



POLÍTICA Y VERDAD EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO
Excmo. Sr. D. Fernando Vallespín Oña

Y CONTESTACIÓN POR EL ACADÉMICO DE NÚMERO
Excmo. Sr. D. Benigno Pendás García

Sesión del 22 de enero de 2019, Madrid

REAL ACADEMIA DE
CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

**POLÍTICA Y VERDAD
EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS**

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

EXCMO. SR. D. FERNANDO VALLESPÍN OÑA

**SESIÓN DEL DÍA 22 DE ENERO DE 2019
MADRID**

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Plaza de la Villa, 2-3
28005 Madrid

Realización e impresión: Bravo Lofish Diseño Gráfico, S.L.

ISBN: 978-84-7296-381-8

Depósito legal: M-1480-2019

ÍNDICE

Palabras iniciales	7
Nota sobre las citas	17
Introducción: La actualidad de un clásico	21
I. El factor contextual:	
¿Por qué escribió Hobbes el <i>Leviatán</i> ?	29
1. Antecedentes biográficos y bibliográficos	33
2. La génesis del <i>Leviatán</i>	48
3. La “guerra con las plumas”	57
II. Cuestiones de método: ciencia y retórica	73
1. ¿Un sistema filosófico unitario?	75
2. La fascinación por la causalidad	79
3. La importancia política del lenguaje: el síndrome de Babel	90
4. Estrategias retóricas	97
5. El título y el frontispicio del <i>Leviatán</i>	110
III. Ciencia y religión: La interpretación bíblica	125
1. El lugar de la religión en el cuerpo político	127
2. Discurso científico y la cuestión de Dios	136
3. Crítica ideológica de la religión y reinterpretación de las Escrituras	141
4. Religión y política	147
A modo de conclusión	151
Bibliografía básica de Hobbes	156
Bibliografía citada	158
DISCURSO DE CONTESTACIÓN	165

PALABRAS INICIALES

Excelentísimo Sr. Presidente,
Excelentísimos señores y señoras académicos,
Señoras y señores,
Amigas y amigos todos

Antes de nada, debo manifestar la alegría y el honor que para mí supone el unirme como académico de número a esta docta y antigua Corporación. Comenzaré, por tanto, con mi más sincero agradecimiento por haberme acogido entre sus miembros, y muy en particular a aquellos que tuvieron a bien avalar mi propuesta, D. Jaime Terceiro, D. Francesc de Carreras y D. Benigno Pendás. A este último le debo además el haber tenido la gentileza de escribir un brillante discurso de contestación.

Es para mí también un extraordinario motivo de orgullo saber que mi medalla, la duodécima, correspondía a D. José Luis Segovia de Arana. Eminente médico y persona de saber enciclopédico, fue, por estas casualidades de la vida, uno de los máximos impulsores de la Universidad Autónoma de Madrid, mi alma mater. Fue una persona fundamental para la creación de la que ya considero mi universidad puesto que he desarrollado mi vida intelectual, que es casi toda la vida, en ella. Recibo el testigo esperando estar a su altura. Es un extraño quiebro del destino, que, con la debida modestia, y a pesar de nuestra diferencia de especialidad y, sobre todo, de estatura intelectual, me permite aprovecharlo para esforzarme por seguir su trayectoria ejemplar en esta Casa.

Cualesquiera que sean los méritos que nos conducen a ser admitidos en esta Academia, todos somos siempre plenamente conscientes de que no son enteramente nuestros. Si hemos llegado hasta aquí es porque nos hemos apoyado en otros que nos precedieron, aquellos que

supieron inocularnos el interés por el conocimiento y la capacidad para pensar autónomamente. Y aquí D. Francisco Murillo Ferrol, quien fuera también un orgulloso y feliz miembro de esta Academia, es para mí el punto de referencia inevitable. De su mano entré en el entonces Departamento de Derecho Político de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid y junto a él desarrollé toda mi carrera académica, incluso después de su jubilación. No es fácil dar cuenta de lo que significó para mí como tutor y cómplice atento de mi torpe iniciación en el mundo de las ciencias sociales.

Lo primero que me enseñó, quizá lo más importante, es que siempre hay que mantener una distancia irónica respecto de lo más inmediato, de las modas del momento; que estas son eso, modas, sujetas siempre por definición a la celebración de lo efímero; que el auténtico conocimiento o el enfoque o método correcto sólo se alcanza mediante una irrefrenable curiosidad combinada a un estudio tan modesto como constante. Pero también, como diría el filósofo Clarence Lewis, que “no hay ninguna razón a priori para presuponer que la verdad, una vez descubierta, va a ser necesariamente interesante”. No es mal consejo para quienes a finales de los setentas nos dejamos guiar por impulsos adánicos y pensábamos que nuestra principal tarea teórica era la puesta en cuestión de todo lo heredado. Ahora que vuelvo la vista atrás no puedo dejar de admirar la santa paciencia de D. Francisco para hacernos comprender, desde su saludable escepticismo, que casi todo lo que considerábamos novedoso y rupturista ya fue pensado en algún otro momento; que el mundo no reacciona sin más a las formas en las que es descrito; o que no hay rodeos en el acceso al conocimiento, sino esfuerzo y tesón.

Su curiosidad era omnicomprendensiva y, junto a su timidez, probablemente el rasgo más acusado de su personalidad. Siempre se fijaba en algo que a los demás nos pasaba desapercibido, y su forma de hacer la crítica, a mí o a cualquiera, era de una elegancia y delicadeza como no he vuelto a encontrar jamás. Su escepticismo y pesimismo llegaron a ser legendarios y muchos le escuchamos a menudo esa frase de que “sólo soy optimista respecto al futuro del pesimismo”. La experiencia de su generación, la guerra civil y la dura posguerra, le dejó su impronta pero no impidió que mantuviera viva la esperanza en que su predicción, la relativa al futuro del pesimismo, fuera tan errónea como tantas

otras que hacemos los científicos sociales. En lo que se refiere a su talante, a Don Francisco cabría trasladar perfectamente las palabras que Sorbière, el más joven amigo de Hobbes entre los miembros del círculo de Mersenne, le dirigiera a aquel: "Admiro su espíritu en las más profundas especulaciones de las ciencias; pero admiro todavía más su bondad, su cortesía y todas esas bellas cualidades que lo convierten en un perfecto caballero así como en un gran filósofo". Cambien filósofo por politólogo o científico social y estaremos en presencia de mi maestro.

Con todo, si hubo algo que lo caracterizó intelectualmente no fue su adscripción disciplinaria. Perteneció a una generación en la que los grandes no necesitaban especializarse en algo para serlo. Pero creo que sí tuvo un campo de interés especial, por muy extenso que fuere: España. Él mismo reconocía que le hubiera gustado ser un hispanista sueco; así hubiera podido disfrutar de nuestro peculiar país sin sufrir las congoja y preocupaciones por su tantas veces dramático devenir histórico. A D. Francisco le fascinaba y le dolía España por igual y no había nada de su historia, literatura, orden social o político que no hubiera desmenuzando. Antonio López Pina, que le hizo una magnífica semblanza, dice que cree encontrar la médula de su pensamiento en su frase: "Y qué pasado tan favorable (el de España) para convertir la memoria en miedo"¹. Don Francisco fue algo así como la memoria de España, toda ella, encapsulada en un sujeto, pero libre de temores. Y, en aquellas inolvidables tertulias que teníamos en su despacho de la Facultad, nos la iba transmitiendo a partir de pequeños chascarrillos y anécdotas. Sólo nos permitía vislumbrar una mínima parte de su erudición, la imprescindible para que desde entonces ya estuviéramos para siempre contagiados por ese hechizo por nuestro país.

A esas mismas tertulias asistían, entre otros, dos personas, compañeros también de Departamento, a las que no puedo dejar de mencionar aquí, José Luis García de la Serrana y Rafael del Águila, ambos más amigos que compañeros académicos. Al primero de ellos, a José Luis, le debo el que me pusiera en contacto con nuestro común maestro y me contagiara su adoración por él. Pero sobre todo, el que durante tantos años hiciera de mentor socrático en mis años iniciales en la facultad.

¹ Antonio López Pina, *La Inteligencia excéntrica*, Madrid: Marcial Pons, p. 203.

Dado que fue fundamentalmente ágrafo, he de ser cuidadoso a la hora de reflejar lo que significó para nosotros, porque no transmitió el legado de una obra escrita que le hubiera hecho justicia. Y creo hablar también en nombre de Rafael del Águila al decir que, en línea con el mismo Sócrates, ejercía un extraño influjo sobre los que siempre le acompañábamos, de tábano y partera a la vez. Su medio era la conversación, sin límites de tiempo ni guión, en la facultad o en algún bar de Madrid —en aquella época el trabajo se mezclaba con la vida—. Pero José Luis siempre se exigía más a sí mismo de lo que era capaz de conseguir teniendo en cuenta su dificultad para un trabajo disciplinado y libre de distracciones. Su compromiso no era tanto con la “ciencia” cuanto con sus discípulos y amigos; y, por mucho que lo dispersasen, prefería no renunciar a saciar sus muchos y variados intereses intelectuales antes que sujetarse al rigor de una carrera académica marcada por el “publicar o perecer” y la inevitable especialización. Nunca conseguimos que llegara a publicar ese extraordinario libro sobre la Escuela de Frankfurt que siempre llevaba en la cabeza, o sus originales análisis de cada momento político. Pero, a parte de nosotros, quienes más se beneficiaron de ello fueron sus propios alumnos, para quienes, y así me consta, fue uno de los profesores más fascinantes de cuantos tuvieron en la carrera.

Es muy posible que nunca hubiéramos llegado a ser lo que fuimos sin las enseñanzas de José Luis y sin el curioso contrapunto que D. Francisco Murillo representaba en esa magnífica pareja de maestros. Don Francisco como la voz de la experiencia, la caballerosidad y el ejemplo vivo de una vida dedicada a la Universidad, la lectura y la reflexión. Y José Luis como el inquieto, carismático y socrático destructor de evidencias. Ambos nos aportaron algo más que enseñanzas; también el placer por el conocimiento en sí, sin instrumentalismos, algo de lo que ya apenas queda algún residuo en nuestro actual mundo universitario. Con la marcha de ambos, fallecidos con apenas dos días de diferencia, no sólo perdimos a dos maestros, también se nos privó de dos espléndidos conversadores, ese bien cada vez más escaso.

A través de José Luis, y enseguida ya por experiencia propia, muy pronto cobramos conciencia también de la labor de D. Francisco en su destino granadino, y su esforzada tarea por construir una escuela de ciencia política y sociología en tiempos poco propicios para el pensa-

miento independiente. José Cazorla, su miembro más veterano, la acabaría dando el nombre de “Escuela mudéjar”, aunque deberíamos pensar en otro adjetivo para poder incluir a los que nos sumamos a ella desde Madrid. De ese mismo núcleo salió gente con especialidades varias, aparte del ya mencionado José Cazorla, estaba Manuel Ramírez, quien nunca renunció a verse a sí mismo como profesor de derecho político; Julio Iglesias de Ussel, bien conocido en esta Academia, o Miguel Beltrán, que se inclinaron más decididamente por la sociología; Enrique Luque optó por la antropología; José Ramón Montero, que se especializó en política comparada y en enfoques empíricos; y Carlos Alba, que lo hizo en ciencias de la administración y políticas públicas. Ya en Madrid, destacaría a Rafael del Águila, Alberto Oliet y Pablo Oñate, el más joven de todos nosotros.

Si, como dijera D. Nicolás Ramiro Rico, el viejo Derecho Político era una “hidra de mil cabezas”, D. Francisco hizo fructificar algunas de las más importantes con representantes de primera línea; también en el Derecho Constitucional, como se encargó de recordar el propio Óscar Alzaga en su discurso de recepción en esta misma Academia. Y ya que mencionamos a D. Nicolás, a pesar de que nunca tuve la ocasión de hablar con él dada su temprana muerte, su presencia siempre se dejó sentir entre nosotros por el incesante cuidado con el que D. Francisco cultivó su memoria. En su obituario en el diario *El País*, firmado por él mismo, Luis Díez del Corral y Carlos Ollero, se decía de él lo siguiente: “Era ‘ágrafo por la gracia de Dios’. Para la letra impresa, se entiende, porque se pasó la vida oscuramente escribiendo miles y miles de papeles luminosos, que hoy forman un ingente archivo”. Tampoco tuve la oportunidad de estudiar dicho archivo, pero por cuanto escuché de él influyó no poco en la manera en la que entendí el compromiso universitario.

Mis últimas palabras de reconocimiento deben ir a Rafael del Águila, cuya temprana muerte, con tan solo 55 años de edad, puso punto final a una relación que comenzó en el mismo momento en que yo entré en el departamento que dirigía D. Francisco. Pronto comenzamos a formar, casi sin saberlo, un tándem académico. Fue más suelto e improvisado al principio, pero devino en algo más sólido a medida que fueron pasando los años. Creo que a ello contribuyó el que nos hiciéramos amigos, así como nuestra común sintonía con ciertos temas y la espe-

cialización en teoría política. Él siempre fue un teórico más serio y riguroso que yo, que era considerablemente más frívolo y disperso. Pero no puede decirse que eso creara una asimetría insalvable. Quizá por eso mismo —y esto sí que es un milagro— lejos de lo que solía ser habitual en nuestro mundo, Rafael y yo éramos inmunes a los celos y a las reticencias y desconfianzas mutuas tan propias de nuestro gremio. Para mí, poder disfrutar de su excelencia fue siempre un motivo de orgullo. La exigencia de estar a su altura fue el mejor impulso que he tenido nunca para desarrollar mis propias capacidades intelectuales; al igual que me ocurría con D. Francisco, su juicio sobre mi trabajo daba la medida de mi propia autoestima académica.

Aparte de nuestra actividad conjunta en el Centro de Teoría Política que fundamos en la Universidad Autónoma de Madrid, Rafael y yo fuimos una gran conversación. Una conversación sin pausa ni orden del día que se enhebraba a tantas otras presentes en el decurso de nuestras aficiones comunes. Creo que para los dos fue un gran proceso de aprendizaje. Sobre todo porque esta interacción era creativa, amena y muy divertida. Aprender así lo vi como un lujo inmenso, algo que no está al alcance de todos, y nunca me pasó inadvertido el privilegio que supuso. Por todo ello, casi exactamente en el décimo aniversario de su muerte, considero un honor y un deber el poder dejar constancia aquí, aunque sea de manera esquemática, de su extraordinaria contribución a la teoría política. Rafael hizo de la contemplación profunda de lo político el objeto de su actividad académica y casi vital. Quiso verlo sin afeites ni maquillaje alguno, tal como era. Su meta era ir a la *verita effetuale de la cosa*, como diría su amado Maquiavelo. Abordarlo de frente, no a través de la fácil salida que ofrecían los análisis normativistas o la mayoría de los discursos de los políticos. Por mi afición por Rawls y la teoría política normativa a menudo me acusaba con sorna de participar del funesto “álgebra moral” al que se había reducido la teoría política hoy en día. O ironizaba sobre mis coqueteos con algún que otro autor de moda. Como digo, a él le gustaba ir a la raíz de las cosas, a los clásicos, a quienes consideraba que todos debíamos estudiar y de los que siempre podríamos aprender. Nunca despreció a nadie, pero tampoco se apartó ni un ápice de lo que él consideraba que era el camino que había que seguir.

La senda del mal, su libro más completo y complejo, dio al fin la adecuada medida de su fuste teórico. Es un libro que deberá ser estu-

diado con calma, porque el potencial que atesora todavía ha de salir a la luz. El eje del mismo, y esto es una simplificación, es la relación entre moral y política. Pero su gran originalidad deriva de la forma en la que va desgranando e interconectando algunos de los conceptos políticos fundamentales. De aplicarle un epíteto homérico, a Rafa habría que llamarle el “señor de los conceptos”. Siempre tuvo la virtud de manejarse con ellos con una facilidad pasmosa. Los diseccionaba con la frialdad de un cirujano, y los contextualizaba y reorganizaba dentro de un orden siempre novedoso.

