UN LIBRO FUNDAMENTAL SOBRE HOBBS

«Donde no hay reconocimiento de un bien común, no puede haber ningún derecho en ningún otro sentido que el poder» (p. 15).

«Una realidad innegable del sistema hobbesiano (es) su esencial individualismo del que sólo puede surgir una actitud egocéntrica» (p. 184).

«En síntesis, el soberano hobbesiano está por encima de todos los súbditos y de todas las leyes, sean éstas naturales, civiles o consuetudinarias. El poder soberano resulta verdaderamente ilimitado [...] En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del poder, pues no puede haber abuso allí donde no existen límites» (p. 279).

«El temor no es únicamente el inicio del pacto y de la sociedad; es su mismo fundamento, el principio rector de su estructura y funcionamiento» (p. 221).

«Analizando la "civil philosophy", su objetivo, sus principios, su relación con el concepto de filosofía y ciencia, y si, además, añadimos la característica que distingue al hombre de Estado, podemos concluir que el pensamiento hobbesiano pone plenamente de manifiesto la sustitución, realizada por Hobbes, de la filosofía política tradicional dirigida a un obrar correcto y justo, por una ciencia política poética dirigida a construir y crear de modo eficiente» (p. 323, fin del libro).

«El hombre cuando actúa lo hace siempre poniéndose a sí mismo como fin de sus actos, lo que equivale a decir que el hombre, para Hobbes, es su propio Dios, pues es absolutamente privativo de Dios tenerse a sí mismo como fin de toda su obrar, ya que es el Máximo Bien. Del "homo homini lupus" se pasa al "homo homini Deus"» (p. 187).

Se trata de *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral de Thomas Hobbes*, de María Liliana Lukac de Stier, cuidada edición sin erratas de la Universidad Católica Argentina, Instituto para la Integración del Saber, Buenos Aires 1999, 336 páginas.

Para quienes conocíamos o habíamos utilizado trabajos de la autora sobre el tema leídos en semanas tomistas o aparecidos en *Sapientia, Ethos y Moenia*, de Argentina, o *Philosophica*, de Chile, o discutidos participando otrora del Instituto de Filosofía Práctica, había una lógica expectativa por conocer «su Hobbes» doctoral. Su idea central es mostrar la originalidad de Hobbes que consiste en la reconstrucción de las causas en términos exclusivamente mecanicistas (pp. 12, 57 y passim), y a partir de allí arribar a una doctrina política dependiente de aquélla y de su doctrina de la naturaleza del hombre (p. 13). La metodología que la autora propone consiste en «acercarse con espíritu amplio, y tal como si se identificara con ese pensamiento, para captarlo desde adentro en toda su riqueza»; para «luego [...] explo-

rar la totalidad de la obra intentando comprender el plan fijado por el mismo autor», relacionar las cosas con su «contexto histórico, social y político», y concluir «con un análisis crítico, que tomando distancia del autor y de su tiempo logre proyectarlo en el horizonte de las verdades universales» (p. 37). Plan ambicioso, verdaderamente científico. Veamos si lo logró y qué pasó con nuestra expectativa.

La obra está dividida en cuatro grandes capítulos:

I. Introducción. Son dos parágrafos: 1. Un erudito muestrario de las diversas corrientes interpretativas que van desde el Hobbes ateo, p. 13, hasta la de Macpherson que lo sindicó como escritor burgués (p. 28), para llegar a los dos grupos más importantes hoy en el tema: la *International Hobbes Association* (Bertman) y el *Groupe de Recherches sur Hobbes del Centro National de la Recherche Scientifique* de Francia (Zarka) (p. 34). La autora se ubica entre los intérpretes «sistemáticos»: fidelidad a los textos, sin forzarlos al uso analítico (p. 35).- 2. «Filosofía y método en T. H.»: aprendemos que para H. filosofar no es entender el orden intrínseco real del mundo, sino «el establecido por el hombre en sus construcciones mentales» y que el fin del conocimiento es el poder (pp. 38, 49, 124 y *passim*). Razonar es computar, y método filosófico = «científico» o «compositivo» (pp. 39 y 40 y cap. III. 3); que reduce las causas a la eficiente y material (p. 41), y la relación causal a la de antecedente-consecuente, sólo explicable por su «materialismo metódico»: «para H. no hay en el mundo más que una sola realidad: cuerpos en movimiento» (p. 43). Las ciencias matemáticas, cinética y política lo son propiamente (concordancia entre razón y cosa), no así las físicas o naturales, con explicaciones puramente hipotéticas (p. 46).

