pregunta *cui bono*, esto es, a quién beneficia la situación descrita, a saber, la prédica de una iglesia universal superior a los soberanos terrenales y que está ideológicamente asistida por unas universidades que siembran los gérmenes de la rebelión mediante una filosofía fantástica pero funcional.

La iglesia católica enseñó que ella misma, como iglesia militante en la tierra, es el reino de Dios. Con ello obtuvo el Papa el beneficio mundano de ser un monarca universal de toda la cristiandad. Inglaterra se ha liberado de ese poder pero lo han heredado los presbiterianos que sostienen que son los detentores del reino de Dios. ¿Qué beneficios esperan obtener de ello? "El mismo que espera el Papa, tener un poder soberano sobre las gentes", potestad que en su ejercicio público es infalible, esto es inapelable. Además los obispos que derivan su derecho del Papa pueden suscitar una guerra civil contra el Estado que no se someta a ser gobernado de acuerdo con su arbitrio e interés. Entre muchos otros, dos recursos tradicionales: el empleo de la demonología pagana y el uso de exorcismos como instrumentos de dominación. Finalmente, la filosofía de Aristóteles, "las distinciones frívolas, el léxico bárbaro y el lenguaje oscuro de los escolásticos, enseñado en las universidades (todas las cuales han sido erigidas y han estado reguladas por la autoridad del Papa) les sirven para evitar que esos errores sean descubiertos y para que los hombres confundan el *ignis fatuus* de la vana filosofía con la luz del Evangelio". ¿A quién beneficia esta tiniebla espiritual? Al Papa, al clero romano y a todos los que persuaden a los hombres de que la Iglesia que ahora existe en la tierra es el reino de Dios. Ahora bien, de acuerdo con el cuadro final que propone el *Leviathan* y que he descrito en esta sección y en la anterior, pareciera que, a la inversa de lo que he sugerido, el poder eclesiástico instrumenta lúcidamente a gobernantes que fueron usados "por falta de penetración".

Creo que hay que distinguir entre dirigentes eclesiásticos y profesores universitarios (eclesiásticos o no). Los primeros, que actúan en función política, han ofrecido al soberano su alianza. Los políticos que aceptaron esa alianza han sido dominados y no han podido man-

tener la integridad de la soberanía. Su falta de penetración ha sido eminentemente estratégica. Hobbes detesta a los reyes que se han dejado engañar por los sacerdotes. Gobernantes y dirigentes eclesiásticos han jugado el viejo juego de la alianza política, esto es, a utilizar al aliado. Y los que han perdido han sido los jefes de estado. Estas dos categorías de actores están fuera de la discusión del tópico que ha enfrentado esta comunicación.

En cambio los buenos candidatos para alzarse con el rótulo de ideólogos me parece que son los profesores universitarios que siguen vinculados con la iglesia católica.

En efecto, aceptar el análisis ideológico emprendido por Hobbes no exige admitir que un creador, o analista, de entidades abstractas, Suárez digamos, es un amanuense del Papa que lanza cortinas de humo ontológico para ocultar las relaciones políticas de dominio y obediencia dirigidas desde Roma. Es superfluo imaginar al filósofo de Granada sonriendo mefistofélicamente mientras acumula sutilezas sobre la *quidditas*. Tampoco es esta, creo yo, la interpretación de Hobbes. Pero entonces si Suárez no actúa según una conspiración conciente, si piensa sin sentidos, los cree y los enseña, Hobbes debe enfrentarse con una conclusión inevitable: Suárez, como metafísico, es un alienado. Así lo admite en el capítulo 8 del *Leviathan*. Después de citar el título de una disputación de Suárez comenta: "Cuando los hombres escriben volúmenes enteros acerca de tales necedades ¿no están locos o tratan de volver locos a los demás?... este género de absurdos puede incluirse correctamente entre las diversas especies de locura; y sólo son intervalos de lucidez los momentos en que guiados por los pensamientos claros de sus pasiones mundanas se abstienen de discutir o de escribir de ese modo".

IX

Me parece innecesario abundar en consideraciones acerca de la inmensa diferencia que media entre esta doctrina de Hobbes y sus antecedentes, incluido Bacon. Hasta podría afirmarse, sin excesiva osadía, que su retrato de profesores alienados en un mundo irreal anticipa la frase napoleónica que dio origen al término 'ideólogo' en su acepción peyorativa. ¿Por qué, sin embargo, nunca fue reconocido? La respuesta no es sencilla y yo sólo he de adelantar algunas conjeturas.

Es curioso que Hobbes haya estado en manos de los forjadores del análisis ideológico en los siglos XVIII y XIX. Sabemos que d'Holbach lo idolatra y que en 1772 traduce la primera parte de los *Elements of Law*. También sabemos que Destutt de Tracy añade en 1814 a sus *Elements d'Ideologie* una traducción de la primera sección del *De Corpore*. Ambos textos son la contrapartida racional de la especulación teológico-mágica que Hobbes denuncia. Ninguno de ambos autores lo dice, acaso porque les parece obvio.

Aún así tendríamos que explicar por qué ha penetrado tan profundamente en Francia la filosofía de la luz de Hobbes, su aspecto

constructivo, mientras que ha encontrado tan escaso eco su denuncia del reino de las tinieblas. Hobbes sería así el santo patrono de la Ilustración por su filosofía mecanicista y por su antimetafísica (también naturalmente por su filosofía política y social, la única que toman en cuenta para trazar los antecedentes de la Ilustración intérpretes tan autorizados como Cassirer). Auguste Comte fue acaso el primero en señalarlo: "Las ideas críticas más importantes que una tradición infundada atribuye a la filosofía francesa del siglo XVIII, tienen su origen principal en Hobbes" (*Cours de Philosophie Positive*, V, 499).

Creo que la mayor dificultad para que penetrara en Francia el Hobbes que denuncia la maniobra ideológica de las universidades responde a una circunstancia histórica. Al realizar Inglaterra en el siglo XVII su revolución, rompe con el Papado pero de ningún modo renuncia a establecer una religión nacional. Hobbes alienta ese proyecto siempre que se concentre en el soberano toda la autoridad, civil y eclesiástica. Los materialistas franceses, en cambio, extienden la crítica a todas las religiones y luchan contra la sagrada alianza del trono con el altar para emancipar al poder político de la tutela religiosa. En la solución propuesta por Hobbes no pueden encontrar un modelo adecuado a la situación porque atravesaba Francia ni que respondiera a sus convicciones y expectativas. Incluso el papel que desempeña la iglesia católica es diferente en ambos reinos: el Papa procura consolidar al rey de Francia, pero jaquear y derribar al monarca inglés.

Esta es, contada con dolorosa concisión, la apasionante historia que narra el *Leviathan*. Diecisiete años después *Behemoth* mostrará, aún con más detalle y alarma, la operación del discurso ideológico en las universidades inglesas.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

ABSTRACT

This short sketch tries to provide historical and systematical arguments to prove that Hobbes's *Leviathan* offers a type of criticism of scholastic philosophical learning which is the most important antecedent of modern reflections on ideological thinking.

Arguments from *Behemoth* will be examined in other article.

REFERENCIAS

- A la sección I. Las obras clásicas sobre Hobbes no reconocen su importancia en la constitución del análisis ideológico. Tampoco las obras sobre la historia del concepto de ideología que cito a continuación:
- H. Barth, *Verdad e Ideología* (México, FCE, 1951; primera edición alemana, 1945).
 - U. Dierse, "Ideologie" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. Ritter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).
 - T. Geiger, *Ideología y Verdad* (Buenos Aires, Amorrortu, 1972; primera edición alemana, 1953).
 - *Ideología*. Volumen dedicado al tema en la revista *Escritos de Filosofía* I, 2 (Buenos Aires, Academia de Ciencias, 1978).

- H. M. Johnson, "Ideology and the Social System" en *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
 - K. Lenk, *Ideologie* (Berlín, Neuwied, 1970).
 - K. Mannheim, *Ideología y Utopía* (Madrid, Aguilar, 1958; primera edición alemana, 1936).
 - J. P. Monteiro, *Teoría, Retórica, Ideología* (São Paulo, Atica, 1975).
 - A. Naess, "Historia del término 'ideología' desde Destutt de Tracy hasta K. Marx" en *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento* (ed. I. L. Horowitz, Buenos Aires, Eudeba, 1964).
 - M. Rejai, "Ideology" en *Dictionary of the History of Ideas* (New York, Ch. Scribner's Sons, 1973).
 - J. S. Rousek, "A History of the Concept of Ideology", *Journal of the History of Ideas* V (1944).
 - E. Shils, "Ideology" en *International Encyclopedia of the Social Sciences*.
- A la sección IV. El texto de Bacon dice: "De esta nociva (malesana) mezcla de cosas divinas y humanas no sólo surge una filosofía fantástica sino también una religión herética", *Philosophical Works* (eds. Ellis and Spedding, London, 1875) I, 175-6.
- En Maquiavelo es interesante destacar, como antecedente de Hobbes, más que su evocación de la religión como "terror saludable" e instrumento político, su notable denuncia de la estrategia de la Iglesia romana para mantener divididos a los italianos (*Discorsi* I, 12).
- A la sección V. Para la teoría medieval de la ley natural ver F. A. Olafson, "Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law", *Journal of the History of Philosophy* IV, 1 (1966).
- A la sección VI. A la luz del *Behemoth* Rafael Braun ha mostrado, corrigiendo a M. Grave ("Hobbes and his Audience: The Dynamics of Theorizing", *American Political Science Review* 84, 4, 1974) que Hobbes censura a varios grupos religiosos: a los católicos o papistas que en cuestiones religiosas reivindican un poder superior al poder civil; a los presbiterianos que exigen un poder no dependiente del poder civil y a un conjunto de sectas como los independientes, anabaptistas, adamitas, cuáqueros, etc., que siguen su interpretación privada de la Escritura y exigen continuamente libertad de conciencia. Ver "La teoría de la guerra en los *Elements of Law* de Hobbes", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, I, 2 (julio, 1975), nota 28.
- Para la referencia a Pierre de la Ramée, ver Petrus Ramus, *Scholae* (Basilea, 1569, pág. 1063) citado en F. Bacon, *Philosophical Works* (ya citada) I, 491.
- A la sección IX. La traducción de d'Holbach comprende los trece primeros párrafos del libro primero de los *Elements of Law* que circulaban manuscritos desde 1640 y fueron impresos en 1650 con el título *Human Nature*; ver P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique du XVIII^e siècle* (París, Callimard, 1967), pág. 218; es curioso que el autor ignore el puesto que ocupa d'Holbach en la historia del análisis ideológico.
- Con respecto a Cassirer debo señalar que concede que el siglo XVIII sintió atractivo por el método filosófico de Hobbes, no por el contenido de su teoría del estado y la sociedad; *La Filosofía de la Ilustración* (México, FCE, 1950; primera edición alemana 1932). Sería interesante investigar si no pertenece a Hobbes la primera gran descripción del "reino de las tinieblas" que pretenderá despejar "el siglo de las luces".

HOBBS E A FILOSOFIA DO DIREITO *

Celso Lafer

I

O tema desta mesa-redonda requer uma prévia clarificação terminológica. O termo Filosofia do Direito só se difundiu a partir do século XIX, em função do impacto de Hegel, não sendo, portanto, um termo da época de Hobbes. Até inícios do século XIX, a temática hoje discutida pela Filosofia do Direito se via abrangida pelo Direito Natural nos suas múltiplas correntes doutrinárias. Por outro lado, o próprio termo Filosofia do Direito, apesar de consagrado pelo uso, comporta hoje em dia mais de uma acepção. Uma das acepções é a da relação de aproximação ou identificação do Estado e do Direito, a que leva os que a adotam a enxergarem uma convergência entre a Filosofia do Estado e a Filosofia do Direito¹.

Tem-se observado que, geralmente, as maiores contribuições à Filosofia do Direito, nas suas múltiplas acepções, têm sido o resultado da obra de juristas com interesses filosóficos e não de filósofos com interesse pelo Direito. Hobbes é uma das significativas exceções, apesar de, na opinião de Friederich, ter tido ele um conhecimento limitado do Direito Inglês². O objetivo desta comunicação é precisamente o de realçar a contribuição de Hobbes à Filosofia do Direito entendida enquanto relação de convergência entre Estado e Direito.

II

A análise da contribuição de Hobbes requer uma sucinta referência ao positivismo jurídico, do qual, segundo vários estudiosos, teria

* Versão final da comunicação apresentada à mesa-redonda sobre *Hobbes e a Filosofia do Direito*, no "Simpósio do Tricentenário de Hobbes", patrocinado pela Coordenadoria de Atividades Culturais da Universidade de São Paulo, realizado em São Paulo de 8 a 10 de outubro de 1979.

¹ Cf. Miguel Reale, *Filosofia do Direito* (8ª ed., revista e atualizada), S. Paulo: Saraiva, 1978, vol. II, pp. 286-287; Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e Positivismo Giuridico* (2ª ed.), Milano: Ed. di Comunità, 1972, pp. 37-46.

² Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (2ª ed., revista e ampliada), Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1963, p. 84.

sido ele um precursor. De acordo com Norberto Bobbio, são notas típicas do positivismo jurídico um estrito apego às normas, que se traduz: (a) num *modo* de estudar o Direito — não existe outro Direito que não seja o Direito Positivo; (b) numa *teoria*, em função da qual o Direito se identifica com o Estado, uma vez que as normas são postas e positivadas, direta ou indiretamente, por órgãos de Estado; e (c) numa *ideologia*, pois o Direito como um conjunto de normas impostas a uma sociedade pelo poder que detém o monopólio da coerção organizada, é justo independentemente de seu conteúdo, porque permite a realização de certos fins tidos como desejáveis, como por exemplo a ordem e a segurança³.

Qual é a relação existente entre Hobbes e esta sucinta descrição de alguns elementos que configuram o positivismo jurídico? Hobbes escreveu sem dúvida a primeira teoria completa do Estado Moderno. Uma teoria com tamanha força que foi ele capaz, como aponta Oakeshott, de transpor um argumento abstrato para o mundo da imaginação pela criação de um mito: o Estado é um *Leviathan*⁴—algo equivalente a um dos animais exóticos por meio do qual Jeová mostrou a Job o seu poderio.

O Estado Moderno —o *Leviathan*— como se sabe, resultou de um significativo esforço em prol da unidade de poder no âmbito de um determinado território. Tal esforço traduziu-se, no plano externo, numa liberação face a uma ordem espiritual tendencialmente universal. Daí a prática da *razão de estado* e a corrosão da *Respublica Christiana*. No plano interno este esforço verificou-se em função da subordinação a um poder central, de instituições menores. A doutrina da soberania representou a formulação legal desta nova realidade que, em matéria jurídica, significou o poder do Estado soberano de declarar, em última instância, a positividade do Direito no âmbito de sua competência territorial. Do ponto de vista da Filosofia do Direito a doutrina da soberania suscita, *inter alia*, a seguinte indagação: só é mesmo Direito o Direito Positivo Estatal? A resposta a esta indagação transita por uma reflexão sobre unidade do poder estatal, com a qual se preocupou Hobbes, no sentido específico de se saber se esta unidade requer a unificação dos ordenamentos jurídicos no âmbito do Estado, através da *estatização* das fontes do Direito⁵.

III

Uma das originalidades de Hobbes reside no seu esforço de buscar uma explicação racional, dotada de certeza, do processo de constituição

³ Norberto Bobbio, *Giustnaturalismo e Positivismo Giuridico*, cit., pp. 101-114.

⁴ Michael Oakeshott (introduction), Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Basil Blackwell, 1948, p. XVIII.

⁵ Norberto Bobbio, introdução a Thomas Hobbes, *Del Ciudadano* (trad. de Andrée Catrysse), Caracas: Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, 1966, pp. 9 e 16; Miguel Reale, *Teoria do Direito e do Estado* (2ª ed.), S. Paulo: Martins, 1960, pp. 199-205.

do Direito, do Estado e da Sociedade, tendo em vista a ruptura da unidade religiosa e a dissolução da tradição medieval. Na explicação hobbessiana o estado de natureza tem, como aponta Ascarelli, o significado preciso de pré-jurídico e o problema que ele se coloca é o da passagem do *não-Direito* para o Direito.

As leis da natureza, em Hobbes, não são verdadeiras leis, mas se reduzem à racionalidade do homem e à sua capacidade de discernir o que é útil. A vontade de viver em comum, em paz, determina não o *conteúdo* da lei, mas sim a sua *necessidade*. Neste sentido, Hobbes inaugura um novo conceito de razão, que deixa de ter um significado ontológico e assume uma feição metodológica, constituindo-se num método para raciocinar sobre ações que pode ser úteis ou danosas⁶. Nas próprias palavras de Hobbes: "For Reason, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is, adding and subtracting) of the Consequences..."⁷. Quais são as consequências que a nova razão metodológica e utilitária, inaugurada na Idade Moderna por Hobbes, extrai do estado de natureza?

O estado de natureza é um estado de anarquia de significados, onde prevalece a razão subjetiva de cada um na busca de seus fins. É o que Macpherson denominou o resultado da análise de Hobbes do individualismo possessivo de mercado⁸. O estado de natureza é, portanto, um estado de subjetividade. Este estado não podia ser tolerado porque trazia, como aponta Wolin na sua leitura de Hobbes, uma confusão de significados que destruíam o corpo político como um todo que se comunica. Este ataque de Hobbes ao juízo privado e ao estado de subjetividade assinala uma de suas originalidades, para continuar com Wolin, pois Hobbes mostra que a ordem política inclui e implica um *sistema de comunicação*. Em outras palavras, a identidade da sociedade política exige uma linguagem política comum. Neste sentido, o contrato social é também um instrumento para criar um universo político de significados inequívocos.

O soberano é o agente público encarregado de eliminar o significado inconstante das palavras que surgem da variedade de naturezas, disposições e interesses dos homens. O poder legislativo absoluto do

⁶ Cf. Tullio Ascarelli, "Hobbes et Leibniz et la Dogmatique Juridique", introduction (traduite par Claude Ducouloux-Favard) a Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England* e G. W. Leibniz, *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum — De casibus perplexis — Doctrina conditionum — De legum interpretatione*, Paris: Dalloz, 1966, pp. 10-11; Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx* (2ª ed.), Napoli: Morano, 1971, pp. 11-49; Jean Carbonnier, "L'hypothèse du non-droit" in *Archives de Philosophie du Droit* N° 8 - *Le dépassement du Droit*, Paris: Sirey, 1963, pp. 55-74.

⁷ Hobbes, *Leviathan* (edited by C. B. Macpherson), Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1968, Part I, chap. V, p. 111.

⁸ C. B. Macpherson, introduction to Hobbes *Leviathan*, cit., e C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism - Hobbes to Locke*, Oxford: At The Clarendon Press, 1962, pp. 9-106.

⁹ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston: Little Brown and Co., 1960, p.p. 257-260.

soberano é, portanto, uma razão pública definidora dos significados, do certo e do errado, que configuram a objetividade do mundo político através do *princípio de legalidade*⁹. Nas palavras de Hobbes: "...is annexed to the Soveraignty, the whole power of prescribing the Rules, whereby every man may know, what Goods he may enjoy and what Actions he may doe, without being molested by any of his fellow Subjects."¹⁰

IV

O que torna possível, segundo Hobbes, esta objetividade do mundo político, que se traduz no princípio da legalidade?

Hobbes distingue as ciências demonstráveis das não-demonstráveis. As demonstráveis são aquelas cujas causas primeiras são postas pelo próprio homem, como é o caso da Geometria e da Filosofia Política, que são construções humanas. Não é este, segundo Hobbes, o caso da Física, onde o homem lida com efeitos de causas pelas quais não é responsável. O físico, portanto, deverá governar-se pelos fenômenos, que são anteriores às palavras, ou seja, nas ciências não-demonstráveis os fenômenos determinam e antecedem a palavra. Não é isto o que acontece com a política que, sendo uma construção humana, permite impôr nomes e atribuir significados¹¹.

A imposição de normas e a atribuição de significados assume, em Hobbes, como diz Bobbio, a feição de uma rigorosa *gramática da obediência*, que tem como horizonte assegurar a sobrevivência individual por meio da ordem. Daí a importância do valor *certeza* da lei.

Na sua gramática Hobbes demonstra que o acordo dos súditos, uma vez estipulado, não pode ser revogado. A ética hobessiana resulta de um convencionalismo que, por sua vez, é uma consequência do seu nominalismo: saber uma verdade é o mesmo que recordar que foi criada por nós mesmos mediante o emprego das palavras¹². Como diz Hobbes, no *De Cive*: "Truth is the same with a true proposition; but the proposition is true in which the word consequent, which by logicians is called the predicate embraceth the word antecedent in its amplitude, which they called the subject. And to know truth is the same thing as to remember that it was made by ourselves by the very usurpation of the words."¹³

⁹ Hobbes, *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, cit., Part II, cap. XVIII, p. 234.

¹⁰ Cf. Sheldon S. Wolin, *op. cit.*, p. 247.

¹¹ Cf. Norberto Bobbio, introdução a Thomas Hobbes, *Del Ciudadano*, cit., pp. 22, 24, e Michael Oakeshott, introduction, Th. Hobbes, *Leviathan*, edição cit., pp. XII-XX-XXI, XXIII, XXIV-XXV-XXVII-XXVIII.

¹² Thomas Hobbes, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, edited with and introduction by Bernard Gert, N. York: Anchor Books, 1972, p. 374.

V

Estas premissas que acabam de ser expostas, ditam as conclusões de Hobbes no que tange à relação entre Estado e Direito, permitindo fixar a sua contribuição à Filosofia do Direito e a sua condição de precursor do positivismo jurídico.

A primeira destas conclusões é a de que a lei não é sabedoria, mas sim comando. O comando, para ser bem sucedido, exige não apenas poder mas também a unificação dos significados das palavras, o que só pode ser alcançado pelo monismo da estatalidade das fontes do Direito.

Algumas citações extraídas do célebre "*A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*", no qual Hobbes retoma e aprofunda o exposto no capítulo XXVI, parte II, do *Leviathan*, são elucidativas, neste sentido: "It is not wisdom, but authority that makes law"¹⁴; "By the laws, I mean laws living and armed... It is not therefore the word of the law, but the power of a man that has the strength of a nation, that make the laws effectual"¹⁵; "There is not amongst men a universal reason agreed upon in any nation, besides the reason of him that hath the sovereign power. Yet though his reason be but the reason of one man, yet it is set up to supply the place of that universal reason, which is expounded to us by our Saviour in the Gospel; and consequently our King is to us the legislator both of statute-law, and of common-law."¹⁶

Neste *Dialogue*, que é um dos textos mais importantes de Hobbes sobre o Direito, Hobbes subordina a "common law" à "statute law"¹⁷, assim como no *Leviathan* e no *De Cive* ele também afirma, não só a subordinação do Direito Costumeiro à vontade do soberano¹⁸, como também a supremacia das "civil law" em relação às leis da natureza, que não são "properly Lawes, but qualities that dispose men to peace and to obedience"¹⁹. São elas, portanto, qualidades que explicam as razões da passagem do pré-jurídico (o estado de natureza) para o jurídico (o "Commonwealth"), uma vez que, como afirma Hobbes no *Dialogue*: "It is also a dictate of the law of reason, that statute

¹⁴ Norberto Bobbio, introdução a Th. Hobbes, *Del Ciudadano*, cit., p. 24.

¹⁵ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, edição de Ascarelli, cit., p. 74; Th. Hobbes, *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, cit., Part II, cap. XXVI, p. 312.

¹⁶ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., p. 78.

¹⁷ Th. Hobbes, *idem*, *ibidem*, pp. 87-88.

¹⁸ Th. Hobbes, *idem*, *ibidem*, p. 82.

¹⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 289; Cf. C. B. Macpherson, *Hobbes Political Economy*, conferência (mimeografada) apresentada no "Simpósio do Tricentenário de Hobbes" realizado de 8 a 10 de outubro de 1979 na Universidade de São Paulo, sob o patrocínio da Coordenadoria de Atividades Culturais, pp. 16-18.

²⁰ Th. Hobbes, *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 314; cf. Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 42-49; e Guido Fasso, *Storia della Filosofia del Diritto*, vol. II: *L'Età Moderna*, Bologna: Il Mulino, 1968, pp. 147-154.

laws are a necessary means of the safety and well-being of man in the present world and are to be obeyed by all subjects..."²¹.

Em síntese, Hobbes afirma a *estatalidade* das fontes do Direito, negando validade autônoma seja à "common law" (o Direito elaborado pelos juizes), seja ao Direito Costumeyro (o Direito elaborado descentralizadamente pela comunidade), a não ser quando consentidos e positivados pela vontade do soberano. O mesmo se pode dizer em relação a um Direito Natural —entendido como algo distinto do Direito Positivo— uma vez que não existe razão universal a não ser a posta pelo soberano. Neste sentido, Hobbes inaugura a moderna teoria do Direito e do Estado, identificando-os através da unificação das fontes do Direito por meio da exclusividade atribuída à pei posta pelo Estado. A afirmação do monismo e a recusa do pluralismo dos ordenamentos resultam coerentemente do esforço de, através da estatização das fontes do Direito, obter a integração da comunidade política por meio da unificação dos significados, sem a qual, segundo Hobbes, não se alcança nem a ordem nem a paz.

VI

Ao monismo da estatalidade das fontes do Direito corresponde, logicamente, uma preocupação hobbesiana com a *aplicação do Direito*, e, portanto, com a *interpretação*. Hobbes reconhece que todas as leis necessitam de interpretação. As leis sintéticas e curtas podem ser mal entendidas e as longas podem se tornar obscuras pelo a diversidade de significados de muitas palavras. As leis só podem ser entendidas com um conhecimento de suas causas finais, e estas residem no legislador. "...no written Law, delivered in few, or many words, can be well understood, without a perfect understanding of the finall causes for which the Law was made; the knowledge of which finall causes is the Legislator."²²

O rei é o único legislador e, por essa razão, é o supremo juiz. Ele não delega todo o seu poder judicante, e isso deve ser assim tendo em vista a necessidade de congruência dos julgamentos com as leis²³. A consequência é que: "...it is not that *juris prudentia*, or wisdom of subordinate Judges, but the reason of this our Artificiall Man the Common-wealth, and his Command, that maketh Law: And the Common-wealth being in their Representative but one Person, there cannot easily arise any contradiction in the Lawes; and when there doth, the same Reason is able, by interpretation, or alteration to take it away. In all Courts of Justice, the Sovereign (which is the Person of the Common-wealth) is that Judgeth: The subordinate

²¹ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., p. 78.

²² Th. Hobbes, *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 322.

²³ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., pp. 89 e 112.

