

“For the Entire Knowledge”: Complejidad y conciliación en el *Leviatán* de Hobbes



José Luis Galimidi¹

Universidad de San Andrés, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 17/02/2024. Aprobado el 05/05/2024

Resumen

En su *Leviatán*, el trayecto que ofrece Hobbes para acercarse a la comprensión de lo político incluye un doble registro. Por un lado, hay desarrollos argumentales y definiciones estrictamente conceptuales. Por el otro, un conjunto de analogías, expresiones grandilocuentes y narrativas sumamente imaginativas. Si se opta por atribuir alguna efectividad explicativa, y no meramente retórica, a los momentos no estrictamente geometrizarantes del texto, la lectura debe asumir la tarea de indagar por la conciliación de imágenes y afirmaciones que, a primera vista, aparecen como enfrentadas, o, al menos, no confluyentes. La hipótesis de este trabajo es que los problemas que aparecen al considerar en conjunto la amplia diversidad de elementos que ofrece la escritura de Hobbes son un indicio deliberado, que apunta a sugerir la complejidad inabarcable de la naturaleza de la estatalidad.

Palabras Clave: Hobbes, filosofía política, naturaleza, complejidad, conciliación.

“For the Entire Knowledge”: Complexity and conciliation in Hobbes’s *Leviathan*

Abstract

In his *Leviathan*, Hobbes’s journey to an understanding of the political includes a double register. On the one hand, there are argumentative developments and strictly conceptual definitions. On the other, a set of analogies, grandiloquent expressions and highly imaginative narratives. If one chooses to attribute some explanatory effectiveness, and not merely rhetorical, to the moments that are not strictly geometrical in the text, the reading must take on the task of inquiring into the reconciliation of images and statements that, at first glance, appear to be in conflict, or, at least, not converging. The hypothesis of this paper is that the problems that arise when

¹ Para la confección del presente artículo, agradezco la colaboración de la profesora Lucía Vrljicak en tareas de análisis textual y bibliográfico.



considering together the wide diversity of elements offered by Hobbes are a deliberate indication that aims to suggest the unfathomable complexity of the nature of statehood.

Key words: Hobbes, political philosophy, nature, complexity, conciliation.

En la producción filosófico-política de Hobbes en general, y en el *Leviatán* en particular, el acercamiento a la comprensión de lo estatal ofrece un trayecto que, además de desarrollos argumentales y definiciones estrictas, también incluye ironías, analogías, expresiones grandilocuentes y narrativas sumamente imaginativas. La pluma de Hobbes es muy expresiva, y nada sobria. Da cuenta de esta característica un área significativa de los estudios hobbesianos, en los que se valoriza el modo en el que el pensador tematiza y se sirve, él mismo, de la, llamémosla así, dimensión estética del lenguaje.² No sólo en lo que hace al ejercicio ideologizante del discurso como instrumento adecuado para disputar y acumular poder, sino también, y especialmente, como cualidad de la escritura propiamente filosófica, que intenta desplegar y justificar las complejidades de la soberanía. Me sumo en el presente escrito a esta segunda línea general de interés.

El oxímoron es una figura retórica que, al proponer dos cualidades recíprocamente excluyentes para un mismo objeto, invita al lector a imaginar un tercer sentido que, de alguna manera, apunte a dar cuenta de la tensión que las origina. Entendemos, según esta somera caracterización, que no es absurdo decir que la exposición hobbesiana de la naturaleza de lo político incluye un elemento deliberadamente oximorónico. Para usar una expresión tomada de Robert Stillman (1995: 792), podemos decir que “las metáforas constitutivas” a las que recurre Hobbes, a menudo están construidas con elementos que se niegan unos a otros, y de cuya superposición surge un contenido rico y complejo. El Estado de Hobbes, como el catolicismo romano de Schmitt, es una *complexio oppositorum* (Schmitt, 2011: 8). Correlativamente, lo mismo cabe decir para su manera de escribir filosofía política, la cual, si de un lado, impugna explícitamente la validez explicativa de la metáfora, y, por tanto, de lo simbólico en general, del otro, intitula *Leviatán* su libro más célebre³ (Hobbes, 1651/1994: IV).⁴

En este artículo, precisamente, queremos atender a los desajustes que existen entre las diferentes alegorías de lo estatal que ofrece el *Leviatán*, así como a lo productivo de la convivencia entre la escritura imaginativa y la lógica estricta que implícitamente propone el texto. No tanto para enfocar los aspectos persuasivos o ideológicos de los discursos del agente político o del filósofo mismo, sino para explorar la intención de Hobbes al inducirnos a considerar el momento de perplejidad como parte sustantiva de la comprensión de la cosa política en acto.⁵ Seguimos aquí, de un modo amplio, una dirección de lectura de Jorge Dotti, quien, en línea schmittiana, sostiene que en la constitución del dispositivo estatal hobbesiano hay un necesario exceso de compromiso existencial con lo absoluto por parte de los miembros de la comunidad política, que rebasa la perspectiva meramente utilitaria del contrato y de sus insuficientes pretensiones fundacionales (Dotti, 2018/1989; Schmitt, 1997). Entendemos que el autor del *Leviatán*, entre líneas, asume con deliberación la empresa de tratar con un asunto que, en su perspectiva, resiste todo intento de reducción a un desencantado

2 Ver Strauss (1963), Johnston (1986), Cantalupo (1991), Prokhovnik (1991), Skinner (1996), Willson-Quayle (1996), Pettit (2008), Ploof (2018), Ramírez Beltrán (2023). cf. nota 17.

3 Para una explicación del sentido y la etimología de la palabra “Leviatán” ver también Steadman (1967).

4 Para el citado del *Leviatán* utilizamos la edición de Curley (1994). Con nuestra traducción, señalamos el capítulo y/o la página correspondiente.

5 Sobre la argumentación, el uso de las paradojas y su vínculo con el asombro y la curiosidad en Hobbes, ver Parkin (2007 y 2016)

racionalismo materialista. Por tal razón, el horizonte de sentido que fundamenta la soberanía, como mediación entre lo universal y lo particular concreto, debe ser remitido a los significantes inabarcables e insoslayables de "Dios" y "Naturaleza", como principios últimos de ordenamiento, condiciones *a priori* para la indagación pormenorizada de los derechos y deberes de gobierno y de ciudadanía. Igual que en la filosofía de Aristóteles, en la de Hobbes hay un primer momento de asombro (o, más bien, de judeo-cristiano estupor) ante lo inmenso, sólo que el giro moderno que imprime el inglés en su visión de la naturaleza del ser humano desalienta, para la vida terrenal, aquella esperanza de serenidad y de pleno bienestar que parecía abrigar la ética de la contemplación o, en su defecto, de la acción plenamente virtuosa.

1. Imágenes y alegorías para la comprensión de la naturaleza de la República

En diferentes lugares del *Leviatán*, Hobbes menciona su propósito de escritura. Y si bien no es estrictamente coincidente en todos ellos, la idea general es clara: para responder a la pregunta por la naturaleza de una República, se debe empezar por explicar que se trata de una construcción colectiva artificial, y que su comprensión exige el estudio de la naturaleza humana, tanto en sus aspectos confrontativos cuanto en sus posibilidades de organización cooperativa. Para completar este acercamiento es necesario apelar a cánones universales de racionalidad, los cuales son coincidentes en lógica y espíritu con la voluntad revelada del Dios único, según ésta puede ser leída en ambos Testamentos bíblicos (cf. Hobbes, 1651/1994: XXIX, 213).

En muchos de esos lugares aludidos, Hobbes propone figuras que condensan buena parte de las cualidades de lo estatal. Estos recursos literarios ejercen, sin duda, una sinergia heurística poderosa, y su comprensión presupone un alto grado de afinidad con los desarrollos conceptuales a los que vienen a ilustrar. Pero, miradas con cierto detenimiento, las alegorías ofrecidas involucran algunas tensiones, ya sea en su composición intrínseca, ya sea en el sistema de referencias recíprocas que proponen.

Veamos en este primer apartado algunas de estas comparaciones que, según Hobbes, contribuyen a la comprensión del objeto que motiva su reflexión. Nuestra hipótesis de lectura sugiere que los desajustes y hasta contradicciones que existen entre las diferentes imágenes que propone Hobbes son, en verdad, características sustantivas propias de la complejidad de lo estatal, y aun de lo humano mismo, según lo piensa nuestro filósofo. No suceden a espaldas de su conciencia epistémica, sino que, por el contrario, resultan de su intención deliberada. Comencemos por considerar, entonces, la cadena significativa sugerida por la figuración del *Commonwealth* como edificio, autómatas, hombre artificial, Leviatán y Dios Mortal.

1.1. El Estado como un edificio

La referencia se puede reponer, principalmente, a partir de algunos pasajes de los capítulos XXIX y XXX. El Estado, propone Hobbes, es comparable con un edificio, porque debería ofrecer cobijo y comodidad sustentables a muchas generaciones de habitantes. En este símil, los hombres somos a la vez el material [*matter*] con el que se construye la vivienda, los habitantes y también los arquitectos y administradores de la misma [*makers and orderers*] (XXIX, 210 y XXX, 219).