El capítulo II («El hombre como ser corpóreo», pp. 51-91) comienza con «el movimiento como causa de todo lo real»: «La conducta social no es para H. más que un aspecto de la conducta humana, consistente en una acción interindividual, análoga a los desplazamientos intercorpóreos. El cuerpo social es concebido a la luz de la mecánica universal, es decir, no se trata de una política prudencial sino de una física política [...] Ciencia no es experiencia, no es conocimiento de cosas, sino de causas» (p. 56). «La política es para H. una ciencia tan demostrativa como la geometría» (p. 57). Tenemos los movimientos geométricos, los mecánicos, los físicos, y los de la mente: «apetito, aversión, amor, benevolencia, esperanza, emulación, envidia, etc., que son la causa de la asociación humana artificial llamada Estado y que originan la filosofía moral y civil» (p. 62).

El movimiento es una cualidad de los cuerpos (pp. 62ss.). H. es mecanicista, determinista, negador de la libertad y de las causas finales (pp. 70-71; sensualista (pp. 73, 78, y cap. III.3). Deriva en un escepticismo, siendo las palabras signos de nuestras concepciones y no de las cosas, por lo que la falsedad o verdad son atributos del lenguaje (pp. 83-84, retomado en p. 124). La verdad será sólo coherencia racional de las inferencias. La razón, reducida a función y no algo innato al hombre, se adquiere por esfuerzo; los niños carecen de ella (pp. 85, 128). Nominalista radical: designamos con una palabra muchas cosas sólo por «similitud» (p. 89). Así, la ciencia termina siendo «construcción o modelo lingüístico», «la verdad del pensamiento» queda reducida al lenguaje, «y éste termina por convertirse en norma de toda

realidad científica» (p. 91).

El capítulo III y más extenso, con ocho párrafos, trata de «El hombre como individuo o cuerpo individual» (pp. 93-221): 1. H. vacía de contenido los términos tradicionales (p. 93), siendo así «un materialista que pretendía reducir incluso los fenómenos psíquicos a actividades corporales, siendo también movimientos» (p. 97).

Sin finalidad, la naturaleza queda reducida a *endeavour* (esfuerzo, conato, conjunto de fuerzas, pp. 100, 103), sin papel normativo alguno (pp. 101, 106). El mecanicismo y materialismo «determinan una noción de hombre-máquina» (p. 101). El «estado de naturaleza», noción política *pero antes antropológica* (p. 107), es sólo hipótesis lógica (pp. 107-114) y, aunque él fuera individualista y expresara las tendencias de su época, responde a la noción intemporal que H. tenía sobre el hombre (pp. 115, 117, 118). Fuera de la acepción de «estado de naturaleza» en su versión rudimentaria, que es la esencia del hombre que encontramos de hecho en la actual vida civilizada, tenemos al mismo como «situación límite» o «tipo»: el hipotético estado en el cual los hombres reales y concretos que son y como son ahora en vida civilizada, por así decir, se comportarían si faltara el poder, o «el cumplimiento de la ley o contrato (pp. 111 y 115), «estado de naturaleza» que es una «inferencia basada en las pasiones», «que permite concluir, mediante una demostración por el absurdo, la necesidad del poder soberano y absoluto» (p. 112).- 2. El obrar humano está guiado por la razón y la pasión (p. 124), que a su vez estarían regulados por la igualdad natural (pp. 119ss.), sin respetar el carácter intelectual (empirismo a rajatabla), y no tiene «nada que ver con las cosas, sino con sus nombres» (pp. 122ss). Los movimientos de los hombres son *pasiones* (p. 128), sin diferencia de grado con la acción voluntaria (p. 130), y en definitiva movimiento vital, con el fin de «la búsqueda constante del poder» (p. 132). Habría dos visiones que «pueden parecernos contradictorias» en H. respecto de la igualdad: a) Los hombres serían iguales en cuanto todos son igualmente vulnerables, y pueden destruirse (p. 134). Pero b) hay un «axioma» de la igualdad (p. 139) [¿una especie de construcción *ad hoc*, de dogma no verificado?] necesaria con «necesidad política», y «para preservar el orden civil» (p. 140), igualdad que no provoca amistad, sino lucha y destrucción de poderes contrapuestos (p. 141), por lo que será necesario que de ella quede sólo el igual temor («terror», *Leviathan* II 17) de todos hacia un poder totalmente «desigual» en el soberano (pp. 145, 221). [A esta altura cabe plantearse: si así son las cosas, ¿en qué sentido puede mantener Hobbes el fundamento de la política en la naturaleza, al menos en este punto de la igualdad?].- 3. Trata de la voluntad, no distinguida de las pasiones.- 4. Hay dos nociones hobbesianas de libertad: a) Ausencia de impedimentos externos (p. 153; queremos necesariamente en lo interno, la libertad consiste en poder hacer lo que queremos necesariamente, p. 159), y b) como ausencia de obligación (p. 159), que se da sólo en el ámbito civil. Es importante subrayar dos nociones típicamente individualistas de Hobbes que —estoy agregando— están como naturalmente en la mente de la mayoría del «hombre de derecho tipo» actual: a) una cuando señala que «el derecho consiste en la libertad para hacer u omitir; mientras la ley *determina y ciñe a uno de ellos, de tal modo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, lo que en una y la misma mate-*