Judge, ought to have regard to the reason which moved his sovereign to make such Law, that his Sentence may be according thereunto; which then is his Sovereigns Sentence; otherwise it is his own, and an unjust one."²⁴. A *interpretação autêntica*, portanto, é aquela que leva em conta a intenção e o significado da vontade do legislador²⁵, pois: "...the King's Reason, be it more or less, is that *anima legis*, that *summa lex*, whereof Sir Edward Coke speaketh, and not the reason, learning, or wisdom of the judges."²⁶

A dimensão restritiva da interpretação, na aplicação da lei pelos juizes, se insere coerentemente com a preocupação de Hobbes em assegurar a objetividade do mundo político através do princípio da legalidade. Este, como se viu, baseia-se na razão pública do soberano enquanto agente encarregado de eliminar o significado inconstante das palavras que provêm da variedade de disposições e dos interesses dos homens. Não cabe ao juiz a interpretação criadora, pois: "no one can mend a law but he that can make it..."²⁷. O ofício do juiz é pronunciar a lei e não fazê-la, o que constitui tarefa do Rei²⁸.

Hobbes admite, no entanto, a possibilidade de ocorrer uma situação em que "The Word of the Law doe not fully authorize a reasonable Sentence." Neste caso, a aplicação da lei deve basear-se na equidade, pois o pressuposto da intenção do legislador é a equidade. Assim, cabe ao juiz suprir a palavra da lei com a Lei da Natureza²⁹. A equidade, no entanto, "amends not the law, but the judgements only when they are erroneous"³⁰.

VII

A abertura para a equidade e a possibilidade de preencher a lacuna na lei pelo recurso à lei da natureza, na hipótese da letra da lei não ensejar uma sentença razoável, significaria uma ruptura do positivismo hobbesiano e uma fresta para uma interpretação criadora descentralizada? Bobbio e Ascarelli, que examinaram o assunto, entendem que não, pois a interpretação do Direito Natural, no caso de lacunas, resulta da autoridade do Estado personificado no juiz. A validade da sentença depende da lei e se apoia na "Fundamental Law", que atribui ao soberano o poder de organizar o judiciário. A lei natural, portanto, depende

²⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 317.

²⁵ *Idem*, *ibidem*, pp. 321-322.

²⁶ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., p. 82.

²⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 123.

²⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 167.

²⁹ Th. Hobbes *Leviathan*, ed. de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 326.

³⁰ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., p. 123.

do soberano e, desta forma, Hobbes limita a interpretação e resgata no seu sistema a unidade do poder estatal³¹.

Como diz Hobbes: "If therefore a man have a question of Injury depending on the Law of Nature; that is to say, on Common Equity; the Sentence of the Judge, that by Commission hath Authority to take cognisance of such causes, is a sufficient Verification of the Law of Nature in that individuall case. For though the advice of one that professeth the study of the Law, be usefull for tre avoyding of contention; yet it is but advice: tis the Judge must tell men what is Law, upon the hearing of the controversy."³²

A estatalidade da interpretação, mesmo com base na equidade, resulta compreensivelmente da preocupação de Hobbes com a unidade e a congruência da aplicação da lei enquanto comando proveniente da razão pública do soberano; sem o qual não se verifica a unidade do poder, base da ordem e da segurança.

"...many things are made crimes, and no crime, which are not so in their own nature, but by diversity of law, made upon diversity of opinion or of interest by them which have authority."³³ Se a lei da razão determinasse o legal e o ilegal, teria havido sempre, em todos os tempos, as mesmas sanções para os mesmos ilícitos. Isto não ocorre porque existem "as many several reasons, as there are several men". É para evitar a incerteza que surge a necessidade de uma autoridade —o soberano— definir o que é crime e tornar esta definição pública³⁴. Sem o Direito Positivo Estatal ("statute law") todos têm direito a tudo³⁵. A lei é um comando do soberano aos seus súditos, que declara "publicly and plainly what every of them may do, and what they must forbear to do."³⁶ É por essa razão que "Laws are in their nature antecedent to justice and injustice."³⁷, com o que Hobbes reafirma o princípio da legalidade do positivismo e a estatalidade da interpretação do Direito Natural, que não se distingue do Direito Positivo no momento da aplicação da lei pelo juiz.

VIII

Em síntese:

- i. A lei, para Hobbes, não é sabedoria, mas sim comando, e este,

³¹ Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., p. 34; Tullio Ascarelli, "Hobbes et Leibniz et la dogmatique juridique" in loc. cit., pp. 24-25; Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, p. 334.

³² Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. de C. B. Macpherson, cit., Parte II, cap. XXVI, pp. 320-321.

³³ Th. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws of England*, ed. de Ascarelli, cit., p. 100.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 165.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 93.

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 91.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 93.

³⁸ Tullio Ascarelli, "Hobbes et Leibniz et la dogmatique juridique" in loc. cit., pp. 23, 61-62-63 e passim.

para ser bem sucedido, exige a unificação dos significados de palavras, o que só pode ser alcançado pelo monismo da estatalidade das fontes do Direito;

- ii. Desta preocupação com a unidade das fontes do Direito deriva a preocupação com a manutenção da congruência dos significados na aplicação do Direito, o que leva Hobbes a realçar a dimensão restritiva que deve nortear a interpretação da lei pelo juiz, reservando ele ao soberano a faculdade de ser o juiz supremo e negando a interpretação criadora por parte dos juizes, baseada na razão privada de cada qual;
- iii. Mesmo quando existe lacuna na lei e o juiz deve recorrer à equidade e à lei natural, estas provêm de uma delegação do soberano e, portanto, são estatalmente definidas. A estatalidade é indispensável, pois a razão subjetiva traz a anarquia dos significados; por isso, é ilícito apenas aquilo que o soberano declara como tal. A lei antecede o justo e o injusto, definindo o que é permitido e o que é proibido para, através da certeza do princípio da legalidade, instaurar a segurança e a paz a da comunidade política.

Este resumo permite evidenciar por que razão e de que formas Hobbes, operando a identificação, do Estado e do Direito e reafirmando a doutrina da soberania, lançou as bases de uma Dogmática Jurídica, de natureza formal, que veio a ser, como mostrou Ascarelli, um dos eixos constitutivos do positivismo jurídico dos séculos XIX e XX.

Universidade de São Paulo, Brasil

ABSTRACT

The article is an attempt to examine Hobbes's contribution to legal philosophy, understood as the relationship between law and state.

1. The law for Hobbes is not wisdom, but command and, command to be successful requires the unification of the meaning of words. This can only be obtained, according to Hobbes, via the control by the state, of the sources of law (monism).

2. From this political concern with unity of the sources of law derives Hobbes's concern with congruity, maintenance of the meaning of words in the application of law. Thus in Hobbes's system the restrictions regarding the liberty of the judge in the interpretation of law (restrictive interpretation).

The reasons for the identification of rule, state and law, in Hobbes, are part of the theoretical sources of legal positivism.

HOBBS Y LAS CAUSAS DE LA GUERRA CIVIL *

Rafael Braun

Examinar las causas de la guerra civil en la obra de Hobbes presenta un doble interés. Se trata en primer término de un problema que ocupa un lugar central en las preocupaciones de Hobbes. A causa del enfrentamiento entre Carlos I y el Parlamento, origen de la guerra civil que asolara durante veinte años las islas británicas, Hobbes huye de su país en 1640 en busca de seguridad. Su reflexión teórica se desarrolla en contacto con esta realidad. Su ambición es aportar un remedio definitivo a la inestabilidad del régimen político. En sus tres obras sistemáticas —*Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642) y *Leviathan* (1651)— dedica un capítulo al análisis de las causas que conducen a la disolución del gobierno y de la sociedad civil, y más tarde, en *Behemoth* (1688), estudiará las causas específicas de la guerra civil inglesa. Penetrar en su filosofía política a través de este tema no sólo nos conduce a su corazón sino que permite además captar más adecuadamente su historicidad.

La guerra civil y el estudio de sus causas ocupan también un lugar central en nuestras preocupaciones. Los tiempos han cambiado, pero la naturaleza de ciertos problemas políticos que se planteaban en el siglo XVII no parece haber cambiado sustancialmente. De allí que un segundo motivo de interés esté constituido por la luz que el pensamiento de Hobbes puede aportar a la dilucidación de los conflictos contemporáneos.

I

Un examen comparativo de los tres capítulos de sus obras sistemáticas consagrados al tema que nos ocupa¹ permite efectuar estas observaciones.

1) La organización del tema fluctúa. La estructura ternaria de los *Elements* no coincide con la del *De Cive*, y *Leviathan* presenta una estructura binaria².

* Comunicación leída en la Mesa Redonda sobre *Hobbes e o Estado moderno* que tuvo lugar en el marco del Simposio: Hobbes organizado por la Universidad de São Paulo entre el 8 y el 10 de octubre de 1979.

¹ *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Tönnies, New York, 1969², II, 8: "Of the causes of rebellion"; *De Cive*, ed. B. Gert, New York, 1972, cap. XII: "Of the Internal Causes Tending to the Dissolution of Any government"; *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, 1960, cap. XXIX: "Of those things that weaken, or Tend to the Dissolution of a Commonwealth".

2) Hay un deslizamiento en la presentación de las causas. Hobbes presta cada vez menos atención a las pasiones del hombre y mayor atención a causas de tipo sociológico y político.

3) El punto central que retiene su atención y al que invariablemente dedica mayor espacio son las doctrinas que justifican la rebelión; es decir, las opiniones que afirman que se puede resistir legítimamente al que detenta el poder soberano.

Si concentramos nuestra atención en estas opiniones falsas que inducen a los súbditos a desobedecer al soberano, podemos hacer algunas comprobaciones significativas.

En la primera versión —*Elements of Law*— no se advierte un orden en las seis doctrinas enumeradas. A cada opinión errónea se le adscribe una razón particular.

En *De Cive* encontramos la enumeración más completa: ocho. Pero aquí se nota un esfuerzo por agrupar varias doctrinas haciéndolas depender de una más fundamental, que constituye la raíz de donde brotan las demás. Así, encabezará la lista con una opinión que no aparecía en *Elements* —“que el conocimiento del bien y del mal pertenece a cada individuo” (XII, 1)— de la cual hará depender otras cuatro. Esto nos permite concluir que para Hobbes en *De Cive* las doctrinas incompatibles con el mantenimiento de la paz interna pueden reducirse a tres: la ya mencionada, y las dos siguientes: a) “que la autoridad suprema puede ser dividida” (XII, 5) y b) “que cada súbdito tiene un dominio absoluto sobre los bienes que posee” (XII, 7).

En *Leviathan* las doctrinas están agrupadas en función de quienes las propugnan. Las tres primeras son difundidas por los “*unlearned divines*” y giran en torno a la reivindicación de la supremacía del juicio privado de conciencia. Las últimas tres son patrocinadas por los juristas y abogados y se refieren sobre todo a cuestiones más directamente vinculadas con la teoría política. Es interesante señalar que la cuarta doctrina en la enumeración del *Leviathan*, según la cual “el que posee el poder soberano está sujeto a las leyes civiles”, es refutada de manera diferente en esta obra que en el *De Cive*, por lo cual puede afirmarse que las doctrinas que Hobbes reputa sediciosas se reducen básicamente a cuatro, que paso ahora a considerar.

II

1) La primera doctrina sediciosa, y la que para Hobbes es, pienso, la más grave, tiene una doble formulación: “que el conocimiento del bien y del mal pertenece a cada individuo” (*De Cive*, XII, 1); “que

² En los *Elements* tres cosas disponen a la sedición: a) Discontent; b) Pre-
tence of right; c) Hope of success. En *De Cive* toma también tres cosas en consi-
deración: 1) *Doctrinas y pasiones* que disponen al hombre contra la paz; 2) Calidad
y condición de los líderes de la rebelión; 3) Cómo se hace una rebelión o se orga-
niza una facción. En *Leviathan*, utilizando la analogía de la enfermedad y de la
muerte, distingue entre enfermedades graves y menos graves.

todo hombre privado es juez de las acciones buenas y malas” (*Lev.*, XXIX, p. 211). El argumento, sin embargo, es similar.

Hobbes acepta que en el estado de naturaleza, donde todo hombre tiene un derecho a todas las cosas, cada uno es juez de lo bueno y de lo malo para él. En efecto, “antes de que hubiera gobierno, lo *justo* y lo *injusto* no existían, pues por naturaleza son relativos a una orden (*command*): y cada acción, en su propia naturaleza es indiferente; que se haga *justa* o *injusta*, deriva del derecho del magistrado. Los reyes legítimos, por lo tanto, hacen justas las cosas que ordenan por ordenarlas, e injustas aquellas que prohíben por prohibirlas. Pero los hombres privados, mientras asumen para sí el conocimiento de lo *bueno* y lo *malo*, desean ser como reyes; lo cual es incompatible con la seguridad de la comunidad política (*commonweal*)” (*De Cive*, XII, 1).

Aquí encontramos un doble problema. El primero consiste en preguntarse por qué toca al magistrado definir lo justo y lo injusto. Hobbes responde a su manera, indicando la necesidad de poner coto a las controversias interminables que se originan en el estado de naturaleza y que hacen peligrar la paz, mediante la proclamación pública y autorizada de lo que será considerado bueno o mal. Esta proclamación social de la justicia mediante las leyes civiles (positivas) permite que los miembros de la comunidad política conozcan con certeza sus obligaciones, y es una consecuencia de la renuncia que han efectuado en favor del soberano.

Hobbes toca aquí un problema crucial, pero su respuesta no me parece del todo adecuada. En efecto, presupone en primer término que hay un valor absoluto que todos deben perseguir que es la preservación de la propia vida y la paz³. Y presupone además que hay una justicia natural antecedente a la sociedad política que nos manda, por ejemplo, cumplir los pactos⁴. Decir que cada acción por sí misma es indiferente fuera de la sociedad civil es negar la condición moral del hombre en el estado de naturaleza. Declarar la justicia es una cosa; instaurarla otra.

Esta confusión entre moral y derecho aparece claramente en el segundo problema. ¿Cómo saber si el soberano es legítimo? ¿Hay que privilegiar la legitimidad de origen o de ejercicio? Hobbes no puede

³ “A law of nature, *lex naturalis*, is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved” (*Leviathan*, XIV, p. 84), “It is a precept, or general rule of reason, that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it... this is the first, and fundamental law of nature” (*Ibid.*, p. 85).

⁴ “In this law of nature [*that men perform their covenants made*], consisteth the fountain and original of justice. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is unjust; and the definition of injustice, is no other than the not performance of covenant” (*Leviathan*, XV, p. 94).

escapar al dilema de la doble dimensión de las normas y de las obligaciones: el derecho tiene sentido si se presupone una moral, i.e. una teoría del bien. Hobbes tiene esta teoría, y por eso, aunque sea un hombre privado, escribe el *De Cive* y el *Leviathan*. Y en función de esta teoría señala que la obligación del súbdito de obedecer al soberano dura en la medida en que éste le da protección⁵. ¿No está el ciudadano obligado en esta hipótesis a recurrir a su juicio privado para determinar si el soberano cumple adecuadamente su misión? Lo mismo se desprende de este pasaje infrecuentemente citado: "En todas aquellas cosas no contrarias a la ley moral, es decir a la ley natural, todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina lo que es declarado tal por las leyes del *commonwealth*... pues lo que no está en contra de la ley natural puede ser hecho ley en nombre de aquellos que tienen el poder soberano" (*Lev.* XXVI, p. 188), del cual se deduce que lo que está en contra de la ley moral no puede ser hecho ley por el soberano. ¿Pero quién, si no la conciencia privada de cada hombre, podrá juzgar la conformidad de la ley positiva con la ley moral?

De una presunción en favor de la declaración legal de la justicia que realiza el soberano, no se puede deducir, como lo hace Hobbes, una renuncia absoluta por parte del ciudadano a su juicio moral, renuncia que se expresa en la obediencia absoluta que se debe a las leyes del soberano que definen lo bueno y lo malo.

2) La segunda doctrina afirma "que aquel que tiene el poder soberano está sujeto a las leyes civiles" (*Lev.*, XXIX, p. 212).

En el *De Cive* Hobbes argumentaba que el soberano no puede estar ligado por la ley civil pues ésta expresa su voluntad, y nadie puede estar obligado a sí mismo. El soberano sólo está sometido a la ley de Dios, que es la ley natural o ley moral.

En el *Leviathan* elabora, sin embargo, un nuevo argumento. Si el soberano estuviese sujeto a la ley civil, debería existir una instancia superior a él con capacidad de juzgarlo y con poder suficiente para castigarlo, lo cual sería constituir un nuevo soberano. De aceptarse esta hipótesis, se entraría en un proceso de regresión sin fin.

Hobbes tiene razón en afirmar que el soberano concentra en sus manos la triple función coercitiva, judicial y legislativa, y que en este sentido no puede ser justiciable ante nadie. Los hombres siempre tienen supremacía sobre las leyes porque las dictan y las interpretan. Pero aquí el "soberano" no debe entenderse en referencia a una persona física, como lo hace Hobbes por su aversión a la división de poderes, sino al poder soberano como tal que admite múltiples formas de organización interna.

⁵ "The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them (*Leviathan*, XXI, p. 144).

La idea de que un sistema político tiene que tener una instancia última e inapelable tanto en el plano legislativo, como judicial y coercitivo, significa que deben existir mecanismos institucionales capaces de arbitrar definitivamente las controversias. Quizás en ninguna ocasión se perciba tan claramente la intuición de Hobbes como cuando se ejerce el poder constituyente. Allí es evidente que "el soberano" no está sujeto a las leyes civiles precedentes.

Pero lo que Hobbes denunciaba como una doctrina sediciosa era la pretensión de limitar el poder del rey, sea mediante el gobierno mixto, sea proclamando la primacía del *common law*. Para Hobbes una prescripción legal sólo puede tener vigencia si es autorizada por el soberano.

3) La tercera doctrina reputada sediciosa afirma que "el poder soberano puede ser dividido" (*Lev.*, XXIX, p. 213), doctrina que se presenta bajo dos versiones.

a) Según la primera, el poder soberano se divide en un poder temporal o civil y un poder espiritual. Esta tesis, que Hobbes atribuye a los católicos, es descripta así en *Behemoth*: "Por poder espiritual significan el poder de determinar puntos de fe, y ser jueces, en la corte interior de la conciencia, de los deberes morales, y un poder para castigar a aquellos hombres que no obedecen sus preceptos... con la excomunión. Y este poder, dicen, el Papa lo recibe inmediatamente de Cristo"⁶. "Este poder de absolver a los súbditos de su obediencia [a los soberanos legítimos], como también la de ser juez de las costumbres y de la doctrina, es una soberanía tan absoluta como es posible concebir; y consecuentemente habrá dos reinos en una única y misma nación, y ningún hombre será capaz de saber a cual de sus señores deberá obedecer" (*Beh.*, p. 8), porque mientras el soberano temporal tiene a su disposición el poder de coacción física, el soberano espiritual dispone del poder de excomunión, es decir de infligir un castigo eterno.

"Cuando estos dos poderes se oponen mutuamente, el *commonwealth* se encuentra en gran peligro de guerra civil y disolución. Porque la autoridad civil siendo más visible, y apoyándose en la luz más clara de la razón natural, atrae a sí en todo tiempo una parte considerable del pueblo; y la *espiritual*... porque el miedo a las tinieblas y a los fantasmas es mayor que otros temores, tampoco carecerá de un partido suficiente para inquietar, y a veces destruir un *commonwealth*" (*Lev.*, XXIX, p. 215).

Para evitar la dualidad de un poder religioso, manipulador del temor a la condenación eterna, y de un poder civil, suscitador de temor por su capacidad de coacción física, Hobbes pondrá en manos del soberano, según la célebre figura que aparece en la portada del *Leviathan*, la espada y el báculo, símbolos del poder real y del poder sacerdotal. Concentrará en el soberano la mediación absoluta del

⁶ *Behemoth, or The Long Parliament*, ed. F. Tönnies, New York, 1969², p. 6.

temor, incluido el poder de excomunión. Por eso su *commonwealth* es eclesiástico y civil.

Las objeciones que se pueden formular a este planteo de Hobbes desde la perspectiva del derecho a la libertad religiosa y de conciencia son demasiado evidentes para que me detenga en ellas. Prefiero señalar, en cambio, dos problemas presentes en su planteo y aún vigentes en nuestro tiempo.

El primero es la importancia crucial de las *creencias* en la conformación de un sistema político estable. Hobbes afirma que "el poder de los poderosos no tiene otro fundamento que la opinión y creencia de la gente" (*Beh.*, p. 16). Si esto es así, controlar las creencias es el modo más seguro de controlar el poder político. Esto explica la enorme importancia que le atribuye a las universidades. "El corazón de la rebelión... son las universidades" (*Beh.*, p. 58). "Las universidades han sido para esta nación como el caballo de madera para los troyanos" (*Beh.*, p. 40). "Desespero de una paz duradera entre nosotros hasta que las universidades aquí dirijan sus estudios... a la enseñanza de la obediencia absoluta a las leyes del rey" (*Beh.*, p. 56), y esto porque "un estado puede constreñir a la obediencia, pero no convencer de error, ni alterar las mentes de aquellos que creen que tienen las mejores razones. La supresión de una doctrina no hace más que unir y exasperar, esto es, incrementar tanto la malicia como el poder de aquellos que ya han creído" (*Beh.*, p. 62). El no proponía su doctrina a un príncipe, como Maquiavelo, sino que deseaba verla canonizada por las universidades, ya que "la reputación de ningún hombre privado puede trascender sin la autoridad de las universidades" (*Beh.*, p. 40). Este aspecto de su pensamiento hizo que H. Arendt lo incluyera entre los precursores del totalitarismo.

El segundo problema actual es la relación que se ha de establecer entre el orden político y la esfera de los valores absolutos y transhistóricos. La solución integrista que propone Hobbes en su modelo de república cristiana es comparable a la aspiración de los diversos mesianismos contemporáneos que pretenden no sólo poseer el monopolio de la verdad sino ser también instrumentos providenciales de la redención total del hombre. Se me ocurre que el reingreso de lo absoluto en el campo contingente e histórico de la política, con la carga de intolerancia y violencia que conlleva, está en conexión con la idea, tan hobbesiana, de que se puede hacer una ciencia de lo político tan exacta y objetiva como las matemáticas, y de que esta razón científica es la norma única y suprema de la conducta humana y de la aprehensión de la realidad.

b) La segunda manera de dividir el poder soberano es conferir a distintos órganos de gobierno las atribuciones que corresponden a la autoridad suprema.

"A veces en el gobierno meramente civil hay más de una alma; como cuando el poder de recaudar impuestos... depende de una asamblea general; el poder de conducir y comandar... en un hombre;

y el poder de hacer las leyes, en el consentimiento accidental no sólo de aquellos dos sino de un tercero... A pesar de que pocos perciban que un tal gobierno no es gobierno sino división del *commonwealth* en tres facciones, y lo llaman monarquía mixta; sin embargo la verdad es que no se trata de un *commonwealth* independiente, sino de tres facciones independientes; no de una persona representativa, sino de tres" (*Lev.* XXIX, p. 216).

El reproche que retrospectivamente dirige a los consejeros de Carlos I es que "pensaban que el gobierno de Inglaterra no era una monarquía absoluta sino mixta" (*Beh.*, p. 114). "Soñaban con un poder mixto, del rey y de las dos Cámaras. Que era un poder dividido, en el cual no podía haber paz, estaba más allá de su comprensión" (*Beh.*, p. 125), idea que compartían por lo demás "la mayor parte de los Lords en el Parlamento, y de la *gentry* a lo largo de Inglaterra" (*Beh.*, p. 33).

La evidente exageración que significa generalizar una experiencia histórica no debe hacer perder de vista los peligros que encierra un sistema institucional de división de poderes que exprese principios de legitimidad diferentes y contradictorios; o las amenazas que pesan sobre un sistema homogéneo desde el punto de vista de la legitimidad pero cuyos ocupantes no ejercen sus funciones con un sentido de equilibrio y transacción sino con voluntad excluyente de primacía.

4) La cuarta doctrina, finalmente, afirma que "todo hombre privado tiene tal propiedad absoluta sobre sus bienes, que excluye el derecho del soberano" (*Lev.*, XXIX, p. 213).

Todo hombre, dice Hobbes, tiene ciertamente una propiedad que excluye el derecho de los demás súbditos, pero ese derecho lo posee gracias al poder soberano. En el estado de naturaleza, donde cada hombre tiene derecho a todas las cosas, no existía propiedad privada. Allí todo era común. La propiedad no es un derecho natural antecedente a la constitución de la sociedad civil, como lo afirmará más tarde Locke, sino un derecho nacido de la ley promulgada por el soberano, que determina así "lo suyo" que la justicia ordena respetar. Derecho que el soberano se encarga además de proteger.

Negarle al soberano derechos sobre la propiedad privada de los súbditos es ignorar el fundamento histórico y positivo de esta forma de dominio, así como impedirle al soberano cumplir su misión. En efecto, si no tiene derecho a los medios necesarios para el fin que se le encomendó, su misión quedará trunca y se volverá al estado de naturaleza.

Salvada la ambigüedad, corriente en Hobbes, entre el poder soberano común a todas las formas de gobierno y el soberano identificado con el monarca, tanto el razonamiento teórico como la observación práctica parecen pertinentes. El régimen de propiedad vigente en una sociedad depende del derecho positivo, y éste del poder público. A la vez éste sólo puede existir merced a un régimen impositivo que le provea los fondos necesarios a su funcionamiento. Se establece así

una dialéctica entre los intereses de lo público y lo privado que se constituye en fuente permanente de conflictos, los cuales tienden a agravarse si las posiciones en pugna tienen concepciones acerca de la naturaleza de la propiedad mutuamente excluyentes.

III

Para concluir, quisiera agregar a las objeciones ya formuladas otras de orden más general.

1) Hobbes pretende erigirse en un teórico de la estabilidad absoluta de los regímenes políticos. Piensa que la disolución del *commonwealth* por causas internas puede ser evitada, ya que "la culpa no está en los hombres, en cuanto son la *materia*, sino en cuanto son los constructores (*makers*) y ordenadores de los mismos" (*Lev.*, XXIX, p. 210). "La habilidad —sigue Hobbes— de erigir y mantener *commonwealths* consiste en ciertas reglas, del mismo modo que la aritmética y la geometría; no como el tenis, sólo en la práctica; reglas que hasta ahora los hombres no han tenido la curiosidad o el método para descubrirlas" (*Lev.*, XX, p. 136).

¿Cómo conciliar este optimismo con la visión pesimista que generalmente presenta Hobbes del hombre? Si es verdad, como él dice, que "la gente siempre ha sido, y siempre será, ignorante de su deber respecto de lo público, pues no medita sino en aquello que constituye su interés particular" (*Beh.*, p. 39), ¿cómo puede afirmar que la falta no está en los hombres sino en las "estructuras" erigidas por malos arquitectos constitucionales?