Estas construcciones, advierte Hobbes, no pueden ser eternas, ya que están afectadas por la mortalidad que es propia de lo humano. Tampoco pueden estar totalmente exentas de las amenazas de destrucción que representaría alguna catástrofe natural, o el ataque de una potencia estatal enemiga que fuera superior en poderío bélico. En este último caso,

la alegoría sugiere que los hombres también son la intemperie que amenaza a los habitantes del edificio, y a su misma existencia.

Pero hay otro tipo de dificultades, que, a diferencia de las ya mencionadas, no son esenciales.⁶ Es cierto, advierte Hobbes, que las fallas de estabilidad político-edilicia que registra la historia son atribuibles a la finitud que es propia de la condición humana, pero no en tanto carnalidad frágil y efímera. Aquí vale recordar que Hobbes, en el capítulo XIX, afirma que un buen diseño institucional, que prevea problemas de sucesión en el ejercicio de la soberanía, puede dotar a la república de una suerte de “eternidad artificial”, superadora de la natural mortalidad de los individuos que ejercen la suprema magistratura. Va de suyo, por tanto, que Hobbes está implicando con esta previsión la correlativa “eternidad artificial” de la comunidad ciudadana, la cual podría eventualmente superar la natural caducidad de los individuos que componen cada generación (124).

Hay, entonces, inestabilidades del edificio estatal que son evitables, porque no están ligadas al principio pasivo de su *materia*, sino a algo relacionado con el principio activo de su *forma*, es decir, con el modo de actuar de los hombres en tanto habitantes, arquitectos o administradores del condominio. La inestabilidad que suele afectar a las construcciones políticas que conoce la historia, explica Hobbes, se debe a nuestra recurrente incapacidad para aplicar la racionalidad en la plenitud de sus posibilidades. Como *arquitectos*, no diseñamos la distribución de responsabilidades y derechos de magistrados y ciudadanos del modo que sería adecuado hacerlo. En este sentido, dice el filósofo, errar en la observancia de “las leyes fundamentales”, equivale a construir sobre cimientos falsos y endeble (XXVI, 176). Como *administradores*, los gobernantes calculan mal, y entonces, por temor a una mala reacción de los propietarios, suelen abstenerse de ejercer con decisividad el poder ordenador que mantendría el equilibrio de fuerzas de toda la edificación (A Review and Conclusion, 491). Y como *habitantes*, los ciudadanos nos empujamos unos a otros, y transgredimos el uso adecuado de los espacios privados y comunes. Los edificios políticos podrían durar todo lo que duran las leyes de justicia natural, que les dan vida, y que son eternas, sin tener por qué derrumbarse por “desorden interno”. La observancia de la “naturaleza de su institución” y la evitación de una “generación imperfecta” serían suficientes para una perdurabilidad prolongada.

En el capítulo XXX, el texto corrobora el tópico. El desarrollo científico y técnico de la sociedad europea, dice allí Hobbes, permitió un avance notable en la arquitectura edilicia propiamente dicha, y nada impide que el mismo impulso de estudio e industriosisidad pueda propiciar un avance análogo que garantice la longevidad y comodidad de las construcciones políticas (220). Los principios que determinan la correcta construcción y manejo de un Estado son eternos e inmutables, igual que lo son los de la ciencia de los materiales y de la construcción geométrica de figuras, y su ajustada observancia haría a las repúblicas tan perdurables como sus fundamentos, exceptuando las ya mencionadas amenazas externas. Quien negara esta posibilidad, sugiere Hobbes, hablaría con la misma falta de perspectiva (agreguemos, ceguera cercana a la necedad del insensato que ha negado en su corazón la existencia de la justicia) que un nativo de las Américas que no admitiera la posibilidad de castillos y catedrales, sólo porque en toda su vida no ha conocido más que chozas de barro y paja (220-1).

⁶ Es interesante resaltar que Hobbes, en este episodio, utiliza como sinónimos los términos *diseases* e *infirmities*. Si el primero connota una referencia a lo orgánico, la segunda, por su origen latino *firmus*, asociable a lo estable y permanente frente a lo endeble, resulta más cercano al símil arquitectónico. Hobbes refuerza esta similitud arquitectónica en diferentes lugares del texto, cuando presenta la construcción de lo político como un *building* que se apoya sobre *grounds*. Y también, por ejemplo, cuando cita Mateo 16:18, asociando un principio fundacional de orden espiritual con un cimiento. Dice Hobbes: “Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, por lo cual es evidente que por piedra fundamental de la Iglesia se hacía referencia al artículo fundamental de la fe de la Iglesia”. (Hobbes, 1651/1994: XLII, 375, traducción propia)

La analogía Estado-edificio, a primera vista, es bastante clara. Si las construcciones políticas son inestables, incómodas y propensas a sucumbir por causas internas, el problema no debe buscarse en su *hyle* sino en la manera defectuosa de conocer y de aplicar sobre ella, demiúrgicamente, su *eidos*. Pero al ajustar la lente podemos apreciar que esta última distinción materia-forma no es nítida. Una característica muy peculiar de la "materialidad" humana consiste, precisamente, en que la evaluación que determina el accionar de cada integrante de la multitud que, supuestamente, debería ajustarse a pautas comunes de comportamiento, es interna, variable e impredecible. Los individuos humanos que pinta Hobbes somos cuerpos vivientes, con pasiones y voluntad. Por naturaleza, además, amamos la libertad (XVII, 106) y odiamos la obediencia, porque solemos tener una percepción exagerada de nuestra valía, y de nuestro respectivo derecho de acción y de mando. No somos tan maleables ni plásticos como la argamasa ni tan rectos como los buenos maderos. Mientras las piedras angulosas que resulten inconvenientes para una determinada construcción pueden ser pulidas, o apartadas por inutilizables, los hombres tenemos una fuerte inclinación a persistir en nuestras peculiaridades más insociables. Precisamente esa es la base conceptual de la quinta Ley de Naturaleza, que tiene en cuenta que la acomodación no es una inclinación espontánea, y por eso mismo la prescribe (XV, 95). Y más aún, tenemos una fuerte tendencia a ofender a nuestros vecinos y a denostar públicamente las medidas de gobierno de los administradores, así como a menospreciar el diseño de los edificios políticos que habitamos. En otras palabras, el material humano con el que se construye el Estado tiene como principal característica el hecho de considerarse a sí mismo como potencial arquitecto, y esa, precisamente, es una cualidad que, según Hobbes, puede convertirse con facilidad en *el* problema recurrente que atenta contra la estabilidad del artificio político. De ahí, digamos al pasar, su recelo por las formas democráticas de gobierno.

1.2. El Estado como autómatas y hombre artificial

Las referencias principales para la comparación del Estado con un hombre artificial inmenso y autómatas se encuentran en la *Introducción* y en el capítulo XXIX del *Leviatán*. Esta célebre analogía sigue la misma línea general de la imagen del Estado-edificio: a fines de mejorar la vida de cada habitante del territorio, los hombres podemos recurrir a la técnica y a la acción coordinada. Aquí también debe entenderse "mejoría" como establecimiento de las condiciones que propicien una convivencia pacífica, segura, previsible, cómoda y próspera. La lógica general de esta comparación entre una República y un inmenso hombre artificial se puede esquematizar como sigue.

Para Hobbes, la vida de un individuo animal se puede entender como un movimiento continuo de un conjunto de miembros y órganos que está orientado a la propia preservación. El origen de este movimiento reside en alguna parte principal de su interior. Los modos generales de funcionamiento de esta vida han sido creados y diseñados por un artífice (Dios, en la "Introducción" del *Leviatán*) que también ha creado el mundo en el que el animal despliega su existencia. La vida humana, en particular, es un caso eminente de vida animal. Es "la creación más excelente", que se distingue por poseer dos cualidades: la potencia intelectual (que incluye racionalidad, imaginación, previsión de futuro y competencia cognitiva, lingüística y científica, así como la capacidad de concebir y acatar principios morales que reorienten la impulsividad de las pasiones) y, como corolario de esta diferencia específica, la capacidad de imitar el arte de su creador.⁷

⁷ Para una interpretación que, a partir del análisis de la metáfora utilizada por Hobbes en la "Introducción" al *Leviatán*, enfatiza el carácter activo y creador de la naturaleza humana -cuyas creaciones más altas son las máquinas, la ciencia y el orden civil- y discute con las interpretaciones que reducen la humanidad (incluso la animalidad) a un enfoque mecanicista, ver Sacksteder, W. (1984)

Imitando al arte divino, entonces, el arte del hombre puede crear vida artificial en general, mediante la ingeniería de las máquinas autómatas [*automata*], y, en particular, mediante la construcción de dispositivos políticos, que son como enormes hombres artificiales [*artificial Man*]. En este tipo de artificio, al que Hobbes en más de una oportunidad también llama “cuerpo político” [*body politique*], la soberanía es el equivalente del alma en el hombre natural (Hobbes, 1651/1994: 9; XXI, 144 y XXIX, 216), el propósito de su poder lo constituyen la autoconservación y la *salus populi*, los magistrados y funcionarios son como los nervios y articulaciones, los músculos son los “sistemas”, grupos formales e informales de ciudadanos, y el vigor y la sangre que nutre a todo el cuerpo son las riquezas y los productos de los particulares. Si bien este hombre artificial no puede ser eterno porque está amenazado por potencias extranjeras que pueden superarlo en poderío, podría aspirar a una vida sana y muy longeva si, a partir de una buena generación, evitara enfermedades congénitas y la muerte por guerra civil. Para ello, el orden interno debería garantizar que todos los componentes del organismo artificial cumplan las indicaciones de la voluntad principal sin obstruirlas en exceso. Y esta voluntad, el “alma”, debería tener una memoria potente, representada por sus consejeros, que propiciaría un accionar prudente y eficaz, por virtud de un sistema de leyes justas, que serían como su raciocinio.