ria son inconsistentes» [Allí aparece la oposición liberal y fortísima entre derecho (subjetivo, en principio «cosa buena») y ley, que no es ya luz de perfección y resulta algo en principio al menos, malo. Agregó: contra el salmo 118 cuando dice «con tus mandamientos dame vida»]. b) Otra la identificación (también liberal) entre libertad y derecho, y la identificación (positivista) entre derecho y el derecho subjetivo otorgado por el soberano (p. 165), así como la atribución (antropocentrista) de la fuente de toda obligación al hombre (p. 163). Ya la idea («democraticista», por llamarle de alguna manera) de «representación» estaba en el pensamiento de H. cuando decía que «la acción voluntaria de aquéllos que forman el Commonwealth, la libertad así como la voluntad individual es representada o personificada por el soberano» (p. 164, retomada en p. 247).- 5. Tras un laborioso y sesudo diálogo con jerarquizados intérpretes, la autora concluye que los principios de la praxis humana para H. se reducen al egoísmo, el beneficio personal, el interés propio, el propio bienestar y el placer (p. 183), solidarios de su mecanicismo y nominalismo (pp. 183 y 185). ¡Qué actualidad tiene Hobbes! Véase el retrato que la autora nos da, en definitiva, del «constitucionalismo liberal burgués» al uso entre nosotros, hoy y aquí: «Para Hobbes, según el texto, la manifestación máxima del amor humano, amar al prójimo como a sí mismo, se reduce a conformarse con la igualdad. Además, estimar al prójimo como merecedor de los mismos derechos y privilegios de los que uno disfruta, no implica tener que esforzarse para que los tenga realmente» (p. 187). La concepción egocéntrica del hombre lleva a «la incapacidad de amar» (p. 186) [Añadido: Soaje Ramos enseñaba que el liberalismo es en definitiva la negación del amor].- 6. El supremo bien de cada hombre: «La autoconservación, tal como la considera Hobbes, es una prueba más del egoísmo individual sostenido como principio de la praxis humana. Pues la autoconservación no es un fin común a todos los hombres, sino un fin individualidad que es igual en todos; la autoconservación de la propia vida exclusivamente. La conservación de la vida no constituye, por lo tanto, ningún valor ético y no entraña ningún deber moral» (p. 203). «Retomando la expresión del mismo H.: Si el hombre natural es un simple “animal”, puede entenderse ahora el título de este apartado, (amoralidad y alegalidad del hombre natural), pues a nadie se le ocurriría atribuir moralidad y legalidad a un animal» (p. 204).- 8. Si bien hay para H. animales naturalmente sociales el hombre no lo es, por seis características (interesantísimo y erróneo) expuestas en p. 216. El temor y la inseguridad originan la sociedad con el pacto de unión, celebrado entre todos los que se someten (no con el soberano como el *pactum subjectionis*, p. 219). Pero aquél no sólo es el origen de la sociedad, sino «su mismo fundamento, el principio rector de su estructura y funcionamiento» (p. 221, cita de J. Freund). Con lo que el panorama de la «incapacidad de amar» registrada antes (p. 186), se completa con una sociedad no sólo originada, sino informada, constituida por el terror. Cita *Leviathan* II 17 aventando así toda interpretación «bienpensante» o «benevolente» del sistema (p. 221), y abriendo el camino para hacer de la fuerza el constitutivo del derecho (¿qué derecho? Claro está que eso no es derecho). «Lo que ha hecho H. fue transformar el temor mutuo de todos hacia todos, en un temor común de todos hacia uno, como la mejor forma de asegurar el mantenimiento de la sociedad» (p. 220).