2) El sistema de Hobbes tiene fuertes rasgos utópicos en la medida en que lo que ha pensado es un sistema ideal de roles habitado por hombres perfectos que persiguen un único y mismo fin, ya que todos están incorporados en una misma persona pública de cuyos actos se reconocen autores. Una vez admitidas las premisas del sistema no hay lugar para el disenso, pues el control de las doctrinas, atributo inalienable del poder soberano, y la obediencia absoluta debida a las leyes se encargan de segar toda posibilidad de cambio. El modelo presupone que si todos los actores persiguen sus intereses bien entendidos, comenzando por el soberano, el edificio no se derrumbará por causas internas. ¿Es válida esta presuposición? No lo creo, y pienso que en el fondo tampoco la acepta Hobbes. El mismo recoge la objeción. "La mayor objeción a la soberanía absoluta es la de la práctica, cuando los hombres preguntan dónde, y cuándo, los súbditos han reconocido tal poder. Pero uno puede replicar, cuándo y dónde ha existido un reino libre por largo tiempo de la sedición y la guerra civil... un argumento a partir de la práctica de los hombres... es inválido. Pues aunque en todas partes del mundo los hombres construyeran sus casas sobre arena, no se puede inferir de ello que así deba ser" (*Lev.*, XX, p. 136).

3) La primacía de la teoría sobre la práctica es uno de los pilares

del sistema hobbesiano. "Para el gobierno de un *commonwealth*, ni el ingenio, ni la prudencia, ni la diligencia, es suficiente, sin las reglas infalibles y la verdadera ciencia de la equidad y la justicia" (*Beh.*, p. 70) que él ha sido el primero en descubrir. El enfrentamiento con Aristóteles no puede ser más radical. Para éste la naturaleza de la realidad política que examina Hobbes no permite alcanzar un grado de certeza en las conclusiones similar al de las matemáticas. La vía de acceso más adecuada al conocimiento de esta realidad es precisamente la observación comparada e histórica, que junto a los principios más generales acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad, hacen posible que el hombre prudente proponga soluciones adecuadas pero siempre imperfectas a situaciones particulares y cambiantes.

Hobbes pensó con más agudeza lo político que la política como actividad práctica. Hizo lo imposible por suprimir todo conflicto de deberes en el súbdito, pero no lo logró porque es inherente a la condición humana verse obligada a optar entre diferentes bienes no siempre compatibles entre sí. Hobbes optó por la paz como un bien absoluto. La historia demuestra que el hombre está dispuesto muchas veces a sacrificarla temporariamente en busca de justicia y libertad.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires

ABSTRACT

When studying the causes of rebellion, Hobbes's main interest are seditious doctrine, that is those opinions that justify rebellion by allowing subjects to lawfully resist the sovereign. These doctrines may be reduced to four fundamental opinions. In each case the validity of Hobbes's arguments is discussed, with the aim of pointing out the relevance for our own times of some of his intuitions. A brief conclusion adds three objections to Hobbes's idea that building a perfectly stable commonwealth is possible.

ESTADO E IDEOLOGIA EM THOMAS HOBBS *

João Paulo Monteiro

Há duas imagens da política de Hobbes hoje predominantes entre seus comentadores e entre os filósofos e teóricos políticos em geral. Para maior comodidade, proponho dar nomes simplificados a essas imagens: chamemos-lhes a imagem da "neutralidade filosófica" e a imagem da "ideologia burguesa". Insisto no termo "imagens" porque creio ser efetivamente disso que se trata: imagens vagas e imprecisas, superimpostas à leitura do texto hobbesiano, e não propriamente concepções claras ou idéias fundamentadas. Com a superimposição da imagem da neutralidade filosófica, em primeiro lugar, julga-se ver na política de Hobbes uma pura teoria, obtida dedutivamente a partir da teoria hobbesiana da natureza humana, e que escapa, em seu rigor e em sua apoditicidade de quaisquer determinações que não as da pura "explicitação e discurso" que é a marca da filosofia. Em segundo lugar, com a superimposição da imagem da ideologia burguesa a política de Hobbes aparece como um discurso de justificação de interesses de classe, ou de algum modo ligado à afirmação desses interesses, sendo a burguesia a classe social cujo interesse seria a mola escondida que, uma vez identificada, pode servir como chave para a interpretação da filosofia política hobbesiana.

Inclino-me para a preferência por um outro tipo de leitura, que rejeita aspectos diversos de cada uma das outras. Não me é possível aqui a apresentar argumentos decisivos em favor dela, nem proceder a uma refutação cabal das que se lhe opõem. Limitar-me-ei portanto a propostas e sugestões, juntamente com alguns argumentos contrários às interpretações tradicionais. A sugestão central é que a segunda imagem intui corretamente a presença, no discurso hobbesiano, de elementos que não são estritamente filosóficos, e que em algum sentido podem ser identificados como pertencentes à ordem da ideologia. Mas que esses elementos não podem ser identificados como expressão dos interesses, crescentemente visíveis na Idade Moderna, das camadas burguesas. E que portanto se abre lugar para uma legítima interrogação acerca de um outro tipo de significação ideológica, capaz de conferir maior inteligibilidade ao discurso político hobbesiano.

Uma caracterização *mínima* do elemento ideológico presente na política de Hobbes deve consistir, no que suponho concordará grande

* Versão da comunicação apresentada à mesa-redonda sobre *Hobbes e o Estado Moderno*, no "Simpósio do Tricentenário de Hobbes", realizado em São Paulo de 8 a 10 de outubro de 1979.

número de seus leitores, na identificação desse elemento como uma ideologia autoritária e "estatista". Ou seja, antes de discutir esse elemento nos termos do conceito *marxista* de ideologia, termos nos quais é essencial, além da presença de alguma forma de deformação da realidade, definir também qual é o grupo social cujos interesses são servidos por, e presidem a, essa deformação, creio ser útil uma caracterização mais ampla e genérica, em cujos termos se encontra ainda posta entre parênteses a resposta à pergunta pelo interesse de classe "visado" pela ideologia. Neste sentido, falar de uma ideologia autoritária e estatista em Hobbes é chamar a atenção para a importância de uma tendência central em seu pensamento, que em todas as versões de sua teoria política (no *De Corpore Político*, no *De Cive* e no *Leviatã*) o leva a afirmar a indispensabilidade de um reforço extremo do poder estatal, e a enfatizar acima de tudo e sem matizes o poder do soberano, em prejuízo de todo outro poder possível no interior da sociedade política. Certamente que, se fosse correta aquela que no início chamei a imagem da neutralidade de sua teoria política, não haveria lugar para qualificar como ideológico nem este nem qualquer outro aspecto importante dessa teoria. A proposta encerrada na metáfora do Leviatã, a da necessidade, para salvar qualquer nação da anarquia e da destruição, de erigir nessa nação um poder "maior do que qualquer outro existente à face da terra", que é o poder do próprio Estado, seria uma inevitável consequência lógica da estrutura interna da argumentação filosófica de Hobbes, a qual se caracterizaria pela mais completa isenção quanto a quaisquer determinantes de ordem ideológica. No entanto, a prova de uma tal necessidade interna do sistema da política hobbesiana me parece não ter sido apresentada, e bem suspeito que seja impossível apresentá-la. O superdimensionamento do poder estatal deriva, a meu ver, e salvo argumento cabal em contrário, de uma *decisão* do próprio autor, ou de sua maior "inclinação" para o reforçamento do Estado. Na impossibilidade de dar inteiramente conta desse traço dominante em sua teoria, pela análise das constrições internas do próprio texto hobbesiano, abre-se espaço para a tentativa de "explicar" esse traço em outros termos.

Parece-me claro, por outro lado, que seria inútil tentar uma tal explicação vendo nas doutrinas hobbesianas alguma espécie de expressão dos interesses da nobreza. Se a filosofia política de Hobbes não foi adotada, como fonte de inspiração ideológica, pelos defensores da dominação e dos privilégios da classe aristocrática, não foi apenas porque estes dispunham do instrumento, muito mais cômodo, da doutrina do direito divino dos reis, encontrável por exemplo em Bossuet ou Filmer; uma doutrina que servia sobretudo para justificar a dominação política de famílias reinantes estreitamente vinculadas à nobreza. Muito mais do que isso, foi certamente porque a teoria hobbesiana realmente nada tinha que pudesse atrair esses ideólogos, nada apresentava de particularmente favorável à defesa dos interesses aristocráticos ou à justificação da dominação dessa classe. Hobbes, tal como outros filósofos políticos clássicos (como por exemplo Spinoza), admite as três formas de governo

que são tradicionais pelo menos desde Aristóteles, a monarquia, a aristocracia e a democracia, mas o que Hobbes entende por aristocracia nada tem a ver com os interesses da nobreza. O soberano pode ser apenas um homem (numa monarquia), ou uma assembléia constituída por todos os cidadãos (é o que caracteriza a democracia direta de estilo hobbesiano) ou então pode ser uma assembléia constituída por apenas uma parte dos cidadãos, escolhidos especialmente com o fim de constituírem o soberano (e neste terceiro caso temos uma aristocracia). Ou seja, os membros de uma "aristocracia hobbesiana" têm de ser escolhidos pelo conjunto dos cidadãos e os laços de sangue ou as linhagens nobiliárquicas nada têm a ver com isso: só o consentimento no momento do pacto pode legitimar a aristocracia de modelo hobbesiano, pelo menos no caso de um Estado constituído "por instituição" (ou seja, por Contrato). Certamente que nesta teoria pouco ou nada havia que pudesse atrair os ideólogos da aristocracia, da nobreza historicamente existente, aquela classe social que efetivamente, no tempo de Hobbes, exercia uma dominação, ou pelo menos detinha uma enorme parcela do poder social e econômico em todos os países da Europa do século XVII.

Mas poderia a teoria política hobbesiana servir melhor os interesses do homem burguês? E o que parece indicar uma interpretação como a de Macpherson, em seu livro sobre o individualismo Possessivo e em sua introdução à edição Pelican do *Leviatã* (C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive individualism*, Oxford University Press, 1962; Hobbes, *Leviathan*, Pelican Classics, Penguin Books, Harmondsworth, 1968). Tal interpretação poderá encontrar dificuldades se, em vez de nos concentrarmos, como Macpherson, na caracterização do estado de natureza por Hobbes, em vez disso procurarmos investigar a fundo qual a função possível do poder político proposto na teoria hobbesiana, e qual a relação entre essa função e o interesse da burguesia, a de seu tempo ou a de qualquer época. Tentando explicar-me: sem dúvida que é possível e legítimo verificar a presença, no texto hobbesiano, de uma figura à qual pode chamar-se, se se quiser, o "homem burguês"; e cujas atitudes e valores mais típicos podem ser resumidos eficazmente em termos de "individualismo possessivo", ou seja, e mais resumidamente ainda, como típico comportamento burguês, centrado na aquisição individual da propriedade e na exploração do poder do capital. Mas creio que a figura que se deixa facilmente descrever nesses termos é muito mais o homem *natural* hobbesiano do que o homem *civil* hobbesiano. Um homem natural que bem pode ter sido concebido à imagem e semelhança do homem civil real da época de Hobbes, que assim teria sido mascaradamente projetado por Hobbes numa pretensa "natureza originária" do homem — ou num comportamento humano típico sempre possível em qualquer futuro imaginário onde viesse a faltar o poder comum, o poder pacificador e unificador do Estado. O primeiro a sugerir essa espécie de ilegítima projeção de Hobbes, tanto quanto eu saiba, foi Rousseau (por exemplo no ensaio *Que l'état de guerre naît de l'état social*, Oeuvres Complètes, Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, vol. III). E hoje podemos dizer, em termos mais marxistas do que rousseauistas,

que Hobbes atribuiu ao homem de seu estado de natureza muitos dos atributos essenciais que nos habituamos a considerar como típicos do homem burguês: tendência para a competição, para a dominação, para a exploração; tendências individualistas para a acumulação da riqueza, ou o que mais se queira do mesmo gênero. Mas tudo isto se refere apenas ao homem do estado de natureza; e todos sabemos que o projeto de Hobbes consiste na proposta de organizar os grupos humanos de modo tal que a volta ao estado natural se torne impossível. Ou teria o Estado hobbesiano sido concebido exclusivamente para agradar ao homem natural hobbesiano?...

Creio que esta última tese seria insustentável. Não podemos concluir, do fato de encontrarmos no homem do estado de natureza, no homem da "guerra de todos contra todos" (uma guerra que tem sido muito comparada à competição no interior do mercado capitalista), os traços característicos de um "individualismo possessivo", que a própria teoria política de Hobbes é simplesmente uma teoria do individualismo possessivo. Pelo contrário, talvez possa dizer-se que o Estado-Leviatã de Hobbes se destina a funcionar como uma espécie de "espartilho político" bem apertado, dentro do qual o homem natural, o "individualista possessivo", só encontra sua satisfação na medida em que aceita amoldar sua natureza espontânea às novas regras do jogo estabelecidas pelo soberano absoluto (seja ele um monarca, ou uma assembléia aristocrática ou democrática hobbesiana). Porque Hobbes é bem claro: só poderá continuar havendo acumulação, o homem burguês só poderá continuar enriquecendo na precisa e exata medida em que o soberano e seus assessores lho permitirem: e essa permissão será concedida ou não, discricionariamente, sem que o "individualista possessivo" possa apresentar qualquer reclamação, pois sua liberdade de protestar, como nos diz o *Leviatã* (cap. 21), é como a de qualquer cidadão apenas a de exigir e obter as condições da estrita sobrevivência, e não a de exigir quaisquer condições, mesmo mínimas, de uma autêntica e propriamente dita fruição.

Quanto ao direito de propriedade, Hobbes também é muito claro: todo direito desse tipo emana do soberano, ou seja, do Estado todo-poderoso. Em momento algum deixa ele aberta a possibilidade de admitir que a propriedade privada possa ser exigida como uma condição de sobrevivência. Este é um dos aspectos mais salientes do que podemos considerar sua ideologia estatista: não são apenas os direitos políticos que só são concedidos ao cidadão na medida em que o soberano assim arbitrariamente decida (ou não arbitrariamente, mas em função do que ele mesmo acredita ser melhor para a nação; mas é sempre ele quem outorga todos os direitos); são também os direitos econômicos que se encontram todos inteiramente nas mãos do Estado, nos termos do pacto hobbesiano; sendo que depois disso o soberano pode ou não permitir que os súditos possuam propriedades, na medida em que achar conveniente. Em princípio, toda a propriedade é do Estado.

Certamente que, segundo Hobbes, o soberano pode admitir e regulamentar o que podemos chamar "relações mercantis", e admitir em

larga medida a acumulação capitalista, e de um modo geral a posse de meios privados de produção — desde que considere essas medidas benéficas para a preservação da paz e da segurança de sua nação. Certamente que o homem burguês pode continuar existindo dentro do Estado hobbesiano, e nada indica que o próprio Hobbes tivesse qualquer intenção de fazer que esse tipo de homem deixasse de existir. Mas não me parece menos certo ser insustentável qualquer tentativa de encerrar a teoria hobbesiana do Estado, o modelo de sociedade política proposto no *De Cive* ou no *Leviatã*, como inspirado por, ou como exemplo de, algo que coerentemente pudesse definir-se em termos de "ideologia burguesa" ou coisa equivalente. E de notar que o próprio Macpherson, tanto quanto eu saiba, nunca se exprime nesses precisos termos em suas análises de Hobbes. O Estado hobbesiano tolera o homem do individualismo possessivo, mas não é ele próprio um Estado individualista possessivo; Hobbes não apresenta, certamente, qualquer projeto de supressão da classe burguesa (e seria muito estranho que o fizesse em seu tempo, como qualquer marxista consequente não pode deixar de admitir...), mas sua teoria está muito longe de constituir-se como racionalização ou justificação ideológica do interesse burguês, e aponta para a proposta de algo muito diferente. Trata-se de um tipo de Estado dentro do qual o mercado pode existir, e dentro do qual o burguês poderá prosperar — mas de modo algum é um típico Estado burguês.

Não é um Estado democrático, nem um Estado aristocrático, nem um Estado burguês... Se não fosse o risco de equívoco, ousaria sugerir que se trata de algo que, sob alguns aspectos pode ser definido como um Estado *burocrático*. Digamos simplesmente que se trata de um Estado "proto-burocrático", para deixar bem claro que não se trata de um Estado similar aos Estados burocráticos que bem depois do tempo de Hobbes a história nos deu a conhecer, desde o Estado prussiano até ao Estado soviético ou chinês da atualidade. Sob este aspecto, é claro que Hobbes não é precursor de ninguém, e provavelmente não inspirou ninguém, nem tampouco sua obra possui qualquer caráter autenticamente "profético". Eu diria apenas que a proposta de Hobbes é a do Estado burocrático que era possível em seu tempo — o que talvez possa ser considerado uma caracterização provisória admissível, a título de elemento para uma discussão deste tema.

Lembremos que este tema, nos termos em que inicialmente o propus, é o da ideologia de Hobbes, e não esse outro tema quase simétrico deste que é o da ideologia "segundo" Hobbes. Trata-se de nos interrogarmos sobre qual poderia ser a ideologia do próprio Hobbes, para além de uma simples e genérica caracterização como ideologia autoritária e estatista. Sugiro que ela possa considerar-se uma ideologia proto-burocrática, na medida em que o interesse realmente servido pela proposta de Hobbes — a menos que nós próprios sejamos hobbesianos, isto é, que aceitemos a pretensão de Hobbes, que realmente o interesse "de todos" é o único servido por sua teoria política... — só poderia ser o interesse de um grupo muito especial, a saber, o interesse da *intelligentzia* encarregada da gestão do Estado. Essa camada de, chame-

mos-lhes assim, "intelectuais" (de classe média), seria certamente aquela da qual sairiam os membros do misterioso e todo-poderoso conselho secreto, que assessoraria o soberano em todas as suas decisões mais importantes. Ou seja, se há uma ideologia em Hobbes, só pode ser o discurso de defesa do interesse de uma camada da sociedade que é possível definir como proto-burocrática, dada sua capacidade potencial para exercer as funções de gestão de um Estado burocrático.

Não foi por acaso, portanto, que ninguém na classe burguesa contemporânea de Hobbes, ou do período posterior, se reconheceu em sua teoria política, ou pensou usá-la como instrumento ideológico — não mais do que na classe aristocrática. Deste ponto de vista, no caso das camadas burguesas, dos diversos grupos sociais que, na Inglaterra e fora dela, tinham seu destino ligado à sorte do capitalismo, sabemos quem foi o preferido: John Locke e suas teorias liberais dos *Dois Tratados sobre o Governo*. Mas tal não quer dizer que se justifique a crença generalizada segundo a qual a teoria hobbessiana nunca foi aceita por ninguém, pelo menos no século XVII e também muito depois de seu tempo — uma crença apontada e criticada por Quentin Skinner em seu ensaio "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation" (no vol. *Hobbes and Rousseau*, ed. Cranston e Peters, Anchor Books, N. York, 1972). O autor deste ensaio mostra para além de qualquer dúvida razoável o infundado desta crença, indicando como, logo nos anos de publicação das primeiras obras políticas hobbessianas, e no restante do século XVII, existiu toda uma coorte de seguidores de Hobbes, possuidora de uma importância numérica e de um grau de coesão suficientes para terem recebido uma designação coletiva — eram eles chamados os "hobbessianos" (no original, "Hobbists": mas em português "hobbistas" seria termo por demais arrevezado, embora o sufixo fosse mais adequado para caracterizar o aspecto quase que de "partido", ou pelo menos de clique política, de que se revestia o grupo dos ideólogos hobbessianos).

A existência do grupo dos hobbessianos revela, pelo menos, a realidade de um espaço social onde se tornava possível e aceitável a defesa da ideologia estatista (e nem burguesa nem aristocrática) que permeia a obra política de Hobbes. Quem eram os hobbessianos? Segundo Quentin Skinner, eram escritores políticos "alarmantemente radicais", que produziram em sua época fortíssimas reações de repulsa, notadamente entre os que tendiam para posições mais conformistas e conservadoras, como os moralistas cristãos. As doutrinas dos hobbessianos e do próprio Hobbes, segundo o Conde de Clarendon, que publicou em 1676 uma obra intitulada *A Brief View and Survey of Leviathan*, teriam como objetivo "derrubar ou subverter todos aqueles princípios de governo que têm preservado a paz deste reino através dos tempos"; as doutrinas hobbessianas consideradas mais perigosas eram sua fundamentação da obrigação política apenas no cálculo racional do interesse próprio, e a tese segundo a qual essa obrigação só se mantém enquanto e na medida em que o cidadão é efetivamente protegido pelo soberano, cessando quando deixa de sê-lo. Ser hobbessiano era portanto, de alguma maneira,

ser um subversivo no tempo do próprio Hobbes. E mesmo depois de sua morte, em 1683, a Universidade de Oxford, um dos principais bastiões da tradição e do conservadorismo, incluiu suas obras na lista dos livros condenados por heterodoxia, sendo ele explicitamente acusado de ter inventado a afirmação de que "a auto-preservação é a lei fundamental da natureza, situando-se acima da obrigação para com todos os outros". Ainda em vida de Hobbes, em 1669, um de seus partidários, Daniel Scargil, repudiou publicamente, perante esse outro bastião conservador que era a Universidade de Cambridge, suas convicções "hobbessianas", nomeadamente a tese segundo a qual "todo direito de domínio assenta unicamente no poder" e "toda virtude moral assenta unicamente na lei positiva do magistrado civil".

Tudo isto poderia ser encarado como sinal de que os hobbessianos faziam parte de oposição ao poder monárquico da época, e eram perseguidos como quaisquer outros, inclusive os que viriam a ser os triunfadores da Revolução de 1688. Mas após o triunfo desta vemos o grande Isaac Newton, presidente da Royal Society, escrever a John Locke, em 1693, uma carta onde se desculpa por tê-lo "confundido com um hobbessiano", em tom revelador de que tanto Newton como Locke consideravam essa uma acusação revestida da maior gravidade política. E nesse ano de 1693 o poder *whig*, ou "liberal", encontrava-se já inteiramente consolidado: era também perante este poder que o hobbessianismo aparecia como uma doutrina perigosa e subversiva. Se antes da revolução "liberal-burguesa" os hobbessianos eram oposição, depois dela continuavam sendo opositores ao regime, e defensores de uma ideologia tão contrária à nova ordem "burguesa" quanto o fora à velha ordem "aristocrática".

Seria muito estranho que os hobbessianos fossem ao mesmo tempo burgueses, ou ideólogos da burguesia, e execrados pelo *establishment* post-revolucionário (do qual um Locke, por exemplo, passou a fazer parte), tanto quanto o haviam sido pelos donos do poder de antes da Revolução de 1688. Infelizmente Skinner não oferece em seu estudo, do qual extraímos os dados acima, indicações precisas acerca da posição e situação social dos hobbessianos, mas certamente que estes não eram membros da nobreza (o que seria indicado em seus nomes, como no caso de seu inimigo Clarendon), e não temos razão alguma para supor que em qualquer sentido aceitável do termo pudessem ser considerados membros da "classe burguesa". Num caso Skinner dá informação mais exata: Marchamont Nedham, um dos principais ideólogos hobbessianos, era o editor de um jornal oficial, o *Mercurius Politicus*, publicado aproximadamente entre 1650 e 1657. E que em geral os hobbessianos eram escritores políticos, intelectuais, membros da *intelligentzia*, é o que mais legitimamente podemos supor, mesmo antes de possuímos acerca de outros membros do grupo informação idêntica à que temos acerca de Nedham. E se esse grupo pode ser considerado elemento decisivo para definir aquilo que é chamado por Skinner o "contexto ideológico" no interior do qual foi produzida a obra de Hobbes, nesse caso são as atitudes de uma parte da *intelligentzia* da seu tempo, à qual ele próprio

pertencia, que se apresentam como o elemento mais relevante para iniciar uma discussão acerca da significação ideológica da política hobbessiana e de seu modelo de Estado.

Em 1657, informa-nos ainda Skinner, George Lawson declarava num estudo sobre a política do *Leviatã* que este livro era considerado “uma obra racional” por muitos *gentlemen* e por muitos “jovens estudantes das Universidades”. Mais tarde, em 1691, um estudo anônimo intitulado *Dr. Sherlock's Two Kings of Brainford* declarava que, embora o próprio Hobbes houvesse defendido a doutrina do poder absoluto “como um filósofo, baseado em puros princípios da razão”, seus sucessores “hobbessianos” (como o próprio Dr. Sherlock) tinham, ao defender suas idéias absolutistas, a finalidade de garantirem para si mesmos “um proveitoso cargo no Estado”. Poderia a mesma secreta ambição ser atribuída também aos membros da *intelligentzia* que no tempo de Hobbes escreveram obras políticas defendendo doutrinas semelhantes —homens como Anthony Ascham, Marchamont Nedham, Lewis du Moulin e outros? Será viável a hipótese de que, de maneira inconsciente e não como parte de um projeto explícito (do mesmo modo que o sugerido por Macpherson para o caso dos “pressupostos” ideológicos de Hobbes), as doutrinas hobbessianas, sobretudo em sua tendência para uma expansão ilimitada, não do capitalismo privado mas, pelo contrário, do poder do Estado (inclusive como poder econômico), correspondessem a algo que possa ser identificado como uma “ideologia da *intelligentzia*”?

Parece-me plausível que assi seja, tal como me parece fazer sentido que essa ideologia estatista tivesse, como tem na política de Hobbes, um alcance e uma significação que podemos qualificar como “proto-burocráticos” na medida em que a profunda transformação da sociedade inglesa que teria lugar, caso fosse aplicado o programa hobbessiano, iria provavelmente beneficiar justamente o setor da *intelligentzia* mais diretamente voltado para a reflexão e a atividade política —ou seja, aqueles dotados da capacidade suficiente para ocuparem na administração estatal autoritária e absolutista recomendada pelo hobbessianismo um lugar de escol, bem perto do poder supremo do soberano (sobretudo no caso de uma monarquia, a forma de governo, precisamente, que Hobbes apresenta no *Leviatã* como a mais “conveniente”), como membros de seu “conselho secreto” ou como burocratas de escalões menos elevados do que esse. O Estado hobbessiano, é certo, não poderia ser na Inglaterra do século XVII um Estado burocrático como os que muito mais tarde vieram a resultar da ideologia e da ação de outras *intelligentzias* futuras (veja-se o que nos diz do papel da *intelligentzia* russa, ao longo do século XIX e no início do nosso, na preparação do Estado burocrático soviético, Alain Besançon em seu notável *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1977). A ideologia hobbessiana não propunha a supressão da propriedade privada, nem a supressão da burguesia como classe —propunha apenas que a propriedade pertencesse toda de direito ao Estado (ou seja, que seu controle permanecesse sempre nas mãos dos homens que ocupassem posições de autoridade no aparelho estatal), e que os empresários privados fossem permanente-

mente vigiados e controlados pelo aparelho do Estado. Não seria um Estado burocrático no sentido atual, mas talvez possamos considerá-lo um Estado proto-burocrático —isto é, uma forma de organização da sociedade onde o lugar dominante é ocupado pelos titulares de posições no aparelho estatal, mais do que por qualquer outro grupo social, por maior que possa ser a riqueza e a prosperidade desses outros grupos, incluindo os chamados “burgueses”. No Estado hobbessiano, a posição dominante só poderia vir a caber a uma *intelligentzia* transformada em núcleo central de uma burocracia estatal.