La alegoría Estado-hombre artificial, se ve, es más detallada que la del edificio, e involucra, al igual que éste, algunos desdoblamientos. Uno de ellos es el que indica que el hombre natural es a la vez materia y artífice del hombre-república (Hobbes, 1651/1994: 4). Dada la peculiar igualdad en cuanto a cualidades físicas e intelectuales que Hobbes postula a comienzos del capítulo XIII para todos los seres humanos, se puede decir que la micro-porción de masa corporal que aporta cada uno de los integrantes del *body politique* es homogénea, es decir, igualmente vulnerable en lo físico, y soberbia en lo intelectual. Y también que es capaz de adaptarse a los diferentes requerimientos del o de los sistemas en los que cada súbdito puede revistar, ya sea como parte de una familia, como agente del mercado de bienes, como asociado a algún grupo privado de interés, o como miembro de los equipos de gobierno, administración o seguridad (XXII, 146). La condición de artífice, por su parte, también nos involucra a todos por igual, dado que, por hipótesis, todos somos signatarios, por acción o consentimiento tácito, del convenio originario que autorizó a la persona soberana a ejercer el gobierno, a dictar leyes y a disponer de las fuerzas de cada particular en la forma que ésta estime conveniente a los fines de la paz interior y la defensa común (XVII, 109).⁸

Esta variedad de posicionamientos del hombre natural respecto de la unidad compleja que es el hombre artificial está reflejada en el frontispicio⁹ de la primera edición del libro *Leviatán*.¹⁰ Por una parte, se aprecia en la imagen que el hombre gigante, al igual que los productos del dominio técnico en Aristóteles, es un objeto externo a los artífices, ya que se erige claramente *por fuera* del espacio de la ciudad y de los campos a los que rige y protege. En este sentido, interesa señalar una diferencia con el símil del edificio. Mientras que una edificación enorme reposa sobre cimientos arraigados de modo permanente sobre un terreno determinado, el hombre artificial, en cambio, tiene la posibilidad de trasladarse. A nuestro entender, esta es una manera implícita, pero clara, de poner en cuestión la relación sustancial entre un pueblo y su territorio. Y este cuestionamiento aparece lateralmente corroborado por Hobbes en el capítulo XXIV, en donde el filósofo afirma que de la lectura del *Éxodo* se desprende que los hebreos, una vez que habían recibido y acatado las leyes y el liderazgo de Moisés como lugarteniente

8 Nótese también que Hobbes llama a las leyes civiles, cadenas artificiales [*artificial bonds*] (XXI, 138)

9 Hobbes, *Leviathan* 1651a, frontispiece, 241 × 157 mm. Ed. British Library, London, 522

10 Para un análisis de la importancia (y la función) de los frontispicios en el siglo XVI y XVII, en general, y la del *Leviathan*, en particular, ver Bredekamp (2020), Martinich (1992), Prokhovnik (1991), Malcolm (2002), Champion (2010), Kristiansson & Tralau (2013), Ramírez Beltrán (2023).

de la soberanía peculiar de Dios, ya eran una República, antes de haber ingresado por conquista al territorio de Canaán (160/1).

Pero, por otra parte, también se aprecia en la imagen que el torso y los brazos del hombre artificial coronado que empuña los atributos del poder civil y eclesiástico están compuestos por una multitud de hombres naturales. No así sus manos ni las diferentes partes del rostro, que aparecen compuestos de un tejido indefinido, como estableciendo alguna diferencia esencial entre la materia que integra las partes del cuerpo que ejercen funciones superiores de percepción, evaluación, dirección y motricidad fina, y las que fungen como fuerza motriz masiva, o como dispositivos de elaboración y de distribución de la energía. En cualquier caso, la alegoría del hombre artificial se distancia de la del edificio no solo en cuanto a su movilidad, sino, básicamente, en que, en la primera, el principio directivo es a la vez externo e interno, y que este último reside en la persona artificial soberana, que representa el alma del *body politic*. En otras palabras, si el edificio *alberga* vida humana, el hombre artificial protege vida, pero también *es* vida humanoide, él mismo.

En suma parcial, digamos por ahora que Hobbes, en la serie hombre natural-autómata-hombre artificial está superponiendo dos nociones que la Modernidad habría de distinguir con claridad: la del aparato estatal propiamente dicho, con sus recursos burocráticos, jurídicos, defensivos y coactivos, diferenciado de la sociedad civil, y la de la Nación, que, por el hecho mismo de haberse dado un orden institucional, se ha unificado como comunidad integral.

1.3. El Estado como un Leviatán

En el libro homónimo, la palabra "Leviatán" interpela de manera directa al lector en no más de cinco o seis oportunidades. La partícula de equivalencia "o", que conecta el nombre del texto con el subtítulo, sugiere que Leviatán es un sustantivo propio que puede devenir concepto, y así reunir lo más relevante de las cuestiones allí mencionadas. La tesis concentrada aquí es que una explicación acabada de lo que sea una república debe, por una parte, exponer la relación que existe entre sus elementos constituyentes, que son su materia, su forma y su poder, y que, por la otra, también debe poder explicar sus aspectos eclesiásticos y civiles. Todo el complejo conceptual debe asociarse, de alguna manera todavía indeterminada, con la noción del animal marino enorme, mencionado por el Antiguo Testamento en unas cinco oportunidades.¹¹ A continuación, el frontispicio, en hoja interior, repite el título, y coronando todo el cuadro, le agrega en el margen superior de la imagen una cita bíblica: "*Non est potestas super terram quae comparetur ei*" (Job, 41:33, Vulgata latina). Con esta frase queda claro que para entender el significado de la analogía República-Leviatán, debe privilegiarse la descripción que ofrece el Libro de Job, de cuyas cualidades Hobbes rescata como la principal el hecho de que "no hay poder sobre la tierra que se le compare". En efecto en el capítulo X, Hobbes afirma que

el mayor de los poderes humanos es aquel que está compuesto por los poderes de la mayoría de los hombres, reunidos por consentimiento en una persona, natural o civil, que tiene a disposición de su voluntad el uso de los poderes de todos ellos, tal como sucede con el poder de una República (X, 50).¹²

En el interior del texto, el término Leviatán vuelve a ser mencionado, sin mayores especificaciones, como sinónimo de "República" [*Commonwealth*] en dos ocasiones.

¹¹ Génesis 1:21, Isaías 27:1, Salmos 74: 14 y 104:25-26 y Job 41.

¹² Notemos el interesante deslizamiento que sugiere Hobbes: de la lectura conjunta del texto citado de Job y del comienzo del Capítulo X surge que el mayor de los poderes que podemos construir los hombres también puede ser el mayor de los poderes que existe sobre la tierra.

En la *Introducción*, asociado a la imagen del hombre artificial, y en el capítulo XVII, precediendo a la alegoría del Dios Mortal. Recién hacia el final del capítulo XXVIII, que trata sobre los premios y castigos (recordemos, los nervios que logran traccionar a los miembros del hombre artificial hacia sus deberes para con el cuerpo político, cf. 3), Hobbes ofrece una resumida justificación conceptual del nombre que intitula el libro. Encontramos una clave de lectura para esta justificación en el primer párrafo del mismo capítulo:

Una PENA es un daño que la autoridad pública inflige a quien haya hecho u omitido lo que dicha autoridad juzga como transgresión de la ley, con el propósito de que la voluntad de los hombres esté mejor dispuesta a la obediencia (XXVIII, 210).

Después de explicar la lógica que fundamenta el derecho del soberano para ejercer violencia sobre los particulares que lo autorizaron a gobernar, y de moderar esta potestad con una serie de consideraciones referidas al derecho de cada individuo a su propia defensa, a la imposibilidad de ser penado sin una ley previa y públicamente conocida, y a la diferencia conceptual que existe entre el castigo penal y la mera hostilidad, Hobbes, como decíamos, da cuenta de su gesto literario más célebre. Las pasiones y el orgullo natural de los hombres, dice, “los compelen” a someterse a un gobierno, el cual, para tener altas chances de ser obedecido, debe disponer de un monto de poder que resulte irresistible frente a los recursos de cualquier particular o facción. Por esta razón, el filósofo explica que ha comparado a la República con Leviatán, del cual Dios, en los dos últimos versos del capítulo 41 de Job, dice que fue creado “para no tener miedo a nada” [*factus est ut nullum timeret*], para mirar todas las cosas por debajo de sí, y que, por tanto, puede ser llamado “el rey de los hijos del orgullo” [*est rex super universos filios superbiae*] (Job, 41: 33 - 34, Vulgata Latina).