Una de sus obsesiones, más acentuada al final de su carrera académica, fue la relación entre el pensador y la ciudad. La responsabilidad de los intelectuales y las muchas formas en las que el pensamiento impactaba sobre la vida social y política. No le dio tiempo a rematarlo, aunque seguramente lo conseguiremos rescatar para que forme parte de su legado. Su preocupación allí era doble y se concentraba en los dos extremos del espectro: por un lado, denunciar la *hybris*, la desmesura de algunas ideas o formas ideológicas, y por otro, sacar a la luz a la vez el peligro derivado de desactivar un pensamiento crítico con capacidad para salvaguardar lo que él acabaría calificando como una “política de mesura”. Parte de esa preocupación la consiguió realizar en su último libro, *Crítica de las ideologías*. La tesis central del mismo era seguir la pista a la conexión existente entre ideologías y violencia política. La crueldad se estimula a través de una compleja red de interconexiones cuyo vértice son los discursos ideológicos. “Sólo los criminales se atreven hoy en día a hacer daño a los demás hombres sin filosofar”, nos dice citando a Musil. Lo importante es gozar de una “justificación balsámica”, que sepa conectarse a un “impulso suficientemente elevado” y a un “encallecimiento moral”. Si las ideologías tienen poder sobre nosotros es por su inmensa capacidad para ofrecernos *racionalizaciones* de nuestros actos, el único instrumento con capacidad para acallar en nosotros todo atisbo de mala conciencia. El hombre es un ser racionalizador, necesita excusas supuestamente sentadas en razones para dar rienda suelta a sus instintos más bajos.

Como digo, de Rafael siempre aprendí, pero lo recuerdo sobre todo como un amigo. Reconozco que no sabría definir bien qué es la amistad. Seguramente se construye a partir de una multiplicidad de experiencias comunes que acaban soldando un vínculo de afectos. Lo que

sí he llegado a comprender, por desgracia, es lo que significa perderla, la sensación de orfandad y de vacío que se abre cuando se pierde a un gran amigo.

Sobra decir que tanto a D. Francisco, a José Luis y a Rafael los sigo echando mucho de menos en su calidad de maestros, compañeros, interlocutores y amigos. Pero no están propiamente ausentes; de algún modo siguen presentes en mí, y no sólo por medio de un intenso recuerdo personal. Ellos supieron contagiarme de su pasión por el conocimiento y de su irrefrenable curiosidad intelectual. Este es el principal legado que supieron transmitirme. Siempre lo recibí con agradecimiento y orgullo, y sigue siendo la principal fuente de la que aún hoy me sigo alimentando.

NOTA SOBRE LAS CITAS

Las citas directas de obras de Hobbes se hace “a la americana” dentro del cuerpo del texto mediante referencia expresa a la obra, capítulo y, si es posible, apartado dentro del capítulo. Esto permite su más fácil ubicación con independencia de la edición que se maneje. Se añade también la página de la correspondiente edición en español, ya que hoy disponemos de muy buenas traducciones al castellano de sus obras principales. Salvo indicación en contrario, la reproducción literal de textos sigue también la traducción española. Las ediciones manejadas en castellano figuran en el texto con las siguientes abreviaturas:

EL: *Elementos de Derecho, Natural y Político*. Traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Alianza, 2005.

Cv: *De Cive*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: CSIC, 1993.

L: *Leviatán*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1999.

Cp: *Tratado sobre el Cuerpo*, traducción, introducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Trotta, 2000.

B: *Behemoth*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992.

Hom: *Tratado sobre el hombre*, traducción, introducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008.

D: *Diálogo entre un filósofo y un jurista*. Traducción, estudio preliminar y notas de Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos, 1992.

Vita: *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por el autor*, traducida y editada por Miguel Ángel Rodilla y contenida en el libro antes citado.

Las citas de obras de Hobbes en ediciones en latín o en inglés figuran en notas a pie de página al modo convencional (al final aparece un comentario sobre la bibliografía básica de Hobbes) . Otros textos se citarán a la americana, con referencia del nombre del autor, año de la edición y el número de página, aunque figurarán al pie para aligerar la lectura.

I.
INTRODUCCIÓN:
LA ACTUALIDAD DE UN CLÁSICO

Como queda claro por el título, lo que pretendemos en esta lección es sumergirnos en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, uno de los libros a los que indudablemente debe enfrentarse todo politólogo. El núcleo de nuestro análisis gira, pues, sobre esta extraordinaria obra en el marco de la teoría más amplia de su autor. No lo hacemos, sin embargo, al modo convencional. A pesar de que, como dice Ítalo Calvino, un clásico es un libro que nunca acaba de decir lo que tiene que decir, un estudio de carácter general sobre el *Leviatán* pecaría de reiterativo en un objeto tan minuciosamente estudiado. Ya de entrada creo necesario, por tanto, comenzar con algunas advertencias.

La primera tiene que ver con esto que acabamos de mencionar. La *industria* generada en torno a Hobbes es tan abrumadora, que ha comenzado a ser absolutamente inabarcable. Es sin duda el clásico del pensamiento político que ha producido más literatura secundaria. Con el agravante de que el incentivo académico de búsqueda de la originalidad ha conducido, a nuestro juicio, a que se distorsione o se fuerce en exceso —y por tanto ilegítimamente— la interpretación. La inevitable especialización ha provocado también una nueva dificultad para acceder al personaje y a su obra en su conjunto. El resultado es que, al final, los árboles no nos dejan ver el bosque. Para más inri, la proliferación de la nueva interpretación “contextual”, sobre la que luego volveremos, ha redoblado la necesidad de descubrir nuevos datos del contexto que añaden aún más complejidad a la ya de por sí difícil tarea de explicar a este controvertido autor². Como señala Hiram Caton en una afirmación quizá excesiva, puede que al final, al devenir tan inabarcable la bibliografía, “el ideal del conocimiento acumulativo ha podido dar paso a la recirculación de la ignorancia”³.

² En el caso de nuestro autor, además, la aparición de la nueva edición de Noel Malcolm sobre el *Leviatán* (2012) parece haber agotado ya casi, como luego veremos, cualquier referencia al contexto específico y la historia de la obra maestra hobbesiana.

³ Caton (1994: 104).

La segunda advertencia alude más propiamente a la cuestión metodológico-interpretativa. Uno de los mayores problemas del estudio de los clásicos es que hay que decidir si se escribe sobre el clásico en cuestión o sobre los trabajos que se refieren a él⁴. Cuando nos adentramos en su interpretación no sólo nos enfrentamos a la dificultad de hacerlo desde un contexto diferente a aquel en el que él viviera, sino que inevitablemente nos lo encontramos envuelto en una multiplicidad de interpretaciones diversas y muchas veces antagónicas. Por ponerlo en términos de la teoría sistémica, cuando, por ejemplo, observamos a Hobbes, no sólo observamos su obra; inevitablemente observamos también todas las observaciones que se han hecho de él a lo largo de los últimos cuatro siglos. El "objeto Hobbes" aparece envuelto así de modo casi indesligable dentro de todas las contribuciones de sus muchos intérpretes. La cosa se complica, además, cuando quienes se ven en la obligación de hacer su propia lectura de nuestro autor son pensadores de la talla de un Rousseau, Voltaire, Diderot —que redactó la voz "Hobismo o filosofía de Hobbes" en la *Enciclopedia*—, Kant, Hume; y ya más recientemente, F.Tönnies, C. Schmitt, L. Strauss y M. Oakeshott entre otros muchos. Al menos desde que F.Tönnies iniciara su magnífica labor de recuperación bibliográfica de la obra de Hobbes y pusiera las bases para su recepción internacional, no hay generación de pensadores que no haya sentido la tentación de enfrentarse con el Coloso de Malmesbury⁵. Y todas y cada una de esas generaciones no pueden evitar arrojar una mirada a su obra acorde con la situación y las preocupaciones

⁴ En nuestro caso, y como dice McNeilly, "uno tiene que decidir si escribe un libro sobre Hobbes o un libro sobre libros sobre Hobbes" (1968: 5).

⁵ Y está también la tremenda disparidad de las interpretaciones. Esto ha llevado a Goldsmith, uno de sus grandes comentaristas, a observar con ironía:

"Algunos piensan que la teoría política de Hobbes es parte de su filosofía científica, otros lo niegan. Ha sido identificado con Bacon, Galileo, Aristóteles y los escolásticos. Ha sido descrito como un malvado ateo y como un racionalista moral. Pero recientemente se nos ha dicho que Hobbes no era ni Satán ni Kant. Fue un teórico del derecho natural tradicional cristiano -aparentemente era o Richard Hooker o Tomás de Aquino- (...) Que nos enteremos que un hombre que frecuentemente fue acusado de ateísmo era en realidad un ortodoxo cristiano tradicional puede sorprendernos -basta que recordamos que también se nos ha dicho que Locke en realidad era Hobbes por aquellos que no parecen saber que Hobbes era realmente Hooker" (1968: 130).

Y la lista de nombres que se puede añadir a los mencionados por Goldsmith puede alargarse considerablemente con autores como Hegel, Kelsen, C. Schmitt o James Buchanan y John Rawls, por elegir a alguien de la última hornada.

del momento. Por mucho que nos empeñemos en desentrañar el contexto histórico específico, al final casi todo salto al pasado tiene siempre un componente presentista. Como decía Gadamer, la “fusión de horizontes” entre presente y pasado es inevitable, nunca podremos trascender el círculo hermenéutico. En el caso de este autor, no deja de ser curioso que el interés que suscita suele ser tanto más intenso cuanto más conflictiva sea la situación histórica específica. Es un autor al que se acude en periodos en los que aparece alguna falla en la organización del orden social, en momentos tormentosos para la política. Fuera de ellos queda como un personaje incómodo, imprescindible para seguir el devenir de la teoría política, pero “peligroso” por su negativa concepción del hombre y sus implicaciones antidemocráticas.

Esta última reflexión sobre la conexión entre el presente y la obra de un autor del pasado nos conduce a la tercera de las advertencias. Nuestro estudio sobre Hobbes, el “interés de conocimiento” que nos impulsa a volver sobre él, no responde sólo a un mero ejercicio de “anticuario”, a la actividad académica propia de un historiador de las ideas, por muy legítima que esta sea; está muy influenciado también por algunos de los rasgos de la política de nuestro tiempo. Y no nos referimos a las indudables nuevas pulsiones autoritarias que comienzan a manifestarse en algunos lugares del mundo. Pensamos sobre todo en una de las características más acentuadas de nuestros sistemas democráticos actuales, la permanente “guerra de representaciones”⁶ en que se ha convertido nuestro espacio público, el desprecio por el conocimiento experto y la verdad, la liberalidad con la que las meras opiniones se erigen en máximas verdaderas, el predominio de lo que el propio Hobbes llamara el “lenguaje de las pasiones”, que ahora reciben el más atenuante nombre de “emociones” o “afectos”. La pugna partidista por apropiarse del significado de las palabras, eso que Laclau llama los “significantes vacíos”, se ha acabado convirtiendo en el arma política fundamental. En suma, todo esto que hoy encaja bajo el extraño e indefinido calificativo de “política posverdad” se encuentra ya de alguna forma anticipado en este autor. Quizá porque hoy, como en el s. XVII, estamos ante una importante cesura histórica, la cual, como casi siempre ocurre, sólo podrá ser evaluada con precisión dentro de un futuro próximo. O, más

⁶ Sobre esto, véase F.Vallespín (2012).

bien, porque aún seguimos sin encontrar una respuesta filosófico-política adecuada al problema de la integración del pluralismo de valores y de visiones del mundo bajo un conjunto de principios a los que poder otorgar validez universal; o porque el enfoque filosófico posmoderno nos ha hecho cada vez más recelosos de un concepto enfático de verdad.

Esta es la razón por la cual nuestro análisis sobre Hobbes no entrará en los temas más convencionales y ya de sobra conocidos de su obra. Se concentrará sobre todo en lo que él consideraba que era la principal fuente del conflicto político, y que supo sacar a la luz con tanta agudeza: la “guerra de las opiniones”. El trasfondo es la experiencia del derrumbe de lo que hasta entonces se entendía por verdad, el desmoronamiento de las cosmovisiones premodernas y la consecuente competencia por suplirlas mediante todo un conjunto de concepciones políticas y religiosas *plurales*, inevitablemente destinadas a chocar entre sí y a convertirse, por tanto, en la mayor causa de la desestabilización política. Trataremos de demostrar que su tesis era que dichas concepciones políticas —y religiosas— eran “meras opiniones”, manipuladas por “seductores” teóricos y políticos sin escrúpulos como medio para conseguir la subversión de la paz social y el Estado. De ahí su peligro y la consecuente necesidad de contrarrestarlas oponiéndolas a un saber pretendidamente seguro que debía ser respaldado después por la autoridad política instituida. El objetivo que Hobbes siempre persiguió con su labor teórica fue el buscar vías de acceso a este tipo de conocimiento para enfrentarlo a esta otra “alterada definición de la realidad”, procurar una reconstrucción racional del mundo siguiendo un método filosófico-científico. Y según reconoce en el *Leviatán*, “mediante industriosa meditación”, habría descubierto, en efecto, principios de razón que permitirían “que la constitución de un Estado dure para siempre” (L, 30, p. 287). Este miedo al pluralismo ideológico y a la pérdida de las certezas está presente en toda su obra y, a nuestro juicio, constituye uno de los hilos fundamentales que la vertebran y es, por tanto, merecedor de ser analizado con detalle.

El objeto de nuestro trabajo consistirá precisamente en tirar de este hilo de la manera que creemos más eficaz. Para ello comenzaremos con algunas consideraciones generales sobre la génesis y la evolución de la obra de Hobbes. Nuestro interés principal se centra en el

Leviatán, pero este no surge de la nada, sino que responde a un plan intelectual perfectamente diseñado con anterioridad y que sólo culminaría con su muerte. El objetivo aquí no es otro que dar cuenta de la influencia del contexto biográfico e histórico sobre su evolución teórica. Esta vía de entrada en el tema la consideramos imprescindible, dado que hoy se ha hecho fuerte una interpretación de la obra de los clásicos rígidamente contextualista. La acumulación del conocimiento sobre el contexto histórico, ideológico y filosófico de este autor es, además, verdaderamente apabullante. Ningún trabajo sobre él puede ignorarla, aunque sólo sea para tratar de desvelar hasta qué punto Hobbes —como cualquier otro de los grandes de la teoría política, por otra parte— oscila entre su sujeción a sus problemas contemporáneos y la capacidad para trascender su tiempo.

El núcleo de nuestro análisis se concentrará, sin embargo, en la aplicación de su método; en particular, en sus muchas aparentes incongruencias. Ya hemos dicho cómo su objetivo último era el formular un saber seguro frente al basado en la mera opinión, un conocimiento “científico”. Sin embargo, y a pesar de esta afirmación enfática, Hobbes mismo parece pensar que no basta con la argumentación científica para resolver el problema del conflicto político, y aunque sólo lo diga a medias, es bien consciente de que hace falta complementarlo con algo más, con otras estrategias de convicción. Sencillamente, porque los seres humanos no parecen responder sólo a aquello que requieren las máximas científicas, su sujeción a la racionalidad. Hay, pues, en su obra una doble estrategia teórica: la que se limita a describir cómo deben ser los hombres y cuál haya de ser el fundamento de su unión política, y aquella que les mueve a creer en lo que son, no lo que ellos piensan que son. El método científico se presenta así a la postre unido a sutiles, pero a nuestro juicio indudables, recursos retóricos. No es, desde luego, una tesis nueva, aunque la manera en la que nosotros tratamos de defenderla aquí no consistirá exclusivamente en referir, al modo en el que lo hace, por ejemplo, Quentin Skinner⁷, cuáles son y dónde nos encontramos con dichos recursos, sino las consecuencias que esto tiene para nuestro propio entendimiento de la ciencia política. En Hobbes, el primer científico político, nos encontramos con el curioso fenómeno de

⁷ Skinner (1996).

que la rigidez y la "exactitud" pretendida por el método se subvierte al final para satisfacer la eficacia buscada. Y esto suscita no pocas preguntas que trascienden el marco de la propia teoría hobbesiana y apuntan a la especificidad de los saberes políticos, algo en lo que no podremos entrar con detalle.