Thomas Hobbes era, evidentemente, um membro dessa camada que só bem depois de seu tempo veio a receber essa designação de *intelligentzia*. Talvez em seu tempo essa camada fosse demasiado fraca para poder exercer, coletivamente, uma autêntica dominação sobre o conjunto da sociedade. Por outro lado, em que medida a própria situação de Hobbes na sociedade em que vivia pode ter “determinado” sua obra política só pode ser objeto de conjecturas, as quais não julgo passíveis de fácil comprovação. Tudo o que podemos fazer aqui é apresentar uma hipótese de leitura, para submetê-la a discussão; uma hipótese que não pode ser provada mas me parece *menos implausível* do que as outras conjecturas às quais a opus: a da neutralidade do discurso político hobbessiano, e a hoje dominante hipótese da determinação de sua teoria por alguma espécie de ideologia burguesa. Resumidamente: se há alguma relação relevante entre a teoria política de Hobbes e as ideologias ligadas à evolução do Estado moderno, essa relação se estabelece, mais do que com qualquer outro tipo de estado, com aquele que viria a ser chamado o estado burocrático; e se essa teoria tem alguma relação relevante com grupos e ideologias, é com os grupos e ideologias ligados à formação desse modelo estatal. Relações estas que, se existem, são certamente muito complexas —mas talvez o debate aprofundado da hipótese aqui apresentada possa contribuir para que, no futuro, esta questão seja reduzida a uma maior simplicidade.

Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo

ABSTRACT

Hobbes's politics is usually interpreted either as a “pure” theory, untainted by any ideological component, or as a “bourgeois” political ideology. Neither of these interpretations seems adequate. Part of the Hobbesian political discourse can be seen as an authoritarian ideology compromised with the justification of an inordinate growth of state power, but this ideology is opposed to bourgeois interests. The Hobbesian “proto-bureaucratic” model of state is best viewed in connection with the ideology of part of the XVIIth century *intelligentzia*, to which belonged the “Hobbits” who opposed both the aristocratic and the bourgeois rule.

HOBBES Y LA JUSTIFICACION DE LAS NORMAS *

Osvaldo N. Guariglia

1. Parecería haber sólo dos maneras absolutamente originales de justificar las normas positivas en el ámbito de la teoría política. Puede haber, sin duda, y de hecho se han dado, posiciones intermedias, pero creo que, en última instancia la coherencia ha obligado a estas concepciones intermedias a decidirse por una de dos posiciones originales. Las voy a denominar "justificación práctica" y "justificación instrumental" de las normas ¹.

La primera tiene como punto de partida la *práctica*, o mejor aún, las *prácticas*. Como todo término que designa un punto de partida o un principio sobre el que se pretende basar lo demás, "práctica" es imposible de definir en otros términos que precisen su significado. Esta precisión no habrá de surgir de una definición del término, sino del tipo específico de fundamento que presta a la justificación de las normas. Podemos para ello partir de una afirmación muy general e ir luego tratando de poner en descubierto tanto sus supuestos como sus implicaciones: "una norma es una práctica que constriñe a actuar de una cierta manera, excluyendo posibilidades alternativas de acción".

* Versión corregida de la ponencia leída en el simposio sobre Hobbes que tuvo lugar en la Universidad de São Paulo, Brasil, entre el 8 y el 10 de octubre de 1979. Todas las citas de Hobbes han sido tomadas de la siguiente edición: Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. with intr. by C. B. Macpherson, Harmondsworth 1968 (Pelican classics).

¹ Se podría objetar que la dicotomía entre justificación práctica o instrumental de normas que postulo deja de lado otras formas de justificación como (a) la utilitaria y (b) la categorialista. Con respecto a (a), creo que en la medida en que el utilitarismo se funda en la consecuencia (útil, perjudicial, para el mayor número) de determinadas normas, a fin de decidir si está justificada o no su introducción, entra cómodamente en la forma instrumental de justificación, aun cuando el principio de la "felicidad general" del utilitarismo clásico es, sin duda, un *fin* de características muy especiales y, al menos teóricamente, universalmente válido. Más difícil se presenta la situación con respecto a (b): el categorialismo, al menos en sentido kantiano, no es instrumental y no pareciera ser reductible sin más a algún tipo de justificación práctica. Es necesario, sin embargo, hacer una salvedad al respecto: el categorialismo kantiano no fundamenta normas *positivas*, es decir, con respecto a determinados fines, sino que es una norma *restrictiva* o *limitativa*, es decir, excluyente de las acciones que constituyen una transgresión de la misma. Esto ha sido puesto en evidencia por el más consecuente kantiano en filosofía práctica de este siglo, Leonard Nelson. De allí la insalvable dificultad que siempre ha encontrado el kantismo en fundamentar fines *positivos* y normas conducentes a ellos. Cp. mi trabajo "Einige Bemerkungen zur Theorie des wahren Interesses", en: *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*. Inter. phil. Symposion zu L. Nelson, Hamburg: Meiner, 1979.

Se podrá argüir en contra que hay prácticas que no son tenidas por normas y hay normas que no están en práctica. Pero creo que es posible evadir esta objeción de modo relativamente fácil: la afirmación anterior no dice que todas las normas sean prácticas *actuales*, sino que pueden haber sido o haberse originado de prácticas pasadas que luego se perdieron y fueron sustituidas por otras, o pueden dictarse para corregir una práctica y, por lo tanto, incorporarse a la práctica efectiva que corrige.

Lo que la objeción hace evidente es que la relación entre norma y práctica es difícil de dilucidar. La dificultad deriva del hecho de que desde cierto punto de vista la práctica parece ser anterior a la norma, digamos genéticamente, mientras que la norma parece ser anterior lógicamente a la práctica. En efecto, para poder reconocer una práctica cualquiera, ésta debe tener una estructura normada, que la haga reconocible como la práctica X. Digamos, por último, que la identidad o relación de biimplicación entre las normas y las prácticas es justamente así porque se trata de una relación dinámica. Las prácticas, en efecto, no son sino las prácticas instituidas de las comunidades y sociedades humanas; son la manifestación de la acción y de la interacción de los hombres entre sí y en tal carácter son la expresión, explícita o implícita, de una deliberación y de una elección. Esta elección aísla un determinado *fin*, sea abstracto o concreto, como meta que la acción tiende a realizar. Por cierto, no siempre es posible poder aislar con claridad un fin en muchas prácticas por ejemplo del campo antropológico, pero persiste como criterio epistemológico el que la comprensión completa de una acción o de muchas acciones residirá en la comprensión de sus fines o de la articulación de sus fines. En esta concepción, por último, el problema fundamental de justificación de las normas se localiza en a) el procedimiento de elección de los fines que persiguen las normas y b) los criterios de preferencia para establecer una jerarquía de fines.

2. La otra concepción considera a las normas como *instrumentos* que parten de determinadas *causas* y pretenden lograr determinados *efectos*. Lo importante para ella es, por lo tanto, poder aislar determinadas correlaciones entre fenómenos políticos o sociales con otros fenómenos homogéneos. Una vez determinada esta correlación, quien posea el conocimiento de ella podrá hacer variar de una u otra manera el efecto introduciendo una nueva norma que elimine o refuerce la causa.

Existen algunos supuestos de esta concepción que es necesario señalar: en primer lugar su visión llamémosla "naturalizante" de la sociedad humana en general. Los fenómenos de tipo ético o político no serían de un género distinto a los fenómenos digamos biológicos, sino que sólo exhibirían una complejidad mayor. En segundo lugar, la concepción del método que debe aplicarse al estudio de los fenómenos humanos no varía en lo esencial del que se debe aplicar al estudio de los fenómenos naturales. Este consistiría en la formulación de una hipótesis de correlación entre un fenómeno A y un fenómeno B, ambos suficientemente simples y genéricos como para que se puedan encontrar, haciendo abstracción

de una multitud de circunstancias concomitantes, en el mayor número de eventos individuales posibles. La confirmación de la hipótesis mediante el establecimiento de una regularidad en los datos y, por lo tanto, la afirmación de que "Todo A implica B" equivale a contar con un nuevo conocimiento del que se podrá disponer en el futuro. La introducción de una norma no es más que la intervención instrumental o *tecnológica* que, partiendo de la correlación observada, busca ya sea eliminarla, ya sea hacerla variar en una u otra dirección. La estructura de la norma será, luego, del tipo: "si se quiere *x*, entonces se debe hacer *y*", y en ello consiste su justificación.

3. Aunque mi exposición hasta el momento ha sido sumamente esquemática, creo que se reconocerán con claridad las dos posiciones básicas que a lo largo de medio siglo se vienen oponiendo en la así llamada "disputa en torno a los juicios de valor" en las ciencias sociales.

Si el mérito de haber fundado la primera de las concepciones recae en Aristóteles, quien la desarrolla en sus obras de filosofía práctica con suma precisión, el mérito de haber fundado la segunda de las concepciones le pertenece por entero a Hobbes, a pesar de los antecedentes que la misma haya podido tener en la Sofística griega y en Epicuro. Con indisimulable tono polémico afirma Hobbes en el *Leviatán*: "Carencia de ciencia, es decir, ignorancia de las causas dispone o más bien constriñe al hombre a confiar en el consejo y en la autoridad de otros...", y más adelante, "...ignorancia de las causas y de la constitución original del derecho, la equidad, la ley y la justicia dispone a un hombre a hacer de la costumbre y el ejemplo la ley de sus acciones, de modo tal que piensa que es injusto aquello que ha sido costumbre castigar y justo aquello de lo cual puede presentarse un ejemplo o precedente" (Part I, c. 11, pp. 164-65 M.; cp. también Part II, c. 21 fin, p. 261 M.).

Ahora bien, "la ciencia —dice Hobbes— es *condicional*, como cuando nosotros conocemos que, si la figura que se muestra es un círculo, entonces una línea recta a través del centro la divide en dos partes iguales" (*Lev.* Part I, c. 9, pp. 147-8 M., subrayado mio). Pues la ciencia es el "conocimiento de las *consecuencias* y de la dependencia de un hecho de otro, por el cual conocimiento de lo que nosotros podemos hacer de modo directo, nosotros sabemos de qué manera hacer algo más cuando lo queremos o algo similar alguna otra vez. Pues cuando nosotros vemos de qué manera una cosa cualquiera ocurre, por qué causas y por qué medios, cuando causas similares caen en nuestro poder, vemos de qué modo producimos los mismos efectos" (*Lev.* Part I, c. 5, p. 115 M.).

Sobre todo del último párrafo citado se desprende con claridad la plena conciencia que los hombres del siglo XVII, que echaron las bases de la moderna ciencia, tenían de su carácter de poder instrumental y transformador. Ha sido una constante de la actitud científica del presente siglo el querer desligarse de los resultados y fines tecnológicos de la misma, muy posiblemente aterrada ante la responsabilidad que semejante unión le impone. Pero Hobbes recoge aquí, en cambio, no

solamente las ideas de Galileo con respecto al método sino también la concepción baconiana de ciencia como instrumento de dominación de la naturaleza. Ahora bien, era un supuesto no cuestionado, ni siquiera explicitado del método, el que al mismo le es ajeno toda idea de una jerarquía de entes o de valores. De la misma manera que la física galileica desnudaba al cosmos de la estructura cualitativamente heterogénea y axiológicamente escalonada que había imperado desde Aristóteles para reemplazarla por una noción homogénea de espacio y de cuerpo, del mismo modo Hobbes despoja a todas las acciones y prácticas humanas del carácter axiológico sacralizado en una jerarquía estamental que la sociedad había tenido desde la Antigüedad sin interrupción. Como ha señalado Macpherson, la sociedad propuesta por Hobbes es radicalmente igualitaria. Las prerrogativas y diferencias en el interior de la misma no emanan de una diferencia de estamentos histórica y prácticamente generada y sancionada por la tradición, sino exclusivamente de la acumulación del poder dentro de la competencia generalizada de todos contra todos.

4. Hemos llegado así a un punto clave de la concepción hobbesiana de la vida política y social. La noción de "poder" constituye, en efecto, el basamento de toda la ciencia política propuesta por Hobbes, de modo similar a la noción de "movimiento" en Galileo o de "fuerza" en Newton. Se trata del aislamiento de una propiedad elemental, simple y básica que sea en sí la célula de toda la construcción posterior. "Poder" ofrece esa posibilidad, al menos tal como la introduce Hobbes, a saber: como una relación abstracta de dominio entre dos cualesquiera miembros de la sociedad. Tal es el sentido, a mi modo de ver, de la impresionante reducción de todas las virtudes tradicionales a meras relaciones de poder en el interior de la sociedad que tiene lugar en los capítulos X y XI de la primera parte del *Leviatán*. De este modo, toda diferencia cualitativa puede ser reducida y tratada como una diferencia de grado de una misma relación genérica. La sociedad toda no es más que el sistema de relaciones de poder entre entes atómicos que la constituyen tomados de dos en dos.

Como es sabido, es sumamente oscura la relación entre esta concepción de la sociedad de que Hobbes parte y la concepción materialista del ser humano expuesta en los primeros capítulos del *Leviatán*. Watkins ha tenido el mérito de distinguir dos concepciones distintas en Hobbes, concepciones que parecen a veces confundirse pero que constituyen dos visiones paralelas que de hecho no se cruzan. Por un lado está lo que podríamos llamar una "concepción metafísica materialista" del mundo y en especial de la naturaleza humana. Es la tan conocida reducción del hombre a una especie de artefacto movido por movimientos simples que se articulan de un modo complejo en su interior. Por el otro está lo que Watkins llama "the hypothetical account of scientific knowledge", que nosotros hemos expuesto brevemente más arriba, y al que, anacrónicamente, podemos denominar una "concepción epistemológica positivista de la ciencia". Es aquí donde reside su gran originalidad, pues con

ella introdujo un nuevo punto de partida en la ciencia social en general dándole un vuelco revolucionario.

El haber aislado el "poder" como propiedad básica constitutiva de la sociedad no deriva, en efecto, como lo ha señalado Macpherson, de sus postulados metafísico-materialistas, sino de la observación directa de la sociedad contemporánea a él, en la que a través de innumerables conflictos y guerras se estaba abriendo paso la nueva sociedad de mercado, cuya naturaleza consiste en establecer una competencia universal por el poder. Pero esta observación no era meramente empírica o ingenua, sino que se hacía a partir de una concepción epistemológica de la ciencia tomada de las ciencias físico-naturales: "La capacidad de hacer y mantener los estados (*common-wealth*) consiste en ciertas reglas, de la misma manera que funcionan la Aritmética y la Geometría, no (como el juego de tenis) exclusivamente en la práctica" (Part II, c. 21, p. 261 M.). Y ya hemos visto que el carácter de la ciencia demostrativa era hipotético-consecuencial: se limitaba a extraer determinadas inferencias de determinados supuestos, independientemente del conocimiento cierto de éstos.

De este modo Hobbes introduce un tipo de consideración en la filosofía política que habría de tener una notable expansión tres siglos después: me refiero a lo que podríamos llamar el "monismo metodológico". Este parte de la convicción de que no hay diferencia entre los hechos que estudian las ciencias físico-naturales y aquellos que estudian las ciencias sociales, y de que, por lo tanto, a ambos se les debe aplicar el mismo esquema explicativo, centrado en la relación causa-efecto entre dos eventos individuales de carácter genérico. A esa convicción va unida otra, que es más bien su consecuencia: la de la neutralidad valorativa de la ciencia. Dicho de otra manera, las proposiciones científicas comprenden exclusivamente dos clases de proposiciones, ambas de carácter descriptivo: las que contienen términos empíricos y las que contienen términos teóricos. El contenido de los mismos es puramente informativo y no hace referencia alguna a valores o normas. Sin embargo, dado que tales proposiciones contienen un núcleo informativo con respecto al funcionamiento de la realidad, constituyen al mismo tiempo el punto de partida de aquellas prescripciones tecnológicas que pretenden introducir determinados cambios en la realidad misma. Dado que estas prescripciones tecnológicas no hacen más que expresar de otra manera la información de tipo hipotético-consecuencial de las proposiciones descriptivas de base, no introducen, supuestamente, puntos de vista valorativos².

Ahora bien, el filósofo político debe ocuparse no sólo del status

² El *locus classicus* para la exposición de esta actitud en ciencias sociales ha sido en época más reciente K. Popper, *The Poverty of Historicism*, London (1957) 1974, pp. 60 ss. Una exposición más completa da H. Albert, "Wertfreiheit als methodisches Prinzip", en: E. Topitsch, ed., *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln-Berlin 1971, pp. 181-210 y H. Albert y E. Topitsch, ed., *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971. Para una exposición más detallada del problema remito a mi "Ideología: argumentación y finalidad en la lógica de las ciencias sociales", *Rev. Latinoam. Filos.* IV (1978) 39-74, esp. pp. 47 ss.

lógico de las proposiciones que emplea la ciencia jurídica o política, sino también de la construcción teórica de un *estado*, de una *civitas*. Para ello, sin embargo, debe necesariamente ocuparse del tipo de obligación que liga a los ciudadanos de ese estado entre sí y con el soberano. Y justamente esta cuestión constituye el núcleo básico del problema de la justificación de las normas³.

5. Como es sabido, existe una viva polémica en torno a la cuestión de si Hobbes sostuvo o no sostuvo la deducción de normas morales a partir de hechos, esto es, si pretendió deducir un "ought" de un "is", contrariando con ello un principio del pensamiento moderno que se remonta al menos a Hume. Voy a exponer muy brevemente los puntos que interesan a nuestra cuestión tal como los presentan desde dos posiciones distintas Macpherson y Watkins.

Macpherson admite abiertamente que Hobbes ha deducido obligaciones morales y políticas a partir de hechos. Según él, una construcción teórica puramente materialista, basada exclusivamente en el propio interés, tal como la expone Hobbes, no requiere ningún principio exterior a ese sistema (espíritu invisible, o alguna otra entidad similar) que lo legitime. En consecuencia, una obligación de tipo prudencial, es decir, que atiende sólo a los efectos de nuestros actos y no a sus fundamentos éticos, y una obligación de tipo moral no pueden ser distinguidas en un sistema (y en un mundo) como el hobbesiano⁴.

Watkins, por otra parte, ha sostenido la tesis de que Hobbes ha derivado prescripciones a partir de premisas fácticas pero sin cometer una falacia lógica, esto es, sin derivar prescripciones morales de conocimientos fácticos. Según Watkins, las prescripciones de Hobbes son del mismo carácter que las que un médico da a su paciente, que si bien son obligatorias en beneficio de éste, no tienen carácter moral⁵. En los términos utilizados por mí en el presente ensayo, Watkins afirma que las prescripciones de Hobbes son de carácter tecnológico y por tanto libres de valor.

Contra Macpherson se puede objetar que el hecho de que Hobbes haya creído poder derivar obligaciones morales de determinados hechos —y yo creo que en este punto la razón está de su lado— no se sigue el que esto deba ser necesariamente así por la supuesta razón, aducida por Macpherson, de que el mundo en que Hobbes vive es el mundo implantado por la sociedad de mercado. Dicho de otra manera, la alternativa que, según Macpherson, se le habría planteado a Hobbes, a saber:

³ Con respecto a Hobbes esta aporética relación entre el tipo de "razón" postulado (como mera facultad que extrae consecuencias de determinados antecedentes) y el tipo de obligación moral requerida por la constitución del estado ha sido puesta de relieve con gran claridad por M. Oakshott, "The Moral Life in the Writings of Th. Hobbes", en: *Rationalism in Politics and others Essays*, London (1962) 1974, pp. 248-300, esp., p. 260 ss.

⁴ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, London (1962) 1970, pp. 70 ss.

⁵ J. W. N. Watkins, *Hobbes's Systems of Ideas*, London (1965) 1973, pp. 50 y siguientes.

o identificar obligación prudencial y obligación moral o presuponer un fin trascendente (espíritu, Dios, etc.) como fundamento de la última, no es de por sí constringente. Oakshott ha mostrado que en el mismo Hobbes se puede encontrar una línea de pensamiento, rudimentariamente trazada pero perceptible, que haría basar la obligación moral no en un cálculo prudencial ni en una ley natural, sino en algo así como el deseo de cumplir con el fin fundamental de la *civitas*, la búsqueda de la paz, a partir del propio orgullo, de modo semejante al *magnánimo* de Aristóteles⁶. Más abajo nos habremos de referir a alguna otra posibilidad de evadir esa alternativa.

Contra Watkins se puede argumentar que el hecho de que las prescripciones de Hobbes tengan carácter tecnológico no las exime de tener un contenido valorativo o normativo, sino que ese contenido está oculto tras la apariencia de una aséptica conexión hipotética: "si se quiere *x* ... entonces se debe hacer *y*". Una lectura atenta del capítulo diecisiete con que comienza la segunda parte del *Leviatán* creo que no deja ninguna duda al respecto. Hobbes hace de modo sorprendente la siguiente declaración: "Pues si uno pudiera suponer una gran multitud de hombres que consienten en la observación de la justicia y otras leyes de la naturaleza sin un poder común que los tenga a raya, podríamos suponer que toda la Humanidad haría lo mismo, y que entonces no habría ni se tendría necesidad de cualquier Gobierno civil o estado (*commonwealth*) en general, porque habría paz sin sujeción" (*Lev.*, p. 225 M.). Pero luego de una comparación con las hormigas y las abejas, Hobbes indica la causa por la cual no puede ser así, exponiendo el comportamiento *habitual* de los seres humanos que impiden esa solución. Por último concluye aproximadamente así: "si los hombres se comportan de esta manera, esto es, sin acuerdo natural y en lucha constante unos con otros, entonces la solución política es la de conferir todo el poder a una persona artificial pero cuasi divina, aunque mortal, el *Leviatán*, único capaz de imponer mediante la fuerza la ley". Allí aparece claro, a mi modo de ver, en qué reside la artificialidad del *Leviatán*: en que es una construcción científica, esto es, tecnológica y consecuencial, independientemente de todo otro postulado metafísico. En otras palabras, a Hobbes no le interesa cómo es el hombre en realidad, sino cómo se comporta; una vez obtenido por observación este conocimiento, procede a introducir las normas instrumentales adecuadas a ese comportamiento.

Pero hay un punto en que Macpherson tiene razón contra Watkins: pareciera estar fuera de duda el que Hobbes haya creído haber sustituido la moral tradicional, basada en prácticas, fines y costumbres, por una moral "científica", basada en prescripciones tecnológicas y en obligaciones prudenciales surgidas de esas prescripciones. Su justificación de la norma, aún de la ética, era con ello fundamentalmente instrumental.

6. En el último tiempo este tipo de argumentación que propugna una justificación instrumental de las normas en el campo de las ciencias políticas y sociales ha chocado con fuertes objeciones y se encuentra en

⁶ Oakshott, *o.c.*, pp. 289-294.

claro retroceso. La admisión de la existencia de un tipo de *razonamiento práctico* distinto del teórico, que incluye fines y deseos de un determinado agente en las premisas que conducen a una acción y explicitan su racionalidad, así como la coincidente admisión de la existencia de una fundamentación de criterios de preferencia que no sea de carácter prudencial, ha sido un paso sumamente importante en la dirección contraria. Aun defensores muy importantes de la "neutralidad científica" en el pasado admiten ahora la existencia de "criterios de valoración comparativa de las soluciones" que tienen un carácter metacientífico y presiden las soluciones que puede aportar la ciencia para una "práctica racional". Tales criterios deben provenir, empero, de discusiones críticas en las que la simple fundamentación "medio-fin" propia de la ciencia es insuficiente⁷.

Esta necesidad de fundamentación no instrumental de las normas ha conducido a una revaloración de la fundamentación "práctica" a que hicimos referencia en el comienzo de este ensayo. Tal revaloración está unida, sin embargo, a una radical renovación: ya no se trata de retomar como base de fundamentación instituciones empíricas (históricas, económicas, sociales, etc.) establecidas que prescriben un determinado comportamiento y obligan moralmente a él, sino de establecer una práctica única como base fundamental de toda norma. Esta práctica ocuparía ese sitio por tratarse de aquella que constituye la condición de posibilidad de toda norma: se trata del *lenguaje*, entendido como la realización de *actos lingüísticos* de acuerdo con *determinadas reglas*, en lo cual existe un compromiso implícito que no se puede separar de la realización del acto lingüístico mismo (Searle). El lenguaje entendido como práctica comprende de por sí una dimensión *comunicacional* que está en su base. Sobre esta base comunicativa o trascendental-comunicativa, como la han denominado J. Habermas y K.-O. Apel, es posible establecer una fundamentación éticamente obligatoria de normas, en la medida en que la misma emerja de una libre participación argumentativa de todos los miembros involucrados por ellas⁸.

Retornando a Hobbes, es sin embargo indudable aun para quien no acepte la justificación instrumental de normas, que la introducción de la misma así como del concomitante análisis de la acción política como acción estratégica desde el exclusivo ángulo del poder constituyó un gran progreso en el conocimiento de la nueva sociedad que se estaba gestando. Hobbes ha sido, sin duda, quien dio la respuesta intelectual adecuada a la aparición del moderno estado burocrático y centralizador del poder, aparición que surgía, a su vez, como una necesidad imprescindible frente

⁷ Cp. H. Albert, *Traktat Über rationale Praxis*, Tübingen 1978, pp. 27-32 y 176-186.

⁸ No quiero aquí más que señalar a muy grandes rasgos la dirección en que se mueve la corriente actual a mi modo de ver más plausible dentro de la fundamentación de las normas; cp. K.-O. Apel, ed., J. Habermas y otros, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt M. 1976.

a una sociedad civil crecientemente regida por meras relaciones mercantiles. Pero el hecho de reconocer una forma de la realidad no significa lo mismo que aceptar esa forma de la realidad como un hecho irreversible. Cada vez es más evidente que la concepción de la sociedad política como un conjunto homogéneo de relaciones de poder y que la consiguiente justificación de toda norma como mero instrumento son decididamente insuficientes.

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires*

ABSTRACT

Broadly speaking there are two main types of justifying norms: a *practical* one and an *instrumental* one. In this paper it is maintained that Hobbes is the first philosopher who proposed an instrumental justification of norms based on a hypothetical-consequential account of political science. He was also the first to hold a free-value theory of politics, but in so doing he committed the naturalistic fallacy of deriving an "ought" from an "is". In this respect Watkins's and Macpherson's points of view are subsequently discussed.

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL EM HOBBS E ESPINOSA *

Marilena de Souza Chaui

Respondendo a Jarig Jelles, Espinosa escreve: "Tu me perguntas qual a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te dizendo que conservo o direito natural sempre bem resguardado e considero que em qualquer Cidade o magistrado supremo só tem direitos sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre em estado natural"¹.