El capítulo IV trata en cuatro párrafos de «El hombre como parte del cuerpo político o cuerpo artificial». 1. H. primero «disuelve» la «sociedad que hay» (fórmula mía) en los individuos sin Estado = «estado de naturaleza» con inseguridad y temor (pp.223-224), que nos muestra al «hombre en su realidad real» (reformulo de nuevo, y me apoyo en p. 224). Para llegar a la paz y al Estado se le «ofrece» al individuo (verbo que usa la autora, p. 224] el conjunto de las leyes de la naturaleza (pp. 224-225) que la razón «establece» (*found out*) y cuyo bien a proteger es la vida (p. 225). Lo más importante, aparte que ella se expresa en dieciséis leyes que glosa en pp. 227-233) parece ser esto: «No son imperativos categóricos, sino imperativos hipotéticos: si deseas autopreservarte, haz esto» (p. 226). Serían leyes obligatorias en el foro interno (¿en el foro interno son hipotéticas o categóricas?, nos preguntamos. Si en el foro interno también son hipotéticas, tampoco hay obligación moral). pero no para el externo y coinciden con la ley divina (p. 235). Para proteger en serio la vida tenía que venir *Leviathan*, «un poder común que por el terror los obliga a buscar la paz» (*De Cive* y *Elements*, pp. 239 y passim).- 2. De esa «colección de individuos particulares» o «multitud» propia del estado de naturaleza se sale por la construcción artificial que hace la unidad o la persona artificial, autorizándose la representación (pp. 240, 242).- 3. Los atributos fundamentales de la soberanía son la irrevocabilidad, absolutez e indivisibilidad (pp. 264-295). Para H. la ley natural y la ley civil tienen igual extensión, y en algún paso se llegaría a la tesis de que la ley civil no es otra cosa que la ejecución coactiva de la ley natural (p. 277), frente a lo que la autora aporta dos distinciones: es claro que para H. es el soberano el que determina lo justo y lo injusto, y que no hay otro criterio que el suyo para determinar lo justo y lo injusto. Además de darle coacción a la ley natural, el soberano establece su contenido (p. 278). (¿Qué queda de una ley jurídica natural así concebida, entonces? Nada = positivismo jurídico). «Los reyes legítimos, al ordenar una cosa la hacen justa por el solo hecho de mandarla, y al prohibirla la hacen injusta, precisamente porque la prohíben» (*De Cive*).- 4. Trata de los deberes y derechos del soberano y súbditos en H, sintetizados en el lema «protección y obediencia» (p. 313).

Trae un epílogo, como capítulo V. H. quiso concebir una filosofía política a partir de la naturaleza humana, vaciando de contenido nociones clásicas (p. 316), construyendo así una política *more geométrico* (p. 317), como una *poiesis* (p. 320), ignorando la prudencia y contrastando radicalmente de «la filosofía política clásica y medieval» (p. 322).

No se trata, como se puede ver, ni de un estudio histórico de las fuentes de Hobbes, ni menos de sus influencias, ni de una exposición avalórica de las diferentes interpretaciones de él, para lo cual bastó el párrafo I 1; ni de las fuentes de su doctrina sea en la vida del filósofo, sea aquellas políticas propias de su época; tampoco de una crítica, que a veces esperábamos, pero la autora se mantuvo fiel a su método; ni menos una apología, ni una exposición fría y sin opinión; ni el tratamiento sistemático de un tema más o menos específico de su pensamiento.

La autora ha satisfecho nuestras expectativas y cumplido con su plan, en cuanto ha expuesto a Hobbes a veces como si fuera una seguidora suya, en forma ordena-