Derivada de esa misma estrategia de justificación de la teoría, a continuación abordaremos el controvertido tema de la ocupación de Hobbes con la cuestión religiosa, algo a lo que sólo recientemente se le ha dado la importancia que merece, pero que muy posiblemente fuera una de las motivaciones principales que le condujeron a escribir el *Leviatán*. No en vano, los conflictos de naturaleza religiosa formaron una parte sustancial de lo que antes calificamos como el "conflicto de las opiniones", aunque aquí se trate más bien de un choque entre *credos*. No es nuestra intención adentrarnos en exceso en las farragosas partes IV y V del *Leviatán*. Nuestra ocupación con ellas responde más bien a la necesidad de buscar su encaje con sus concepciones metodológicas básicas y sacar a la luz cómo además de su aplicación de la axiomática de la geometría a la teoría política y del suplemento de justificación que busca en la elocuencia, recurre asimismo a una reinterpretación de las Sagradas Escrituras para alcanzar una legitimación suplementaria.

II.

EL FACTOR CONTEXTUAL:

¿POR QUÉ ESCRIBIÓ HOBBS EL *LEVATÁN*?

Entre febrero de 1650 y marzo de 1651 aparecen publicados en Inglaterra *Los Elementos del Derecho* de Hobbes, la versión inglesa del *De Cive* y el *Leviatán*. Esta coincidencia y, en general, el hecho de que un autor “realista” insista de pronto en hacerse presente en su país cuando dicha opción política ya no parece tener ninguna posibilidad de victoria ha merecido un buen número de estudios sobre qué es lo que Hobbes estaba realmente buscando al escribir el *Leviatán*. ¿Por qué otra obra de tema político en inglés? ¿Cuáles fueron los acontecimientos que le hicieron sentir la necesidad de revisar algunos de sus presupuestos anteriores? O, ¿por qué prefirió valerse de otra estrategia teórica para argumentar sus convicciones anteriores, y se decidió a introducir nuevos temas? ¿Y por qué estos y no otros? ¿Hasta qué punto cambian en algo estos factores contextuales nuestro entendimiento de una de las más grandes obras de la historia del pensamiento político? ¿Pueden reducirse los libros clásicos a una mero análisis del contexto histórico? Son muchas preguntas que nos tememos que en estas páginas sólo pueden encontrar una respuesta provisional.

Es obvio que toda pregunta respecto a cuáles sean las intenciones específicas que conducen a un autor a escribir un texto determinado siempre quedarán sin resolver. Sólo podemos estar seguros, como afirma David Runciman, de la voluntad del autor por transmitir algo que consideraba verdadero⁸. Sin embargo, en la línea del enfoque metodológico promovido por la Escuela de Cambridge, la cuestión en torno a las intenciones del autor no es una cuestión baladí, resulta decisiva para la correcta hermenéutica de toda teoría. Cualquier manifestación teórico-política se presenta, por tanto, como una intervención práctica y discursiva dirigida a convencer a un auditorio determinado y queda atrapada en su significación por las características lingüístico-paradig-

⁸ Runciman (2013; sin especificación de página por ser un texto de Internet).

máticas de dicho contexto. Para Skinner, por ejemplo, la mayoría de los textos políticos fueron escritos bajo la influencia de la política del momento, son argumentos “ideológicos”, aunque aquí no se utiliza este término en su sentido marxista, sino como equivalente a la idea de racionalizaciones subjetivas de acciones *intencionales*. “Pues comprender qué cuestiones está enfocando un autor y qué está haciendo con los conceptos de que dispone equivale a comprender algunas de sus intenciones al escribir, e inferir así lo que exactamente ha podido querer decir o dejar de decir”⁹. Contrariamente a la forma en la que siempre hemos entendido la idea de *contexto*, cuando lo exploramos no nos limitaríamos a ofrecer el “trasfondo” —*background*— que hemos de tener en cuenta en nuestra interpretación; estamos inmersos ya en el acto de la interpretación misma¹⁰.

De estas cuestiones metodológicas ya nos hemos ocupado en otro lugar¹¹, y no es nuestro propósito aquí el abundar en ellas. Como señalábamos en la Introducción, no negamos la gran relevancia del contexto; pero, en la línea sugerida por Gadamer, cuando confrontamos un escrito del pasado no podemos evitar hacerlo también desde nuestro propio horizonte contemporáneo. En el caso de algunos autores, la *uniqueness* (Oakeshott) histórica del texto trasciende su propio tiempo, y pretender esta proyección forma parte también del conjunto de motivaciones que lo condujeron a escribirlo. Quizá sea esto a lo que se refería Runciman cuando sostiene que hay que conjeturar que el autor aspira a alcanzar la “verdad” de lo que dice. En el caso de Hobbes, cuyas obras pueden leerse asimismo como “escritos de combate” doctrinal, esto estaría aún más justificado por la obvia razón de que pretendía estar haciendo “ciencia”. La originalidad de Hobbes, como la de otros clásicos, reside precisamente en eso, que habla a su época, pero se resiste a la vez a verse atrapado en ella. Como dice Monica Brito, “El *Leviatán* desplegó una flexibilidad que era extraña en un tiempo en el que el pensamiento político estaba motivado histórica e ideológicamente, y también desarrolló una adaptabilidad a nuevas realidades y formas políticas que no fue meramente oportunista, sino que estuvo

⁹ Skinner (1980: xiii-xiv).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Véase Vallespín (1990, 1996).

constreñida por principio. Esta plasticidad, esta capacidad para abrirse en muchas direcciones es lo que ha dotado al *Leviatán* de su perdurable significado e influencia”¹². El análisis del contexto es imprescindible y evita caer en muchos de los errores del enfoque textualista puro, aunque —en contra del enfoque de Cambridge—, no es el *único* método para abordarlo; y ellos mismos también lo incumplen con frecuencia¹³.

1. Antecedentes biográficos y bibliográficos

Para entrar ya directamente en el tema, comenzaremos con un pequeño rodeo por el contexto histórico y biográfico que acabó culminando en el *Leviatán*. Y aquí nos interesa de forma prioritaria el desarrollo específico que poco a poco fue cobrando su obra¹⁴. En particular a partir del momento en el que fue abandonando su primera fase humanística y comenzó a familiarizarse con la nueva ciencia. Con todo, autor y obra, biografía y producción científica, muchas veces van unidas, y no es sencillo decidir a partir de qué momento debemos entrar en la biografía intelectual de un autor. Más aún cuando, como en este caso, nos hallamos ante un *work in progress*, un proyecto filosófico-científico que se extiende a lo largo de un periodo de más de treinta años hasta que culmina en su obra maestra. Algunos de los antecedentes de su producción ya más estrictamente “científica” son también relevantes, porque Hobbes nunca abandonó sus aficiones intelectuales juveniles, que rebrotan una y otra vez, y esto nos obliga a proyectar nuestra mirada hasta esas primeras fases en la que comienzan a germinar sus inquietudes intelectuales y las influencias teóricas que va recibiendo. Lo que sigue a continuación es, pues, un corte muy selectivo de una fascinante empresa filosófica.

¹² Brito (2015: 288).

¹³ Sobre esto, véase Vallespín (1990: 47 y ss.).

¹⁴ Las cuestiones más propiamente biográficas están presentes en buena parte de la literatura general sobre Hobbes, aunque la bibliografía de que nos hemos valido para sostener nuestras afirmaciones beben sobre todo de los textos de Martinich (1999), Schuhmann (1998), Malcolm (2002: 1-16), y, desde luego, de su *Correspondencia*. Para las cuestiones más propiamente históricas nos han sido de gran utilidad los trabajos de Christopher Hill —en particular, C. Hill, 1966— y el texto de Aylmer (1972) es perfecto para entender el complejo periodo del Interregno.

Como es bien sabido, para un personaje de origen humilde como Hobbes, el acceso a las fuentes del conocimiento pasaba o bien por dedicarse a la carrera eclesiástica o por su inmersión al servicio de una gran familia. En el caso de nuestro autor, se trató de la familia Cavendish, donde entraría con 20 años y recién salido de Oxford como tutor del hijo de William Cavendish, que ostentaba el mismo nombre, y que luego fue nombrado *earl* de Devonshire. En el entorno de esta familia pudo tener Hobbes el acceso a una buena biblioteca particular y entrar en contacto con algún círculo intelectual relevante próximo a la familia de acogida, algo que Hobbes no desperdiciaría en el futuro. Entre los beneficios se encontraba también la posibilidad de viajar. Siguiendo una costumbre de la época en la educación de los hijos de la nobleza, de 1610 a 1613 acompaña a su pupilo a un viaje de estudios por Francia e Italia, el *grand tour*, donde comienza a familiarizarse con el nuevo tono intelectual del continente y se vuelca en el estudio del francés y el italiano. Su participación del mundo social de los Cavendish le permite asimismo entrar en contacto con filósofos como Francis Bacon, poetas como Ben Jonson o Heriberto de Cherbury, con cuya visión de la religión acabaría teniendo luego algunas afinidades. Su relación con Bacon fue ocasional y de mero amanuense y traductor de algunas de sus obras al latín. A decir de Aubrey, su coetáneo biógrafo, Bacon “prefería al Sr. Hobbes por encima de cualquier otro a la hora de escribir sus pensamientos, porque comprendía lo que escribía”¹⁵. Los contactos entre ellos fueron lo suficientemente esporádicos como para hacer inviable una particular influencia del viejo filósofo sobre el joven preceptor, que todavía no había acabado de definir sus verdaderos intereses intelectuales. Es fácil deducir, sin embargo, que Hobbes debía simpatizar con la crítica baconiana del escolasticismo y con sus intentos por buscar un sistema de conocimiento inspirado en la nueva ciencia. Ambos desconfiaban también de los argumentos teológicos, y a nuestro autor puede atribuírsele perfectamente lo que C. Board dijera de Bacon: que consideraba a “la Iglesia de Inglaterra como una rama de la Administración pública (*civil service*), y al arzobispo de Canterbury como el Ministro británico de Asuntos Divinos”¹⁶.

¹⁵ J. Aubrey (1999:150).

¹⁶ Cfr. en Rogow, 1986: 65.

En todo caso, no sabemos lo suficiente de esta época de Hobbes como para poder pronunciarnos con claridad al respecto. La primera carta suya que se ha conservado es de 1628¹⁷, procede de cuando tenía cuarenta años, y hay que reconstruir por vía indirecta sus intereses intelectuales y la influencia que sobre estos iba produciendo el entorno. Sí cabe hacer algunas afirmaciones a partir de sus escasas obras de la época, prácticamente reducidas a ejercicios de retórica humanística. Entre ellas está su poema en latín *De Mirabilibus Pecci* (publicado en 1636, pero probablemente escrito a finales de los años veinte), que conmemora una excursión por las montañas cercanas a Chatsworth¹⁸. Y recientemente también se han atribuido a él tres *Discursos*¹⁹ de entre los que figuran en el volumen anónimo *Horae Subcessivae* (1620), cuya autoría se había imputado antes a William Cavendish. Como bien observa Q. Skinner²⁰, todas estas obras nos muestran a un Hobbes plenamente integrado en el paradigma estilístico y temático de la retórica humanística del Renacimiento, frente al cual habría de reaccionar tan vivamente en sus trabajos posteriores. En efecto, en este mismo periodo, y desde su viaje al extranjero, vuelve a dedicarse más sistemáticamente al estudio del griego y el latín —todavía la *lingua franca*— indiscutible de la época, para lo cual no tuvo más remedio que empararse de las obras de los clásicos. Al parecer fue un compulsivo lector de los pequeños libros de la editorial holandesa de *Elzevir*, auténtico precedente de los libros de bolsillo, que llevaba a todas partes y “leía en los pasillos o antecámaras mientras su señor hacía sus visitas”²¹. Fuera de los inevitables clásicos, no parece que se concentrara entonces en el seguimiento de textos de ninguna temática en particular. Es evidente que aún no había cobrado un particular interés por la geometría y la

¹⁷ El problema para cualquier análisis de la vida y opiniones de Hobbes a partir de su correspondencia obedece también al hecho del escaso número de cartas que se conservan de este autor. Como dice N. Malcom, el recopilador y editor de la *Correspondencia*, sólo se conservan 211 entre las escritas por Hobbes o las dirigidas a él. Contrástese este número con las 3.656 que tenemos de Locke, o las más de 20.000 de Leibniz (Malcolm: 1994: IX).

¹⁸ En una traducción anónima al inglés de 1678 tuvo un éxito popular considerable.

¹⁹ Son los siguientes: *A Discourse of Laws*, *A Discourse of Rome*, y *A Discourse upon the Beginnings of Tacitus*. El análisis y contenido general de los mismos se contiene en *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Noel B. Reynolds, Arlene W. Saxenhouse, eds. Chicago: University of Chicago Press (1995).

²⁰ (1996: cap. 6).

²¹ J. Aubrey (1999: 149)

ciencia natural moderna, aunque tampoco le era desconocida. De lo que no cabe la más mínima duda era que sí estaba bien al tanto de los problemas sociales de su tiempo.

Fruto de este interés y de su admiración por los clásicos es su traducción al inglés —por primera vez directamente de la lengua griega— de *Los Ocho Libros sobre la Guerra del Peloponeso* de Tucídides (1629). El texto va acompañado de una *Introducción* en la que desvela su particular interpretación del historiador griego. E introduce también un mapa de la Grecia antigua diseñado por él mismo, en el que se ilustran los distintos lugares referidos en la narración, algo que no se había hecho hasta entonces. Dicha introducción sigue formalmente casi al pie de la letra las reglas convencionales del *ars rhetorica*²², aunque el interés y la defensa que Hobbes hace de este autor encajarán plenamente con las preocupaciones que le perseguirán durante toda su vida. Hobbes se vale aquí de Tucídides para dar una llamada de atención a sus contemporáneos sobre las disfunciones asociadas a un excesivo protagonismo del pueblo en los asuntos públicos y cuáles son las consecuencias de las artes demagógicas. En su autobiografía dirá después que “él me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juega un solo hombre que una Asamblea. Traduje a ese escritor para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores” (*Vida*: 153). Esto, el que gran parte de la población acabara “prestando oídos a los oradores”, muchos de ellos meros predicadores, lo verá después en el *Behemoth* como una de las causas principales de la guerra civil inglesa. Allí completaría lo que Tucídides denominó *alethestate próphasis*, las “verdaderas razones”, las causas u ocasión de la guerra.

El porqué de la elección del historiador griego tiene, por tanto, un claro origen contextual. Las disputas entre Parlamento y Corona se enconaron con el acceso al poder —en 1625— de Carlos I, que persistió en la pretensión de su padre, Jacobo I, de evadirse del control parlamentario en la exacción de impuestos. Su primer parlamento, convocado en 1625, duró dos meses; y el segundo, no más de cinco meses desde el inicio de las sesiones en febrero de 1626. Después de 1629, el año de publicación de la traducción de Tucídides, ya no vuelve

²² Q. Skinner (1996: 244 y ss.).

ría a convocar ninguno hasta 1640, el famoso "Parlamento Corto", tras el cual estuvo once años gobernando sin contar con las cámaras parlamentarias. El problema religioso mostraba, además, graves señales de deterioro con la radicalización de las posturas puritanas, cada vez con mayor capacidad de influencia en los Comunes. Con todo, y a pesar de ese obvio trasfondo de conflicto político, no era previsible todavía, en el momento en el que nuestro autor elaboraba la traducción, el rumbo hacia una guerra civil, ni siquiera para alguien tan perspicaz como Hobbes. Sí es cierto que la situación fuera de Inglaterra era aún más difícil. Ya en su anterior viaje al extranjero, nada más llegar a Francia se encontraría con un país en el que su monarca, Enrique IV, acababa de ser asesinado por un fanático religioso católico, François Ravaillac, obsesionado por la herejía hugonote²³. Y desde 1618 tuvo que haber seguido con horror lo que luego pasaría a la historia como la Guerra de los Treinta Años, la cual, inicialmente al menos, se planteó como una disputa religiosa²⁴.