A resposta de Espinosa é curiosa. Sugere que no restante das idéias políticas concorda com Hobbes, restringindo a diferença apenas à relação entre direito natural e civil. Ora, visto que a articulação desses dois direitos determina a gênese da própria vida política, podemos supor que as consequências daquela única divergência sejam de grande envergadura. Não será ela, por exemplo, que leva Hobbes a considerar a monarquia como o instrumento mais adequado para a realização do Leviatã, enquanto Espinosa dirá ser a democracia "o mais natural dos regimes políticos"?

Se compararmos algumas passagens do *Leviatã* com outras do *Tratado Teológico-Político* e do *Tratado Político* torna-se irrecusável a concordância entre inúmeras teses hobbesianas e espinosanas. Os dois filósofos elaboram uma teoria das paixões como manifestação originária da natureza humana e de cujo jogo nascem o medo recíproco e o desejo de dominação, desencadeando conflitos que exigem o advento da vida política. Para ambos, a política é o canal privilegiado para conter a violência, diminuir o medo e sobretudo para evitar a funesta consequência do terror, isto é, a superstição. Eis porque ambos analisam as religiões como resultado do medo e a teologia como manipulação fraudulenta do pavor da massa com a intenção de dominá-la. Pelo mesmo motivo, há em ambos o cuidado para distinguir as relações de favor ou graça e as relações propriamente políticas, visto que a idéia do favor sustenta a teoria política cristã (romana e reformada) de uma teocracia onde o poder político nasce e se legitima como graça emanada do poder divino. A leitura crítica da Bíblia, em ambos, tem a finalidade de impedir a legitimação teológica do poder político, culminando na exigência de que o poder soberano também detenha o poder religioso - as

* Comunicação apresentada durante o Simpósio Hobbes —Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo— outubro de 1979.

¹ Carta n. 50 de Espinosa a Jarig Jelles —*Opera quotquot reperta sunt*, Van Vloten e Land, T. III, pg. 172, 1924.

igrejas devem ser instituições particulares ao lado de outras, sem aspirar pela universalidade. Definindo o estado de natureza como guerra determinada pelo jogo passional, ambos se afastam da concepção agostiniana do estado de natureza como inocência perdida pelo pecado original, e da posição tomista acerca do homem como animal social cuja natureza é auxiliada pela graça. Tanto em Hobbes quanto em Espinosa, não há pecado antes da lei e a vida política nasce para superar aquilo que, mais tarde, Kant designaria como "sociabilidade insociável". Para ambos, o advento da política não transforma a natureza humana (não há como desfazer o núcleo passional), mas simplesmente cria condições para que uma sociabilidade pacífica e segura tenha lugar. Os dois filósofos definem o direito natural como um *fato* (da Natureza) e como um *poder* (de auto-conservação), distanciando-se tanto da perspectiva jusnaturalista estoica quanto cristã, nas quais a racionalidade, e não a paixão, é a pedra de toque da definição. Na perspectiva cristã, ademais, a idéia de direito natural vem acompanhada de um outro conceito, o de vontade divina de cuja obediência depende a realização da racionalidade definidora daquele direito, de sorte que, pela introdução de uma autoridade a ser obedecida, o direito natural aparece como dever e não como poder. Por recusarem a noção de obediência natural, ambos consideram a expressão "lei natural" inadequada (embora a empreguem), pois a noção de lei, contendo a de mando, estabelece uma analogia indevida entre a Natureza (que não conhece o mando) e as relações interhumanas mediadas pela figura da autoridade. Hobbes estabelece uma oposição entre as "leis" da Natureza - não fazer a outro o que não queremos que nos faça - e as paixões naturais como antítese dessas "leis". Espinosa, por sua vez, demonstra como a concepção de "leis" naturais permite a suposição implícita de uma vontade divina secreta e onipotente com a qual a Natureza passa a ser confundida de tal modo que a idéia de necessidade passa a identificar-se com a de autoridade, tornando a liberdade uma questão incompreensível. Os dois filósofos concebem a política como ciência aplicável, oposta à utopia e à moralidade normativa e fundada no conhecimento das paixões humanas, surgindo, para Hobbes, como meio para controlar o desejo insaciável de mais poder, e para Espinosa, como meio de dar vazão ao desejo natural dos homens de governar e não serem governados. Para ambos, uma vez constituída a soberania, nenhum particular, enquanto particular tem o direito de se apropriar do poder sob pretexto de defender as leis - essa tentativa é usurpação e como tal deve ser punida. No entanto, para ambos o escravo, contrariamente ao súdito particular, tem pleno direito de rebelar-se, pois a relação de escravidão não se funda em vínculos jurídicos por se tratar de pura relação pessoal de dominação. Enfim, Hobbes e Espinosa não estabelecem oposição entre liberdade e necessidade, pois a ação livre possui causas necessárias definindo-se pela ausência de constrangimento externo e não por uma decisão contingente da vontade. Por esta razão, o súdito (em Hobbes) e o cidadão (em Espinosa) têm plena liberdade sobre coisas e atos cujo direito não tenha passado para a esfera da soberania que poderia constrangê-los.

Uma vez que o direito civil transforma e absorve o direito natural, a liberdade política passa a ser uma determinação do próprio Estado e não mais dos indivíduos enquanto súditos ou cidadãos, pois, escreve Hobbes, "a liberdade, à qual se encontram tantos elogios e tão honrosas referências nas obras de história e de filosofia (...) não é a liberdade dos indivíduos, mas a do Estado"². Por seu turno, Espinosa demonstra que tanto os vícios quanto as virtudes dos cidadãos não podem ser imputados a eles, mas devem ser atribuídos à Cidade³. Nesta perspectiva, Hobbes pode afirmar que não há diferença qualitativa entre monarquia e tirania, mas apenas uma diferença de nome: os homens chamam tirano àquele governante que não os satisfaz. A semelhança entre monarquia e tirania também aparece nos textos espinosanos. Após ter distinguido entre o Estado por instituição e o Estado por conquista, Hobbes afirmará que os direitos e consequências da soberania serão os mesmos nos dois casos⁴. A afirmação de que não há diferença, do ponto do direito civil, entre o Estado conquistado e o instituído também é feita por Espinosa. Enfim, Hobbes declara que o soberano jamais pode ser acusado de injustiça, mesmo que possa ser acusado de iniquidade, nunca podendo ser julgado por ninguém, uma vez que a acusação, o julgamento e a punição recairiam sobre o próprio súdito que, tendo sido autor da lei no momento da criação do corpo político, deixa de respeitá-la após ter aceito a soberania. De maneira semelhante, Espinosa considera que nenhum particular pode julgar o soberano e apresentar-se como defensor da lei, pois seja qual for a forma do regime político, a instauração da soberania foi obra dos súditos e cidadãos⁵.

No entanto, uma análise mais minuciosa dessas afirmações revela que a semelhança entre os dois filósofos é menor do que sua diferença. Se começarmos pelas últimas e rumarmos para as primeiras teses aqui assinaladas poderemos iniciar a avaliação das divergências. Assim, por exemplo, a idéia da indiferenciação entre monarquia e tirania, em Espinosa, não decorre de uma questão de linguagem, nem da apreciação do governo por parte dos insatisfeitos, mas sim do fato de que ambas possuem a mesma origem: o medo da morte na guerra, levando os homens a buscar um salvador naquele que possui armas e conhece seu manejo, entregando-lhe o direito exclusivo ao poder. Se por medo da guerra os homens escolhem um rei, diz Espinosa, cometem grave engano, pois para vencer o perigo imediato escolhem nunca mais conhecer a paz, visto que a delegação de poder a um só prepara a tirania futura⁶. No que concerne à indistinção entre o Estado por instituição e por conquista, esta se restringe ao direito civil, pois o dominador imporá seu próprio direito civil ao dominado e os dois Estados não se distinguirão.

² *Leviathan*, ed. C. B. McPherson, Penguin Books, 1968, II, cap. 21, pg. 264.

³ *Tractatus Politicus* —cap. III parágrafos 2 e 3— *Opera*, T. II, pg. 13/14.

⁴ *Leviathan* —II, 18 e 19 para a indistinção entre monarquia e tirania, II, 20 para a indistinção entre Estado por instituição e por conquista.

⁵ *Leviathan* II, 21 —*Tractatus Politicus*, cap. III, parágrafo 5, cap. IV, parágrafo 6, cap. V, parágrafo 3.

⁶ *Tractatus Politicus* —cap. VII, parágrafo 5.

No entanto, há entre ambos profunda diferença: o corpo político instituído nasceu por ato de uma população livre e em nome da esperança de vida, enquanto o conquistado se conserva apenas por medo da morte e por aceitação da servidão⁷. Enfim, no que diz respeito ao julgamento da soberania por um particular, no caso de Espinosa essa questão encontra-se articulada a uma tese essencial da teoria política espinosana, qual seja, a de que em geral os homens desconhecem a quem cabe verdadeiramente a soberania e tendem a confundir o ocupante do poder com o próprio poder soberano. Por esta razão, escreve Espinosa, os inimigos maiores do corpo político não lhe são externos, mas internos: trata-se daqueles particulares (designados pelo filósofo como "grandes e poderosos") que sob o pretexto de defender as leis procuram tomar o poder, identificar-se com ele e transformar seu interesse particular em interesse comum e soberano⁸. É ilegítimo (e não apenas ilegal) que um particular enquanto particular julgue e puna a soberania, pois com isto procura anular algo que é o cerne da política espinosana, isto é, a inconmensurabilidade necessária entre a potência individual dos cidadãos e a potência coletiva, simbolizada pela soberania. Quando, ao contrário, os homens sabem a quem cabe verdadeiramente o poder soberano, exigem que o espaço político seja plenamente visível, que todos atos, motivos e palavras dos ocupantes do poder possam ser vistos, ouvidos, avaliados e julgados, aceitos ou recusados pelos cidadãos. Possuindo zonas de invisibilidade e de segredo, proibindo ou censurando o julgamento dos cidadãos, o governo torna-se violento e deve ser destituído⁹. Em certa medida, podemos notar que Hobbes conserva o princípio medieval no qual o rei é a *nemine judicatur*, abolindo essa prescrição apenas no caso limite, isto é, quando o soberano não cumpre a finalidade para a qual foi instituído (a segurança e a paz), de modo que, ao semear a discórdia, deve ser deposto. Eis porque, em Hobbes, a idéia de uma assembléia pública e numerosa com funções de governo parece ineficaz e inoperante, seja porque em virtude do número jamais chegará a um consenso, seja porque uma minoria hábil terá oportunidade de manipular uma maioria inepta. Há mais risco de guerra civil neste caso do que num outro, defendido por Hobbes: o do monarca governando assessorado por um pequeno conselho secreto escolhido pelo próprio rei¹⁰. Ora, Espinosa considera que muito pelo contrário, uma

⁷ *Ibidem*, cap. V, parágrafo 6.

⁸ *Ibidem*, cap. X e também *Tractatus Theologico-Politicus*, caps. XVI e XVII.

⁹ Esta questão é desenvolvida por Espinosa no cap. XX do *Theologico-Politicus*.

¹⁰ "Um monarca recebe conselhos de quem lhe apraz, quando e onde lhe apraz. Em consequência, tem a possibilidade de ouvir pessoas versadas na matéria sobre a qual está deliberando seja qual for a categoria ou qualidade dessas pessoas e com a antecedência que quiser, em relação ao momento da ação, assim como com o segredo que quiser". *Leviathan*, II, 19 ed. cit. pg. 242. Um dos argumentos desenvolvidos por Hobbes neste capítulo acerca da superioridade política da monarquia consiste em demonstrar que se trata do único regime no qual o interesse público e o privado coincidem porque se encarnam na figura do rei. Ora, Espinosa procura demonstrar exatamente o oposto, isto é, que o interesse coletivo jamais poderá identificar-se com o do monarca. Para que haja paz, segurança e liberdade num regime monárquico, escreve ele, algumas precauções institucionais devem ser tomadas

das causas mais frequentes das guerras civis e das rebeliões populares encontra-se na tentativa de tratar segretamente os negócios públicos e afirma: se o povo, excluído dos negócios públicos, que são tratados à sua revelia, for capaz de moderação e de juízo correto, então merece governar em lugar de ser governado¹¹.

Essas primeiras diferenças entre os dois filósofos tornam a resposta de Espinosa a Jarig Jelles um tanto paradoxal, pois já podemos notar que as divergências face a Hobbes ultrapassam aquela mencionada. No entanto, se examinarmos o significado da distância entre Hobbes e Espinosa no tocante à conservação do direito natural, certamente possuiremos um fio condutor para encontrar o significado das diferenças posteriores.

A leitura do *Leviatã* torna obscura a afirmação de Espinosa de que, diferentemente de Hobbes, conserva o direito natural sempre bem resguardado após o direito civil. Com efeito, o capítulo 21º do livro II, dedicado à liberdade dos súditos, deixa clara a manutenção do direito natural, tanto assim que Hobbes conserva como direito inviolável a defesa da própria vida, a educação dos filhos, as ações que não foram transferidas pelo pacto, o término da obrigação política quando o soberano não cumpre sua parte (isto é, a defesa e segurança dos cidadãos) e, enfim, tudo quanto é permitido pelo silêncio das leis. Além disto, o fato de que a ameaça de guerra civil permaneça após o surgimento do corpo político evidencia a permanência do direito natural. Por outro lado, quando Hobbes indaga por que indivíduos que já vivem sob o direito civil saem armados, trancam suas casas e seus baús, a pergunta indica que os homens continuam temendo ataques e esse temor revela que o direito natural não foi suprimido com o advento da vida civil. Enfim, o fato de que um cidadão possua escravos e portanto mantenha uma relação que pertence à esfera anterior ao direito civil, deixa clara a manutenção do direito natural. Assim sendo, de duas uma: ou Espinosa não compreendeu Hobbes, ou a conservação hobbessiana do direito natural não coincide com aquilo que Espinosa entende por mantê-lo "bem resguardado".

Após o advento do direito civil, o direito natural é conservado por Hobbes de duas maneiras. Em primeiro lugar, como aquilo que permanece na qualidade de direito individual por não ter sido transferido por nenhum pacto ou em virtude do silêncio das leis. Em segundo lugar,

e todas elas visam sempre marcar a diferença entre o rei e o poder soberano. São elas: 1) o rei jamais deve ser deixado só; deve governar assessorado por várias assembleias numerosas e permanentes cujos postos são eletivos e temporários, de sorte a fazer com que todos os cidadãos participem do poder; 2) o rei jamais deve possuir exército pessoal (nobre ou mercenário), mas o exército deve ser nacional e popular, pois se o povo escolheu ter um rei porque este possuía armas, a única maneira de impedir que o rei se converta em tirano é armar o povo, isto é, dar ao povo o bem régio; 3) a propriedade do solo deve ser nacional e jamais régia; 4) o rei jamais deverá governar com um conselho secreto, pois se este for constituído o regime será uma aristocracia disfarçada, se seus membros forem da nobreza, e será uma burocracia disfarçada, se forem funcionários saídos da plebe.

¹¹ *Tractatus Politicus*, cap. IX, parágrafo 27/28.

o direito natural permanece na condição de virtualidade ou de inclinação latente que, em determinadas circunstâncias, pode vir a atualizar-se, como é o caso da guerra civil¹². O direito natural, portanto, é algo operante no interior da vida social, mas não possui qualquer realidade para a vida política propriamente dita (a não ser no caso limite da guerra civil). Por esta razão, a distinção hobbesiana entre *lex* e *jus* é de grande importância, isto é, a diferença entre "obrigação e liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem a uma mesma matéria"¹³.

Estas duas formas de conservação do direito natural, como resíduo não pactuado e como virtualidade, são exatamente o que Espinosa considera como sendo sua não conservação. Em estado de natureza, diz Espinosa, o direito natural é uma abstração. Em sentido espinosano abstração não significa hipótese lógica ou idealidade sem correspondente factual, mas tudo quanto se encontre separado das condições que permitem sua realização, ou seja, abstrato possui sentido ontológico. Em estado de natureza, o direito natural é abstrato porque se encontra separado das condições de sua efetuação concreta, pois todos podendo tudo (visto não haver leis determinando o permitido e o proibido), na realidade ninguém pode coisa alguma¹⁴. A vida política surgirá para que o direito natural se concretize e por esta razão não poderá suprimi-lo nem conservá-lo como resíduo ou virtualidade. Espinosa conserva o direito natural tomando-o como *medida* do direito civil. A potência da soberania será avaliada pela potência natural dos cidadãos.

O direito natural espinosano se define como proporção geométrica entre direito e poder, de sorte que o direito é medido pela proporção de poder que seja efetivamente exercido: tem-se direito a tudo quanto se tenha poder para obter e manter. E o direito de cada um vai até onde for seu poder. É esta a definição do poder soberano que encontramos na resposta a Jelles. O direito da Cidade (isto é, o direito civil)

¹² *Leviathan*, II, 21.

¹³ *Ibidem*, II, 14.

¹⁴ Duas observações preliminares precisam ser feitas aqui: 1) ao definir o direito natural como potência de agir (*potentia agendi*), Espinosa não dá ao conceito de potência o sentido aristotélico de virtualidade, mas, ao contrário, o toma como um poder *atual* que define a essência *atual* de um ser singular e concreto; 2) Espinosa distingue entre direito natural (potência natural de agir para a auto-conservação) e estado de natureza (coexistência de infinitos direitos naturais humanos e não humanos na "ordem comum" da Natureza). O estado de natureza é definido como estado de solidão, mas esta não significa isolamento e sim uma forma de coexistência na qual as relações inter-humanas são realizadas sob o regime de uma dupla alienação: por um lado, a fraqueza real do poder de cada um faz com que cada homem imagine que sua potência dependa da posse de bens exclusivos, pois a exclusividade é imaginada como substituto da impotência real; por outro lado, cada um imagina que o bem supremo consiste na posse de um outro homem, de sorte que o exercício da dominação é imaginado como existência real de poder. Por estes motivos o direito natural em estado de natureza é uma abstração, ou como dirá a *Ética*, uma causa inadequada, entendendo-se por causalidade inadequada aquela cujos efeitos não dependem da ação de uma causa eficiente interna, mas da força das causas externas. Em estado de natureza, o direito natural é heterônomo e esta heteronomia que se chama solidão.

vai até onde for a potência da Cidade para exercê-lo e é medido por ela. Essa definição decorre da maneira como Espinosa concebe a fundação política. Como sabemos, o *Tratado Político* dispensa o conceito de pacto para determinar a gênese da vida política. Os homens, diz o filósofo, são partes da Natureza e nada poderá ser feito para que deixem de sê-lo. Para compreendermos as consequências políticas dessa tese metafísica precisamos compreender o que é a Natureza e o que seja "ser parte" dela. A Natureza é um indivíduo infinitamente complexo definido por relações internas entre partes concordantes e conflitantes e sua essência é a de uma *potentia agendi*. Esta define a Natureza enquanto totalidade e define também cada uma de suas partes. Ser parte é, portanto, possuir propriedades comuns com o todo de que se é parte e com certas partes desse todo. Como partes da Natureza, os homens possuem determinações comuns (todos são *potentiae agendi*) e por esta razão todos possuem o poder para a conservação, isto é, o direito natural. O fato de que a comunidade se estabeleça antes da vida civil, faz com que esta surja a partir da comunidade natural sem necessidade de um pacto para instaurá-la. Não havendo pacto, os homens criam um indivíduo coletivo ou um corpo complexo dotado de todo poder que seus criadores lhe deram: o corpo político é o direito natural comum ou coletivo. Ao ser instituído como poder soberano, esse direito coletivo implica simultaneamente num processo de distribuição de poder no interior da sociedade, definindo as normas universais da política e as formas particulares dos regimes políticos. Duas normas universais presidem a fundação política: em primeiro lugar, é necessário que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos cidadãos tomados um a um ou somados, isto é, a potência soberana (direito civil) deve ser inconmensurável ao poder dos cidadãos (direito natural); em segundo lugar, é necessário que a potência dos governantes seja inversamente proporcional à dos cidadãos, isto é, estes, tomados coletivamente, devem ter mais poder do que os dirigentes ou, em outras palavras, o governante não se confunde com o poder soberano.

A partir dessa distribuição do poder realiza-se sua redistribuição, isto é, a forma de nele participar e que determina a emergência dos diferentes tipos de regimes políticos. Assim, não é o número de governantes, nem os procedimentos para sua escolha que determinam as diferenças, mas a forma da participação no poder. Definidas as condições da distribuição e redistribuição do poder, Espinosa pode considerar todos os regimes políticos como legítimos (seu ponto de partida sendo sempre o povo como agente político, visto ser ele o portador do direito natural comum) e, ao mesmo tempo, afirmar que a democracia é o "mais natural dos regimes", embora nunca tenha existido em parte alguma. De onde vem essa peculiaridade da democracia? Em primeiro lugar, porque nela todos sendo, de direito, legisladores, cidadãos, súditos e governantes, a potência colectiva é absolutamente proporcional ao direito natural, conservando a incomensurabilidade da soberania. Em segundo lugar, porque é a única forma política capaz de realizar o desejo natural de todos os homens, qual seja, governar e não ser governado. Assim,

enquanto para Hobbes o desejo natural é o de sempre obter mais poder exigindo por isso o advento de um poder soberano limitador, preparado para obrigar os súditos a não aspirar pelo governo e a aceitar a delegação de poder como a única forma possível de manter a paz, para Espinosa, o desejo natural sendo um conflito interior (governar e não ser governado), sua resolução pode seguir dois caminhos: ou as instituições são criadas de modo a dar aos cidadãos a aparência de que não estão sendo governados (por isso a exigência de incomensurabilidade entre soberania e governo) e institui-se um imaginário social e político que satisfaça parcialmente o desejo natural, ou então as instituições satisfarão real e plenamente ao desejo natural, o que só pode ocorrer numa democracia.

Qual a origem das diferenças entre Hobbes e Espinosa? Podemos localizá-la em dois níveis: na concepção da causalidade e na concepção do *conatus*.

Hobbes e Espinosa criticam o finalismo aristotélico e sua versão medieval não apenas porque consideram as causas finais uma ficção e uma projeção antropomórfica sobre a Natureza, mas sobretudo porque para ambos as próprias ações humanas não se explicam por meio de causas finais. Quando estas são invocadas ocultam o motivo real de seu uso, isto é, transformar uma ação natural em execução de um decreto divino exterior à Natureza. As causas finais não são apenas um engano teórico que uma nova física viria corrigir, mas são um instrumento de dominação mascarado, visto que convertem a necessidade natural numa autoridade¹⁵. A crítica hobbesiana e espinosana vem acompanhada da ênfase na causalidade eficiente ou mecânica que, no homem, é designada pelos dois filósofos como apetite e desejo. No entanto, não se trata da mesma causalidade eficiente. A causa eficiente hobbesiana é transitiva, isto é, uma vez produzido o efeito, a causa se afasta e se mantém separada do resultado. Eis porque o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois quase desaparecer uma vez o direito civil estabelecido. Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz¹⁶. Dessa maneira, aquilo que o homem é por natureza não pode ser suprimido por um artefato produzido por essa natureza: o artesão realiza o artefato pela ação de uma causa eficiente imanente (o desejo) e seu efeito, isto é, a obra, exprime a natureza do artesão. Em linguagem anacrônica diríamos que o artesão se objetiva na obra. A permanência da causa no efeito que a exprime de maneira determinada esclarece porque diferem a maneira hobbesiana e espinosana de conceber a manutenção do direito natural no direito civil.

A razão profunda dessa diferença consiste no fato de que a causa imanente espinosana é uma crítica radical do pensamento medieval, na medida em que por seu intermédio o filósofo recusa qualquer realidade

¹⁵ *Leviathan*, I, 2 — *Ética*, apêndice do Livro I e prefácio do Livro IV.

¹⁶ *Ética*, I proposições 15, 16 e 18, IV, prefácio, V a partir da proposição 35.

ao virtual. Só existe o atual. Um direito que não se exerça é um poder que não existe. Espinosa não dirá, por exemplo, que o escravo tem virtualmente o direito de rebelar-se porque tem virtualmente direito natural e liberdade de revolta, mas dirá que o direito natural do escravo só existe no momento em que efetivamente exercê-lo rebelando-se. Pelo mesmo motivo não admitirá que o poder da Cidade seja ilimitado nem que seus limites sejam aqueles apontados por Hobbes, mas dirá que o direito da Cidade irá até onde for seu poder para exercê-lo. O limite, portanto, encontra-se no direito natural dos cidadãos, uma vez que o poder soberano se mede pela relação inversamente proporcional que mantém com o deles. Não é impossível, escreve Espinosa, que a soberania legisle sobre tudo quanto queira desde que, por alguma razão, os súditos tenham abdicado de seu direito natural e de seu próprio poder. Desta afirmação, Espinosa retira duas consequências: a primeira é a de que a superioridade de um corpo político depende da capacidade da soberania para ser temida e ser respeitada, o que só é possível se não for odiada, pois quem odeia não teme nem respeita. O ódio, diz o *Tratado Político*, nasce quando o poder soberano desencadeia a fúria e a indignação popular, de sorte que faz ressurgir a medida do poder a partir de sua própria fonte, o povo. A segunda consequência é a de que a tirania não nasce apenas por usurpação do poder, mas do próprio consentimento dos cidadãos, seja porque ignoram a quem cabe verdadeiramente a soberania, seja porque estão fascinados pelos benefícios trazidos pelo tirano, seja, enfim, porque estão aterrorizados pelo medo da guerra. O fundamental, porém, é a tese implícita que sustenta essas afirmações, qual seja, a causalidade imanente efetuando-se nos efeitos: o consentimento, o fascínio ou o terror dos cidadãos não é algo que surja repentinamente no corpo político, mas já se encontra ali desde o momento da fundação quando a redistribuição do poder foi feita de modo a permitir que o direito natural de alguns não fôsse medido pelo direito civil e vice-versa.

Vejamos agora a diferença no tocante à teoria do *conatus*.