Como en las dos comparaciones anteriores, la del Estado con (un) Leviatán tiene un primer efecto de ilustración fácilmente entendible. Si lo que genera la miserable y brutal situación de naturaleza es una combinación desaforada de pasiones y soberbia, el poderío del artificio estatal que permita superar y mantener a raya dicha condición debe sobrepasar con creces el de cada particular, o el de cualquier grupo de particulares, afianzando el imperio de las normas de lo permitido y lo prohibido con un sistema de administración de penas cuyo cumplimiento sea inescapable una vez que han sido dictaminadas por la autoridad pública. Doblegar el orgullo de cada súbdito mediante el terror al poderío estatal es una manera eficaz de inducir a los hombres a la obediencia.¹³

La analogía también refuerza un aspecto de lo ya visto en la imagen del hombre artificial: así como el Arquitecto del universo creó al Leviatán, que de acuerdo con la lectura de Job es el ser viviente más poderoso, así también el hombre natural, que es la creatura más excelente, imita el arte divino y produce un leviatán mecánico, que es el más poderoso de los artefactos (cf. X, 50).

Observemos, sin embargo, algunas cosas. En primer lugar, es notorio que no es del todo cierto que Leviatán es a Job, y, por extensión, al resto de los hombres, lo que Hobbes plantea que el Estado es a los ciudadanos. En las notas que describen a la tremenda serpiente marina no se advierte ninguna intención de gobernar, o, siquiera, de dominar a los seres humanos. El Leviatán original no legisla, no emite órdenes ni fallos. En su naturaleza no se incluye ninguna propensión a ofrecer protección para conseguir obediencia (cf. *A Review and Conclusion*, 497). A estar con lo que el mismo

¹³ “Así como en presencia del señor, los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así también son los súbditos en presencia del soberano. Y aunque algunos brillen más que otros cuando están fuera de su vista, en su presencia no brillan más que como lo hacen las estrellas en presencia del sol” (Hobbes, 1651/1994: XVIII, p 117, traducción propia).

Hobbes postula en el capítulo XXXI acerca de la noción de *kingdom*, decir que Leviatán *reina* sobre todos los hijos del orgullo es proponer una metáfora muy imprecisa. El poder de daño del dragón marino no está directamente asociado, en los textos bíblicos, con ningún corpus jurídico.

Por otra parte, tampoco la lógica con la que, según el relato de la Biblia, Dios trae a cuento a su Leviatán es la misma que la que Hobbes despliega en su argumento. Así lo explica el mismo filósofo cuando recurre al Libro de Job en el capítulo XXXI. En el texto sagrado, dice nuestro autor, Job alega ante su Creador que los daños que él sufrió por Su voluntad son injustos e inmerecidos, dada su reconocida probidad y cuidadosa observancia de Su Ley. Pero Job, según la lectura de Hobbes, yerra el argumento. Dios es creador, con poder irresistible, y, por tanto, es inescrutable. Las razones de su accionar pueden resultar recónditas para la limitada comprensión de los hombres, y, en ejercicio ilimitable de su libertad absoluta, bien cabe la posibilidad no absurda de que su voluntad inflija, aun al más observante de los mortales, daños que no se corresponden necesariamente con falta alguna. El obrar divino, entonces, es inimputable por virtud del abismo ontológico que lo separa radicalmente de toda otra voluntad, la cual, por definición, le está subordinada. Leviatán, en el contexto retórico de este pasaje bíblico, aparece mencionado apenas como un indicio de la omnipotencia de Dios. Es cierto que tampoco el ciudadano tiene derecho a acusar legalmente las acciones de su soberano, pero esto se debe a otro tipo de razones, que obedecen a la lógica de la construcción política por vía de la autorización (cf. XVIII). Mientras que Jahve, con ironía impecable, interpela a Job (y, por su intermedio, a toda la humanidad que crea en la autenticidad del texto) preguntándole dónde estaba él cuando fueron colocados los cimientos de la tierra, o desafiándolo a que se atreva arponear a Leviatán, el soberano civil, en cambio, tiene vedado ese recurso retórico. Los súbditos, en lugar de bajar la vista contritos y de taparse la boca con la mano, como lo hizo Job, ante esta pregunta-desafío podrían muy bien responder que ellos estuvieron activa y decisivamente presentes cuando el caos de la guerra de todos contra todos se volvió un pacífico orden civil por virtud del convenio fundacional.

Puestos a especular, podríamos decir que Hobbes, al recurrir al motivo "Leviatán" se está haciendo eco de una ambivalencia originada en la propia narrativa bíblica que cita en su apoyo. Por una parte, Leviatán es el ser viviente más poderoso y aterrador que existe en la tierra, instrumento de Dios para humillar la soberbia de los hombres. Pero, por la otra, el *Génesis*, en exactamente el mismo versículo aludido por Hobbes cuando en la Introducción dice que el Estado pasa a la existencia mediante la pronunciación del *fiat* fundacional (Hobbes 1651/1994: 4), también pone a Adán como señor de todo ser que habite la tierra o los mares, lo cual, implícitamente, incluye a Leviatán. En consecuencia, cuando el hombre natural genera algo equiparable al dragón marino no está creando algo según su propia imagen y semejanza, aunque sí está objetivando y potenciando en su producción su propia parte bestial y su voluntad de imponerse sobre la soberbia de todos los particulares. En este sentido, la asociación de la bestia bíblica con la República, más que un símil sugiere una sinécdoque. Y también una aspiración, a saber: que la soberanía asuma para sí misma y enseñe a la ciudadanía que la única vía para que la coexistencia de las personas no sea brutal requiere, paradójicamente, que la espada pública sea percibida *como si* tuviese el poder y la ferocidad de un Leviatán.

1.4. La república como Dios Mortal

En el libro, esta alegoría aparece una sola vez, en el Capítulo XVII. De todos los símiles propuestos por Hobbes, es el único intrínsecamente oximorónico. Y, en oposición a los del autómatas y el edificio, se lo puede poner del mismo lado que el Leviatán, ya que ni la noción de un Dios Mortal ni la de un dragón marino involucran, intrínsecamente, la instrumentalidad como nota sustantiva. Aunque, claro, comparar a la *civitas*

con una divinidad supone, obviamente, un salto radical de jerarquía respecto de todas las demás imágenes:

Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o, mejor dicho (para hablar de un modo *más reverente*) de aquel *Dios Mortal* al cual debemos, por debajo del Dios Inmortal, nuestra paz y defensa". (109, énfasis nuestro)

Es la reverencia, entonces, o el *awe*,¹⁴ [*to keep them in awe* (106 y 109)] más que el mero terror, la actitud principal que ha de primar en la relación entre los súbditos y la República. En la misma dirección, vemos que Hobbes llama "seguridad del pueblo", al cometido que corresponde con propiedad al oficio del representante soberano (cf. XXX, 219). Este propósito tiene, por una parte, un aspecto defensivo, de mera preservación de la vida de los miembros de la comunidad política frente a ataques de potencias externas, o a daños que se puedan infligir unos a otros, y, por la otra, otro aspecto constructivo, que es el de propiciar una industriosa prosperidad. Las notas principales de esta vida satisfactoria [*a more contented life*] pueden verse en la enumeración de todas aquellas cosas buenas que no ocurren y que no se pueden siquiera intentar cuando, por ausencia de soberanía, prima la condición de guerra de todos contra todos: cultivo de la tierra, navegación, artes, letras, ciencia, conocimiento de la faz de la tierra, sociabilidad, etc. (cf. XIII, 76). La República, en este sentido, es como un Dios Mortal porque es la persona artificial que cuida la posibilidad de vivir en la tierra una vida lo más segura y gozosa que cabe esperar, dadas las potencialidades y limitaciones humanas. Es la mediación que permite actualizar los dones que Dios ha dispuesto para disfrute de los hombres, por vía de su trabajo. Decir, entonces, que el interés principal del alma de la república es la *salus populi* [*the people's safety*] (cf. 3) casi que equivale a postular que la misión de la soberanía, (que también debe ser ejercida con la intención de cumplir y hacer cumplir las leyes divinas de naturaleza) es proveer las condiciones que adelanten una versión terrenal de los goces absolutos de la vida eterna que aguardan a quienes han de ser salvados por Dios (cf. XXXVIII, 310-312).

Ahora bien. Junto con el paralelo entre el Dios real y el metafórico, Hobbes también está habilitando otra correlación. Así como el Dios del Génesis al expresar su voluntad hace existir ordenadamente luz, aguas, plantas, animales, y finalmente, al hombre mismo, éste, a su vez, que emula a su Creador, pronuncia convenios y puede hacer que existan Repúblicas. Es decir, en este particular episodio del imaginario hobbesiano, el hombre natural que pacta es como un dios, que puede dar vida a un Dios Mortal. Ambos, Dios Inmortal y decisor político, crean con la palabra. Y entonces cabe observar, en primer lugar, que, mientras que el Dios Inmortal crea de la nada la materia misma (el polvo del que venimos y al que volveremos) en la cual insufla su hálito vivificante, el hombre natural, en cambio, sólo impone orden sobre un barro humano que ya le viene dado, con toda su carga de problematicidad. Y se encuentra también con la dificultad adicional de que la fórmula que ha de ser pronunciada para dar vida a la materia no es obvia, y tampoco es observada de una vez para siempre por virtud de su propia fuerza. Y, en segundo lugar, también debe notarse que, mientras que Dios es omnipotente, y, por tanto, crea graciosamente, sin el propósito de conseguir algo de lo que carece, o de escapar a algo que teme, los hombres, en cambio, lo hacemos motivados por la angustia que nos genera nuestra propia impotencia. El hombre de Hobbes, con su voluntad de poder, ni siquiera es Zarathustra,¹⁵ que dona con gracia por mor de su virtud. Si al apreciar nuestra creación política y al llamarla buena y com-

14 La palabra "awe" en inglés connota una serie de emociones que incluyen asombro, reverencia o temor reverente hacia algo o alguien. Por lo tanto, cuando Hobbes dice "*keep them in awe*" para referirse al estado de ánimo que la República debe generar en los ciudadanos resulta fundamental reconocer que no se limita únicamente al temor, sino que involucra también una sensación de pasmosa admiración.