En su fascinación por Tucídides debieron pesar también otras razones distintas al ambiente de pre-enfrentamiento civil. La principal de todas ellas puede que fuera su sintonía con los presupuestos básicos del primer *realista político*. En efecto, Tucídides comparte con Maquiavelo y Hobbes el mismo interés por dar con la "esencia del conflicto". Todos ellos poseen una habilidad especial para mostrar el lado oscuro de la política, su irrenunciable papel como gestora del conflicto en un mundo desprovisto de cualquier esperanza en la naturaleza humana; en la fuerza del poder como impulso humano básico, pero también como condición de posibilidad para establecer los presupuestos de una paz duradera imprescindible para la consecución de los fines sociales. Si acercamos el autor griego al inglés observaremos, además, cómo ambos coinciden en un mismo afán por desmenuzar las pasiones humanas, sobre todo en aquellos momentos en los que las restricciones a su carga impulsiva pierden eficacia, en las situaciones de excepción. Desde siempre se ha querido ver en la concepción hobbesiana del hombre

²³ Para una descripción del espeluznante ajusticiamiento mediante torturas al que fue sometido el regicida, véase M. Foucault (1976).

²⁴ Con motivo del cuadringentésimo aniversario de su comienzo está apareciendo una profusa bibliografía sobre esta guerra, que ha permitido una mejor ilustración sobre su devenir y sus causas.

una importante influencia de la imagen que Tucídides nos transmite de los atenienses durante la guerra del Peloponeso. Además, ambos atribuyen sus rasgos básicos a la propia condición humana en sí más que a las circunstancias particulares que operan en este contexto de excepción. Y es evidente que la descripción de Hobbes de los hombres en el estado de naturaleza, con su ineludible inclinación a la guerra de todos contra todos, no tiene nada que envidiar a la cruda relación de miserias humanas que nos ofrece el historiador griego. Cuál sea la influencia exacta de uno sobre otro es algo que siempre quedará como una hipótesis de difícil justificación²⁵.

Poco antes de la publicación de esta obra, y a la temprana edad de cuarenta y tres años, muere su antiguo discípulo y protector William Cavendish (1628), el segundo *earl* de Devonshire, dejando a su viuda, Christian, con una importante carga de deudas. El efecto más inmediato de dicha muerte es que Hobbes abandona el servicio de la familia, a pesar de que seguiría habitando durante algún tiempo más en su residencia londinense. No está claro cuáles son las causas por las que Christian Cavendish tuvo a bien renunciar a los servicios de nuestro autor. La explicación más plausible es que de esta manera se ahorraría el tener que pagar la importante pensión que le legara su antiguo pupilo; o quizá porque en parte le hiciera responsable de la licenciosa y desordenada vida de su marido.

A petición de un rico hacendado vecino de los Cavendish, Sir Gervase Clinton, Hobbes pasa a hacerse cargo en 1629 de la educación de su hijo. Con este motivo vuelve al Continente —a Francia y Suiza— donde pasará dos años y se quedará absolutamente fascinado con el mundo de las matemáticas y, en particular, de la geometría. Tanto el propio Hobbes en su biografía como Aubrey nos remiten al momento específico en el que, encontrándose en Ginebra, “se enamora de la geo-

²⁵ Otro elemento a tener en cuenta en el interés de Hobbes por Tucídides es la capacidad de este último para ofrecer una historia con contenido didáctico. En la *Introducción*, Hobbes dice que “la tarea propia y principal de la historia es instruir y capacitar a los hombres, mediante el conocimiento de acciones pasadas, a comportarse prudentemente en el presente y con previsión hacia el futuro”, en “Preface to the Reader”, en Tucydides, *The Peloponnesian War. The Complete Hobbes Translation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. xxi. Sobre la conexión entre Hobbes y Tucídides, véase Ahrendsdorf (2000) y Johnson (1993).

metría". Así nos narra Aubrey esta especie de "conversión geométrica", que ha sido tantas veces reproducida:

"Encontrándose en la biblioteca de un caballero, los *Elementos* de Euclides yacían abiertos; era la proposición cuarenta y siete del Libro Primero²⁶. Leyó la proposición. "Por Dios, dijo, "esto es imposible". Así que lee la demostración que la acompaña, que le remite a tal confirmación; la cual a su vez le remite a otra que también lee. *Et sic deinceps* (y de esta forma), al final se convenció demostrativamente de tal verdad"²⁷.

Lo que a Hobbes le entusiasma de la geometría es la pulida explicación deductiva desde axiomas o principios incontrovertibles. Más adelante dirá en el *Leviatán*, que la geometría "es la única ciencia que hasta ahora Dios ha querido conceder a la humanidad" (L 4, p. 39). Sin excluir que ya tuviera una importante formación en esta materia, lo cierto es que desde entonces su obsesión va a consistir en profundizar en la aplicación de este método y en trasladarlo al ámbito de la reflexión filosófica, como luego en efecto hará en su obra posterior.

En 1631 le reclaman de nuevo los Cavendish como tutor del nuevo *earl*, hijo del primer discípulo de Hobbes. El encargo le permitirá volver al servicio de esta familia que tan intensamente había marcado su vida. Pudo dedicarse también de forma casi continua, dada la escasa carga de trabajo que le supuso la educación de un niño de trece años de edad, al estudio y a frecuentar algunos de los más importantes círculos intelectuales de la Inglaterra de su tiempo. A estos efectos fue de nuevo decisiva su vinculación a los Devonshire. Dos de los primos de su antiguo pupilo, el también llamado William Cavendish, *earl* y luego *duke* de Newcastle, uno de los más fascinantes personajes de la época, y su hermano Charles Cavendish, buen amigo de Hobbes e importante matemático, habían organizado en torno a su residencia de Welbeck un selecto ambiente intelectual integrado por personas interesadas en la nueva ciencia. En particular en materias de óptica, promovidas por Walter Warner; de química, que potenció Robert Payne; y, desde luego, las matemáticas. Más adelante, las actividades de este grupo se subsumi-

²⁶ Es la proposición que se corresponde con el Teorema de Pitágoras.

²⁷ Aubrey, 1999: 150)

rían bajo el calificativo general de “academia de Welbeck”, aunque ello no significara que todos precisaran de este lugar para organizar su red de relaciones.

Para comprender las posteriores posiciones de Hobbes sobre la religión es importante conocer también su presencia en el “Círculo del Great Tew”, que acogió a un buen número de clérigos y eruditos interesados en cuestiones teológicas. El inspirador y propietario de la residencia de Great Tew, cercana a Oxford, fue Lucius Cary, vizconde de Falkland, preocupado por el problema de la reconciliación entre razón y fe como medio para superar el ya insoslayable pluralismo religioso. Este círculo, con grandes trazos de heterodoxia religiosa, constituirá uno de los más significativos centros de discusión racional sobre materias de religión de la época y estimuló un tipo de reflexión que anticipa en gran medida lo que después vendría a caracterizarse como tolerancia religiosa. Su mayor mérito consiste, por tanto, en haber servido de catalizador para un pensamiento cristiano libre de dogmas. Ello no fue óbice para que casi todos sus miembros se pusieran del lado del rey una vez que hubo estallado la Guerra Civil e, inexorablemente, una vez comenzadas las hostilidades desapareció como centro de debate.

Con su nuevo pupilo, el segundo de los Cavendish, inicia Hobbes su tercera visita al extranjero (1634-37), que esta vez le pondrá en contacto personal con algunos de los protagonistas de la nueva ciencia. Durante su viaje a Italia visita en Florencia a Galileo, héroe de todos cuantos participaban de este estimulante proceso de despertar científico. En París conoce al abate franciscano Marino Mersenne —“hombre docto, sabio y extraordinariamente bueno” (*Vida*, 156), e inmediatamente entra a formar parte, entre gozoso e incrédulo, de su grupo de filósofos y científicos, auténtico núcleo intelectual del mundo de la nueva ciencia. Allí traba amistad con Gassendi, firme seguidor del epicureísmo, y seguramente entabla un primer conocimiento con Descartes, la ya indiscutible figura de un círculo intelectual al que nuestro autor desde entonces nunca dejaría de estar vinculado. Es muy probable que fuera aquí donde comienza su preocupación por las leyes físicas y el principio del movimiento, “la única cosa real en este mundo”, y donde cobra conciencia de que su destino está ya indisolublemente ligado al estudio, el espacio donde encontrará su auténtica realización. Como más adelante dirá al conde de Newcastle en una de sus cartas

desde París, es “esa felicidad que yo y todos cuantos están enamorados del conocimiento imaginamos que es la felicidad verdadera”²⁸.

A su vuelta a Inglaterra reanuda su mundo de relaciones intelectuales y puede prescindir ya del tutelaje del joven Cavendish, lo cual no le permitió, sin embargo, cerrar cuentas con su anterior interés por la retórica. De hecho, para practicar el latín con su pupilo e introducirle en la filosofía, confeccionó un resumen en esta lengua de la *Retórica* de Aristóteles, cuyas notas aparecerían después publicadas en inglés en un libro bajo el título de *A Brief on the Art of Rethoric* (1637), el mismo año en que se publicó el *Discurso del método de Descartes*. Aparte de ofrecer un excelente resumen del modelo aristotélico, trata de colocar en su sitio las limitaciones de las justificaciones retóricas, legítimas bajo las condiciones de la presión del tiempo y la acción, pero alejadas de la más potente argumentación de la lógica, algo que luego habremos de analizar de modo extenso.

Durante este periodo, y gracias a la generosidad de los Cavendish, comienza su ocupación exclusiva al estudio. Esto, junto con sus fructíferos intercambios intelectuales, le facilita la creación del primer esbozo de su sistema de pensamiento. Se trata del diseño de una trilogía filosófica, *Elementa Philosophiae*, que habría de incorporar las siguientes tres “secciones” o libros: *De Corpore*, donde intenta plasmar la idea de que todos los fenómenos físicos son explicables a través del principio fundamental del movimiento; *De Homine*, o de las facultades y apetitos del hombre como encarnación del principio del movimiento en la naturaleza humana; y, por fin, *De Cive*, donde se estudiarían las implicaciones de los análisis anteriores sobre el gobierno civil y la organización social. Aun pensada como una obra unitaria donde cada una de las partes —de filosofía natural, antropología filosófica y filosofía política— se engarza a las demás siguiendo una escalonada lógica deductiva, Hobbes trabaja en cada una de ellas indistintamente, y no puede evitar que se vayan desarrollando en el tiempo de manera asimétrica y aparezcan publicadas de forma un tanto anárquica y asistemática. Si a ello añadimos la superposición de versiones en latín o inglés, algunas incluso con títulos diferentes, no resulta nada fácil decidir al final cuál es el orden

²⁸ *Correspondence*, vol. I, p. 34.

cronológico exacto en el que se van elaborando o apareciendo. Ello no sólo obedece a la habitual y más que explicable evolución de su propio pensamiento; hay que tener en cuenta también la influencia del contexto “externo” de guerra civil y los otros acontecimientos políticos en la Inglaterra de su tiempo, así como las contingencias biográficas de Hobbes, su posterior exilio en Francia y la vuelta a su país.

Sin menoscabo de lo que iremos explicando a su debido momento, puede ser útil anticipar un esquema inicial²⁹ del orden en el que acaban apareciendo los *Elementa Philosophica* o *Elements of Philosophy*, tanto en latín como en inglés:

- 1.- *De Corpore* (1655; traducción inglesa en 1656)
- 2.- *De Homine* (1658; no traducido al inglés hasta 1972, y sólo en parte)
- 3.- *De Cive* (1642, editado y revisado de nuevo en 1647; publicado en inglés en 1650 como *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*).

Pero es necesario advertir que antes de que estas obras vieran la luz en el momento y la forma que acabamos de reflejar, Hobbes, a petición del duque de Newcastle, deja circular a comienzos de 1640 —por tanto, no mucho después de su vuelta a Inglaterra del viaje por el continente/ el manuscrito de *The Elements of Law, Natural and Politic*, su primer esbozo del proyecto. Este texto aparecerá publicado al fin en 1650-51 en dos partes bien diferenciadas, *Human Nature* y *De Corpore Politico*, que pueden llevar a confusión con los títulos correspondientes a los *Elementa Philosophica*. De hecho, ello obedece a una estrategia del editor para dar a entender que se correspondían con tal diseño más amplio. Y no iba demasiado desencaminado, ya que su contenido no difiere en exceso del que tendrán después las correspondientes secciones de la trilogía. En *Los Elementos* se incluyen en lo esencial los rasgos básicos de su teoría antropológica y política. Lo más llamativo de este libro es su rigurosa formulación filosófica, que condensa su inmersión en la ciencia natural del momento —su mismo título lo debe con toda seguridad a *Los Elementos de la geometría* de Euclides³⁰—. Pero

²⁹ Cfr. en Martinich (1999: 119).

³⁰ Este es el título que le pusiera su traductor al inglés, Billingsley, en su traducción de 1571 (cfr. en Skinner: 298).

ello no obstante, deja traslucir también perfectamente las posturas del autor sobre las cuestiones disputadas en la esfera política del momento. El mensaje es claro: dada la naturaleza humana, la paz civil sólo es posible bajo el sometimiento total a una soberanía indivisible y absoluta. O, en la mejor formulación que nos ofrece Malcolm, “las razones que hacen que sea necesaria la soberanía también la hacen absoluta”³¹. Se erige, pues, en firme opositor a las tesis del bando parlamentario, favorables, al menos en aquella época, a una soberanía compartida con el Rey; pero no por ello consigue congraciarse con el partido realista, partidario entonces de la teoría del origen divino del poder real y poco dispuesto a aceptar argumentaciones no teológicas.

Poco antes de distribuir el manuscrito de los *Elementos* se había desatado ya la guerra con Escocia, la primera de las llamadas “Guerras de los obispos”, dada la pretensión del monarca inglés de oponerse al sistema de presbíteros reclamado por los escoceses y favorable a que se les impusiera una nueva liturgia, el *Book of Common Prayer*. La guerra, auténtico preludio de la posterior guerra civil, resultó un fracaso por la dificultad de Carlos I para adquirir los recursos necesarios para llevarla a buen término; también tuvo que renunciar a sus pretensiones de organización eclesiástica, y el ejército escocés llegó a ocupar una buena parte del norte de Inglaterra. Decidido a conseguir los medios imprescindibles para reemprenderla y resolver sus continuos conflictos con el Parlamento, convoca un nuevo parlamento³² después de haber gobernado sin él durante más de una década, el periodo conocido como la “Tiranía de los once años”. Cuando se inician las sesiones en abril de 1640, el primer acto de lo que sería un conflicto dilatado en el tiempo no se hace esperar. Los miembros de los Comunes se niegan a autorizar los créditos si previamente no se resuelven sus reivindicaciones religiosas y se atienden sus quejas frente a la política tributaria del monarca, apoyada sobre privilegios que se había arrogado frente al Parlamento. Estos factores, el religioso y el más estrictamente ideológico, serían percibidos después por Hobbes en su *Behemoth* (Diálogos 1-4) como las causas fundamentales de la guerra civil. Ante la imposibilidad

³¹ N. Malcolm (2002: 15)

³² Por cierto, a instancias de su antiguo pupilo, Hobbes concurrió a estas elecciones como candidato a la Cámara de los Comunes por parte del condado de Devonshire, aunque no consiguió alcanzar el escaño.

de llegar a un compromiso, el monarca disuelve el Parlamento tras tan sólo tres semanas de sesiones. De ahí que después pasara a la historia como el "Parlamento Corto". La larga contienda entre Carlos I y las distintas élites políticas representadas en la Cámara de los Comunes sobre quién era el efectivo titular de la soberanía, no sólo no consiguió apagarse, sino que parecía haber entrado en una fase explosiva.