Em Hobbes, o contrato social aparece como categoria que deve dar conta de duas exigências: no plano econômico, a acumulação do capital e, no plano político, o poder absoluto. Problema delicado, pois consiste na exigência de conciliar aquilo que Hobbes designa como desejo natural de mais poder e as limitações impostas por um poder central. Usando categorias jurídicas do direito romano (propriedade, contrato, pessoa, *dominium* e *imperium*) e da tradição do direito natural (igualdade), Hobbes considera a igualdade natural como igualdade na insegurança, sendo obra da política a produção da igualdade na segurança. Essa obra está fortemente ancorada nos conceitos da nova física e, em particular, no conceito de inércia¹⁷. O uso do conceito de movimento originário ou contínuo permite que compreendamos a definição da liberdade oferecida no capítulo 14 do livro II do *Leviatã*: "entende-se por liberdade, no sentido próprio dessa palavra, a ausência de obstáculo exterior", de sorte que

¹⁷ *Leviathan*, I, 2.

o conatus é um poder ilimitado de movimento ou de esforço para conservação. Por esta razão, a idéia de silêncio das leis é solidária com a de liberdade dos súditos, assim como a guerra e a competição econômico-social são motores de liberdade, isto é, meios para eliminar obstáculos. Torna-se compreensível também porque o poder soberano obriga, isto é, aparece como limite e obstáculo ao movimento contínuo de cada indivíduo em estado de natureza. Enfim, compreende-se porque Hobbes distingue liberdade e poder a partir do princípio de inércia: no capítulo acima citado, afirma que se o obstáculo ao movimento for interno ao agente, então não lhe falta liberdade, mas falta-lhe poder para mover-se. Por este motivo o escravo tem liberdade, embora não tenha poder. Em estado natural, o movimento é centrífugo (por isso desencadeia a sociabilidade insociável) e por esta razão deve encontrar um limite ou obstáculo no movimento centrípeta imposto pelas leis civis. Eis porque a passagem do direito natural ao direito civil é descrita como passagem do direito (liberdade) à lei da natureza (ditames da razão) e desta à lei civil (obrigação política). Em outras palavras: como imposição de obstáculos ou de limites externos ao movimento natural e cujo ponto culminante é a Pessoa Artificial que, por ser artifício e artefato, é exterior ao natural. Sem a exterioridade não há como frear, dirigir ou limitar o movimento inercial, isto é, o conatus. E é essa exterioridade necessária que dá à soberania seu aspecto obrigatório. Na esfera privada a liberdade é conservada enquanto na esfera pública é limitada por uma força externa. Portanto, é a mesma física que sustenta a concepção do direito natural como liberdade ou conatus e a direito civil como obrigação, sem que Hobbes tenha que sair da região dos fatos e rumar para a dos valores a fim de explicar a origem da obrigação política¹⁸.

O conatus é uma reação interna desencadenada por um movimento centrípeta e seu modelo explicativo encontra-se no fenômeno da pressão ambiental como reação centrífuga a uma pressão centrípeta que afeta o corpo a partir do exterior. Ora, a noção de pressão ambiental possui um alcance explicativo insuspeitado à primeira vista. Com efeito, a física da pressão ambiental pressupõe a definição de um corpo por oposição a outros corpos externos que o afetam e supõe ainda uma oposição no interior do próprio corpo entre sua face inercial e sua face pressionada. Qual o valor explicativo dessa física? Se nos lembrarmos de que McPherson¹⁹ sustenta a tese de que os postulados físicos hobbesianos dão conta da primeira face do direito natural, isto é, a igualdade na insegurança mas não podem dar conta de sua outra face isto é, conflito, sendo necessário acrescentar aos princípios físicos o modelo do mercado possessivo, podemos perceber sem abandonar as análises de McPherson, que

¹⁸ A compreensão dos supostos físicos da teoria política hobbesiana tornam anacrônicas as discussões acerca das relações entre direito natural e obrigação política em termos de uma oposição entre fato e valor, pois isto seria transpor para o filósofo clássico uma questão kantiana e weberiana desprovida de sentido.

¹⁹ C. B. McPherson, *The Theory of Possessive Individualism — Hobbes to Locke* — Clarendon Press, Oxford, 1962.

Hobbes não precisa de tal modelo para explicar o advento do conflito, pois sua física da pressão ambiental fornece os elementos necessários para a compreensão desse fenômeno. A física da pressão ambiental supõe e exige a idéia de contexto antagônico.

Tomando o corpo como uma totalidade de partes fluidas sujeitas à pressão ambiental, Hobbes pode estabelecer a idéia de busca de equilíbrio global como tendência ou inclinação dos corpos definidos como conatus. Para tanto, é preciso introduzir um novo conceito: o de velocidade, tal como é concebida por Galileu, isto é, variando segundo a natureza dos corpos e dos meios. Por esta razão, na política hobbesiana é uma questão fundamental determinar os meios políticos necessários ou adequados para que o equilíbrio seja obtido (a paz) pela regulação da velocidade do conatus (desejo de mais poder, de segurança e de satisfação ou abundância). A boa lei, dirá o *Leviatã*, é como a sebe que margeia o caminho: não está ali para impedir que o viajante prossiga, mas para que não se desvie de seu destino²⁰.

Enfim, ao lado das preocupações físicas, Hobbes introduz postulados fisiológicos inspirados na teoria da circulação do sangue de Harvey e que lhe permitem distinguir entre movimentos animais (voluntários) e vitais (involuntários), sem desfazer sua identidade fundamental, isto é, ambos são movimentos nos quais a interação ocorre exclusivamente por contiguidade e jamais à distância²¹. Desses postulados podemos compreender porque Hobbes declara que os pactos só podem ser feitos entre indivíduos no interior da sociedade e não entre eles e a soberania, visto que neste caso seria suposta uma relação de contiguidade entre eles a ela, o que é absurdo, ou então seria preciso supor uma relação à distância, o que contraria o mecanicismo da teoria. Por outro lado, a idéia de movimento vital prepara a de virtualidade, permitindo a Hobbes manter o direito natural na qualidade de inclinação virtual que se reatualiza cada vez que o direito civil bloquear o conatus a tal ponto que este seja obrigado a agir em sua forma não política, ou seja, como guerra.

Obedecendo ao movimento inercial, os corpos fisicamente homogêneos se diversificam segundo relações reversíveis do todo com as partes e das partes com o todo. Por este motivo o capítulo 15 do *De Corpore* e o capítulo 6 do livro II do *Leviatã* definem o conatus, isto é, a parte, segundo o modelo matemático infinitesimal e de integração, ou seja, como movimento efetuado no menor tempo e no menor espaço possíveis²². Com isto, o conceito de conatus se torna mais importante do

²⁰ *Leviathan*, II, 30.

²¹ *Ibidem*, I, 6.

²² "Defino o esforço como sendo o movimento feito no menor tempo e no menor espaço que possam ser dados, isto é, como o menor que possa ser determinado ou atribuído por um discurso ou por um número, isto é, o movimento feito sobre a distância de um ponto e em um instante ou ponto do tempo (...) Não se deve tomar um instante ou um ponto por uma coisa indivisível (pois tal não existe na Natureza), mas por uma coisa não dividida, do mesmo modo que se deve tomar o instante por um tempo não dividido e não indivisível". — *De Corpore*, cap. 15, ed. R. S. Peters. "E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, não obstante, esses movimentos

que o de inércia. Sendo esforço infinitamente veloz para desfazer obstáculos externos, não só é mais veloz do que o movimento inercial, mas supõe um antagonismo como situação dos corpos e como sua condição e não como uma hipótese de intervenção possível sobre o movimento contínuo. Eis porque no capítulo 14 do livro II do *Leviatã*, a definição do direito natural (movimento inercial) é logo suplantada pelo da liberdade (conatus).

O conceito de conatus permite, ainda, reunir o conceito de inércia e o de equilíbrio global, pois a tarefa do conatus é a de restabelecer no tempo mais curto possível e no menor espaço possível qualquer ruptura de equilíbrio suscitada pela pressão ambiental. Isto nos permite passar do conatus como fato natural a ele como fato político, isto é, ao soberano como conservador e restaurador do equilíbrio. Porque o soberano é simultaneamente artefato externo ou obstáculo ao movimento inercial e conatus ou conservador do equilíbrio, compreende-se como Hobbes pode sobredeterminar juridicamente essa figura através da distinção entre ator e autor.

É curioso observar como o mesmo quadro conceitual fornecido pela física produz resultados diferentes na filosofia de Espinosa.

Ao contrário de Hobbes, que toma os corpos exclusivamente como fluidos, Espinosa começa distinguindo os corpos simplíssimos (que são abstrações) e os corpos complexos (que são reais). Os primeiros podem ser duros (contacto por grandes superfícies), moles (contacto por pequenas superfícies) ou fluidos (partes que se movem umas através das outras). Os corpos complexos são produzidos pela integração dos simplíssimos segundo diferentes proporções de movimento e repouso: são os Indivíduos ou *unione corporum*, únicos que são concretos porque possuem aquilo que falta aos simplíssimos, isto é, o conatus. Assim, a idéia de conatus além de pressupor um sistema de movimento e de repouso individual e sua relação com o exterior, supõe sobretudo a idéia de singularidade complexa²³, que determinará tanto a forma quanto a capacidade de cada conatus para relacionar-se com a pressão externa produzida por corpos tão complexos quanto o seu. A relação interna do indivíduo consigo mesmo assim como sua relação com os corpos exteriores jamais será simples, mas múltipla e diversificada, pois estamos sempre diante de corpos complexos internamente e de afecções recíprocas externas também complexas. Por este motivo, a idéia de movimento contínuo só é válida, segundo Espinosa, para os simplíssimos, não podendo valer para os indivíduos. Em outras palavras, o princípio de

existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. E estes pequenos inícios de movimento no interior do corpo do homem antes de se manifestarem no andar, no falar, na luta e outras ações visíveis, chama-se geralmente de esforço". *Leviathan*, I, 6, ed. cit. pg 118.

²³ *Ética*, II apartir do axioma I (após proposição 13) até os seis postulados que antecedem a proposição 14 para os simplíssimos. Para a definição do corpo humano como *unione corporum* as mesmas proposições. Para a teoria do conatus como essência atual de um ser singular concreto cf. *Ética*, III proposição 4 a 9.

inércia é apenas um caso particular do conatus e o mais abstrato de todos, não podendo servir como princípio de definição do próprio conatus tomado universalmente e concretamente. O princípio de inércia não define o conatus enquanto essência atual de seres concretos. Nessa medida, o conceito espinosano de conatus não se encontra articulado ao de inércia e ao de velocidade, mas a um outro: o de intensidade ou força. Definidos pelo conatus como *potentia agendi*, os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, de sorte que o esforço visa menos a quantidade e velocidade do movimento e muito mais manter a proporção interna no embate com as forças externas. Não é por desejarem sempre mais (velocidade ou poder) que os indivíduos lutam e sim para não morrer. Por este motivo, a noção de proporcionalidade, definidora do conatus individual natural, reaparece na definição da soberania, conatus coletivo, como proporção entre direito e poder.

O essencial, porém, na diferença face a Hobbes, consiste no fato de que a definição do conatus como esforço de manutenção da proporção interna para vencer as forças externas, ao introduzir a idéia de intensidade, revelará que a noção de conflito não pode ser circunscrita a relação com o exterior, mas deve também ser encontrada no interior de cada indivíduo complexo. Espinosa define o conatus como *essência atual* do modo humano e o designa como *apetite* na região do corpo e como *desejo* na esfera da alma, isto é, como consciência (imaginária ou reflexiva) que temos de nossos apetites. Essa definição revela o ser humano como um ser de conflito, mas este só se torna compreensível quando notamos que o filósofo distingue entre potência e força. Todo conatus, por ser parte da Natureza, é uma potência de agir atual; a força define a intensidade dessa potência, isto é, seu poder. Uma potência de agir pode ser fraca ou forte e todo indivíduo, sendo um complexo singular, é constituído por partes fracas e fortes (tanto no que respeita ao seu corpo quanto no que respeita sua alma, pois é esta é tão complexa quanto o corpo do qual é idéia). São fracas aquelas que sucumbem sob o peso da força das potências externas; são fortes aquelas que podem coexistir com a exterioridade sem serem por ela destruídas. Assim, a potência do conatus não se encontra apenas em sua capacidade para vencer os obstáculos exteriores, pois tal capacidade é apenas efeito de uma causa muito mais profunda: a capacidade do conatus para desenvolver em seu próprio interior as partes fortes aumentando-lhes a intensidade e minimizando, com isto, a atuação das partes fracas. O conceito de força ou intensidade acarretará três consequências conceituais por cujo intermédio podemos melhor avaliar a diferença entre Hobbes e Espinosa.

1. O conceito espinosano de liberdade embora pressuponha, como em Hobbes, a auto-determinação face a obstáculos externos, entretanto não se define pela ausência de constrangimentos, mas sim pela potência interna de agir como sendo mais forte do que a potência das causas externas. Para que a liberdade se exerça é necessário que o conatus

desenvolva internamente uma força não só capaz de remover obstáculos, mas ainda capaz de interpretar o significado do próprio obstáculo, sem o quê jamais poderá verdadeiramente enfrentá-lo. Distinguindo o conatus como causa inadequada (isto é, produzindo efeitos causados pela pressão das forças externas que o determinam a agir e deixando-o ignorante da origem da ação) e o conatus como causa adequada (isto é, produzindo efeitos causados por sua força interna e consciente da origem de sua ação), Espinosa distingue intrinsecamente passividade e atividade e afirma, em decorrência de sua metafísica, ser impossível ter um corpo ativo e uma alma passiva, ou um corpo passivo e uma alma ativa. Define a liberdade como atividade corporal e espiritual inseparáveis e como aptidão corpórea e anímica para a pluralidade simultânea. Eis porque em estado de natureza o conatus ou direito natural é uma abstração, ou seja, uma causa inadequada, pois seus efeitos são produzidos pelas causas externas mais fortes. Em contrapartida, compreende-se porque o direito civil concretiza o direito natural, na medida em que a reunião das potências individuais num corpo político permite o desenvolvimento das forças internas de cada um pela mediação da lei criada coletivamente. Por esta razão, a liberdade não é a condição da vida política, mas sua expressão mais alta. Se as virtudes e vícios dos cidadãos não devem ser imputados a eles, mas atribuídos à própria Cidade é porque a liberdade e a servidão são determinações da própria soberania. No entanto, Espinosa não concordará com a tese hobbesiana de que a liberdade é apenas liberdade do Estado — a relação estabelecida entre direito natural e civil faz com que a liberdade do Estado deva exprimir-se como liberdade dos cidadãos. Ainda uma vez compreendemos porque Hobbes pode preferir a monarquia, enquanto Espinosa defenderá a democracia.

2. Definindo o homem como conatus e como parte da Natureza, e esta como um Indivíduo infinitamente complexo constituído de partes concordantes e conflitantes, fracas e fortes, Espinosa define o homem como "ser parte de" e como uma singularidade complexa corporal e espiritual, originariamente em conflito interno e externo. A idéia de partes concordantes ou de concordância (*convenientia*) articula-se com o conceito de noção comum (*notio communis*) entendida como um conjunto de determinações comuns ao todo e suas partes e comuns às partes entre si. A introdução desse conceito como racionalidade operante no real independentemente da consciência e da vontade dos homens, pois trata-se de uma categoria dotada de peso ontológico, permite a Espinosa passar da idéia de "ser parte de" para a de "*pars communis*" por cujo intermédio se estabelecem totalidades parciais onde as partes coexistem porque possuem algumas determinações essenciais em comum. O corpo político é uma dessas totalidades parciais na qual a determinação comum é do direito natural, que por isso não pode ser suprimido pelo direito civil, mas concretizado por ele. Ora, o direito natural não define seres harmoniosos, mas conflitantes. Uma das teses fundamentais da política espinosana é a de que os homens se dispõem a viver em

comum não porque puseram fim a seus conflitos, (a política não é o advento da boa-sociedade reconciliada consigo mesma), mas porque se dispuseram a viver em paz. A paz, definida pelo filósofo como força de alma e coragem, é a capacidade para coexistir sob leis comuns porque podem exprimir a satisfação de desejos comuns e contraditórios. A noção comum, origem da vida em comum, dispensa o pacto como categoria explicativa da gênese do corpo político e, ao mesmo tempo, esclarece porque os homens podem buscar a paz sem se tornarem perfeitos ou racionais.

3. A peculiaridade do direito natural consiste em sua ambiguidade insuperável: é guardião e ameaça do direito civil. Guardião, pois é a medida do poder político. Ameaça, pois mantém em cada um a possibilidade de tornar-se usurpador. Por esta razão, a "arte de governar" realiza-se no interior dessa duplicidade sem recusá-la pela violência da tirania, nem pela licença da anarquia. Politicamente, o direito natural se manifesta como desejo de governar e de não ser governado, desejo cuja satisfação maior ou menor depende do regime político escolhido pelos fundadores. A liberdade política, diz Espinosa, pode existir em qualquer regime, porém, a plena liberdade política consiste na capacidade dos sujeitos sociais e políticos para criar uma sociabilidade na qual cada um possa deixar de "ser parte de" para passar a "tomar parte em" um todo que não cessa de ser refeito, menos por ação das forças exteriores e muito mais pelas tensões internas, pois o conatus coletivo é feito de concordâncias e de conflitos. É esta passagem do "ser parte" ao "tomar parte" que faz da democracia o mais natural dos regimes políticos embora, diz Espinosa, ela nunca tenha existido em parte alguma. "Na democracia ninguém transfere seu direito natural para outro homem, em proveito do qual, a partir de então, aceitaria não mais ser consultado. Cada um transfere seu direito natural para toda a sociedade de que faz parte e assim *todos permanecem iguais* como o eram outrora em estado de natureza. Detive-me no exame desse regime porque ilustra melhor do que todos os outros minha demonstração, a saber, a *importância da liberdade* em uma comunidade politicamente organizada" ²⁴.

Universidade de São Paulo

ABSTRACT

Through the coincidence of the political theses of Hobbes and Spinoza, we seek to analyse the divergence between the two philosophers. The guiding thread of this analysis is Spinoza's affirmation that he maintains the right of Nature within Civil Law, which Hobbes, according to Spinoza, would not have done. The origin of this difference is found in the different conceptions the two have of causality and of the physics of conatus and whose principal consequence will be the defense of democracy by Spinoza and Hobbes's preference for monarchy.

²⁴ *Tractatus Theologico-Politicus* —cap. XVI, Opera, T. II, pg. 263.

ESTUDIO CRITICO

LOS ENUNCIADOS ANALITICOS EN LA EPISTEMOLOGIA ACTUAL *

Alicia E. Gianella

La clasificación de los enunciados en analíticos y sintéticos tiene una larga tradición filosófica. Sus críticos y defensores han planteado en torno de ella problemas lógicos y gnoseológicos. En las últimas décadas la distinción ha estado vinculada también a cuestiones de filosofía de la lógica, a teorías semánticas y a la filosofía de la ciencia. Es en este último campo que nos interesará analizar la cuestión. La discusión ha cobrado importancia recientemente debido a la polémica planteada en torno al papel que juegan en las teorías científicas ciertas hipótesis centrales: mientras que algunos sostienen su carácter analítico, otros sostienen su carácter sintético y en algunos casos retoman la tesis kantiana de considerarlas sintéticas *a priori*.

El propósito de este trabajo es el de dar un panorama de la evolución de la discusión y un análisis crítico de las distintas posiciones, centrandó el interés en la cuestión de la analiticidad. Como conclusión, llegaremos a la siguiente clasificación de los enunciados analíticos dentro del lenguaje de las teorías de las ciencias fácticas: A1) casos de sustitución de verdades lógicas, A2) enunciados cuya analiticidad proviene de los significados de los términos en los lenguajes naturales, y A3) enunciados cuya analiticidad proviene de la introducción de términos técnicos.

1. Como es sabido, Kant introdujo dentro de la filosofía la distinción analítico-sintético. La caracterización más frecuente de enunciado analítico señalada por él es la de que se trata de un juicio en el que el predicado está contenido en el sujeto. Por enunciado sintético define a su contradictorio: aquel juicio en el que el predicado no está contenido en el sujeto. Afirma también que en los primeros el enlace sujeto-predicado está expresado mediante identidad, y el predicado no añade nada al concepto del sujeto.

A esta caracterización se le han formulado críticas de distinto tipo, entre las que señalaremos algunas de las más significativas. En primer lugar, y a la luz del análisis lógico contemporáneo, se ha señalado como una limitación la presuposición de que todo enunciado es de forma apofántica, es decir, consistente en la atribución de un predicado

* El presente trabajo forma parte de la investigación realizada por la autora como becaria de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en el año 1978, bajo la dirección del prof. Gregorio Klimovsky.

a un sujeto. Con el surgimiento de la lógica simbólica ha quedado claramente establecido que es necesario reconocer formas lógicas no apofánticas: formas relacionales y proposicionales. Si nos atenemos al análisis kantiano, quedarían excluidos de la clase de los analíticos enunciados de estructura relacional, como por ejemplo: "Si Carlos es más joven que Luis, entonces Luis es de más edad que Carlos", del mismo modo que enunciados proposicionales como "Llueve o no llueve". Quedarían, por la misma razón, excluidos de los sintéticos enunciados como "Llueve".

Una segunda objeción a la clasificación kantiana señala que es inadecuado limitar la consideración de la analiticidad a enunciados verdaderos. Habría también enunciados analíticamente falsos, que podrían caracterizarse, según la terminología kantiana, como aquellos juicios en los que el concepto del predicado es incompatible con el concepto del sujeto, como por ejemplo: "Los cuerpos son inextensos" o "Los insectos son vertebrados". Además, teniendo en cuenta la objeción anterior, habría que incluir como analíticamente falsos enunciados de forma no apofántica, como la contradicción proposicional "Llueve y no llueve".

También se ha señalado críticamente que las expresiones "estar contenido en" y "no agregar nada a", que son utilizadas por Kant para definir analiticidad, son vagas. Como se trata de imágenes metafóricas sería necesaria una elucidación y precisión de tales expresiones, que permitiera, por ejemplo, determinar si "estar contenido en" expresa inclusión de clases, o identidad, total o parcial, entre lo designado por el sujeto y por el predicado.

Puede objetarse, además, la afirmación de que el principio de identidad es suficiente para establecer analiticidad, o el principio de contradicción al que Kant hace referencia en otros textos¹, y al que considera equivalente al primero. El análisis lógico de las últimas décadas ha mostrado que ninguno de ellos, conjunta ni separadamente, tomados como axiomas son suficientes para demostrar las verdades lógicas, y menos lo serán aún para demostrar las verdades analíticas, que son un conjunto más amplio.

A partir del empirismo lógico "analítico" y "sintético" fueron redefinidos de distintas maneras, superando las críticas de que era objeto la caracterización kantiana. Las siguientes fueron las definiciones más frecuentes: De *analítico*: a) enunciado *tautológico*, entendiéndose por tautología verdad lógica en general, y no ley lógica proposicional, como corresponde a su significado más restringido y usado, b) enunciado verdadero o falso en virtud de los *significados*, c) enunciado verdadero o falso en virtud de *definiciones* y d) enunciado verdadero o falso en virtud de *convenciones lingüísticas*.

Sintético fue definido en general, no como lo contradictorio de analítico, sino en forma independiente, como enunciado fáctico o empírico

¹ Kant (16), pág. 69.

(Ayer² y Carnap³, por ejemplo). Se lo hacía corresponder de ese modo, con la noción kantiana de *a posteriori*, y como la clasificación era dicotómica, lo que no era analítico era empírico.

En cuanto a la definición de analítico como tautológico, se ha señalado que es una caracterización demasiado estrecha. Como ha insistido Quine⁴ en su crítica a Carnap, esa caracterización deja de lado enunciados que no son formalmente verdaderos ni falsos, pero que no son tampoco sintéticos, como el conocido ejemplo de Quine "Ningún soltero es casado". Las cuestiones vinculadas con las otras definiciones serán consideradas más adelante.

2. En los lenguajes naturales es posible reconocer ejemplos paradigmáticos de enunciados analíticos y sintéticos. Para los primeros, casos de sustitución de verdades lógicas, como por ejemplo: "Los gatos blancos son blancos", y los del tipo señalado por Quine como de "predicación esencial", como el ejemplo citado anteriormente. Sin embargo, no parece que pueda lograrse una división neta entre las dos categorías en cuestión debido al fenómeno llamado de "textura abierta del lenguaje". Ciertos términos de clase, como los que corresponden a las denominadas "clases abiertas" o "clases naturales", no tienen una designación unívoca. Para ciertos usuarios del término *t*, por ejemplo, las propiedades A, B, C y D serán constitutivas o definitorias de su significado, mientras que para el uso de otros hablantes lo serán las propiedades A, B, C y E. En ese caso, el enunciado "Todo *t* es D" será analítico para el primer grupo, y sintético para el segundo. Habría en cada caso que efectuar una investigación empírica para determinarlo. Planteada la cuestión esquemáticamente, si ante la afirmación "Han sido encontrados *t* que no son D" un hablante da una respuesta del tipo "No puede ser, si eran *t* entonces eran D" o alguna equivalente como "Si no era un D, entonces tampoco era un *t*", entonces diremos que ese sujeto considera el enunciado en cuestión como analítico. Si por el contrario considera la afirmación como refutatoria, lo considerará sintético.

Esta dificultad en el establecimiento de una distinción neta entre los dos tipos de enunciados ha llevado a muchos filósofos a afirmar que la división analítico-sintético es insostenible. Otros han pensado que se trata de un continuo, y no de una dicotomía, por lo que habría enunciados que serían más o menos analíticos que otros. Otros, en cambio, han pensado que para eludir los problemas que presentan los lenguajes naturales hay que estudiar los lenguajes formalizados, artificialmente contruidos. Esos lenguajes son sistemas semánticos que pretenden ser una modelización de los lenguajes naturales, una elucidación que permita superar las dificultades que aquellos presentan, pero conservando ciertas características estructurales. Carnap, en *Meaning and Necessity*⁵, sigue

² Ayer (1), pág. 7 a 12.

³ Carnap (4), pág. 238.

⁴ Quine (22), pág. 222 a 229.

⁵ Carnap (5), pág. 3 a 23, y 222 a 229.

este método intentando dar una caracterización de verdad lógica y verdad analítica que sea relativa al lenguaje considerado. Para ello introduce los "postulados de significación", que son postulados que especifican las relaciones que se dan entre los términos descriptivos primitivos, como por ejemplo relaciones de equivalencia y de incompatibilidad. Considera que no es necesario hacer una especificación completa de los significados de los términos, pero sí de las relaciones que se cumplen entre ellos. Si en el lenguaje L se interpretan los predicados N y C , por ejemplo, como designando "negro" y "cuervo", respectivamente, y puesto que esta última palabra es vaga, podrá establecerse como postulado de significación $(x) (C x \supset N x)$, que estipula que ser cuervo es condición suficiente de ser negro. Estos postulados deberán ser entendidos como reglas, pero no está claramente explicitado por Carnap si tienen o no carácter estipulativo. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. La analiticidad queda definida dentro del sistema semántico propuesto como el conjunto de enunciados lógicamente implicados por la conjunción de los postulados de significación.

3. Dejando de lado el problema de la analiticidad en los lenguajes formalizados, pasaremos a considerar la cuestión en las teorías científicas. En los intentos realizados para establecer la distinción analítico-sintético en los lenguajes de las ciencias fácticas, algunos filósofos han generalizado el concepto de postulado de significación, aplicándolo a este campo. Es posible reconocer más de un modo de efectuar esa generalización. Las dos más importantes son la del propio Carnap, por un lado, y la de G. Maxwell, por otro. Si bien existen diferencias entre ellos, ambos comparten la tesis de que todos los enunciados de una teoría pueden ser catalogados como analíticos o como sintéticos, es decir, constituyen una partición del conjunto de los enunciados científicos.