15 Cf. "La virtud que hace regalos", en Nietzsche (2004)

placernos con ella lo hacemos por las razones correctas es porque hemos dado con un equilibrio adecuado, y sumamente elusivo, en el cual nuestro poderío, con humildad, ha logrado domeñar a nuestra soberbia.

Digamos, sucintamente, para completar este primer apartado, que el conjunto de imágenes que propone Hobbes para acercarnos a la comprensión de la naturaleza de la República pone al hombre natural en una situación esencialmente ambivalente respecto de su magna construcción. En las alegorías que ofrece el *Leviatán*, el hombre, de un lado, reviste una jerarquía superior a la del cuerpo político, en tanto partícipe del principio formador activo, ya como arquitecto o administrador de un edificio, o como ingeniero de un autómata al que pone a su servicio, ya como paradójico dios carente, que da vida a un animal poderosísimo, o a otro dios. Pero, del otro, se ubica por debajo de él, como principio material pasivo y caótico, que ha menester de ser ordenado, obligado, protegido, educado, aterrado, y, eventualmente, salvado, sin derecho a exigir rendición de cuentas. Casi como receptor sin mérito de un beneficio ocasional y azaroso que, hasta la aparición de la filosofía de Hobbes, había escapado a su módica facultad de comprensión.

Naturaleza y reino de Dios

La ambivalencia del orden de jerarquía que existe entre el hombre y el cuerpo político en las ilustraciones que ofrece Hobbes se puede reconducir a una complejidad sustantiva, que se encuentra en el corazón de su propuesta teórica: la de la propia naturaleza humana. Como reiterado señalamiento de su centralidad, Hobbes vuelve a colocar esta complejidad en primer plano, dando comienzo con ella a la "Revisión y conclusión" del *Leviatán*. La forma argumental de este pasaje es afín a una que ya hemos visto, y que consiste en deducir la posibilidad de algo bueno, pero que todavía no existe, a partir de algo que en cierta forma es semejante, y que ya es real. En la alegoría del edificio que figura al Estado se afirma que, en vista de la capacidad de estudio y de realización técnica que hemos evidenciado los seres humanos, la existencia de construcciones espaciales y estables permite postular la posibilidad de Estados similarmente bien contruidos. En el pasaje que ahora mencionamos, Hobbes recurre a un argumento semejante, como respuesta a una posible objeción de tono escéptico. La actitud de una mínima responsabilidad ciudadana que permitiría la existencia de Estados bien contruidos, diría la objeción, requiere una disposición anímica que los seres humanos no somos capaces de sostener. Ser una persona apta para la vida política supone la conciliación de un conjunto de pasiones y aptitudes que, bien consideradas, son recíprocamente contrarias. Los buenos alegatos, por ejemplo, se conforman con razonamientos sólidos, basados en "principios de verdad", pero sólo son aceptados si complacen los oídos del gran público, cuyas preferencias son variadas e inconstantes. El buen juicio sobre las acciones y decisiones de los semejantes exige a la vez firmeza y detenimiento en la consideración de todos los aspectos relevantes, pero requiere también celeridad y fluidez en la facultad de imaginar. El vigor de la república se nutre del afán competitivo de los particulares en pos de riquezas, honores y autoridad, pero esta actitud dificulta el entramado de una también imprescindible amistad cívica. La comunidad política, finalmente, necesita personas que, a la vez que sean valientes y no reparen en riesgos al momento de defenderla, también guarden un respeto temeroso por sus leyes. Pues bien, Hobbes afirma que este equilibrio entre facultades y pasiones contrapuestas, si bien usualmente inalcanzado por el común de las personas, ha sido efectivamente realizado y sostenido por las acciones de su admirado amigo Godolphin.¹⁶

¹⁶ Hobbes presenta en "Una revisión y conclusión" al Sr. Sidney Godolphin como modelo de caballerosidad virtuosa y, a la vez, dispuesta

Y nada obsta, concluye el argumento, para que una política que provea un nivel adecuado de educación y disciplina pueda propiciar este balance virtuoso en un número significativo de ciudadanos (A Review and Conclusion, 489).

Esta interacción entre lo bueno e improbable que sin embargo no es imposible es la que ordena la transición entre el capítulo XIII y los capítulos XIV y XV. Si bien de la igualdad natural que Hobbes postula para todos los hombres se deduce que una condición en la que no hubiera un gobierno establecido y consentido sería como de guerra de todos contra todos, también se puede demostrar que existe una vía para evitar dicha situación. Para ello, es necesario encontrar una solución que combine de un modo adecuado los mismos elementos de pasionalidad y racionalidad que, librados a su propia dinámica, habían generado esta condición miserable. Y esta solución pasa, como es sabido, por la comprensión generalizada y la puesta en práctica de las Leyes de Naturaleza (XIII, 78). El mismo tópico de la conciliación de lo diverso y lo opuesto reaparece hacia el final del texto, cuando se ratifica que los fundamentos de la estatalidad consisten, por un lado, en las conocidas inclinaciones de la especie humana, y por el otro, en las leyes divinas, que pueden ser conocidas por medio de la revelación o por la razón reflexiva (A Review and Conclusion, 494/5).

Vemos entonces, en líneas generales, que, si de un lado la naturaleza “disocia” a los hombres porque los ha dotado con una combinación de pasiones y competencias que, librada a su dinámica espontánea los lleva a una actitud desconfiada y combativa, (XIII, 76) del otro, también los insta a pulir sus saliencias más ofensivas y les ordena, con sus preceptos racionales, asumir la tarea colectiva de convivir pacífica y colaborativamente. Entendemos que la lógica que subyace bajo estos movimientos opuestos de enfrentamiento y conciliación debe buscarse en una concepción más abarcativa de lo que sea la “Naturaleza”, que la tome como horizonte para la comprensión de todo lo que existe.

Hobbes comienza la Introducción del *Leviatán* postulando que la Naturaleza “es el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo” (Hobbes 1651/1994: 3). Y vuelve sobre el arte divino de gobernar en el último capítulo de la Segunda Parte, que es, precisamente, el lugar en donde completa, bajo la consideración más abarcativa posible, la subsunción de todo su tratamiento filosófico de lo político, cuando se lo piensa con el solo recurso de la razón natural. Así como en la Epístola dedicatoria (Hobbes 1651/1994: 1 y 2) había advertido que hace falta encontrar un equilibrio entre las tendencias a un exceso de libertad o de autoridad, ahora Hobbes explica que hace falta entender los límites, y eventuales puntos de intersección, entre la soberanía de los hombres y la soberanía de Dios. Para el “entero conocimiento” [*entire knowledge*] de lo que sea el deber civil, entonces, sólo resta, después de haber expuesto sobre las miserias de la condición natural y sobre las vías políticas de superación de tal condición, conocer cuáles son las leyes divinas, y en qué consiste el reino en el que éstas son válidas. En otras palabras, para el entero conocimiento de la soberanía civil sobre territorios determinados, hace falta conocer en qué consiste la soberanía con la que Dios reina sobre la totalidad del Universo (XXXI, 234).

El panorama que ofrece Hobbes se puede resumir así: El poder de Dios es total, y se extiende sobre todo lo existente: objetos inanimados, plantas, animales y hombres. Lo quieran o no, los hombres, igual que el resto de los entes de la creación, están sometidos a su voluntad. Lo irresistible del poder divino justifica el ejercicio irrestricto de su derecho natural de soberanía (XXXI, 234), ya que Dios, a diferencia de los seres

humanos racionales, no tiene razones prudenciales ni morales para limitarlo o cederlo. Pero Hobbes, significativamente, advierte que llamar "reino" a este imperio de Dios sobre todo lo existente es apenas una manera metafórica de hablar. En sentido propio, *reinar* significa ser reconocido con la autoridad legítima para dictar leyes accesibles a la comprensión de los gobernados, y con la capacidad de administrar los premios y castigos correspondientes a su observancia o incumplimiento, respectivamente. Dios, en sentido propio, entonces, sólo reina sobre quienes son sus súbditos porque admiten su existencia y providencia, y porque, en ejercicio de su libertad, se avienen a cumplir sus leyes, sean estas dictadas de manera natural y accesibles por el ejercicio correcto de la razón, o por vía profética o revelada. Los ateos y los que no creen que Dios se interese por la suerte y el comportamiento de los hombres, dice Hobbes, son sus enemigos.