El mes de noviembre del mismo año vuelve a convocarse un nuevo Parlamento, que por su duración —no fue formalmente disuelto hasta 1660—, acabará conociéndose como el "Parlamento Largo"³³. Es un parlamento con síntomas de gran beligerancia y casi completamente en manos de la facción más anti-realista. Comienza por arrestar a los líderes del bando favorable al monarca, el *earl* de Strafford y el mismo arzobispo Laud; y emprende también una investigación sobre todos aquellos que habían escrito a favor de las posiciones monárquicas. No es preciso decir que Hobbes se siente inmediatamente aludido, dado el ya incipiente conocimiento de su posición a través de la circulación de sus *Elementos*. Consciente de la precariedad de su situación, decide exiliarse en París ese mismo mes de diciembre. Como él mismo reconocerá más adelante, "fui el primero entre los que huyeron". Allí permanecerá 11 años, frecuentando el círculo de Mersenne y dedicado casi por entero a sus actividades de investigación científica. Fue, sin duda, su período más productivo. En París, adonde habían llegado casi inmediatamente un buen número de realistas ingleses, como el propio William Devonshire, su antiguo pupilo, renovará y hará algunas de sus grandes amistades, empezando por el propio Mersenne y otras de las personas de su círculo, como el ya mencionado Gassendi, François Bonneau du Verdus, Thomas de Martel o Samuel Sorbière.

A pesar de que en el plan original de su trabajo tenían preeminencia las consideraciones de filosofía natural, no puede evitar que la tercera parte de sus *Elementa Philosophica*, la de filosofía política, vaya

³³ Este Parlamento fue purgado en varias ocasiones a lo largo de las guerras civiles, primero de sus miembros más realistas y, después, de aquellos con simpatías presbiterianas. Desde esta última purga, en 1648, fue calificado como *The Rump*, "Los Restos". En 1653 Cromwell lo sustituye por la *Nominated Assambley*, aunque a su muerte vuelve a instaurarse *The Rump*. En 1660 se convoca un nuevo Parlamento, que será el que al final, contando con numerosos simpatizantes monárquicos, dará pie a la Restauración de Carlos II.

completándose con cierta independencia respecto a las dos anteriores. Como recordará más adelante en el "Prefacio a los Lectores" de la edición de *De Cive* de 1647, fueron los preocupantes acontecimientos políticos y sociales de Inglaterra los que le condujeron a centrarse más en la filosofía política. "Mi patria, unos años antes de estallar la Guerra Civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y la obediencia debida por parte los ciudadanos, precursoras de la guerra que se avecinaba" (Cv, Prefacio al Lector, p. 10). Esta relativa "independencia" o "autonomía" en la elaboración de su teoría política es lo que, como luego veremos, dará pie a un sector de los comentaristas posteriores de la obra hobbesiana para afirmar una relativa "desconexión" entre su filosofía natural y su pensamiento político propiamente dicho.

De Cive aparece en París en 1642 en una edición de no más de cien ejemplares, que casi inmediatamente le va a lograr una importante reputación entre el grupo de Mersenne y el de los realistas exiliados. A partir de la considerablemente más extensa segunda edición en 1647 puede decirse que su consideración como filósofo comienza a trascender a su pequeño grupo de allegados. Su repercusión será prácticamente inmediata en Francia y Holanda, en gran medida por el hecho de que apareciera en latín. En este libro se amplían los argumentos ya expuestos con anterioridad en el manuscrito de *Los Elementos*, desconocidos aún en toda su fuerza en el continente. Al versar exclusivamente sobre cuestiones políticas, elimina 13 capítulos sobre epistemología y psicología que aparecían en la primera parte de *Los Elementos*, reforma y amplía algunos argumentos de la segunda parte e incluye un tercer capítulo sobre la religión, en la que afirma la esencial unidad entre el Estado y la Iglesia cristiana, a cuya cabeza está el soberano. Únicamente a él compete determinar la forma de culto público, así como el control en la interpretación de las Escrituras. Esto no supone, sin embargo, como luego sostendrá en el *Leviatán*, que el soberano se arrogue literalmente la capacidad de interpretar las Escrituras, sino sólo el derecho a "decidir" cuál de las interpretaciones vigentes merece obtener el marchamo oficial de religión del Estado. Esta distinción entre lo que compete a la autoridad eclesiástica —las cuestiones doctrinales—, y lo que es propio del monarca, no desentonaba en exceso con la ortodoxia anglicana y contribuyó a que el entorno realista y el legitimismo anglicano no lo recibieran con hostilidad. Pero lo que le proporcionó su prestigio y fama es su rigurosa aplicación del "método científico" a cuestiones de

filosofía política. En medio de un ambiente de ensordecedora discusión doctrinal de carácter político-religioso, aparecía al fin un tratado con capacidad para tomar postura en todos estos conflictos desde una perspectiva puramente filosófica. Hobbes hacía su entrada como un contendiente más en la “guerra con las plumas” —*bellum cum calamis*— (Cv, Epístola dedicatoria, p. 3).

Como acabamos de decir, el impacto del libro no sería pleno hasta la aparición de una segunda edición en 1647, instada y cuidada por su amigo Samuel Sorbière, traductor también de la primera versión francesa del libro en 1649. Se publica en Ámsterdam en una de las ediciones de pequeño formato de la conocida editorial holandesa de Elzevir a la que antes hemos aludido, y muestra algunas interesantes variaciones con respecto a la de 1642. Por imperativos editoriales ya no se presenta, como ocurría en la anterior, como la “sección tercera” de una obra más extensa, aunque este dato sí sea mencionado en el también nuevo “Prefacio a los Lectores”. En esta introducción, pensada para explicar el objetivo del libro y los presupuestos metodológicos fundamentales, Hobbes hace una afirmación que no suele recibir la atención que merece, pero que tiene una importancia innegable a la hora de evaluar la aplicación de su metodología “científica” a la política. Dice: “Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; sobre todo porque pensaba que, al estar fundado en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores” (p. 10). ¿Cuáles son esos principios que se supone que todos podemos conocer por “la experiencia” (*experientia cognitís*)? Por lo que dice algunos párrafos atrás, dichos principios se concretarían en la capacidad que tiene toda persona para reconocer que, a falta de un poder coercitivo superior capaz de mantenerlos a raya, los individuos sufren un profundo temor por su seguridad y ésta deviene en la motivación principal de sus acciones (p. 7). Luego entraremos más detenidamente en algunas de las implicaciones de estos presupuestos epistemológicos. Baste señalar por ahora, que este recurso a una hipótesis “evidente en sí misma” sobre la predisposición a la violencia de los seres humanos fuera de un orden coercitivo, le permite presentar su “ciencia de la política” sin necesidad de recurrir a un sistema filosófico previo sostenido sobre una teoría de la naturaleza humana, la cual se habría de fundamentar a su vez sobre consideraciones más amplias en torno al mundo natural. En otras palabras, *De Cive* adquiere la forma de

un tratado independiente o autónomo sobre la política, algo que no era el caso de *Los Elementos*, que sí posee dicha introducción epistemológica y antropológica, como también ocurrirá después en el *Leviatán*.

Esta prioridad por dejar constancia de su teoría política ya vimos que venía apremiada por los acontecimientos políticos en Inglaterra, pero Hobbes no consigue avanzar en la formulación de su *De Corpore*, el libro que todos estaban esperando. Puede que ello se debiera a las propias dudas que le suscitaba la organización de su teoría o al hecho de tener que atender otras cuestiones que iban surgiendo en el estimulante ambiente parisino tutelado por Mersenne. Hobbes estaba plenamente inmerso en sus estudios de ciencia natural desde que emprendiera el exilio, aunque no deja de ocuparse de una gran cantidad de temas que no contribuyen precisamente a favorecer el estudio sistemático que requería el proyecto. Intenta refutar, con poco éxito, las *Meditationes* y la *Dióptrica* de Descartes, autor al que le uniría un profundo desprecio mutuo a pesar de los intentos de mediación de Mersenne. Completa también sus estudios de óptica y de otras disciplinas matemáticas, e incluso sostiene una curiosa disputa tratando de refutar el libro *De Mundo Dialogi Tres* del también inglés y miembro del círculo de Mersenne, Thomas White. El *Anti-White* acabará abarcando más de quinientas páginas, y sólo recientemente ha sido objeto de algún estudio en profundidad. Su incursión en la teología le acabará enfrentando también con el clérigo anglicano John Bramhall en una discusión sobre el libre albedrío en la que Hobbes adopta la parte favorable a la predestinación.

Paralelamente observa con atención los acontecimientos políticos ingleses, que le van narrando de primera mano los realistas refugiados en la capital francesa, cuyo número va creciendo a medida que va perdiendo posiciones el sector realista. El punto crítico a estos efectos fue la derrota de Marston Moor en julio de 1644, que supuso el control de todo el norte de Inglaterra por parte del bando republicano. A este contingente parisino se une en 1646 el mismo Príncipe de Gales, que fija su residencia en Saint Germain y pronto se rodea de una improvisada corte de legitimistas exiliados, entre los que se encontraban algunos buenos amigos y conocidos de Hobbes como los hermanos Newcastle. Durante algunos meses se encarga a Hobbes la instrucción en matemáticas del futuro Carlos II, lo cual contribuye a introducirle aún más

en la enrarecida atmósfera de los expatriados ingleses. No renuncia a atender sus muchas otras ocupaciones, que fueron interrumpidas en 1647 por una grave enfermedad que lo dejó convaleciente durante seis meses y estuvo a punto de provocarle la muerte. En cuanto se lo permitió su salud, y sin abandonar sus estudios científicos, vuelve a sumergirse en sus preocupaciones filosófico-políticas.

2. La génesis del *Leviatán*

Fruto de estas preocupaciones por el devenir de su país, al que ansiaba volver a la menor ocasión³⁴, es el proyecto de presentar una obra de teoría política en inglés y dirigida específicamente a una audiencia inglesa. El libro, que habría de llevar el título de *Leviatán*, se va gestando, como también ocurriría con *De Cive*, con gran rapidez y bajo la misma presión de los acontecimientos políticos. Al parecer, Hobbes comenzó a redactarlo, medio en secreto y a una sorprendente velocidad, a partir del invierno de 1649³⁵. Por una carta a su amigo Robert Payne sabemos que en mayo de 1650 tenía ya 37 de los 50 capítulos programados; en abril de 1651, Edward Hyde, el futuro conde Clarendon, informa desde París que Hobbes está ya corrigiendo pruebas de imprenta³⁶. Al fin, en mayo de ese mismo año, aparecerá publicado en la editorial de Andrew Crooke, con un primoroso y sorprendente grabado en su frontispicio, y al coste de 8 chelines y 6 peniques. Sale editado, pues, en pleno periodo republicano y, curiosamente, coincide casi en el

³⁴ En una carta a Edward Hyde, primer conde de Clarendon, y a la pregunta de por qué deseaba publicar el *Leviatán*, la respuesta de Hobbes, medio en broma, fue que "la verdad es que tengo en mente volver a casa" (cfr. Malcolm, 2002: 19).

³⁵ En esto nos apoyamos en el impresionante rastreo de Schumann (Rogers & Schumann, 2003, vol. 1: 10 y ss.). J. R. Collins (2005: 115 y ss.) ubica la fecha de inicio en enero de ese mismo año, inmediatamente después del ajusticiamiento de Carlos I: "*The execution of Charles I, was, of course, the watershed moment*". El siempre minucioso Malcolm, al menos en su posición inicial (2002: 19-20) y Q. Skinner (2002: 19), por el contrario, apuntan al otoño de 1649, con lo cual la velocidad de redacción debió haber sido impresionante, ¡menos de 18 meses! Desde luego, y como analizan Rogers y Schumann con detalle (2003, vol. 1; pp. 13 y ss), es difícil saber qué partes se redactan *ex novo* y cuáles disponían ya de otras versiones, probablemente en latín.

³⁶ Como casi siempre, Malcolm (2012: 215-6) cuestiona esta idea y afirma que no se trataba de una corrección del texto propiamente dicho, sino de detectar las erratas para añadirlas en una lista al final del libro.

tiempo, como dijimos al comienzo de este capítulo, con la publicación en inglés y en Inglaterra de otras obras de Hobbes de contenido político.

Para tratar de resolver este aparente misterio habremos de dar un pequeño rodeo, que nos mostrará, una vez más, la importancia del contexto a la hora de poder evaluar en su justa medida la teoría política hobbesiana. El primer punto a tener en cuenta es la unidad de base de estas tres obras de teoría política. Hay, sin duda, diferencias metodológicas, que analizaremos a su debido tiempo, pero las tesis básicas de las tres son coincidentes en lo esencial. Tanto respecto de la naturaleza humana, como en el tema central del poder soberano y de la obligación política. Algo hemos dicho ya respecto a la relativa emancipación de la segunda edición de *De Cive* respecto del plan original, pero en el *Leviatán* vuelve a ubicar explícitamente su tratamiento de la política dentro de los presupuestos metodológicos *more geometrico*. No cabe duda de que esta última versión es más completa, consumada y compleja, e incorpora una importante novedad a la estructura de la legitimidad de la obligación política mediante la introducción de la teoría de la representación como autorización y una punzante crítica de la Iglesia católica y de la teoría teocrática del Derecho y del Estado, las partes III y IV, que abarcan casi la mitad del libro. Pero fuera de los temas más estrictamente religiosos, el grueso de las conocidas tesis hobbesianas están ya formuladas en los dos anteriores. Teniendo esto en cuenta, además del hecho de que Hobbes se hallaba plenamente inmerso en la finalización de su *De Corpore*, obra en la que estaba invirtiendo todos sus esfuerzos, ¿cómo se explica que volviera a la filosofía política? Si lo que deseaba era proporcionar una obra en inglés para una audiencia inglesa ¿no era más lógico —como en efecto estaba haciendo— que se limitase a presentar el *De Cive* al inglés?

La respuesta a esta cuestión parece obvia. Si Hobbes se siente obligado a romper su estricta planificación “científica” es porque los acontecimientos políticos de Inglaterra le empujaban en esa dirección. Llegados a este punto conviene añadir algún dato más respecto a lo que estaba ocurriendo en esos momentos. Basten algunas pinceladas. De 1642 a 1647 se produce el grueso de los enfrentamientos militares entre las facciones en conflicto sin que se prevea un claro vencedor hasta que Carlos I cae por segunda vez en poder de las tropas parlamentarias. Con su

ejecución en enero de 1649 la causa realista parece ya definitivamente perdida³⁷. Este es aproximadamente el momento en el que Hobbes comienza la redacción del *Leviatán*. Mientras va avanzando en ella, la impresión de fin de época no deja de ir afirmándose y comienza un período en el que todo el país trata de adaptarse a la nueva situación política. En parte porque enseguida van a verse obligados a ello. Poco después del ajusticiamiento de Carlos I comienza a exigirse a cualquier persona con responsabilidad pública que suscriba un “juramento de obediencia” a la recién instaurada *Commonwealth*, un *engagement* o compromiso oficial de sometimiento al nuevo régimen. Enseguida se extiende a todo varón mayor de 18 años³⁸. Muchos de los realistas que permanecen en Inglaterra deben someterse a él, así como otros exiliados que no tienen más remedio que volver —como el propio *earl* de Devonshire— si no quieren arriesgarse a perder sus propiedades. Como se puede imaginar, dada la bulliciosa atmósfera de disputa teórica, es inevitable que empezara una discusión en torno a cómo buscar una estrategia de racionalización del gobierno “de facto” sin renunciar por ello a las distintas posiciones políticas. O, lo que es lo mismo, la clásica cuestión en torno a los límites de la obligación política, uno de los temas centrales del *Leviatán*, se convierte en el centro del debate público. No es de extrañar, por tanto, que desde el ilustrativo artículo al respecto de Quentin Skinner³⁹, se haya afirmado que este libro fue escrito con la “intención” de legitimar a la recién instaurada *Commonwealth* de Cromwell, y como contribución a esta amplia disputa en torno a los poderes “de facto”.