Consideraremos en primer lugar a Carnap, tomando en cuenta la etapa final de su pensamiento, tal como está expuesto, en particular, en sus artículos del volumen Schilpp⁶ y en su *Fundamentación Lógica de la Física*⁷. Carnap distingue en el lenguaje L de una teoría dos subconjuntos, el lenguaje observacional L_o , compuesto por oraciones lógicas y enunciados que contienen solamente términos observacionales del vocabulario V_o , y el lenguaje teórico L_T que contiene oraciones lógicas y oraciones que contienen términos teóricos del vocabulario V_T ⁸. La teoría puede dividirse por otra parte en los componentes T y C , T es el conjunto de los postulados que contienen solamente términos teóricos

⁶ Carnap (8), pág. 958 a 965.

⁷ Carnap (4), pág. 329 a 363.

⁸ Se le ha señalado críticamente a Carnap que en las ciencias no se da una distinción tajante entre términos teóricos y observacionales. Pero él mismo ha reconocido [Carnap (4), pág. 299 y 300] que se trata de una distinción relativa, donde los físicos y los filósofos establecen la división en distintos puntos. Por otro lado, para algunos epistemólogos teórico no se opone a observacional sino a término del lenguaje ordinario.

de V_T , y C es el conjunto de los postulados de correspondencia, que contienen términos de V_T y V_o , al menos uno de cada conjunto. Su función es la de ligar ambos tipos de términos, dar significado empírico a los términos teóricos, refiriéndolos a propiedades observacionales. Proveen a los términos teóricos de una interpretación parcial. La conjunción de T y C constituye la teoría TC , Carnap entiende por teoría aquí lo que otros autores denominan núcleo de una teoría, excluye, por ejemplo, las generalizaciones empíricas.

Para distinguir los enunciados analíticos de los sintéticos de TC propone dos procedimientos, uno para L_o y otro para L_T . Los enunciados analíticamente verdaderos de L_o quedan definidos como el conjunto de las verdades lógicas y los enunciados lógicamente implicados por los postulados de significación (o postulados de analiticidad, como prefiere llamarlos en las últimas obras) del mismo modo que eran caracterizados en los sistemas semánticos. Ellos establecen relaciones de identidad, incompatibilidad e implicación entre los términos observacionales, como por ejemplo "Si x es más caliente que y , entonces y no es más caliente que x ", y "Si algo es rojo, entonces no es azul". La conjunción de estos postulados es simbolizado mediante A_o .

Para el lenguaje L_T no es posible la solución anterior por la presencia de términos teóricos, que sólo tienen una interpretación parcial. Dice Carnap que Hempel ha señalado correctamente que los postulados de una teoría cumplen simultáneamente dos funciones, estipular las relaciones de significación, y afirmar relaciones empíricas. Intentando separar artificialmente esas dos funciones que de hecho se dan mezcladas Carnap recurre a la utilización de la oración de Ramsey⁹, cuya construcción expondremos brevemente. En primer lugar, se ponen en conjunción las hipótesis T con los postulados C . El enunciado resultante contendrá n términos teóricos T_i y m términos observacionales O_j combinados, que puede representarse de la siguiente manera: $T_1 \dots T_2 \dots T_n \dots O_1 \dots O_2 \dots O_m$. En segundo lugar, se reemplazan los términos teóricos por las variables U_k de clases y relaciones, según sea la categoría lógica de cada término, de ese modo, la oración quedará transformada en la siguiente función proposicional: $U_1 \dots U_2 \dots U_n \dots O_1 \dots O_2 \dots O_m$. Por último, se cuantifican existencialmente las variables U_k quedando así constituida la oración de Ramsey RTC de la teoría TC : $(EU_1) \dots (EU_n) U_1 \dots U_n \dots O_1 \dots O_m$. Este enunciado, que no contiene términos teóricos, es sin embargo extensionalmente equivalente a la teoría, expresa su contenido fáctico. Afirma que existen propiedades y relaciones que se vinculan con los términos observacionales del mismo modo que en TC . Si T_1 es, por ejemplo "campo electromagnético", la oración de Ramsey dirá que existe al menos una entidad tal que tiene las manifestaciones observacionales que en la teoría del electromagnetismo se afirman respecto del campo electromagnético.

A partir de la oración de Ramsey de una teoría, Carnap construye el condicional $RTC > TC$, llamado condicional de Carnap, que expresa

⁹ Ramsey (25), pág. 212 a 236.

que si existen entidades (clases y relaciones) tales que cumplen entre sí con las relaciones fácticas expresadas por los términos observacionales, entonces los términos teóricos $T_1, T_2 \dots T_n$ forman un conjunto que satisface la teoría. Este enunciado, que es para Carnap el postulado de analiticidad A_T para el lenguaje L_T , no tiene contenido fáctico, puesto que no nos informa acerca de cómo es el mundo, sino que asigna significados a los términos teóricos de TC.

La verdad analítica quedará definida en el lenguaje total de una teoría como el conjunto de oraciones lógicamente implicadas por los postulados de analiticidad, tanto los A_0 como A_T . Para completar la clasificación, agrega que una oración es analíticamente falsa si y sólo si su negación es analíticamente verdadera, y es sintética si no es ni analíticamente verdadera ni analíticamente falsa.

Pueden señalarse algunos comentarios críticos a la versión presentada por Carnap. Respecto del recurso de introducir postulados de significación para establecer la analiticidad en L_0 , son posibles las siguientes interpretaciones acerca de la función que desempeñan: a) son convenciones que establecen estipulativamente relaciones de significación, y b) son postulados discursivos, que recogen las relaciones de significación ya existentes. Si se sostiene la primera interpretación, podrá argumentarse críticamente que si la analiticidad es una cuestión de decisión convencional, la distinción analítico-sintético se trivializa, y deja de tener interés filosófico. Si en cambio se sostiene la interpretación, b) en este caso lo que harían los postulados es recoger una relación ya existente en el lenguaje, y por lo tanto habría un criterio de analiticidad presupuesto, cuyo esclarecimiento escaparía a los postulados de significación. Sin embargo, podría argüirse en favor de Carnap, que en realidad se trata de las siguientes dos alternativas, más aceptables: a') los postulados de significación son una *elucidación* de relaciones de significación ya existentes en el lenguaje, que a causa de su imprecisión y vaguedad requieren ser completadas estipulativamente, y b') se trata de una *hipótesis*, que como tal, modeliza una relación del lenguaje ordinario.

Cualquiera sea el modo de plantear las alternativas, cabe sin embargo objetar a Carnap el no haber explicitado la función que les atribuye. Por el tipo de ejemplos que presenta parece avalar la interpretación b) o b'), pero cuando afirma que se trata de reglas cuya adopción es un asunto de decisión, parece sostener la interpretación a) o a'). Otro requisito que podría pedírsele a este planteo es el de una prueba de consistencia de los postulados de analiticidad¹⁰. Cabe preguntarse además si constituyen un conjunto decidible y completo. Puesto que para Carnap los enunciados analíticos abarcan a las verdades lógicas, esas propiedades no se cumplirán.

Para G. Maxwell¹¹, es posible reconstruir el lenguaje de una teoría de modo tal que ciertas leyes tengan carácter definicional, actúen como

¹⁰ Se trata meramente de un *desideratum*, pues no puede constituir una exigencia que como paso previo a la aplicación de una regla se demuestre su consistencia. De lo contrario no podríamos tampoco hacer uso de la aritmética.

¹¹ Maxwell (18), pág. 169 a 183.

estipuladoras de los significados de los términos teóricos, mientras que las restantes leyes e hipótesis que contengan esos términos tendrían contenido fáctico. A aquellas que tienen carácter definicional las denomina Maxwell "postulados de significación", queriendo ver en ellas la misma función que Carnap asigna a esos postulados en los sistemas semánticos. Afirma que si bien de hecho no está bien delimitado el contenido informativo de las hipótesis y leyes del aspecto estipulativo que relaciona los significados de los términos, es posible y deseable deslindar esas dos funciones. Propone elegir dentro del conjunto de leyes que contienen un término teórico, una o varias de ellas para ser consideradas como definicionales y fácticamente vacías. Cuanto hacen es establecer cómo ha de entenderse un término. Son leyes que no estarán sujetas a refutación experimental, a diferencia de las restantes. Los criterios que se tomarán en cuenta en la elección de las leyes que actúen como postulados de significación obedecerán a consideraciones pragmáticas de simplicidad y elegancia. Dentro de una misma teoría será posible efectuar más de una elección de las leyes que actúen como postulados de significación, y aquella que permita una reconstrucción de la teoría más simple y más elegante será preferida a las demás.

Estas leyes tienen para Maxwell carácter analítico porque son verdaderas por estipulación lingüística, y porque no están sujetas a ser revisadas por los resultados experimentales. Sólo podrán ser abandonadas por decisión del científico ante una reconstrucción teórica que se presente como más simple y adecuada, de lo contrario estarán inmunes a cualquier revisión o refutación experimental. Maxwell ejemplifica con el concepto de fuerza dentro de la física, que puede definirse como idéntico al producto de la masa por la aceleración, o bien mediante la ley de Hooke. En determinados contextos será conveniente la adopción de una de ellas, y en otros la de la otra. Por consiguiente la analiticidad será también contextual y dependiente de los fines de la investigación en distintas circunstancias.

A esta interpretación de los postulados de significación y de la analiticidad pueden señalársele algunas críticas. Ante todo puede hacerse la crítica a la versión a) de los postulados de Carnap señalada anteriormente, pues Maxwell los interpreta como estipulaciones convencionales. F. Suppe¹², retomando una crítica de Putnam, señala que para que algo sea una verdad analítica no es suficiente que propongamos o estipulemos que no deba ser abandonada, sino que no debe poder ser abandonada. Dicho en otros términos, no es lícito caracterizar un concepto *semántico* como es el de la analiticidad, mediante criterios *pragmáticos*, como lo hace Maxwell.

4. Los intentos de Carnap y Maxwell de caracterizar la analiticidad en las teorías científicas recurriendo a los postulados de significación, se encuadran en una cuestión más general: en las consideraciones acerca del modo en que los términos de una teoría adquieren su significado.

¹² Suppe (28), pág. 77.

(Ya mencionamos que "analítico" fue definido por algunos como "enunciado verdadero o falso en virtud de los significados"). Existen distintas versiones acerca del modo en que adquieren su significado los términos de una teoría. Una primera interpretación afirma que: 1) *Los términos de una teoría científica tienen significado con anterioridad a su introducción dentro de ella*. Según esta versión, sostenida por Popper¹³, no habría enunciados analíticos cuya función sería la de establecer los significados de los términos que contuvieran, puesto que todos los términos tienen su significado establecido con anterioridad, bien por pertenecer al lenguaje ordinario, bien por provenir de una teoría anterior. Este requisito, si bien puede ser sostenido respecto de los términos observacionales, no puede defenderse respecto de los términos teóricos: todas las teorías científicas han requerido para su formulación la introducción de términos nuevos, o la asignación de nuevos significados a los términos ya existentes, y eso tanto se ha dado en las ciencias sociales como en las naturales.

La tesis contraria afirma: 2) *Los términos de una teoría científica adquieren su significado dentro de las teorías a las que pertenecen*. Esta versión, sostenida por la mayoría de los epistemólogos, ha sido complementada por la siguiente tesis adicional: 2.1) *El significado de los términos teóricos queda establecido mediante enunciados que simultáneamente tienen contenido fáctico*. Se sostiene en este caso que no hay enunciados netamente reconocibles como afirmaciones que establecen los significados de los términos, esto es, de carácter definitorio, sino que esa función coexistiría con la función de dar información acerca del mundo. Esta tesis da lugar a la cuestión de si es o no posible separar las dos funciones, y junto con ella el establecimiento de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos.

Un tipo de respuesta a esa cuestión afirma que: 2.1.1) *No es posible separar la función de establecer los significados de la función de dar información fáctica*. Epistemólogos como Hempel¹⁴, Putnam¹⁵ y Feyerabend¹⁶, si bien tienen entre sí diferencias importantes, comparten la creencia de que las leyes científicas son afirmaciones en las que simultáneamente se da información acerca del mundo (contenido sintético) y se establece, al menos parcialmente, el significado de los términos presentes en la ley. Feyerabend sostiene la versión más radicalizada de esta tesis, al identificar el significado de un término con la teoría que lo contiene. Un mismo término no tiene para él el mismo significado en distintas teorías, y los cambios en una teoría modifican los significados de sus términos. Esta concepción crea dificultades insalvables, tales como la imposibilidad de comparar dos teorías rivales. Además se deja sin especificar si son todos los cambios de una teoría los que modifican los significados, o si, en cambio, son sólo algunos. Las distintas versiones que

¹³ Popper (21), pág. 73 a 75, 83 y 84.

¹⁴ Hempel (14), pág. 691 a 707.

¹⁵ Putnam (22), pág. 381 a 389.

¹⁶ Feyerabend (10).

sostienen esta tesis coinciden en considerar a los términos de una teoría como definidos *implícitamente* dentro de ella. Al no haber definiciones explícitas, tampoco se dan los enunciados analíticos correspondientes.

La tesis alternativa sostiene en cambio que: 2.1.2) *Es posible separar la función de establecer los significados de los términos, de la función de dar información fáctica*. Si bien de hecho esas funciones se dan unidas, habría recursos que podría proponer el epistemólogo que permitirían separarlas, y eso permitiría distinguir enunciados estrictamente analíticos de los puramente sintéticos. Las propuestas de Carnap y Maxwell, analizadas anteriormente pertenecen a este tipo de respuestas. La de Maxwell, de índole convencionalista, hace de la analiticidad una cuestión contextual y relativa, dependiente de consideraciones pragmáticas. La de Carnap, en cambio, es una solución formal, válida para cualquier teoría, ya que la oración de Carnap, más que un enunciado analítico es un *esquema* de enunciado analítico.

Dentro de las versiones que sostienen 2.1.2 ha habido otros modos de formular la distinción analítico-sintético, emparentados con los dos modos expuestos: uno de ellos afirma que los enunciados analíticos se originan en convenciones lingüísticas, y otro en definiciones estipulativas. Veremos algunos de los problemas que surgen de esas caracterizaciones. En primer lugar, han afirmado que los enunciados que se deducen de una definición o convención lingüística mediante reglas de inferencia son analíticos. Por ejemplo, si se define "mistacoceto" como "cetáceo que no tiene dientes", en símbolos: $(1) (x) (Mx \equiv (Cx \supset \neg Dx))$, la afirmación. "Los cetáceos que no tienen dientes son mistacocetos" es analítica, puesto que su forma $(x) (Cx \supset (\neg Dx \supset Mx))$ se deduce lógicamente de (1). Las definiciones, como los postulados de significación, generarían enunciados analíticamente verdaderos: todos los implicados por ellas. Una primera dificultad que presenta esta consideración es la cuestión de si las definiciones o convenciones lingüísticas mismas son analíticas o no. Puesto que se trata de oraciones prescriptivas podrá responderse que no son analíticas: si su función no es informativa no tienen valores de verdad, y si no son ni verdaderas ni falsas no son tampoco analíticas. Hay sin embargo argumentos en sentido contrario: si se afirma, como dijimos anteriormente, que son analíticos los enunciados que se deducen de definiciones o convenciones lingüísticas, y puesto que todo enunciado se deduce de sí mismo, habrá que considerar a las definiciones y convenciones mismas como analíticas, por tratarse de casos de sustitución de la forma válida "A, por lo tanto A".

En respuesta al argumento de que no tienen valores de verdad por tratarse de prescripciones, se ha dicho que se trata de oraciones verdaderas *por convención*, pero este modo de resolver la cuestión es equívoco.

Otra solución consiste en afirmar que las definiciones estipulativas y convenciones lingüísticas no son prescriptivas sino informativas. Informan de una orden, pudiéndose parafrasear del siguiente modo: "Informo que usaré el término *t* para abreviar la expresión A". Pero en este caso se podrá objetar que los valores de verdad recaen no sobre la convención

misma sino sobre la oración que resulta de anteponerle el operador no extensional "informo que".

Una solución adecuada sería la de considerar que las convenciones que determinan analiticidades pertenecen al metalenguaje. Una convención podría establecer en el metalenguaje, por ejemplo, "llamaremos t a todo lo que sea simultáneamente A y B ". En el lenguaje objeto resultará analítico, entonces, el enunciado. "Para todo x , x es t si y sólo si es A y B " y todos los implicados por él, como por ejemplo "Si x no es A o no es B entonces no es t ". Las convenciones se explicarían, según esta interpretación, como ampliaciones del lenguaje que se establecen en el metalenguaje, con fines pragmáticos o teóricos, por requerimientos de campos particulares de aplicación de los lenguajes naturales, como sería el caso de la ciencia, la técnica, o cualquier otro ámbito especializado. Estas ampliaciones consistirán en la introducción de nuevos términos, con nuevas relaciones de significación, que tendrán como consecuencia el ingreso de nuevos enunciados dentro del lenguaje, algunos de ellos analíticos.

5. Podemos sugerir, por último, una clasificación de los enunciados analíticos dentro del lenguaje científico. Distinguiremos los siguientes tipos: A1) Los enunciados que son casos de sustitución de verdades (o falsedades) lógicas, como por ejemplo: "Si una partícula tiene carga positiva o negativa, y no tiene carga positiva, entonces tiene carga negativa", cuya forma proposicional es: $(p \vee q) \cdot \neg p \supset q$. Este tipo de enunciados no fue expresamente considerado en nuestro análisis debido a que constituyen un subconjunto indiscutido de enunciados analíticos. Pero si bien nadie cuestiona su carácter analítico, es un problema de difícil solución el dar una definición general de verdad lógica. En algunos casos se las reunió junto con los otros tipos de analiticidades bajo el rótulo de "verdades en virtud de los significados de sus términos", pero tal caracterización ha sido criticada debido a que presupone la teoría lingüística de la verdad lógica, teoría que ha sido muy discutida, y cuya consideración excede los propósitos de esta exposición.

Un segundo tipo A2) está formado por los enunciados analíticos que provienen de las relaciones de significación en los lenguajes naturales, del tipo de "Ningún soltero es casado". No se trata de analiticidades formales, como los del tipo anterior, sino de analiticidades lingüísticas. Figuran en las ciencias en la medida en que es utilizado el lenguaje ordinario, sobre todo en el lenguaje observacional, donde se hace uso de términos observacionales del lenguaje ordinario, como por ejemplo en el enunciado "Si esto es duro, no está en estado líquido".

Por último, están los enunciados A3) que son los enunciados analíticos que se originan en estipulaciones que provienen de la introducción de términos teóricos, y en general, de términos técnicos. Ya hemos presentado algunas de las versiones acerca del modo en que se introducen los significados de esos términos: mediante postulados de significación, mediante leyes teóricas, o mediante definiciones, metalingüísticas o no. Cualquiera sea el procedimiento que se sostenga, estas analiticidades

no pertenecen al lenguaje ordinario, como las de A2), sino que constituyen ampliaciones de él.

Los enunciados *sintéticos*, cuya consideración complementa la caracterización de los enunciados analíticos, no han sido considerados en esta exposición debido a que reúnen problemas que por su magnitud y complejidad requieren ser considerados separadamente.

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Buenos Aires

ABSTRACT

This paper deals with the analytic-synthetic distinction, as applied to the language of scientific theories. It critically analyzes the views of R. Carnap, and G. Maxwell, among others, taking into account particular topics related to analyticity, e. g. the problem of the meaning of theoretical terms, the function of definitions within scientific language, and the connection between analyticity and linguistic conventions.

Concerning the meaning of scientific terms, the paper suggests the following reconstruction of current views: 1) Scientific terms have meaning before they are introduced into a theory, 2) They get their meaning only within a theory, 2.1) The theoretical terms get their meaning when embedded into sentences which also have an empirical content. 2.1.1) It is not possible to distinguish in those sentences the meaning from the empirical content. 2.1.2) It is possible to separate those functions.

Finally, it advanced a classification of analytic sentences in the following way: A1) the logical truths, A2) the analytic sentences from the natural languages and, A3) the analytic sentences which come from the introduction of technical terms.

REFERENCIAS

- ¹ Ayer, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- ² Bohnert, H. "Carnap's Theory of Definition and Analyticity" en P. Schilpp (comp.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, III, 1963.
- ³ Bunge, M. "Análisis de la Analiticidad", en M. Bunge (comp.) *Antología Semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960.
- ⁴ Carnap, R. *Fundamentación Lógica de la Física*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- ⁵ *Meaning and Necessity* (2ª ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1970, Cap. 2. Supplement B y D.
- ⁶ "The Methodological Character of Theoretical Concepts" en: H. F. Feigl and Scriven (comps.) *Minnesota Studies in Philosophy of Sciences*, Vol. I, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956.
- ⁷ "Autobiography" en P. Schilpp (comp.), o.c.
- ⁸ "Replies and Expositions", en P. Schilpp (comp.), o.c.
- ⁹ Feyerabend, P. "Comments on Sellars 'The Language of Theories'", en H. Feigl y G. Maxwell (comp.) *Corrient Issues in the Philosophy of Sciences*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1961.
- ¹⁰ "Explanation, Reduction and Empiricism" en H. Feigl y G. Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962.

- ¹¹ "How to be a Good Empiricist", en B. Baumrin (comp.) *Philosophy of Sciences*, Vol. II, New York, Intersciences, 1963.
- ¹² "Replies to Criticism", en R. Cohen y M. Wartofsky (comps.) *Boston Studies in the Philosophy of Sciences*, Vol. II, New York, Humanities Press, 1962.
- ¹³ Grünbaum, A. "Law and Convention in Physical Theory", en H. Feigl y G. Maxwell (comps.) *Corrient Issues in the Philosophy of Science*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1961.
- ¹⁴ Hempel, C. "Implications of Carnap's Work for the Philosophy of Science", en P. Schilpp (comp.), o.c.
- ¹⁵ *Filosofía de la Ciencia Natural*, Madrid, Alianza Universidad, 1977.
- ¹⁶ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960.
- ¹⁷ Martin, R., "On Carnap's Conception of Semantics", en P. Schilpp (comp.) o.c.
- ¹⁸ Maxwell, G., "Meaning Postulates in Scientific Theories", en H. Feigl y G. Maxwell (comp.), o.c.
- ¹⁹ Pap, A., *Semantic and Necessary Truth*, New Haven, Yale University Press, 1958.
- ²⁰ *Introduction to the Philosophy of Sciences*, New York, The Free Press, 1962.
- ²¹ Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Sciences Editions, 1961.
- ²² Putnam, H., "The Analytic and the Synthetic", en H. Feigl y G. Maxwell (comps.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Vol. III, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962.
- ²³ "How not to Talk about Meaning. Comments on J. J. Smart", en R. Cohen y M. Wartofsky (comps.), o.c.
- ²⁴ Quine, W. V., "Two Dogmas of Empiricism", en H. D. Lewis (comp.) *Clarity is not Enough*, Londres, G. Allen and Unwin Ltd., 1963.
- ²⁵ "Carnap on Logical Truth", en P. Schilpp (comp.), o.c.
- ²⁶ "Truth by Convention", en P. Benacerraf y H. Putnam, *Philosophy of Mathematics*, Prentice Hall, 1964.
- ²⁷ Ramsey, F. P., *The Foundations of Mathematics*, New Jersey, Littlefield, Adams and Co., 1960, Cap. IX-A.
- ²⁸ Sellars, W., "Comments on Maxwell's Meaning Postulates in Scientific Theories", en H. Feigl y G. Maxwell (comps.) *Corriente Issues in the Philosophy of Science*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1961.
- ²⁹ Strawson, P. F. y H. P. Grice, "In Defence of a Dogma", *Philosophical Review*, LXV, 1956.
- ³⁰ Suppe, F. (compilador y autor de Introducción Crítica). *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1974.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

MARTIN HEIDEGGER, *Sendas perdidas*. (Holzwege). Traducción de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Ed. Losada, 3ª ed., 1979.

Durante las "Jornadas de Filosofía" organizadas por la Universidad Nacional de Tucumán en 1961, Francisco Romero, Director por aquel entonces de la *Biblioteca Filosófica* en que apareció *Sendas perdidas*, me manifestó estar por entero de acuerdo con las críticas que yo acababa de publicar sobre dicha traducción¹, que él no había supervisado, y era tal su disgusto que yo tenía entendido que el libro se retiraría de circulación. Al cabo de casi dos décadas reviso una nueva edición de *Sendas perdidas*, la tercera, en la que encuentro una "Nota del traductor" a una segunda edición, que no tuve ocasión de ver. Con agrado compruebo que Rovira Armengol aclara que se han corregido muchos errores que "algunas críticas adversas de la primera edición me señalaron". Pero el agrado dura poco; una rápida lectura y el cotejo con el original ponen de manifiesto que hay en esta nueva edición tantos o más errores que en la primera; que el descuido del traductor solo corre parejo con el de quienes tuvieron a su cargo la corrección de pruebas. Considero, pues, indispensable, enumerar por lo menos algunos de los errores conceptuales y equivocaciones del traductor, así como señalar algunas de las innumerables erratas.

Rovira Armengol insiste en su traducción de *das Seiende* por "lo existente", justificando su decisión con endebles argumentos, al tiempo que confiesa que "no se considera calificado para sostener una discusión sobre cuestiones filosóficas y mucho menos aún metafísicas". Esta honesta confesión es difícil de conciliar con el hecho de haber aceptado vertir al español una obra de tal hondura metafísica como *Holzwege*. Mas si dejamos a un lado este punto e, inclusive, si aceptamos el criterio de traducir *das Seiende* por "existente", no es fácil disculpar el descuido del traductor y su falta de rigor, ya que no siempre mantiene la versión que con tanto empecinamiento defiende. A título de ejemplo, entre otros muchos, veamos los siguientes pasajes (SP, alude a *Sendas perdidas*, 3a. ed.; H. significa *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 3a. ed., 1957): En una misma página (SP. 52, H.51), *das Seiende* es traducido una vez como "ser" ("La instalación de la verdad en la obra es el producir un ser tal que..."), luego, inmediatamente, como "existente" ("El producir coloca este existente...") y finalmente, pocos renglones más abajo, como "ente" ("La lucha no aspira a ser guardada en un ente..."). Algunas páginas antes se observaba la misma confusión, agravada al traducir también *Dastehen* por "existencia" (SP, 46,

¹ En 1961 aparecieron en el Nº 10 de la *Revista de Filosofía*, editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, mis notas críticas sobre la traducción de *Sendas perdidas*.