da y objetiva, dominando las fuentes y la vasta bibliografía del asunto, para todo lo cual ella revista en un nivel de excelencia internacional entre sus estudiosos. Casi no hay cita importante que no venga justificada con el texto en su idioma original, y su traducción. Su objeto ha sido la exposición de los «presupuestos físicos y psicológicos», evitando así el error de tomar lugares aislados (p. 94), para llegar luego sí a la construcción ética, jurídica y social. A veces «reconstruyendo», yendo al fondo coherente y no a *loci* aislados. (Cfr. sobre el método en estos casos, p. 183). Aquel objeto quizá sea lo central en un autor de tanto significado jurídico-político. La autora ha ido dialogando, solvente, con cuanto autor prestigioso apareció en su horizonte de investigadora de profesión; sin ahorrar, sobria y con firmeza, el propio juicio y la discusión (v. gr., con Bertman, p. 18, sobre la distinción pasiones-deseos en vez de pasiones-sus objetos; con Macpherson, pp. 116 y 142; y asimismo, la erudita dilucidación del asunto libertad-egoísmo en III 4; o la vasta discusión sobre este último punto, el egoísmo, donde perfila su posición tras el análisis de las cumbres de la interpretación hobessiana, III 5; o la ardua cuestión de la autorización-representación, donde dialoga con Zarka, Pitkin, Martinich, Cruz Prados, pp. 256-264; o el diálogo con Mary Dietz, p. 303ss). No podía hacer, lo que sería imposible y superficial, una crítica a la metafísica, física y moral y derecho hobessianos, algo de lo cual le sugeriríamos para un próximo trabajo. Pero permanentemente, dando implícita a veces y otras expresa su aceptación de Aristóteles y Santo Tomás, puntualiza las discrepancias y señala las deficiencias (v.gr. pp. 64, 65, 76, 78, 83, 90 y *passim*), o hace sumarias comparaciones (v. gr., p. 40, 41, 101 y Epílogo y *passim*), a las que por lo demás ha destinado no pocos esfuerzos fuera de este libro.

A veces usa «científico» en un sentido que ni ella ni yo aceptaríamos porque la moral y la teología son ciencias (v. gr., p. 39), pero nos entendemos. Nos parece, además, que en su conclusión de p. 264 concedió demasiado, al valorar «la doctrina hobbesiana de la persona como una fórmula de legitimación del poder soberano, que hasta entonces sólo se apoyaba en la mera fuerza». O se legitima el poder soberano en el bien común, que es bien, que es común, que es *bonum morale honestum*, esto es que hay que seguirlo «aunque vengan degollando», no sometido a ningún cálculo de utilidades, o no se funda nada. Asimismo, al final del libro, reproducido como anteúltimo «lema» de esta recensión, quizá faltó repetir lo que ya antes tan bien había expuesto (p. 319) sobre el «para qué» de la política hobbesiana. Proteger la vida de los hombres, esto es que la vida biológica de los hombres es el valor político más alto? (p. 185)¹.

Se nos ocurre preguntar —y ahora discutimos con H. enseñados por la autora— cómo conciliar una política en que el soberano debe cuidar la seguridad de los súbditos (p. 299, *Leviathan* XXX, tratado en el cap. IV del libro, capítulo «fundado»), con el egoísmo constitutivo y radicalizado que H. pone como fin del hombre, si el gobernante es [...] un hombre [...] de carne y hueso (cfr. cap. III 5, «fun-

¹ Es tan «hobbesiana» la cultura hegemónica, que en la última semana tomista en que participé no me aceptaron pacíficamente que «la vida biológica no es el valor más alto que el hombre debe preservar en su conducta».

dante»), que incluso tiene «deberes» (p. 199, por algo la autora dice que esto es «rétorica» de H.), entre ellos el de hacer «buenas leyes» (p. 307). En esto hay que decir una y mil veces que en el filósofo inglés está la gran aporía que se plantea a toda la filosofía humanista atea, individualista y egoísta del derecho y de los «derechos humanos» y a la mente común del jurista y del político medio entre nosotros. Ya decía Hegel, refiriéndonos a uno de esos aspectos, que: «Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres».

Digámoslo una y mil veces porque, como predecía Taparelli en el siglo pasado, del olvido de «los derechos de Dios» ha devenido la violación sistemática de los derechos del hombre [...] precisamente hoy cuando hasta se fabrica una especie de religión de los derechos del hombre. Y, si quieren, «nos bajamos de Dios», pero lo mismo ha de suceder (y por lo mismo) si se adopta cualquier individualismo y egoísmo desmereciendo la actitud perfectiva y moralmente obligatoria, con categoricidad y no hipotética, de lo que en varios trabajos iusfilosóficos por comodidad de lenguaje hemos llamado y sin originalidad alguna, «solidarismo».