Sin embargo, a partir del asombroso estudio emprendido por Noel Malcolm⁴⁰ —una verdadera “historia del libro” en todas sus facetas—, muchos de los presupuestos anteriores sobre los motivos, las “intenciones”, e incluso las pautas de redacción de los diferentes capítulos

³⁷ A finales de 1650 Carlos II se desplaza a Escocia para desde allí intentar una invasión de Inglaterra. Pero fracasaría ante las tropas de Cromwell, que entra victorioso en Edimburgo con su ejército. Éste fue ya el golpe definitivo a las aspiraciones monárquicas.

³⁸ El texto del juramento dice: “Declaro y prometo que seré leal y fiel a la República (*Commonwealth*) de Inglaterra, tal y como está establecida ahora, sin un rey ni una Cámara de los Lores”.

³⁹ “Conquest and Consent: Hobbes and the Engagement Controversy”, en Q. Skinner (2002; 287-308). La primera versión es de 1972.

⁴⁰ N. Malcolm (2012)

del *Leviatán* han recibido una nueva luz y han dado origen a un debate que sigue en marcha. La tesis del autor mencionado es que el propósito de Hobbes podría haber cambiado durante el espacio de tiempo en el que comienza su redacción hasta la culminación de la obra; diferentes motivaciones se habrían entrecruzado hasta desembocar en la edición definitivamente impresa. Como es lógico esto sólo se puede saber accediendo al contraste entre datos contextuales y un análisis puramente textual. Expliquémoslo de la manera más sencilla posible, entrando aquí de nuevo en una pequeña digresión.

Como ya afirmamos con anterioridad, la mayor dificultad a la hora de interpretar el corpus teórico de Hobbes es que se trata, como bien dice Debora Baumgold⁴¹, de una “composición en serie”; estaríamos ante un mismo plan filosófico e intelectual que se va plasmando poco a poco en un conjunto de textos. Como hemos visto arriba, es probable que sus líneas básicas ya fueran establecidas incluso antes de los años cuarentas, seguramente con el inicial diseño de sus *Elementa philosophica*. Por valernos de un símil facilón, Hobbes habría tenido siempre una especie de “plantilla” de su teoría general en la que iba acomodando el desarrollo de unas u otras partes, tanto respecto de los temas más generales de filosofía natural, como de los más específicos de psicología humana y los relativos a cuestiones políticas e incluso teológicas. Esto es perfectamente deducible de su rutina de trabajo tal y como nos la narra su biógrafo, Aubrey, refiriéndose en este caso a la preparación del *Leviatán*:

“(Hobbes) decía que algunas veces fijaba sus pensamientos mientras investigaba y reflexionaba (*contemplating*), siempre siguiendo la regla de abarcar varias cuestiones a la vez durante un tiempo —es decir, una semana o a veces dos—. Caminaba mucho y reflexionaba; y en el mango de su bastón llevaba una pluma y un tintero, y siempre portaba en un bolsillo un libro de notas, de modo que en cuanto saltara una idea la introducía enseguida en el cuaderno, no fuera quizá a perderse. Había dividido el diseño del libro en capítulos, etc., de forma que sabía más o menos dónde deberían encajar. Así se hizo ese libro” (Aubrey: 151).

Los hábitos de trabajo pasados los sesenta, que era más o menos la edad de Hobbes cuando comenzó a redactar el libro, hay que presumir

⁴¹ D. Baumgold (2008)

que se habían adquirido ya desde hacía años. Y aquí lo relevante no es sólo el hábito peripatético de reflexión, sino el concentrarse sobre diferentes temas a la vez y, en particular, el encajarlo después a un diseño predefinido —la “plantilla” a la que antes aludíamos—, aunque esta pudiera sujetarse también a modificaciones. Por eso no extraña que abordara a la vez distintas cuestiones de filosofía natural, el objeto fundamental de sus intereses, antes de volcarse sobre el *Leviatán*. Como ya ocurriera con *De Cive*, el acaecer político siempre acabó por imponerse a sus otros intereses intelectuales. Y aquí es donde tenemos que volver a traer a colación el impacto de los acontecimientos externos sobre su orden de prioridades teóricas inmediatas. Pero también la modificación, en cuestión de meses⁴², del mismo esquema —la “plantilla”— de su anterior teoría política.

La narración que nos hace Malcolm sobre el proceso de redacción del *Leviatán* habría seguido las siguientes fases. Con la publicación del *De Cive*, dirigido fundamentalmente a la “República de las Letras”⁴³, a sus colegas filósofos, Hobbes habría visto ya satisfechos los objetivos fundamentales de su teoría política. Sin embargo, en el verano de 1646, cuando pensaba salir de París para concentrarse de nuevo en *De Corpore* en la casa de un amigo en el sur de Francia, recibe la ya mencionada invitación para ejercer de tutor de matemáticas del joven príncipe heredero. La tesis de Malcolm es que, probablemente a instancias del futuro Carlos II o por propia iniciativa, comenzó a recopilar notas y materiales de teoría política que una vez organizadas y reelaboradas pudieran serle de utilidad a su ilustre pupilo. El *proto-Leviatán* habría sido incubado así originalmente como un manuscrito pensado como “consejo de príncipes”⁴⁴. Y no cabe la más mínima duda de que una de

⁴² Para facilitar la labor al lector, y aun a riesgo de repetirnos, recordemos que la segunda edición ampliada del *De Cive* apareció en 1647, con posterioridad a, como enseguida veremos, el propio inicio del proyecto del *Leviatán*.

⁴³ Esta es la feliz expresión de la que se vale Malcolm en “Hobbes and the European Republic of Letters”, en Malcolm (2002; 457-545).

⁴⁴ Malcolm, 2012: 11 y ss.; y 54 y ss.). Como es imaginable, esta interpretación tan provocadora sobre el origen del libro no ha estado ausente de críticas. Véanse, por ejemplo, P. Springborg (2014: 380 y ss.), quien piensa que atribuir esta autonomía o iniciativa al pensamiento de Hobbes significa ignorar que no era “una especie de intelectual flotante (*free-floating*) que persigue su propia agenda”, sino más bien la de sus protectores. La cuestión respecto a “quién pagaba a Hobbes” debería ser siempre tenida en cuenta, no sólo la audiencia a la que pensaba dirigir sus obras.

las novedades de este texto reside en que nuestro autor incorpora todo un conjunto de secciones que cabría encuadrar dentro de esta categoría; sobre todo aquellas que entran a describir la mecánica del gobierno y el rol que en él le compete al soberano⁴⁵. Desde luego, Malcolm no está afirmando que ése fuera el plan de lo que luego desembocaría en el *Leviatán*, sino el bosquejo inicial del libro, una especie de punto cero a partir del cual se iría expandiendo una obra que poco a poco crecería en ambición⁴⁶. Por mucho que Hobbes tratara de rematar en esas fechas sus estudios de filosofía natural, el sórdido ambiente de los realistas de la corte del príncipe en el exilio y los desafíos de la guerra en los Reinos impedía aislarse de cuestiones políticas, algo sobre lo que Hobbes se sentía más que capacitado para aportar sus propias argumentaciones; sobre todo, como es bien posible, porque el propio príncipe, que no podía ignorar la anterior ocupación con estos asuntos de su instructor, le preguntaría al respecto.

Es muy probable que poco a poco fuera tomando conciencia de que lo que tenía entre manos iba cobrando cuerpo de una manera cada vez más satisfactoria y que podía aspirar a tener un público más amplio. Como antes decíamos, hubo un momento entre el verano de 1649 y el de 1650 en el que ya estaría decidido a convertir sus argumentos en un libro para ser publicado en Inglaterra⁴⁷. En todo caso, nos dice Malcolm, es fácil establecer una correlación entre el motivo que le condujo a escribirlo y las fechas en las que podríamos encajar el proceso de escritura. “Cuanto más ‘realistas’ (*royalist*) se piense que fueron los motivos políticos para escribir el *Leviatán*, tanto más temprana habría de ser su concepción originaria (como contribuyen a mostrar sus afirmaciones autobiográficas); mientras que cuanto más fuertemente se piense que el fin político del *Leviatán* era justificar la sumisión al nuevo régimen de Inglaterra, tanto más tardíamente habría que ubicar su génesis”⁴⁸. Lo

⁴⁵ La segunda parte del libro, en particular sus capítulos finales, apuntan en esta dirección. Sobre este punto específico de la teoría hobbesiana, véase, Mara (1988).

⁴⁶ Esta hipótesis sobre la fecha de inicio encaja también con la propia fecha que él mismo señala en su autobiografía, aunque casi siempre fue desechado por no haberse podido corroborar. Hay excepciones, claro, como Curley (1994: li).

⁴⁷ A ello pudo contribuir, como de nuevo sugiere Malcolm, que algún clérigo del entorno del príncipe empujara a este a retirarle el favor a Hobbes, aunque también puede haber sido a instancias de alguno de sus patrones políticos (2015: 306).

⁴⁸ Malcolm (2012: 12).

que sí genera pocas dudas es que su alejamiento forzoso del círculo del futuro Carlos II le reafirmó en su intención de publicar el texto y le dotó de una enorme libertad para emprender lo que habría de ser una de las principales señas de identidad del mismo, sus ataques al poder clerical. El temor a que el nuevo orden político pudiera ser aprovechado por la numerosa y variada caterva de grupos religiosos para volver a interferir sobre el Estado explicaría también la amplia presencia de las cuestiones teológico-eclesiásticas y la urgencia en su redacción del libro. "Hobbes llevo la lucha al terreno de sus enemigos"⁴⁹.

Por resumir una discusión que ya ha devenido casi inabarcable, nuestra posición al respecto es que, 1) hay un amplio consenso en fijar la fecha de maduración de las tesis fundamentales del pensamiento político de Hobbes hacia finales de los años treinta, poco antes de que comenzara a circular su manuscrito de los *Elementos*. Está también fuera de toda duda que dicho pensamiento se enmarca en un ambicioso proyecto filosófico, que trasciende con creces, por su peso específico como auténtico "clásico", la posible importancia que tuviera en el debate político del momento. Pero, 2) tanto la increíble velocidad con la que fuera escrito, como la nueva naturaleza de la argumentación y el estilo utilizados en el *Leviatán*, dan a entender que Hobbes dotó a esta obra de una intencionalidad distinta a las anteriores. Su objetivo fue acceder a un público más amplio para, con claros componentes retóricos, hacer más elocuentes y asimilables sus tesis en un momento de ebullición política. Ello no excluye desde luego que 3) el *Leviatán* fuera escrito "en parte" como contribución a la controversia sobre el derecho de los poderes *de facto* a obtener la obediencia de sus súbditos. Esta impresión se hace evidente al final del libro ("Resumen y Conclusiones"), donde Hobbes subraya claramente las implicaciones de su teoría a este respecto. Si un poder político es capaz de proteger a sus súbditos, y éstos "viven abiertamente bajo su protección" se les supone sometidos al gobierno. Hobbes mismo reconoce aquí haber escrito el *Leviatán* influenciado por los "desórdenes del tiempo presente", y "sin ningún propósito excepto el de poner a la vista de los hombres la mutua relación que existe entre la protección y la obediencia" (L R & C, p. 577). El mero hecho de que se sentara a escribir el grueso de sus

⁴⁹ Runciman (2013; sin especificación de página por ser un texto de Internet).

capítulos cuando desaparecieron todas las esperanzas de victoria por parte del bando realista dota de mayor verosimilitud a esta idea. Con todo, 4) sería ciertamente reduccionista interpretar el *Leviatán* como una obra *exclusiva* o *fundamentalmente* destinada a congraciarse con el nuevo orden republicano. Después de la labor cuasi-detectivesca realizada por Malcolm, que retrasa considerablemente el inicio de la obra y subraya su indiscutible defensa originaria del bando realista, habría que tomar cierta distancia sobre la implicación del *Leviatán* en el debate sobre los poderes *de facto*. No solo porque nos obligaría a ignorar los numerosos pasajes del libro en los que su posición aboga más bien por la causa de los Estuardo; también, y aquí es donde revierte la tesis de Skinner, porque Hobbes apenas habría seguido dicho debate ni se veía a sí mismo participando de él⁵⁰. El mismo hecho de que encargara una copia bellamente manuscrita del *Leviatán* para entregarla a Carlos II no parece apoyar la tesis de una defensa del nuevo orden cromwelliano, aunque también puede argumentarse que obedeció a una sutil e hipócrita estrategia de anticipación por parte de Hobbes a las críticas que en todo caso acabaría recibiendo del bando realista.

Quizá hayamos de concluir, con M. M. Goldsmith, que el *Leviatán* era “a la vez menos legitimista de lo que hubiera sido apropiado para un defensor de la causa de los Estuardo, y demasiado vinculado a los Estuardo como para ser inequívocamente republicano”⁵¹. Ya fuera o no intencional esta ambivalencia, lo cierto es que admite una interpretación polivalente que al final le acarrearía problemas con los dos bandos. Con los republicanos, porque aun legitimando su poder “de facto”, arremete contra toda forma de rebelión e, implícitamente, contra los argumentos que aquellos utilizaron en su defensa. Con los realistas, porque —a pesar de su justificación del derecho de la monarquía y de su preferencia por esta forma de gobierno— dejaban al rey en una situación poco honrosa. No en vano presupone que sólo se debe obediencia al soberano en tanto sea capaz de garantizar efectivamente la seguridad de sus súbditos, algo que, en verdad, no parecía estar al alcance de un rey

⁵⁰ El hecho de que en el “Resumen y Conclusiones” Hobbes se refiriera a “varios libros ingleses impresos recientemente” (L., 570) al parecer sólo abarca a los libros de Ascham y Nedham, que Hobbes probablemente recibió en Francia por parte de algún amigo y que consultó porque en ellos era profusamente citado. Véase, Malcolm, 2012: 68 y ss.

⁵¹ M. Goldsmith, 1990: 673.

en el exilio. Su argumentación de la legitimidad del poder del monarca a partir de un “contrato” —todo lo hipotético que se quiera— entre sus súbditos y presentado además en términos de una teoría de la “representación”, debió chirriar también a los oídos de quienes sostenían la legitimidad dinástica sobre el presupuesto de privilegios históricos. Tampoco fue bienvenida esta argumentación, así como la propiamente absolutista, por parte de quienes defendían al monarca en nombre del modelo tradicional inglés de la Constitución Mixta, la soberanía compartida entre Rey y Parlamento, el pacto entre *Court and Country*. Esta era la posición sostenida por quien habría de ser uno de sus máximos críticos desde el mismo momento en que aparece el *Leviatán*, Edward Hyde, el futuro conde Clarendon, quien contribuyó definitivamente a cerrar a Hobbes las puertas de la corte en el exilio⁵². Como bien señaló Richard Cumberland, “mientras Thomas Hobbes con una mano engañosamente ofrece a reyes y monarcas prebendas y privilegios reales, con la otra traidoramente les clava una daga en sus mismos corazones”⁵³.

Pero lo que tanto unos como otros no estaban dispuestos a aceptar eran los furibundos ataques que el *Leviatán* dirige contra las argumentaciones teológicas. En particular, a la iglesia católica, siendo fácil imaginar la reacción de rechazo por parte de los clérigos del entorno del Rey y, sobre todo, de las propias autoridades eclesiásticas francesas. Sin excluir, como se verá enseguida a partir de la difusión del libro, a todo grupo religioso que aspirara a ejercer un magisterio social, como los anglicanos y presbiterianos. Puede que la causa de tantas críticas y admoniciones contra nuestro autor no se debieran tanto a las muchas “herejías” que contenía, cuanto al hecho, absolutamente decisivo, de que sus presupuestos teóricos coadyuvaban a inhabilitar *políticamente* a toda autoridad eclesiástica. Rompía por el eje las pretensiones presbiterianas y anglicanas de recuperar el espacio perdido durante la República. De ahí que esta última intención, el impulso “erastiano”⁵⁴ de sujetar al clero bajo el dominio civil, no encajara del todo mal en el contexto específico que vivía Inglaterra. Cromwell mismo era de simpatías “inde-

⁵² Sobre la posición de Clarendon ante el *Leviatán*, véase Bowle (1969: cap. VIII).