H. 44), y a renglón seguido hablar de "lo existente" (que ahora es *das Seiende*) y luego de "el ser de un ente" (*Das Sein eines Seienden*). También es indistinto para el traductor hablar del "dominio del ente" o del "dominio de lo existente", para vertir en ambos casos *Bereich des Seienden* (SP. 70, H. 71s.). No hace falta comentar un pasaje como el siguiente: "La reproducción de lo existente requiere concordancia con lo existente" (*Die Wiedergabe des Vorhandenen verlangt... die Uebereinstimmung mit dem Seienden...* Sp. 30, H. 25. Cfr. también SP. 108s., H. 114 s.). Cuando la cosa se complica, al hablar Heidegger de un "*vorhandenes... Seiendes*" (H. 26), el traductor renuncia simplemente a su interpretación y escribe "ente que existe" (SP. 30). Más grave es la simplificación operada para vertir "*das Seiende in seiner Seiendheit*"; aquí, a veces, suprime la palabra "*Realität*", puesta entre paréntesis después de "*Seiendheit*" y ofrece así un giro más claro que el de Heidegger: "lo existente en su realidad" (SP. 126, H. 136); aunque a veces también "*Seiendheit*" se traduce por "cualidad de ser" (SP. 114, H. 122). Por lo general, sin embargo, "realidad" está en la versión castellana por "*Seiendheit*", "*Realität*" o "*Wirklichkeit*". "Ente", por lo demás, también puede ser la traducción, según Rovira, de "*Wesen*": se habla entonces del hombre "como ente moderno", "*neuzeitliches Wesen*". (SP. 82, H. 85).

Das Seiende als das Seiende alude, siempre en la interpretación del traductor, a "el ser como existente", pero en la frase a que nos referimos ahora (SP. 209, H. 233) hay en realidad errores más graves aún, puesto que el original no reza: "La idea de Nietzsche... proviene del pensar que concibe lo ontológico, el ser como existente", sino: "del pensar que piensa ontológicamente al ente en cuanto ente" (... *aus dem Denken, das ontologisch das Seiende als das Seiende denkt*). No se me escapa que es extremadamente complicado traducir un giro como el siguiente: "... *sowohl 'Seiendes' bedeutet als auch 'Seiend'*" (H. 16) pero, de todos modos, no es muy seguro que la solución sea traducir, sin ninguna otra aclaración: "lo mismo lo 'existente' que 'existente'" (SP. 14).

La misma inconsecuencia se observa en la traducción del verbo *wesen* y sus derivados (*Anwesen, Anwesendes, Abwesen*, etc.), dando esto lugar a serios equívocos. Por lo general *Anwesen* es traducido por "presencia" y *das Anwesende* por "lo presente". Pero llama la atención que Rovira que se resiste a emplear la palabra "ente" por considerar que "tiene para el lector hispanoparlante un significado demasiado sustantivo" (*Advertencia al lector*, SP., p. 9), no tenga reparos en traducir *anwesen*, empleado expresamente por Heidegger en su forma verbal activa, como sustantivo, aun cuando vaya junto con las formas sustantivadas del mismo verbo, como se muestra en el siguiente pasaje, cuya inexactitud exime de todo otro comentario: "Gracias a la permanencia en lo presente es la pertenencia del yo a lo presente... A base de este límite recibe y guarda el hombre la medida para lo presente y lo ausente" (SP. 92). El original reza: "*Durch das Verweilen beim Anwesenden ist die Zugehörigkeit des Ich in das Anwesende... Aus dieser Grenze empfängt und wahrt der Mensch das Mass für das, was an-und abwest*" (H. 96). La confusión se acrecienta cuando *wesen* se traduce como "morar" (SP. 44), como "existir" (SP. 20) o simplemente como "ser". "Lo presente", "lo que se presenta", se refiere otras veces a *Aufgehen* y *Vorliegen* (cfr. por ej., SP. 46, 114).

Los desaciertos logrados en el ensayo sobre "el concepto hegeliano de experiencia", incluido en *Holzwege*, pueden ejemplificarse sobradamente observando la traducción de los vocablos *Schein, scheinen* y derivados (*Erscheinen, Anschein, Vorschein, bescheinen*, e inclusive *schön*), que para colmo de males se confunde muchas veces con la versión de *Auftreten, Hervorkommen, Hervorbringen* y otras, para la que se recurre también a "aparecer" y derivados. Veamos el siguiente pasaje, en el cual, además, hay una negación que no está en el original: "En su aparecer, la ciencia no se presenta en la plenitud de su esencia... La aparición del saber aparente tiene que volverse, en la aparición en que la ciencia se presenta, contra la apariencia de saber, pero de modo conciliador, que aun en el mero brillar hace reverberar el puro lucir del rayo" (SP. 120). "*In ihrem Erscheinen stellt sich die Wissenschaft in der Fülle ihres Wesens vor... Die Darstellung des erscheinenden Wissens muss sich in dessen Erscheinen, als welches die Wissenschaft sich hervorbringt, gegen den Anschein des Wissens wenden, aber in der versöhnende Weise, die sogar im blossen Schein das reine Scheinen des Strahls zum Leuchten bringt*" (H. 129). Otro ejemplo: "Hegel piensa en el aparecer de la conciencia aparente a la vista de su completo aparecer" (SP. 130). "*Hegel denkt an das Erscheinen des erscheinenden Bewusstseins im Anblick seines vollständigen Hervorkommens*" (H. 140s.).

Tampoco otros términos técnicos en Heidegger, como por ej. *geschehen*, han merecido un esfuerzo del traductor por encontrar un equivalente más adecuado en español. No es raro entonces que no se haga distinción alguna entre *Historie* y *Geschichte* (SP. 64), que *Geschehen* sea traducido en una misma frase como "acacer" y "aparecer" (SP. 47) o que *Geschehnis* aluda a un simple "hecho": "Un hecho acecha incesantemente al pensar: en la historia..." (SP. 176). "*Das Denken wird unablässig von dem einen Geschehnis angegangen, dass in der Geschichte...*" (H. 195).

Como si *Sein und Zeit* no hubiera sido explícito con respecto a lo que Heidegger entiende por *je weilig*, y tampoco se supiera nada respecto del uso que hace el filósofo de *Versammeln* y *wahren*, Rovira encuentra para el pasaje: "*Er ist die verfügend wählende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen*" (H. 340), la equivalencia: "Es la reunión —que conserva disponiendo— de lo presente en su presencia *que se detiene de vez en cuando*" (SP. 304). Ello no es óbice para que anteriormente traduzca *versammeln* como "in-fluir" (!): "En la *co-agitatio* influye el representar de todo lo objético en el conjunto de lo representado" (SP. 97): "*In der co-agitatio versammelt...*" (H. 102). (No está muy claro tampoco por qué *Gegenständliches* es traducido por "objético").

Al no aclarar en la traducción o en notas la relación que Heidegger encuentra entre el prefijo *Ge-* y la idea de reunión, no es fácil seguir leyendo un texto en el que la "conciencia" es definida así: "Es acopio de saber como la sierra es acopio de montañas" (SP. 202 —*Ge-wissen, Berge, Ge-birge* (H. 225)—).

Hay pasajes cuya oscuridad el crítico, con mucha generosidad —a la que no lo hacen propenso los errores conceptuales señalados— podría atribuir tanto a errores de imprenta como a la intrínseca dificultad del lenguaje de Hegel, como en la siguiente cita de la *Fenomenología del Espíritu*: "En este caso el conocer

sería un ardid, ya que con sus múltiples limitarse a sacar la relación directa y en consecuencia sin esfuerzos aparentaría afanarse por algo totalmente diferente de esfuerzo" (SP. 101). W. Rocas da la siguiente versión del mismo pasaje: "... Ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente al simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzos" (FCE, México, 1966, p. 52).

Otros modelos de inconsecuencia, menos graves, pero no más elegantes, se encuentran por ej. en la traducción de *Gefüge*, empleado casi siempre en el giro *Form-Stoff-Gefüge*; se habla allí de "engranaje materia-forma" o bien de "armazón materia-forma" y "sistema materia-forma", aunque también la misma palabra es vertida como "combinación", "acoplamiento", "estructura", como para desmentir la presunta pobreza del español (cfr. SP. pp. 23, 24, 58, 89, 183, 193, 198).

La tercera edición de *Sendas perdidas* sigue ofreciendo muchos casos curiosos de traducción e interpretación. Todavía se conserva el error que señalamos ya hace casi veinte años, consistente en traducir *Lust* por "deseo" —lo que es correcto— y luego por "aire", lo que denota una crasa confusión visual con *Luft*, lo que no le impide al traductor seguir su trabajo y ver por qué Rilke habla del "enrarecimiento del aire"... (SP. 237, H. 264). También es curioso, tratándose de Heidegger, encontrar giros como "encapricharse con la nada" (SP. 181), para traducir "*sich Gedanken machen über das Nichts*" (H. 201), aclarando que "no todos los que se encaprichan con la nada y su esencia, son nihilistas". Otra curiosidad: en esta obra, que se refiere a través de sus variados ensayos, a la "esencia (*Wesen*) de la metafísica", Heidegger habla en pocas ocasiones de la *Unwesen der Metaphysik*. Por cierto que sería muy difícil traducir esta palabra de modo adecuado; pero no por ello puede aceptarse la solución de Rovira, quien una vez dice que la metafísica se entrega a sus "abusos" y otra alude a un "desorden" en ella existente (cfr. SP. 148, 174).

Beziehen, Bezug, Relation son otros tantos términos que acarrear complicaciones al traductor. Rovira acude a las palabras "recepción", "relación", "referencia", lo cual no es desacertado; pero no es muy clara la traducción del plural *Bezüge* por "accesorios", pues qué quiere decir entonces "¿Acaso no es propio de la obra (de arte) que esté en accesorios?" (cfr. SP. 34, 46, 52). Es claro que este estudio sobre "El origen de la obra de arte" es tan complicado que lo mismo da aludir a la "santidad" que a la "claridad", como ha hecho Rovira al confundir *Helligkeit* con *Heiligkeit* (SP. 57, H. 56). Aunque lo más desdichado de la versión de este trabajo de Heidegger es la conclusión, no redimible con una somera nota del traductor. Según ella, la *esencia del arte es... literatura* — el arte es "el esbozo literario de la verdad" (SP. 63). ¿Quién podría adivinar que Heidegger ha escrito: "*der dichtende Entwurf der Wahrheit*"? (H. 62).

Cuando Heidegger se refiere a la Grecia de Sócrates y Platón o al ámbito del arte griego clásico, no es históricamente correcto traducir *Griechentum* por "helenismo" (cf. SP. 64, 80, 83, 89, 91) — aunque también es claro que no hay una "filosofía tomística" (SP. 24).

Hay muchos pasajes cuyos errores no son atribuibles a las generosas "erratas", y más bien hacen sospechar un deficiente conocimiento del alemán, sumado a la total incompreensión acerca del contenido de lo que se está traduciendo. Algunos

de ellos, son, por ej.: traducir *er* por *Hegel*, cuando el pronombre remite a "uso del lenguaje", *Sprachgebrauch* (cf. SP. 132, H. 143). Más adelante, en la misma página, se habla de "una trampa de mera terminología", pero el texto original no habla de "trampa" —*die Falle*— sino de "un caso" —*ein Fall*— de la terminología (SP. 132, H. 143). Otro ejemplo de mala traducción: "lo que significa ser futuro" (SP. 64), léase: "lo que en el futuro se llamará ser" (*was künftig Sein heisst*, H. 63). Otro: "que se determina como tal por referencia al ser" (SP. 92), debe decir: "que se determina por referencia al ser como tal" (H. 96). Véase también "El 'querer la nada' no significa en modo alguno la mera ausencia de todo verdadero querer" (SP. 195), debe decir: "no significa en modo alguno querer la mera ausencia de todo lo real efectivo" (H. 217). Son frecuentes los errores de este tipo, motivados aparentemente por la construcción alemana — "valores de la jerarquía", en vez de "jerarquía de valores" (SP. 188); "por estar así condicionado", en lugar de "por cuanto condiciona de tal modo" (SP. 200), etc. —

El crítico debe renunciar a la prolija enumeración de las erratas que no han sido revisadas a lo largo de tres ediciones. El descuido comienza ya al imprimir las poéticas palabras introductorias de Heidegger, sin entrecomillarlas ni distinguirlas en modo alguno, como si fueran la conclusión de la "Advertencia al lector" de Rovira Armengol.

Lamentablemente el descuido con que se traducen obras filosóficas no es infrecuente, ni se limita tampoco a Heidegger. Es curioso recordar que en el encuentro de Horco Molle al que me referí al comienzo, Francisco Romero junto con los representantes de ocho universidades nacionales, suscribimos un "Proyecto de creación de una comisión interuniversitaria de ediciones filosóficas", en cuyo primer considerando se aludía al hecho de "que en las diversas universidades nacionales existen profesores de reconocida competencia para la realización de ediciones filosóficas"². Si nos restringimos al "caso Heidegger", es obvio que Emilio Estiú, Adolfo Carpio, Eduardo García Belsunce, Hernán Zuchi, en nuestro país, han dado pruebas más que suficientes de su idoneidad para comprender y traducir al difícil filósofo alemán.

MARIO A. PRESAS

ANTONIO PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*. Estudio de su Antropología Filosófica. Madrid, B.A.C. 1978, 406 páginas.

Con la publicación del libro de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, tiene lugar el nacimiento de la Antropología filosófica como disciplina particular y autónoma; aún se discute, sin embargo, cuál fue el contenido del programa scheleriano y cuáles fueron, en definitiva, sus principales tesis. Para dar una respuesta satisfactoria a dichos interrogantes, Pintor Ramos propone dejar de lado la interpretación habitual de Scheler y examinar su pensamiento en base

² Cfr. las Actas de las *Jornadas de Filosofía* sobre "Posibilidad de la metafísica", ed. por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, en la serie "Cuadernos de Humanitas", 1961.

a un método de investigación que sea apto, tanto para explicar el surgimiento de la preocupación antropológica scheleriana, como para ordenar la multiplicidad de sus textos en base a esa idea central, y demostrar que los conceptos antropológicos se convierten en la clave sistematizadora de su filosofía.

En la primera parte del libro, el autor sitúa a Scheler dentro de su circunstancia histórico-intelectual e introduce el tema antropológico, teniendo en cuenta que éste no surge accidentalmente sino que es indispensable para la fundamentación de la ética y las ciencias humanas. Esta introducción concluye con el análisis de la doctrina scheleriana de las esferas del ser, la cual, a juicio del autor, permite sistematizar la obra de Scheler e ingresar en su Antropología descriptiva.

En efecto, bajo el título de "Antropología descriptiva" se agrupan una serie de capítulos dedicados al examen fenomenológico de las distintas esferas del ser y estratos antropológicos schelerianos. Es así como de la consideración del hombre en cuanto ser vivo, el filósofo extrae el importante dato de la corporeidad como fenómeno originario, que se convierte en el centro alrededor del cual se diversifican la percepción externa e interna. Ahora bien, Scheler estudió la relación hombre-mundo tanto desde el punto de vista de los grados del conocimiento —tema que ha sido muy descuidado, según Pintor Ramos, por los intérpretes de su obra—, como desde el punto de vista emocional, ámbito en el cual Scheler analiza las relaciones interpersonales, e introduce su teoría de las formas tipo y los sentimientos en los cuales ellas se fundan, a saber, el amor y la simpatía. Todo esto concluye con el estudio de la dimensión específicamente humana, es decir, de la esfera espiritual, cuya forma concreta de existencia en el hombre es la persona.

Pero luego del análisis fenomenológico de las esferas de la vida y el espíritu, Pintor Ramos propone radicalizar el tema de la persona, con el fin de buscar el punto de enlace entre corporeidad y espíritu. Para ello, empero, es necesario ingresar en el ámbito de la Antropología metafísica, pues es sabido que Scheler recurre a la idea de Dios para dar concreción a su personalismo. Sin embargo, Pintor Ramos afirma que aun cuando la antropología extienda sus problemas a una meta-antropología, ella no logrará solucionar esa estructura rigurosamente dualista, pues ésta, en definitiva, es una característica inevitable y propia del sistema Scheleriano.

La obra se cierra con una conclusión crítica en la cual se afirma, entre otras cosas, que la antropología de Scheler es uno de los ejemplos más acabados de antropología filosófica objetiva con intereses humanistas, pues aún cuando la doctrina scheleriana de la persona desemboca en una esfera supraracional, es indudable que Scheler fue el primer pensador que elevó a la antropología al rango de disciplina autónoma y científica.

En suma, el trabajo que presentamos es el fruto de una labor larga y minuciosa llevada a cabo por un auténtico conocedor de la obra de Max Scheler. Su mayor mérito es el de haber encontrado una idea básica para ordenar en forma sistemática el complejo pensamiento scheleriano y romper, de este modo, con muchos prejuicios acuñados por las interpretaciones clásicas de su doctrina.

MARÍA JULIA BERTOMEU

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. *Bibliografía chilena de filosofía. Desde fines del siglo XVI hasta el presente*. Santiago de Chile, 1979, 315 pp.

Esta obra se incorpora al escaso repertorio bibliográfico sobre filosofía latinoamericana y ha de servir para conocer mejor la obra filosófica que se ha realizado en Chile. Se trata de un volumen encuadernado, impreso en offset, del que se han tirado trescientos ejemplares numerados. Contiene 1819 fichas bibliográficas confeccionadas por un equipo de funcionarios de la Biblioteca del Congreso Nacional. Considero que esta es una iniciativa ejemplar que debe ser imitada por bibliotecólogos de otras naciones latinoamericanas. La tarea se llevó a cabo en once bibliotecas seleccionadas. Los encargados de la edición no mencionan haber recibido subsidio alguno; infiero que la obra se ha realizado con entusiasmo, con austeridad y con eficacia, virtudes que no suelen resplandecer en muchos centros académicos latinoamericanos demasiado pendientes de "apoyos" a "programas" cuyos resultados suelen ser difícilmente perceptibles.

La obra incluye no sólo a autores chilenos "sino también a prominentes extranjeros que han ejercido influencia en la vida intelectual chilena o que han escrito sobre pensadores chilenos".

El libro consta de las siguientes secciones: (a) Libros y artículos aparecidos en publicaciones periódicas; (b) Memorias, tesis y seminarios; (c) Traducciones.

Se trata, naturalmente, de una primera aproximación. El examen de otras bibliotecas y de un número mayor de publicaciones periódicas puede ampliar considerablemente el registro de autores y de obras. Sin ir más lejos, un examen de la RLF permitirá incluir trabajos sobresalientes de Carla Cordua, Alfonso Gómez-Lobo y Roberto Torretti, que no figuran en esta excelente y promisorio *Bibliografía*.

EZEQUIEL DE OLASO

CRONICA

Del 5 al 9 de noviembre de 1979 tuvieron lugar las *Segundas Jornadas Filosóficas de Buenos Aires*, organizadas por el Centro de Estudios Filosóficos (CEF), la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) y el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). En su transcurso se expusieron y discutieron los siguientes trabajos: Mario Presas, "El arte como experiencia fenomenológica"; F. García Bazán, "La religión en la edad de la técnica"; Carlos Nino, "La valoración moral de las omisiones"; E. García Belsunce, "La noción de realidad en Kant"; Carlos Alchourron, "Negación y categorías. Un problema aristotélico"; R. Ma-liandi, "Los tres pasos de la valoración moral"; R. Orayen, "Entidades posibles. Semántica y ontología"; O. Guariglia, "Dialéctica aristotélica y argumentación práctica"; Roberto Walton, "Presente, acontecimiento y creatividad"; Rafael Braun, "Hobbes y las causas de la guerra civil"; H. Biaggini, "La mentalidad tecnocrática"; Eugenio Pucciarelli, "El pluralismo en filosofía"; M. Montserrat, "El problema de la verdad en la ciencia histórica"; Eduardo Rabossi, "Pensamiento y lenguaje. Planteos recientes y problemas clásicos" y Gregorio Klimovsky, "Apariencia y experiencia".

Durante los días 9 a 11 de noviembre pasado se celebró en University of Cincinnati (Cincinnati, Ohio) un coloquio sobre "La filosofía de Héctor-Neri Castañeda". En su transcurso hablaron los siguientes profesores: Romane Clark (Indiana University) "Predication Theory: Guised and Disguised", comentario de Edwin Allaire (University of Texas); Michael Bratman (Stanford University) "Castañeda's Theory of Thought and Action", comentario de Myles Brand (University of Illinois, Chicago Circle); Ernesto Sosa (Brown University) "What Empirical Knowledge Presupposes: Variations on a Theme by Castañeda", comentario de Jay Rosenberg (University of North Carolina); Wayne Sumner (University of Toronto) "Square Pegs and Round Holes: Utility and Deontic Categories", comentario de Lawrence Powers (Wayne State University); Tyler Burge (U.C.L.A.) "Russells' Problem, Indexicals, and Intentional Identity", comentario de Michael McKinsey (Wayne State University). El propio profesor Castañeda respondió a las diversas exposiciones.

La "Internationale Hegel-Vereinigung" realizará en Stuttgart del 25 al 28 de junio de 1981 un congreso sobre las relaciones entre Kant y Hegel, con motivo de conmemorarse un siglo y medio de la muerte de Hegel y dos siglos de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*.

El octavo Congreso Tomista Internacional se realizará en Roma del 8 al 13 de septiembre de 1980 sobre la encíclica "Aeterni Patris", al cumplirse un siglo de su promulgación. Para información dirigirse a Mons. Antonio Piolanti, Palazzo Canonici, 00120 Città del Vaticano.

Se ha constituido la "North American Rousseau Society" que publicará un boletín especializado. Informes: H. R. Cell, Department of Philosophy and Religion, Glassboro State College, Glassboro, N. J. 08028, USA.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires anunció la celebración del II Congreso Nacional de Filosofía que se llevará a cabo en el Centro Cultural General San Martín, de la capital argentina, del 13 al 18 de octubre del cte. año. Tema central del Congreso será "El sentido y la vigencia de la filosofía en el mundo actual". Ello no excluye que, junto a esta temática que se desarrollará en las sesiones plenarias, se discutan en doce comisiones que funcionarán por la mañana, otros temas de filosofía o de historia de la filosofía que hagan llegar los participantes, previa inscripción. A este Congreso, que se realiza también en adhesión al IV Centenario de la Segunda Fundación de la Ciudad de Buenos Aires, serán invitadas además personalidades representativas del extranjero. Dicho Congreso cuenta además con el auspicio de la Academia Nacional de Ciencias de la Argentina y el apoyo financiero de la UNESCO. La comisión organizadora, designada al efecto por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Arturo Berenger Carisomo, está presidida por el profesor emérito Eugenio Pucciarelli e integrada por los profesores María Mercedes Bergadá, Adolfo P. Carpio y Francisco Olivieri; este último actuará en calidad de Secretario para la coordinación y recepción de comunicaciones. La sede se ha fijado en el Departamento de Filosofía, calle 25 de Mayo 217, segundo piso, Capital Federal.

Durante los días 17 y 18 de abril se realizará una "History of Logic Conference" organizada por el Humanities Research Center de la University of Texas at Austin. En su transcurso se realizarán las siguientes exposiciones: Ian Mueller (University of Chicago) sobre lógica griega; Paul Thom (Australian National University, Canberra) sobre lógica griega o medieval; Norman Kretzmann (Cornell University) sobre lógica medieval; E. J. Ashworth (University of Waterloo, Ontario, Canadá) sobre lógica post-medieval; y Jean van Heijenoort (Brandeis University) sobre lógica matemática.

Entre los días 11 y 15 de agosto del corriente año se desarrollará en Ghent State University (Bélgica) un coloquio internacional sobre "Art in Culture". Los idiomas aceptados son el francés y el inglés. Informes a: Art in Culture. Communication and Cognition. Blandijnberg 2. B-9000 Ghent. Belgium.

Entre los días 6 y 11 de agosto pasado se celebró en la University of Colorado, Boulder, un coloquio internacional con motivo del tercer centenario de la muerte de Thomas Hobbes. El tema general del congreso fue "The Science of Natural Justice". Se leyeron y discutieron más de treinta comunicaciones. En las sesiones plenarias se pronunciaron las siguientes conferencias: Richard H. Popkin (Washington University) "Hobbes and Scepticism"; Jack Hexter (Yale University) "Hobbes and the Law"; Manfred Riedel (Universität Erlangen-Nürnberg) "Paradigmwechsel in der Politik: Hobbes vs. Aristoteles"; Isabel Hungerland (University of California at Berkeley) "The Leviathan, Old and New"; y Maurice Goldsmith (University of Exeter, England) "Hobbes's Mortal God": Is there a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?"

Del 3 al 7 de diciembre pasado se celebró en Puebla, México, el "Tercer Coloquio Internacional de Filosofía" que fue presidido por el Dr. Luis Villoro. En su transcurso se realizaron conferencias, sesiones plenarias, sesiones de trabajo, sobre temas prefijados y sobre temas libres. Entre las conferencias destacamos las siguientes: Dra. Philippa Foot (Oxford, England) "Why to be Moral?"; Dr. Augusto Fernández Guardiola (Instituto de Neurología) "Neurobiología de la conciencia"; Dr. Jesús Mosterin (Universidad de Barcelona) "Etimología de 'materia'"; Dr. Rom Harré (Oxford) "The Dissolution of Matter in Contemporary Materialism"; Dra. Azizah al-Hibri (University of Texas) "Is there a Feminine Nature?". Durante el transcurso del Coloquio sesionó la "Society for Iberian and Latin American Thought" (SILAT) que preside el Dr. Walter Redmond (Universidad Autónoma de Puebla) y examinó los siguientes temas: "Contemporary Mexican Philosophy"; "Marxism, Catholicism and Hemispheric Relations"; "Traditionalist and Conservative Thought in Latin America"; "Philosophy in Colonial Hispanic America"; y "The Scope of Radical Philosophy". Las sesiones fueron presididas, respectivamente, por Francisco Vázquez (The Claremont College); Walter Redmond (Universidad Autónoma de Puebla); O. Carlos Stoetzer (Fordham University); Ignacio Angelelli (University of Texas at Austin) y la última sesión por Kai Nielsen (University of Calgary, Canada) y Enrique Villanueva (Universidad Nacional Autónoma de México).

DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 19

OCTUBRE-DICIEMBRE 1979

Nº 75

ROBERTO FRENKEL: Decisiones de precio en alta inflación.

WALTER LITTLE: La organización obrera y el Estado peronista, 1943-1955.

ADRIANA MARSHALL: Notas sobre la determinación del salario.

Comunicaciones

OSVALDO N. FEINSTEIN: Cambio técnico industrial adaptativo.

Documentos

El Plan de Reactivación Económica ante el Honorable Senado.

Crítica de libros - Reseñas Bibliográficas - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina \$ 85.000; Países limítrofes U\$S 36; Resto de América U\$S 40; Europa, Asia, África y Oceanía U\$S 44. Ejemplar simple: U\$S 12. (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL, Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina.

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol XII

México, diciembre 1979

Nº 33

MAURICIO BEUCHOT, Ontología y Universales en Gustav Begmann.

ADOLFO GARCIA DIAZ, Nota sobre la similitud y los colores.

STANLEY MARTENS, Strawson on Term-Ordering.

JAVIER ESQUIVEL, Assassination and Tyrannicide.

Discusiones

MIGUEL A. QUINTANILLA, La crítica del materialismo.

C. ULISES MOULINES, Las tribulaciones del materialismo: respuesta a mis críticos.

Notas bibliográficas

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 180.00 pesos mexicanos u \$ 8.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 70-447, México 20, D. F., México.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. 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 (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas 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.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION Nº 2069