Aun con este repaso esquemático, podemos observar que, respecto del gobierno de Dios, el significante "natural" vale de maneras casi opuestas. Por una parte, está asociado a la manera en la que Dios reina sobre todos los hombres, admitan o no su yugo:

A aquellos cuyo poder es irresistible adhiere *naturalmente* el dominio sobre todos los hombres por la excelencia de su poder; en consecuencia, es a partir de tal poder que el reino sobre todos los hombres ... corresponde *naturalmente* a Dios todopoderoso, no en tanto gracioso creador, sino en tanto omnipotente. (XXXI, 236, énfasis nuestros)

Pero, por la otra parte, Hobbes usa la forma adverbial *by nature*, en contraposición a la vía sobrenatural, para referirse a la manera racional en la que los hombres reconocemos la autoridad de los preceptos divinos. Este segundo sentido, acotado y propio, es el que prima, por ejemplo, en el título del capítulo que nos ocupa: "Del reino de Dios *por naturaleza*". Esta ambigüedad acerca de las maneras divinas de gobernar (reiteremos, por puro omnipoder y por consentimiento) aparece reflejada en diferentes momentos del desarrollo conceptual. Y en algunos de ellos notamos que los límites entre ambas maneras de reinado no son del todo nítidos. Por ejemplo:

i. Ya hemos mencionado que en el capítulo XXVIII, que trata de los castigos civiles, Hobbes diferencia conceptualmente entre castigo y hostilidad. El primero es un daño que una autoridad dispone para que aquellas personas que están sujetas a sus leyes no se sientan inclinadas a violarlas. La segunda, en cambio, es una acción violenta contra quienes, por estar excluidos de un determinado orden jurídico-político, pueden ser considerados como enemigos. En algún momento del argumento general, el autor aclara que hay un tipo de acciones disvaliosas al que siguen, "*by Nature*", ciertas consecuencias dañosas para el agente. Y estas consecuencias, que deben ser entendidas como castigos divinos, en tanto Dios es "autor de la Naturaleza", no pueden considerarse propiamente como castigos civiles dado que no son positivamente previstos ni administrados por el poder soberano de la República. En el capítulo XXXI, el autor vuelve sobre el punto, y dice que, dado que las leyes de naturaleza expresan, de manera racional, la voluntad soberana de Dios sobre su reino natural, es razonable deducir que las consecuencias dañosas que siguen a las acciones que las contrarían son su correspondiente y no arbitrario ni azaroso castigo natural [*natural punishments*]. Y así, por ejemplo, del mismo modo que a la intemperancia le sigue (como castigo natural) la enfermedad, a la injusticia le sigue la violencia de los enemigos, al orgullo la ruina, a la cobardía la opresión, al ejercicio negligente de la soberanía le sigue la rebelión, y a la rebelión, la muerte (XXXI, 243). Pues bien, observamos aquí que, respecto de los castigos divinos que siguen a las acciones que contrarían las leyes naturales, la distinción entre enemigos y súbditos de Dios deviene abstracta y poco nítida. Si el tipo de daño que recibiría el creyente que transgrede alguno de los preceptos racionales es el mismo que en un caso similar afectaría a un ateo, el efecto ejemplificador y pedagógico que debería acompañar a la ejecución de las penas naturales, cuanto menos, se

atenúa y genera confusión. En cierto modo, esta indistinción propicia la inapropiada creencia en que, en el Reino de Dios por Naturaleza, es probable la generalización de la situación de un Job, quien, a pesar de haberse comportado como un súbdito leal y observante, fue, no obstante, objeto de reiteradas hostilidades por parte de Yahvé.

ii. De manera simétrica con lo anterior, el planteo hobbesiano tampoco excluye la posibilidad de que, en condición de naturaleza, y aun en una condición civil dominada por un soberano inicuo, un súbdito convencido del reino natural de Dios, viva la angustia de la desprotección respecto de la violencia de sus semejantes a pesar de ser observante leal y consecuente de los preceptos divinos. Es más, Hobbes llega a advertir que no es razonable cumplir con las normas del reconocimiento, la acomodación social, la renuncia al pleno derecho natural etc., sin antes corroborar que todos los vecinos hayan hecho lo propio. Es decir, que, en el reino de Dios por naturaleza, la obediencia puede muy bien no recibir la contrapartida de la protección. Paradójicamente, en esta tierra, sólo el Dios Mortal es el que provee, con adecuado grado de certidumbre, seguridad y recompensas para los súbditos del Dios Inmortal.

iii. Notemos, por último, que —con la mediación de la Naturaleza, que es el arte divino— la voluntad del Dios de Hobbes genera dos tipos de orden, que se superponen pero que aparecen como diferentes y enfrentados. En uno, el reino metafórico y, digamos, automático, se *fuera* a los hombres a comportarse como enemigos, dado que se los dota de un conjunto inconciliado de pasiones y capacidades que, como ya dijimos, si queda librado a su dinámica espontánea, los conduce a una situación natural que es miserable. Y, en el otro, el reino de Dios en sentido propio, se los *obliga* a querer conducirse, individual y colectivamente, de una manera que, a la vez que asegure su conservación, también los habilite para ser ciudadanos racionales. Es decir, para ser súbditos de Dios por naturaleza en sentido propio, debemos intentar sobreponernos a nuestras inclinaciones, que son resultado de su manera metafórica de gobernar, pero real de crear.

En todo caso, y como suma parcial, digamos, por ahora, que, por un lado, los conceptos de Naturaleza y de reinos de Dios, por poder irresistible y “por naturaleza”, en tanto horizonte de sentido en el que se incluye la conceptualización de lo político, son conjeturas indispensables para el *entire knowledge* [entero conocimiento] de lo estatal como objeto filosófico de estudio. Pero, por el otro, y pese a las pretensiones de precisión argumental de Hobbes, vemos que, una vez postulado este conocimiento pleno, subsiste una serie de preguntas que podemos resumir así: ¿cómo es que Hobbes sugiere que el poder divino crea para los hombres una condición natural de la cual Su voluntad, cognoscible por vía racional, es decir, natural, los obliga a querer salirse? ¿Cómo es que, para el filósofo, la Naturaleza, que es de autoría divina y escenario inclusivo de todo lo existente, no sólo *disocia* a los hombres entre sí sino que también los pone en el peligro de constituirse en enemigos de su Creador? En el apartado siguiente veremos cómo Hobbes elabora conceptualmente el impulso de la subjetividad a expandir cognitivamente su perspectiva hasta los límites de lo concebible. Entendemos que acercarnos al intento hobbesiano por comprender la necesidad humana de buscar la conciliación entre lo particular y lo universal puede dar cuenta de algunas de las perplejidades que venimos mencionando.

El hombre del común y el filósofo frente a las nociones de Naturaleza y de Dios

El hombre de Hobbes está existencialmente abierto, o más bien, expuesto, al futuro y a sus semejantes. Tiene necesidades y deseos, y dispone de recursos para intentar conseguir lo que quiere y evitar lo que teme. Hobbes define, “universalmente”, el poder

por referencia a dicha dotación de recursos (X, 50). Pero en esta economía existe una desproporción esencial. El ser humano, tal como lo concibe Hobbes, no se conforma con simplemente creer que en el futuro inmediato logrará lo que se está proponiendo en el momento presente. Esto se debe a su capacidad de imaginar necesidades, oportunidades y peligros futuros. La felicidad del presente *sería* posible, nos inquieta Hobbes, si en cada instante la persona tuviera la certeza de que en sus respectivos futuros dispondrá del poder necesario para subvenir a sus necesidades, temores y expectativas (XI, 57). La complejidad radica en que tanto los recursos cuanto las metas mismas dependen de factores impredecibles, porque están sometidas a la variabilidad que es propia de las pasiones y de la voluntad de sí mismo y, primordialmente, de los demás, los cuales, en la antropología hobbesiana, suelen fungir más como competidores que como colaboradores. Nadie nunca dispone de un poderío, natural o instrumental, que pueda considerarse suficiente como para proveer en todo futuro, cercano o remoto, a sus deseos de confort y dominio y a sus necesidades de seguridad. El futuro, en cuanto a felicidad y tranquilidad de la mente, es un escenario sumamente incierto para el ser humano. La condición general de la humanidad, que, según la célebre expresión de Hobbes, es una búsqueda permanente de poder tras poder que sólo cesa con la muerte, también es, por lo mismo, una corroboración permanente de la propia *impotencia*. El costo de renegar de la moderación que aconsejaría esta vivencia, que afecta por igual al particular y al soberano (XIII), es la ruina involucrada por la soberbia insensata.