⁵³ Cfr. en Watkins, 1965b: 74.

⁵⁴ Tomás Erasto, teólogo suizo, partidario de un estricto sometimiento de la religión al Estado, tuvo una importante influencia en Inglaterra, sobre todo a partir de la traducción al inglés, en 1659, de sus *Tesis*, aparecidas originalmente en 1568.

pendentistas”, la forma de organización eclesiástica que Hobbes consideraba más ajustada a su propio modelo —“quizá sea la mejor” (L 47, p. 565), y su política en esta materia no pudo haber sido vista con malos ojos por nuestro autor. Él mismo reconoce que su libro nunca habría visto la luz de no haber sido por la existencia de una atmósfera más liberal en lo tocante a la religión. “Todo el mundo tenía libertad para escribir lo que le pareciera, con tal de adaptarse de buen grado a las leyes del lugar” (*Vida*, 158). Y, de hecho, entre 1651 y 1653 no hubo un control explícito de las publicaciones de carácter político⁵⁵. Estas nuevas condiciones políticas contrastan vivamente con la hostilidad que el *Leviatán* encontrara entre el clero— “ambos nidos de teólogos fueron enemigos míos” (*ibid.*). La “cacería del Leviatán”⁵⁶ acababa de empezar.

3. La “guerra con las plumas”

Es preciso decir que este contexto de descarnada disputa doctrinal lo propiciaba. En el ámbito de la teoría política, que es en definitiva el que aquí nos interesa, el lapso de tiempo que va de 1640 a 1660 es uno de los de mayor importancia, tanto para la filosofía política inglesa como para europea. A decir de Pérez Zagorín, en Inglaterra, “ningún período de semejante brevedad ha producido una cosecha tan espléndida”⁵⁷. Esta es una de las ventajas de los procesos revolucionarios, que, como dice este mismo autor, incitan a correr a publicar a aquellos que generalmente habrían estado “rumiando en silencio sobre sus Biblias y sus lamentos”⁵⁸. Los frutos de esta época, que desde luego no hay por qué restringir a estas dos décadas, van de la apasionada y rica panfletística de autores menores y muchas veces anónimos, a las más sistemáticas racionalizaciones de los grandes pensadores políticos. Las posturas defendidas son también de una gran pluralidad, combinándose las tesis realistas convencionales con otras más heterodoxas en defensa del absolutismo real, o el democratismo radical y el comunismo utó-

⁵⁵ Cfr. en J. R. Collins (2005: 162).

⁵⁶ Esta expresión reproduce el título del libro de S. Mintz (1970).

⁵⁷ Pérez Zagorín (1954: 1)

⁵⁸ *Ibid.*

pico con el republicanismo. Entre toda esta fuente de pensamiento político sobresale claramente la obra de Hobbes. Desde luego, más por sus cualidades filosóficas y su proyección sobre los siglos posteriores que por su efecto inmediato sobre sus contemporáneos, aunque esto haya sido también sujeto a revisión en los últimos años⁵⁹.

Lo característico de la obra de Hobbes, y de ahí también su originalidad, es que su entrada en la disputa política, no va dirigida tanto a satisfacer a alguna de las partes en conflicto, cuanto a eliminarlo de raíz. Lo que busca es “superarlo” —en el sentido hegeliano de *Aufhebung*—; hoy diríamos que a “desideologizarlo”, a neutralizarlo teóricamente. No sólo esta específica guerra civil inglesa, sino cuantas pudieran producirse en el futuro. Si, como hemos visto, los factores contextuales son decisivos para orientarnos en la interpretación y extraer lo que pudieran haber sido sus motivaciones últimas, algunas obras de teoría política aspiran a algo más que a incardinarse en bandos políticos específicos. Y este es el caso de la de nuestro autor. Como afirma William Connolly, “el pensamiento tiene un momento de autonomía que lo hace irreducible a las circunstancias personales y sociales de las que brota, incluso aunque no pueda ser bien comprendido sin tomar en cuenta el contexto de su creación. Los contextos inspiran el pensamiento; los grandes pensadores se ven inspirados a reconstituir los contextos”⁶⁰.

Hobbes mismo seguro que habría sido más radical en la evaluación de su propia obra. Como dice John Gray, al creer fundamentar su teoría moral y política sobre axiomas irrefutables, Hobbes “intentó el equivalente político de la cuadratura del círculo”⁶¹, algo que, por cierto, pensó haber alcanzado también en la geometría. Por eso no es de extrañar que jugara con la idea de que su libro alguna vez pudiera ser enseñado en las universidades para conseguir que no se contaminaran “con el veneno de los políticos paganos, ni con encantamientos de espíritus engañadores” (L, Resumen y Conclusión: p. 576). Previamente, al final de la II Parte ya había mostrado “cierta esperanza de que algún día este

⁵⁹ Respecto a la influencia de Hobbes sobre sus contemporáneos, *vid.* Bowle (1969), Malcolm (2002, pp. 457-545) y Mintz (1970), así como el mismo Skinner (2002, pp. 238 y ss.) y Steinberg (1988).

⁶⁰ J. Connolly (1988: 17). En la misma línea y de forma casi literal, Warrender (1979: 939).

⁶¹ Gray (2012: sin número de página por ser texto de internet).

escrito mío caiga en las manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (...) y convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica" (L 31: p. 311). Confiesa no perseguir el ideal platónico del gobierno de los filósofos, pero para la promulgación de buenas leyes cree imprescindible el atenerse a las máximas establecidas en su obra. Puede que, después de todo, Malcolm no esté tan errado al atribuirle esa pretensión original de servir como "espejo de príncipes". Desde luego, no el sentido que esos tratados venían teniendo convencionalmente, sino como manual de algo así como una "ciencia civil", de lectura obligatoria en las universidades⁶². Lo curioso, como veremos en el capítulo siguiente, es que es bien consciente a la vez de que con la mera ciencia no basta para convencer a sus contemporáneos y no hay más remedio que envolverlo en estrategias más elocuentes.

Prosigamos con los accidentes de la vida y la obra del autor. En el invierno de 1652, con casi 64 años de edad, dirige de nuevo sus pasos hacia Inglaterra. Como dice en su *Autobiografía*, "volví a mi patria, sin demasiada garantía de mi seguridad, pero porque no había ningún otro lugar donde pudiera encontrarme más seguro". La narración autobiográfica adopta aquí un tono trágico de indudables rasgos poéticos: "Era pleno invierno, la nieve estaba crecida, yo viejo, el viento áspero; el indómito caballo se agita en el sendero escabroso" (*Vita*: 158). Lo cierto es, sin embargo, que ya poco le vinculaba a Francia desde la muerte de Mersenne en 1648 y la dispersión de su círculo, a parte del previo retorno a suelo inglés de algunos de sus mejores amigos y de muchos importantes interlocutores para sus inquietudes intelectuales, como el propio Newcastle, los juristas John Vaughan y John Selden —con quien pronto trabará una importante, aunque breve, amistad—, o el médico William Harvey. Con todos ellos reiniciará los contactos y volverá a su habitual sociabilidad. Una vez allí no es mal recibido por el régimen imperante. Enseguida procedió a suscribir el *engagement*. Más adelante lo justificaría con la excusa de que así evitaba ser acusado de "entrar a escondidas" (*Vita*, 158), pero lo cierto es que no debió de resultarle excesivamente incómodo. Como luego veremos, la posterior restaura-

⁶² El hecho de que esta "esperanza" de poder servir de utilidad como ciencia de la paz y el gobierno venga al final de la II Parte del libro, esto es, después de los capítulos en los que aborda los principales capítulos sobre cómo debe ser la gobernación del Estado, abonaría también esta idea.

ción de Carlos II le obligaría a tomar distancia respecto a su implicación con el régimen republicano, pero es evidente que con él compartía una similar actitud respecto a la disidencia religiosa. Algunos de sus mejores amigos, como el jurista Selden, cuya amistad comenzara a fraguarse después de que Hobbes le mandara una copia del *Leviatán*, fue incluso uno de los principales inspiradores del régimen desde sus inicios y compartía el mismo escepticismo religioso de nuestro autor.

La opinión convencional imagina a Hobbes durante todo este período del Interregno desvinculado de la argumentación política y prácticamente encerrado, como había prometido en las últimas frases del *Leviatán* —“torno a mi interrumpida especulación sobre los cuerpos naturales”—, avanzando en su obra científica. Skinner⁶³ mismo afirma que se caracterizó por ser “un nuevo período de reclusión”, casi dedicado por entero a finalizar *De Homine* (1658), y, sobre todo, el esperado y siempre aplazado *De Corpore* (1655), con lo cual acabaría al fin su ansiada trilogía. Su conexión con el mundo exterior se habría limitado al cultivo de sus amistades británicas y continentales. Sin embargo, y como ha certificado con solvencia J.P. Collins⁶⁴, Hobbes no sólo no tuvo grandes problemas a la hora de adaptarse a las nuevas condiciones políticas de la época de Cromwell, sino que gozó de un importante protagonismo como referente intelectual de gran cantidad de teóricos que coincidían con su enfoque del conflicto religioso; entre ellos el propio Selden, como acabamos de ver. Desde luego, también por su posicionamiento ante la disputa en torno a los poderes *de facto*, que ofrecía una argumentación que no desentonaba en exceso con la del régimen imperante, y el *Leviatán* fue incluso elogiado, con matices por parte de algunos republicanos como John Milton o Harrington. Aunque luego Hobbes no podría vanagloriarse de ello, no debió de parecerle mal el férreo control que Cromwell empezara a aplicar sobre las universidades y, desde luego, sobre los clérigos disidentes. Una vez adquirido el status de *Lord Protector* en 1653, Cromwell lo aprovechó precisamente para cegar las fuentes de los grandes conflictos presentes en la guerra civil. Y, como si hubiera escuchado a Hobbes, centró sus esfuerzos en disciplinar el disgregador pluralismo religioso y en meter en vereda a las discolas universidades. Sus medidas no sobrevivirían mucho tiempo, pero se

⁶³ Skinner (2002: 23).

⁶⁴ Collins (2005).

concretaron en la imposición de nuevos cargos de dirección en las universidades, y en un intento por controlar las parroquias mediante delegados del gobierno central. Así lo percibieron también sus principales afectados, las congregaciones episcopalista y presbiteriana, que consideraron estos mandatos como un verdadero eratismo en acción, un control permanente de las confesiones mediante comités del Estado⁶⁵.

Comienza también un periodo, que no acabará hasta su muerte, en el que nuestro autor no deja de engarzarse en todo tipo de disputas teóricas, en la mayoría de las cuales da muestras de una increíble tozudez. Entre ellas destacamos la discusión sobre el libre albedrío que sostuvo con el obispo anglicano Bramhall⁶⁶; con Robert Boyle sobre experimentación científica y la bomba del vacío; con John Wallis, uno de los más brillantes matemáticos de su tiempo, sobre la algebraización de la geometría; o con Matthew Hale, *Chief Justice* del rey, sobre el *Common Law*⁶⁷. No tiene demasiado sentido dar aquí cumplida cuenta de ellas, pero sí es preciso destacar cómo algunas de estas controversias, aparentemente relacionadas con cuestiones filosóficas o científicas, en el fondo escondían verdaderos conflictos ideológicos. En particular la que tuviera con el matemático de Oxford y prominente presbiteriano John Wallis, que quizá fue la más encarnizada y duradera —pervivió durante casi 20 años—, y está llena de sarcasmos y desencuentros. El motivo inicial de la disputa giró en torno a una de las principales tesis sobre geometría del *De Corpore*, en cuyo cap. 20 Hobbes afirmaba la posibilidad de la cuadratura del círculo. Es justo lo que Wallis, uno de los más furibundos críticos del *Leviatán*, estaba esperando. Si demostraba los débiles fundamentos matemáticos de Hobbes, su deficiente geometría, arrastraría consigo todo el edificio sobre el que se montaba la justificación de su teoría política, pretendidamente construida sobre sólidos pilares científicos. Si Seth Ward⁶⁸ se opuso a las embestidas de

⁶⁵ Para una detenida relación de las medidas de Cromwell, véase Collins (2005).

⁶⁶ Las cuestiones en disputa pueden analizarse recurriendo a los textos que la integran en una reciente edición accesible, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (1999).

⁶⁷ Sobre sus disputas más estrictamente científicas, véase la introducción de Julio Rodríguez Feo a la edición en castellano de Cp. pp. 9-26. El libro más sistemático y que mejor recoge el hostigamiento de la obra hobbesiana sigue siendo el ya clásico de Mintz (1970); véase también el menos exhaustivo de J. Bowle (1969).

⁶⁸ S. Ward, profesor de astronomía en la universidad de Oxford, fue uno de los fundadores de la Royal Society.

Hobbes contra las universidades y concentró su crítica sobre sus tesis filosóficas, Wallis lo hizo sobre las matemáticas. La reacción de nuestro autor no se hizo esperar, y después de un par de encendidos intercambios y críticas mutuas en forma de panfletos, la disputa entró en lo personal, con mutuas acusaciones de deslealtad al rey, para acabar, con el tiempo, centrándose en la cuestión religiosa⁶⁹.

Con todo, lo más relevante de esta fase de su vida es que consigue culminar al fin el proyecto de los *Elementa Philosophica*. El que había de ser el primero de ellos, *De Corpore*, recoge, como era esperado, sus principales tesis de “filosofía natural”. Ahí se muestra un convencido seguidor del nuevo mecanicismo y en él afirma sus principales tesis sobre la constitución material de todo lo existente, así como sus supuestos avances en geometría. En la dedicatoria del libro, dirigida al Duque de Devonshire, hace la sorprendente afirmación de que, del mismo modo que la astronomía empieza con Copérnico, la física con Galileo y la “ciencia del cuerpo humano” con Harvey, la “Filosofía Civil... no es más antigua... que el libro que escribí sobre *El Ciudadano*” (Cp., p. 30). Se ubica, pues, sin modestia alguna, junto a éstos y otros nombres, como los de Kepler, Gassendi y Mersenne, en el Olimpo de los grandes protagonistas del avance científico⁷⁰. Y si se ve legitimado a atribuirse este título es, precisamente, porque su propia ciencia sobre el hombre y la política, al contrario que el enfoque de los teóricos de la antigüedad o la escolástica, parte de principios supuestamente incontrovertibles; esto es, de la filosofía natural, cuyas bases se supone que componen el grueso del libro. Otro tanto ocurre con *De Homine*, que aunque no añade nada relevante a las anteriores digresiones sobre la naturaleza humana que se contienen tanto en *Los Elementos* como en el *Leviatán*, le permite abordar el tema desde una perspectiva más unitaria.

La restauración de Carlos II en 1660 tiene un efecto ambivalente sobre Hobbes. De un lado consigue el favor personal de su antiguo discípulo de matemáticas, que incluso le otorga una pensión de 100 Libras

⁶⁹ Véase su “Consideraciones sobre la reputación, lealtad, costumbres y religión de Thomas Hobbes de Malmesbury, escrita por él mismo a modo de carta a una persona docta (John Wallis)”, en D. pp. 164-191.

⁷⁰ Obsérvese cómo Hobbes deja fuera de esta relación a Descartes, que incluso entonces nadie dudaría en incluirlo con total merecimiento entre los grandes constructores del nuevo sistema científico.

anuales, zanjando así una disputa sobre su salario que venía de la época de Francia, aunque al parecer casi nunca la hizo efectiva. Pero, de otro, hubo de sufrir más que nunca las críticas de los poderes fácticos del nuevo orden. A decir de Aubrey⁷¹, el monarca se lo encontró casualmente mientras pasaba en carroza por delante de la casa londinense de los Cavendish, donde por entonces se alojaba el filósofo. Al cabo de una semana lo recibe en la corte y lo requiere para que le haga un retrato el famoso pintor Samuel Cooper, y lo cuelga en su habitación privada. El rey apreciaba su "humor cáustico e inteligente plática", y le puso el mote de "el oso". Cada vez que lo veía, pues se le concedió libre acceso al palacio real, siempre afirmaba: "aquí viene el oso para ser hostigado". Carlos II era bien consciente de que estaba ante un personaje controvertido por el que no puede evitar sentir una gran simpatía personal, y si bien le dota de protección, no le tolera mayor presencia pública y le prohibirá la publicación de sus nuevos textos políticos.