En suma, cualquiera que en los campos de la ética o de la filosofía del derecho entienda que éstas poco o nada tienen que ver con los fundamentos antropológicos y metafísicos, tiene en Hobbes y en este libro su refutación precisa. (Sería una de sus tesis). En la cultura jurídico-política dominante hay como establecido un lema que diría «todo autor que esté contra la doctrina tradicional, clásica y cristiana, ha de ser interpretado en buena parte, justificando sus errores en un pasado de horror y como precursores de una verdad futura que se abre paso». Frente a esta mentalidad, este libro resulta un imprescindible aporte para recuperar la lucidez y evidenciar las groseras e inocultables simplificaciones de la física y antropología hobbesianas, que tienen como consecuencia una solución moral y política en verdad monstruosa, en la cual no poco significa *Leviathan*. Porque en Hobbes, señores, hay que decir que el derecho, la moral, la obligación, todas estas realidades tremendamente espirituales y no reducibles a la mera fuerza, como bien enseña la autora, han sido vaciadas e identificadas con aquella. (Quizá, y confirmando —de nuevo— que cada uno habla de la feria según lo que entendió de ella, nosotros lo hubiéramos subrayado y hasta recuadrado, pero la discreción no es mi fuerte y sí lo es mi predilección por este punto). Es fundamental entender que «un derecho natural que es hipotético no es un derecho natural en serio». (Nos hubiera gustado tener los *passus* hobbesianos de esta hipoteticidad, nota 6, p. 226). Y si no hay justicia fuera de un pacto no hay derecho natural alguno y todo lo demás es vaciamiento de palabras tradicionales y crudo positivismo invivible. Digo invivible porque en derecho todos los autores se manejan con ciertos criterios de razonabilidad práctica que colocan sobre la ley jurídica positiva y de hecho nadie se funda sólo en el derecho positivo para nada. Aquéllos que no alcanzan a ver la distancia sideral que media, precisamente, entre el pensamiento tradicional, que coincide con el sentido común de nuestros conciudadanos en cuanto a admitir el bien moral honesto, no reducido a la utilidad y el solidarismo rechazando el egoísmo como bases imprescindibles y,

antes, obligatorias, de la recta vida social, harán bien en consultarlo para el encuadre coherente de las tesis conclusivas erróneas ya del pensador inglés en sus fundamentos materialistas, egoístas, utilitaristas, constructivistas, en definitiva perniciosos para toda doctrina de la buena vida social. En suma, cualquiera que quiera remontarse a los fundamentos que sostienen las tesis ético-jurídicas más conocidas en general del importantísimo pensador inglés y que están, sin saberlo, en la mentalidad común del jurista tipo en nuestros días, aunque se escandalicen del «monstruo» totalitario, podrán ver aquí el todo y los principios, para entender aquél según éstos. Y extraer las consecuencias. Es que hay que ser coherentes : si se aceptan las bases hobbesianas (admito que aquí estoy «plagiando» a Bertrand de Jouvenel) la conclusión será el absolutismo radicalizado, mal que les pese admitirlo. Si hay «incapacidad de amar» (la autora lo enseña muy bien), la solución será la fuerza y el terror como bases de la vida social, política y jurídica.

Ver el todo y sus articulaciones, no perderse en la indiferencia de la enunciación de las partes y distinguir niveles de conocimiento relacionando y jerarquizándolos, dándole según su importancia el lugar a cada tema, y manejar en acto ejercido las categorías «fundante-fundado», es propio del filósofo. *De filósofa*. Objetivo cumplido por María Liliana Lukac de Stier en este sólido libro que honra la cultura argentina.

La obra es la de una estudiosa de Hobbes como el que más pero tomista irrenunciable, concedora e inocultada. (Sin «pero», porque Tomás dialogó «con todo el mundo» serio. Por lo demás, ¿desde cuando para estudiar y escribir sobre un autor hay que ser su secuaz?). Y se convierte en un testimonio del lúcido apartamiento del «siempre-lo-mismo», tendencia en permanente acecho del auténtico tomismo. Por eso ha sido de toda justicia que el libro, gestado en las tareas de la autora como investigadora del Conicet, en el Infip y en gran parte en la universidad que lo edita, así como tesis doctoral en la misma, tuviera adecuada y formal y jerarquizada presentación en la propia UCA (falté con aviso y me alegra saber que los libros sean universitariamente editados y universitariamente recibidos). Cuyas normas constitucionales mandan, y su espíritu clama, y diría Chesterton que debiera «notárse-nos», el seguimiento de la perenne filosofía. Una última acotación, pensaríase que académicamente impertinente en una reseña de *Sapientia*, está en decir que las primeras palabras del libro lo dedican al llorado esposo de la actora e inolvidable amigo del recensor. Pero «lo escrito, escrito está», y a Ante Stier, que tanta importancia tiene en esta obra aunque, médico, no se interesara mayormente por su colega filósofo del siglo XVII inglés, ya no lo podremos borrar..

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.