En ocasión de explicar las causas de la religiosidad, Hobbes postula como propia de lo humano una característica que recuerda mucho al comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles:¹⁷

En primer lugar, es peculiar a la naturaleza del hombre ser inquisitivo respecto de las causas de los eventos, los cuales ven, algunos más, otros menos, pero todos lo suficiente como para ser curiosos en la búsqueda de las causas de la propia buena o mala fortuna. (XII, 63)

Asimismo, el miedo perpetuo que acompaña a la ignorancia de las causas de lo que vendrá lleva "necesariamente" a los hombres a postular, "como si estuvieran a oscuras", algún objeto que genere esos efectos (XII, 64). Esta tendencia natural a ordenar el escenario de toda experiencia posible en base a la imaginación de redes causales y significantes es común, como decíamos, a todos. Ahora bien, una lectura no demasiado sesgada del texto permite conjeturar que Hobbes divide a los seres humanos en dos grandes grupos, según sea la calidad de las percepciones y de las estrategias que cada quien desarrolla para enfrentar la amenaza permanente de la intemperie inhóspita con la que se presenta el futuro. De un lado están los muchos, simples e ignorantes (XII, 68). Y del otro, los pocos, sensatos y estudiosos.

El hombre simple de Hobbes, como todo hombre en general, construye entramados causales y significativos para tratar de ordenar en su mente el mapa de los posibles escenarios futuros. Pero las fuentes de temor e incertidumbre que lo rodean superan en mucho su capacidad conceptualizadora. La necesidad de encontrar una respuesta rápida a lo que motiva su incertidumbre, y potencia su ansiedad, lo lleva, por un lado, a atribuir toda causalidad de los eventos de su experiencia a los objetos que tiene inmediatamente a la vista. Y así, ejemplifica Hobbes, los ciudadanos suelen enfurecerse con el funcionario que se presenta a cobrar el impuesto, sin pensar que es un enviado del poder soberano, y sin entender que la carga impositiva es indispensable para la protección del funcionamiento de la vida civil (XXX). Y la misma lógica

17 "Todos los hombres, por naturaleza, desean saber". (*Met.* 980a 25)

urgida determina que, en otras ocasiones, los hombres que no tienen la preparación suficiente para indagar en las causas naturales, tomen el atajo de lo sobrenatural, y entonces adjudiquen capacidad de daño o beneficio a poderes invisibles (XII, 66).

Esta ansiedad por identificar ese objeto que dé cuenta de aquello que el hombre simple teme o desea se enlaza naturalmente con la tendencia a otorgar un crédito innmerecido a quienes, ocasionalmente, se presentan con un continente de certidumbre y autoridad. Los hombres, dice Hobbes, *aman* ser engañados cuando están en grupo [*love to be hearkened unto in company*] (XII, 68). Esta tendencia de los grupos de gente indocta propicia la aparición de líderes oportunistas, que se prodigan en afirmaciones sobre lo que en realidad no saben, aunque, algunas veces, lleguen a creer en aquello que aseveran en sus prédicas. Así, sin que exista necesariamente una deliberada voluntad maliciosa, se inventan, se comunican y se difunden como creencias afirmaciones que, por lo general, si ocurren en un contexto que ya es civil, son revoltosas o imposibles. Un caso especial de esta característica común a la mayor parte de las personas es el que Hobbes menciona hacia el final del capítulo XVIII. La mente de los hombres funciona a menudo, dice allí, como si tuvieran lentes invertidas: ven muy de cerca, sobre-dimensionados, los costos de la autolimitación y de la obediencia, pero ven muy achicados, como alejados, los efectos devastadores de la condición de naturaleza que les aguarda si incumplieran con sus responsabilidades civiles (XIX, 118). “Por naturaleza”, suelen primar las pasiones por sobre la racionalidad y sobre el sano pensamiento moral.

La naturaleza, según la visión hobbesiana, inclina a las personas a no considerar lo que no aparece en un radio cercano, más por falta de un carácter bien ordenado que de competencias naturales para ello. Por un lado, los hombres tienen siempre a la vista la propia dignidad y necesidades, pero les cuesta percibir las de los demás. Les resulta muy fácil creer que pueden hacer un uso libre de su derecho natural, pero no advierten la conveniencia de limitarlo, y, en general, no conciben las consecuencias dañosas para sí mismos de incumplir las leyes de naturaleza. Esta necedad es una forma de la soberbia. Por otro lado, tampoco intentan ordenar el variado campo de lo posible según algún principio unificador, y entonces favorecen la proliferación de una multitud de divinidades, de explicaciones supersticiosas y de los correspondientes liderazgos. Esto es lo que constituye la ignorancia y la credulidad. En Hobbes, ignorancia, credulidad y soberbia son actitudes que intensifican el caos de la condición natural.

Pero Hobbes advierte que también existen las (pocas) personas que reflexionan. Estas, como todos los hombres en general, también se preocupan por las causas de los eventos que determinan bienestar y malestar en su existencia. Pero lo hacen con un grado de profundidad y de moderación que es poco frecuente. Hobbes ofrece dos versiones de esta condición. Por una parte, destaca la filosofía, y la caracteriza como la práctica de conjeturar la génesis por la que se constituyen desde sus elementos primarios los objetos que, a los fines de la utilidad, interesa poner bajo consideración (XLVI, 453). Esta definición es muy adecuada para entender el modo en el que Hobbes explica situaciones intrínsecamente complejas. Por ejemplo, la naturaleza de la estatalidad por referencia al contrato que la origina, o también la lógica del tumulto que es propio de la condición natural, al descomponerla en los elementos pasionales y estratégicos que la determinan.

Y por la otra, Hobbes, refiriéndose a lo que podríamos llamar teología racional, habla, como hemos visto, de la búsqueda de la condición de todas las condiciones (XI). Nadie que indague las causas naturales con profundidad, afirma el filósofo, puede evitar sentirse inclinado a creer en la realidad de una causa última y eterna, origen de todas las causas de lo visible (XI, 62). Vale notar aquí dos cosas: en primer lugar, la confianza, *a priori*, en que las cadenas causales de lo inmediatamente visible pueden ser invisibles, pero permanecer naturales durante un trecho más o menos

prolongado. Y, en segundo lugar, la admisión por parte de Hobbes del desajuste que existe entre, de un lado, el impulso virtuoso a remontarse desde un consecuente a su antecedente y la imposibilidad, del otro, de abarcar con una idea aquello último que, por necesidad lógica, se está hipostasiando, a fin de no caer en un retorno al infinito. El estudioso, aquí, razona como el ciego (otra vez la referencia a lo oscuro) que supone la existencia del fuego porque siente el calor, aunque no lo pueda ver (XI, 62). En este sentido, Hobbes está sugiriendo una dualidad esencial en nuestra estructura cognoscitiva. Si, por una parte, tenemos la capacidad y la sana necesidad subjetiva de hipostasiar la causa primera y única de un orden universal "admirable" [*by the visible things of this world and their admirable order*], que articula una pluralidad compleja de eventos, por la otra, somos constitutivamente limitados para comprender en plenitud la naturaleza de esa potencia primera que es origen de la totalidad:

Pues la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir, no entendemos nada de lo que Él es, sino sólo que Él es. (XXXIC, 263, traducción propia)

La actitud cognitiva y práctica del estudioso se sustenta sobre una preceptiva, que Hobbes explicita y encomia en diferentes lugares. En el capítulo V, por ejemplo, cuando introduce la cuestión del discurso, presenta esta facultad como una invención que, para suplir adecuadamente las necesidades de comunicación y conocimiento, debe ser ejercida de acuerdo con los principios que la sustentan. Si el entendimiento es la capacidad de formarse una representación adecuada a las palabras que la han transmitido, las palabras, por su parte, deben evitar la confusión de nombrar lo que no pueda ser recuperado mentalmente por ellas. La correcta comunicación, entonces, exige partir de definiciones bien construidas (cf. IV, 19) y exige también extremar el cuidado por evitar palabras y argumentos vanos [*ignes fatui*, los llama porque no muestran adecuadamente el camino correcto (V, 36)], que propician el desencuentro entre los hablantes, así como entre los contenidos mentales y los objetos del mundo. El absurdo, según Hobbes, tiene diferentes efectos disvaliosos. En primer lugar, no transmite información relevante de manera directa. Pero, además, suele generar una equívoca impresión de sabiduría por parte de quien lo enuncia, precisamente por su carácter intrínsecamente incomprensible (Hobbes, 1651/1994: V). En este sentido, Hobbes, como es sabido, desconfía de la potencialidad cognoscitiva de la metáfora¹⁸ (VI, 26). Si toda metáfora tiene un *reall ground*, es decir, una referencia literal, lo más sano, a los fines explicativos, es prescindir de figuras discursivas que, o bien pueden prestarse a interpretaciones diversas, o bien, francamente se dirigen a generar en el público crédulo y desorientado confusión y apariencia de sabiduría o de inspiración sobrenatural (XXXVIII, 309).

El correcto ejercicio de las aptitudes del investigador, o del filósofo, se ve, contrasta con la práctica de la mayoría de las personas. En cierta forma, las prácticas sanas de la buena definición y la correcta argumentación actúan como antídoto frente a la credulidad,

18 Se ha observado ampliamente la posición dual que tiene Hobbes respecto del uso de las metáforas. Aunque, por un lado, las condena como perjudiciales, y aún más, peligrosas para el pensamiento político y científico, también resulta muy evidente que se sirve asiduamente de ellas, sobre todo en el *Leviatán*. Por un lado, algunos sostienen que su uso obedece a propósitos meramente retóricos y persuasivos (por ejemplo, para influir en su tiempo en la obediencia de la ley y la paz), mientras que otros incluyen también fines explicativos (cf. Skinner, 1996). En ese sentido, por ejemplo, para Johnston (1986) el dilema fundamental consiste en responder a la pregunta de si la teoría política de Hobbes es ciencia o retórica. Por otro lado, la dualidad frente a la metáfora ha provocado acusaciones de contradicción o inconsistencia en la teoría de Hobbes (c.f. Strauss, 1963; Cantalupo, 1991). Sin embargo, hay quienes sostienen, como Willson-Quayle (1996), en cierta línea skinneriana, que acusan a Hobbes de contradicción es pasar por alto la importancia que él le da a la unificación de los súbditos por medio de la imaginación (esto es, alcanzando concepciones comunes) para lo cual la metáfora cumple un rol fundamental. Asimismo, algunos argumentan que en verdad las metáforas son ineliminables de todo discurso científico, aunque esto pueda suceder a espaldas de las intenciones de Hobbes, cf. Stillman (1995). Finalmente, nos acercamos a la línea de interpretación de Ploff (2018) quien sostiene que la metáfora es conceptualmente integral y productiva para la teoría de la soberanía de Hobbes, en la medida en que se vale de figuras que articulan dos aspectos contradictorios del ser humano, por un lado, el orgullo en la capacidad creadora pero por otro la modestia en el reconocimiento de las limitaciones humanas, ambos aspectos necesarios para construir y mantener esa soberanía. Para un análisis del papel de la metáfora a través de su método resolutorio y compositivo y sobre la relación esencial entre retórica y filosofía para la comprensión integral del pensamiento Hobbesiano c.f. Prokhorovnik (1991)

la ignorancia y la soberbia. Por una parte, propician el compromiso intelectual con una pluralidad de contenidos de una manera ordenada, que a la vez es argumentable y transmisible sin lugar a equívocos y manipulaciones. Y, por la otra, también orienta, heurísticamente, la atención hacia la unificación de las causas de la experiencia, natural y moral, con un movimiento de ascenso hacia los primeros principios de todo lo que existe. Esta búsqueda de unificación de las causas de lo diverso, además de propiciar un conocimiento adecuado y útil de los eventos del mundo, ejerce una sinergia muy valiosa en el plano de lo político, dado que también la naturaleza de lo estatal consiste en una cierta unificación, pero esta vez de la pluralidad de voluntades y voces en una sola voluntad soberana con potestad legislativa y ejecutiva:

Corresponde a un hombre sabio no creer a quienes fabulan sobre lo sobrenatural más allá de lo que la recta razón permitiría dar por creíble. Si se eliminara ese miedo supersticioso a los espíritus, y con él, las prognosis derivadas de los sueños, las falsas profecías y las demás cosas con las cuales las personas hábiles y ambiciosas abusan de la gente simple, los hombres serían mucho más aptos para la obediencia civil. (II, 11)

Tendríamos, entonces, ya para concluir, este cuadro de situación. Por una parte, la preceptiva hobbesiana exige una actitud de pulcritud en las definiciones y rigor en los argumentos, sobriedad expresiva, y autolimitación en cuanto a los contenidos que pueden intervenir en la construcción de un discurso con pretensiones de validez cognitiva y de legitimidad política. Pero, por la otra, implícitamente concede que resulta indispensable completar, de alguna manera, una visión del horizonte de lo posible, ofreciendo sobre lo universal hipótesis que permitan dar coherencia y unidad a la totalidad de la experiencia física, psicológica y moral. Todo lo cual, en ocasión de un discurso filosófico que intenta comprender la naturaleza de una institucionalidad vigorosa, que garantice una convivencia previsible, segura y próspera. Pues bien, entendemos que la búsqueda de este problemático equilibrio entre el rigor argumentativo y la expansión de la perspectiva con fines cognoscitivos y prácticos explica la tensión que subyace bajo los diferentes episodios que hemos considerado. Hemos visto que para dar cuenta de la naturaleza de la estatalidad, Hobbes no sólo que desliza sino que también pone en primer plano imágenes y metáforas, que postula contraposiciones casi incompatibles con la realización sustentable de la República, y que liga la suerte de toda su argumentación a representaciones como Dios, reino divino y Naturaleza, las cuales, en rigor, resultan inabarcables para la capacidad perceptiva, definicional y argumentativa de los hombres, tal como él mismo las presenta. Con estas notas, entonces, queremos proponer que, en el *Leviatán* de Hobbes, la explicación filosófica de la estatalidad supone una tarea que, a la vez que irrenunciable, se asume como irrealizable en plenitud. Elaborar una noción clara y distinta de la naturaleza de una República exige la improbable conciliación de una pluralidad de elementos discordantes, conciliación que, sin embargo, no puede dejar de ser postulada. Entre el Estado como instrumento neutral o como voluntad colectiva vivificante, como dispositivo utilitario o como objeto de reverencia; entre las inclinaciones naturales de los hombres, que disocian a unos de otros, y las leyes de naturaleza, que los instan a asociarse; entre el reino de Dios, en fin, entendido como orden mecánico, donde todo ente es igualmente forzado por una fuerza irresistible, y como espacio del deber ser, en donde hay amigos y enemigos. La política y la filosofía de lo político, en Hobbes, concluimos, surgen como vía de resolución de necesidades subjetivas, para paliar los efectos más angustiantes de la finitud cuando ésta se sabe expuesta a la intemperie de lo inabarcable. Estas necesidades, de protección y de comprensión, deben ser suplidas con discursos e instituciones que se apoyan en una universalidad que necesitan declamar, y cuya certidumbre no tienen cómo asegurar. El hombre simple, acuciado por la necesidad de enfrentar las amenazas de lo que puede venir, inventa poderes invisibles y venera a los productos de su propia imaginación (XI, 62). Pues bien,

Hobbes, para contrarrestar los efectos disolventes de la dispersión cognitiva, del aventurerismo inescrupuloso y, en última instancia, del politeísmo, llama Leviatán y Dios Mortal al Estado, y vincula su “entero conocimiento” [*Entire knowledge*] con una conjetura sobre el reino natural de Dios (XXXI, 234). Esta es su mentira noble, una manera de advertirnos sobre la radical limitación de la filosofía, que también es un intento por vérselas con lo Absoluto desde la finitud y la impotencia.

Bibliografía

- » Aristóteles. *Metafísica*. Buenos Aires: Colihue, 2022, 980a 25.
- » Bredekamp, H. (2020). *Leviathan: Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110681413>
- » Cantalupo, C. (1991). *A Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- » Champion, J. (2010). Decoding the Leviathan: Doing the History of Ideas through Images, 1651-1714 en Hunter, M. (Ed.). (2010). *Printed Images in Early Modern Britain: Essays in Interpretation* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315246048>
- » Cortes, F. (2002). La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes. *Areté*, 14(1), 5-40.
- » Dotti, J. E. (2018). El Hobbes de Schmitt. *Conceptos Históricos*, 4(6), pp. 148-164. (Original publicado en 1989 en *Cuadernos de Filosofía*, 32, pp. 57-69).
- » Hobbes, T. (1994). *Leviathan* [1651], with selected variants from the Latin edition of 1668. (E. Curley, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- » Johnston, D. (1986). *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691219325>.
- » Kristiansson, M., & Tralau, J. (2014). Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan. *European Journal of Political Theory*, 13, pp. 299 - 320.
- » La Biblia Vulgata Latina. (s.f.) recuperado de: <http://bibleglot.com/pair/Vulgate/SpaRV/Job.41/>.
- » Malcolm, N. (2002). The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective en *Aspects of Hobbes* (pp. 200-233). Oxford: Clarendon Press.
- » Martel, J. (2007). *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mart13984>.
- » Martinich, A. P. (1992). The frontispiece to Leviathan in *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. (pp. 362-368). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Nietzsche, F. (2004). Así habló Zaratustra, Alianza.
- » Pettit, P. (2009). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400828227>.
- » Parkin, J. (2007). *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511720499>.
- » Parkin, J. (2016). Hobbes and Paradox. En A. P. Martinich & K. Hoekstra (Eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*. *Oxford Handbooks*. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199791941.013.013>.
- » Ploof, R. (2018). The Automaton, the Actor, and the Sea Serpent: Leviathan and the Politics of Metaphor. *History of Political Thought*, 39(4).

- » Prokhovnik, R. (1991). Hobbes and The Engraved Title-Page of Leviathan, en *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, New York: Garland.
- » Ramírez Beltrán, J. A. (2023). El Indómito cuerpo del Leviatán. Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes. *Perseitas*, 11, 185-223. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4461>.
- » Sacksteder, W. (1984). Man the artificer. Notes on animals, humans and machines in Hobbes. *The Southern Journal of Philosophy*, 22: 105-121. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1984.tb00328.x>.
- » Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid, España: Tecnos
- » Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Steadman, J. M. (1967). Leviathan and Renaissance Etymology. *Journal of the History of Ideas*, 28(4), 575-576. University of Pennsylvania Press.
- » Stillman, R.E. (1995). Hobbes's Leviathan: Monsters, Metaphors, and Magic. *ELH* 62(4), 791-819. <https://doi.org/10.1353/elh.1995.0039>.
- » Strauss, L. (1963). *The political philosophy of Thomas Hobbes: Its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Willson-Quayle, J. (1996). Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics, *Philosophy & Rhetoric*, 26(1) pp. 15-32.