Dicha protección real no dejó de proporcionarle un buen resguardo a la vista de sus números críticos. Los enemigos principales de Hobbes fueron, cómo no, el clero de cualquier tendencia, e importantes sectores de las universidades de Oxford y Cambridge, que no le perdonan las críticas dirigidas contra ellas en el *Leviatán*. Como ya sabemos, allí Hobbes ataca al sistema universitario por haber apoyado al Papa y a los presbiterianos y haber vertido enseñanzas "anticuadas", proclives a incitar a la rebelión a los hijos de la *gentry*⁷². La recién creada Sociedad Real de Ciencias también le cierra sus puertas a instancia de Robert Boyle y John Wallis, entre otros, lo cual le va dotar de una cierta marginalidad dentro del ambiente de la ciencia oficial de la época⁷³. Pero donde encontrará a algunos de sus mayores opositores

⁷¹ (1999: 152-3).

⁷² En el *Behemoth*, redactado bastante más adelante, vuelve a la carga contra estas instituciones. Véase la Introducción a esta obra de Miguel Angel Rodilla, B: XXXIII-XXXIV.

⁷³ Las causas de la exclusión de Hobbes de la Sociedad Real no son claras. Skinner ("Hobbes and the Politics of the Early Royal Society", en *ibidem* 2002: 324 y ss.) se pronunció inicialmente por el argumento *ad hominem* que acabamos de reflejar, por el rechazo a incluir entre sus miembros a alguien tan conflictivo, "amateur", y que contaba con la firme oposición de algunos de sus más relevantes miembros. Se ha sugerido también una razón más propiamente metodológica, el escepticismo de nuestro autor hacia la experimentación empírica. Pero ha acabado por prevalecer, incluso por parte del mismo Skinner, la causa aludida por Malcolm (2002: cap. 10), de que las imputaciones de ateísmo asociadas al mecanicismo hobbesiano podían trasladarse después a este grupo que, en definitiva, no hacía algo muy diferente.

será en el nuevo gobierno. El conde de Clarendon, que tan ácidamente criticara al *Leviatán* ya desde el exilio francés, accedió enseguida al puesto de primer ministro, y Gilbert Sheldon, otro de sus viejos amigos del Círculo del *Great Tew*, pero no menos enemistado con él, es nombrado obispo de Londres. Como bien observa Richard Tuck⁷⁴, ahora la principal fuente de conflictividad dejará de ser la más estrictamente institucional para volver de nuevo al centro del debate la de raíz religiosa y confesional. En un contexto como éste, nuestro autor, reiteradamente acusado de ateísmo y herejía, no tenía nada que ganar y sí mucho que temer.

Lejos de cerrarse el conflicto religioso con la Restauración, las medidas en esta materia aprobadas por Clarendon no resuelven el fondo del asunto. En cierto modo se vuelve a las viejas querellas de antes de la revolución entre la religión oficial, la anglicana, y las otras confesiones, sobre todo por la tozudez de los legitimistas anglicanos radicales. Recién instaurado el nuevo régimen, el "Código de Clarendon" impone la reconstitución de la Iglesia de Inglaterra y excluye de cualquier ayuda económica a los clérigos que no se ajusten estrictamente al restaurado *Book of Common Prayer*, aunque sí se les permita predicar libremente, tolerándose así cierta libertad de conciencia religiosa. Pero en 1664 se dictan un conjunto de medidas, limitadas en principio a un tiempo de tres años, dirigidas a evitar reuniones religiosas de grupos superiores a cuatro personas. Como es de imaginar, estas medidas, pensadas en principio como respuesta a un estado de cierta excepcionalidad, no hicieron sino avivar el conflicto de raíz confesional, que no finalizará del todo con el *impeachment* de Clarendon y su exilio en 1667. Sin embargo, después la situación mejoraría considerablemente con el gobierno *Cabal*, acrónimo de sus principales integrantes, cuya intención explícita era la de promover una mayor tolerancia hacia la disidencia religiosa.

Antes, por las consecuencias que tendría sobre nuestro autor, es preciso detenerse en el acoso a que Hobbes va ser sometido por el Parlamento. En 1666, después del gran incendio de Londres, ciudad que ya había sido azotada el año anterior por una importante peste que condujo a la muerte a unas 80.000 personas, la Cámara de los Comunes,

⁷⁴ (1993: 336 y ss.).

quizá en busca de alguna cabeza de turco, formó un comité destinado a poner en marcha una Ley contra el Ateísmo, la Profanación y el Sacrilegio, que incluía también el estudio de las implicaciones que podía tener el *Leviatán* a este respecto. No es la primera vez que algo así ocurría. Un par de años antes, un grupo de obispos anglicanos habían solicitado que se le llevara a la hoguera por hereje. Ambas mociones no llegaron a más, pero a nuestro autor no se le quitó el miedo del cuerpo.

Este trasfondo de temor ante las múltiples muestras de dogmatismo religioso es imprescindible para entender cuáles van a ser los siguientes pasos de la producción intelectual de Hobbes. Como dice Skinner⁷⁵, no tuvo más remedio que hacerse un “experto en herejías” para ver cómo conseguía salir de esta situación; y lo hizo con los únicas armas que poseía, su capacidad de argumentación. Sin abandonar los más estrictamente científicos, generalmente desarrollados para defenderse en sus muchas controversias intelectuales⁷⁶, con sus 78 años y padeciendo temblores y parálisis (quizá la enfermedad de Parkinson) en uno de sus brazos desde 1665, enseguida echó mano de la pluma para iniciar uno de sus periodos más productivos y fecundos. Por estas fechas escribe dos libros de historia y teoría política, como son el *Diálogo entre un Filósofo y un Estudiante del Derecho Común de Inglaterra*, y *Behemoth o el Parlamento Largo*. El primero de ellos, instado al parecer por el propio Aubrey, no verá la luz hasta 1680, después de la muerte del autor, pero es posible que lo pergeñara a lo largo de mediados de los años sesenta. Contiene una ácida crítica de la teoría constitucional del *Common Law* inglés, representada fundamentalmente por la obra de Edward Coke. Aunque la cuestión de las herejías está aquí también presente⁷⁷, el tema de fondo tiene mucha más sustancia. En un esfuerzo de síntesis podemos decir, que lo que se ventila en este libro no es ni más ni menos que el propio fundamento de la legitimidad del derecho. Y ello a través del contraste entre el modelo del *common law* inglés, que sirve para establecer un límite objetivo a la ley positiva, y el

⁷⁵ Skinner (2002: 27).

⁷⁶ El más relevante es posible que sea *De Principiis et Ratiotinatione Geometrarum* (1666), que puede entenderse como una contribución indirecta a su disputa con Wallis, aunque el objetivo último del mismo es demostrar cómo la geometría puede practicarse por parte de filósofos torpes con un nivel de falsedad similar al de la filosofía política tradicional.

⁷⁷ Le dedica la sección 5ª de las 7 de que consta la obra.

modelo estatutario y voluntarista, que encuentra su legitimidad exclusivamente en la decisión del poder soberano⁷⁸. Lo más relevante del Diálogo es, sin embargo, como bien señala M. A. Rodilla⁷⁹, que permite complementar el contenido de los caps. 26, 27 y 28 del *Leviatán*, muchos más abstractos.

El *Behemoth* ya nos sumerge en un tema menos filosófico-analítico y casi puramente histórico, pues su objetivo no es otro que penetrar en las causas de la guerra civil inglesa. Lo primero que sorprende de este tratado es que vuelve a bautizarlo, como ya antes hiciera con el *Leviatán*, con el nombre de otro monstruo bíblico⁸⁰. De ahí que su conexión con su obra maestra sea evidente. Si el nombre de *Leviatán*, monstruo bíblico marino, sirve para simbolizar la ley y el orden, el de *Behemoth*, monstruo terrestre, representa la anarquía, el caos y la confusión propia de los cismas civiles, de la disolución de la soberanía. Es muy posible que de haber podido editarlo sin cortapisas⁸¹ le habría añadido también un frontispicio similar. Esta vez para reflejar gráficamente cómo, en ausencia de esa figura humana gigantesca y protectora, se abriría un panorama general de enfrentamientos y choques bélicos. En vez de una única espada y báculo en manos de un solo soberano, habría tantos cuantos grupos en lucha, cada uno blandiendo la suya propia. La armonía de las simétricas y limpias calles de la ciudad que aparece a los pies del *Leviatán*, daría paso ahora a una urbe devastada; la grata visión de la campiña espolvoreada de pequeños pueblos se tornaría en un oscuro paisaje esparcido de incendios, violencia, y dominado por el fragor de los combates armados. Probablemente no sería muy distinto de un cuadro del Bosco. Sin embargo, y esto es algo que llama la atención, la narración histórica de Hobbes prescinde de todo dramatismo y del

⁷⁸ Es bien cierto que los argumentos de Hobbes pueden utilizarse en general contra cualquiera de las teorías de derecho natural.

⁷⁹ Véase su excelente "Estudio Preliminar", en D, p. XLVIII.

⁸⁰ *Behemoth* es la forma plural en hebreo de "monstruos" o "bestias". Es posible que con este término Hobbes se refiriera a los líderes de la rebelión, los *seducers* o "seductores" que con sus doctrinas consiguieron movilizar al pueblo y poner en marcha la rebelión, o bien, simplemente, a la guerra civil como tal.

⁸¹ Fue Carlos II quien explícitamente prohibió la publicación de la obra, que apareció por primera vez y sin autorización del autor en una edición pirata en 1679. En 1682 A. Crooke, el mismo editor del *Leviatán*, ofrecerá su primera publicación formal.

lenguaje metafórico de que tanto uso hiciera en el *Leviatán*. Es una relación de argumentos y sucesos fría y distante. Quizá porque aspira a dar la imagen de quien contempla con objetividad los hechos relatados, es la mirada de quien se pretende un observador imparcial. No en vano, ya desde el comienzo, y en una de las pocas metáforas del texto, el relator principal se ubica a sí mismo “en lo alto de una montaña” desde la cual dice contemplar, como en una “visión panorámica”, “todos los tipos de injusticia y todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura” (B, pp. 5-6).

El libro se divide en cuatro diálogos. El primero se ocupa de las causas de la guerra civil, cuyo germen no duda en imputar a “ciertas opiniones en materia de teología y política” (B, p. 3); el segundo se centra en todo el conjunto de declaraciones y escritos intercambiados entre el rey y el parlamento, las “actas” o documentos de la ya inevitable confrontación; y los tercero y cuarto, abordan los diferentes hechos que se producen en el curso de la guerra. El de mayor relevancia es el primero, ya que es en él donde se profundiza en la tesis básica de este texto: el origen de la confrontación proviene de la lucha doctrinal, del pluralismo confesional e ideológico, que se vuelve contra las pretensiones de Carlos I por establecer un modelo de soberanía absoluta, así como de la incapacidad por parte del rey para hacerle frente. En el lenguaje de la teoría política contemporánea lo calificaríamos como el choque entre diferentes concepciones del bien que no se dejan integrar políticamente, porque todas y cada una de ellas aspiran a convertirse en la única con capacidad para imponerse a las demás. Lejos de lo que luego sería la estrategia de integración del pluralismo religioso e ideológico, mediante la separación entre espacio público y privado, el establecimiento del principio de tolerancia y la convergencia de todos los grupos en torno a reglas políticas comunes, la tesis de Hobbes es que sólo puede prevalecer una de ellas, la más adecuada a la naturaleza humana y, por tanto, la más capacitada para establecer un orden pacífico y estable.

Como señalábamos en la Introducción, Hobbes fue el primer relator del choque ideológico como la fuente principal del conflicto político, ya que es aquí, en la guerra civil inglesa, cuando comienza a apreciarse con toda su fuerza el factor disgregador del nuevo pluralismo de concepciones del mundo. Desde luego, las guerras de religión son su ante-

cedente inmediato. Lo novedoso, sin embargo, como él tiene la capacidad de observar, es la combinación de posiciones eclesiásticas doctrinales a otras político-ideológicas. Junto a los diferentes grupos religiosos opuestos a las políticas episcopalistas, Hobbes menciona a los intereses sociales más generales, y cómo aquéllas se entreveran con éstos. Esta es al menos la tesis que sostiene R. Ashcraft (1978), quien en la línea de la interpretación de C. B. Macpherson (1962), trata de atribuirle un componente de conflicto de clase derivado de la aparición del “individualismo posesivo” (Macpherson) a la contenciosidad del periodo revolucionario inglés⁸². Seguramente es una tesis muy simplificadora. Lo que a Hobbes le interesa en el *Behemoth* es señalar sin sombra de duda a los que en el *Leviatán* alude como principales promotores del espíritu de desobediencia. Y menciona a siete grupos: los tres primeros abarcan a los grupos religiosos —católicos, presbiterianos, independentistas, cuáqueros y cualesquiera otros que se presentaban como “ministros de Cristo” o “embajadores de Dios”; el cuarto es la élite intelectual, seducida por los autores greco-romanos, cuyos libros ensalzaban la libertad y el gobierno popular, y que habían copado la Cámara de los Comunes; el quinto, la ciudad de Londres y otras ciudades comerciales, que se miraban en el espejo holandés y creían que adaptando su forma de gobierno se contagiarían de su prosperidad; el sexto, aquellos que esperaban que la toma de partido por el bando adecuado en una guerra contribuiría a mejorar su fortuna; y, por último, un pueblo que ignoraba las bases y la utilidad de la obediencia y era presa fácil de la demagogia triunfante (B, I, pp. 7 y ss.).

En esta obra Hobbes parece volver de nuevo a sus aficiones juveniles por el mundo antiguo. Al menos en lo que se refiere al uso de la forma de diálogo⁸³, como era habitual en Platón o Cicerón; y la propia temática, de historia con contenido didáctico, recuerda a la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides que él tradujera en su juventud, y que versaba también sobre el tema de la guerra civil. Como se observa en la siguiente cita, nuestro autor parece equiparar la guerra civil inglesa a una *anacyclosis* acelerada:

⁸² El primero en emprender esta línea de interpretación marxiana es Frank Borkenau (1971), miembro de la Escuela de Frankfurt originaria.

⁸³ El ácido Wallis sostuvo que más que más bien se trataba de un diálogo entre Thomas y Hobbes (cf. en Tuck, 2002: 44).

“He visto en esta revolución un movimiento circular del poder soberano desde el difunto rey a su hijo a través de dos usurpadores, padre e hijo. Pues (dejando fuera el poder del Consejo de Oficiales, que sólo fue temporal y sólo lo poseían fiduciariamente) pasó del rey Carlos I al Parlamento Largo; de ahí al *Rump*; del *Rump* a Oliver Cromwell; y de nuevo de Richard Cromwell al *Rump*; de ahí al Parlamento Largo; y de ahí al rey Carlos II, donde ojala permanezca muchos años” (B p. 268).

Con motivo de la edición de sus obras en latín en la editorial holandesa De Boer, Hobbes revisa el *Leviatán* para presentarlo en esta lengua. Aparecerá editado en 1668, y no deja de ser interesante observar los cambios que introduce respecto a la edición inglesa de 1651. Lo más sorprendente es que la edición latina es menos extensa que la inglesa, lo cual ha llevado a algunos intérpretes a sostener la tesis de que, en efecto, podía haber antecedido a la que llegó a ser conocida en inglés⁸⁴. Sin excluir que algunos pasajes estuvieran ya escritos en esta lengua, lo cierto es que él mismo tradujo su texto al latín —con bastante torpeza y con un redacción mucho más seca, a decir de Malcolm—, y aprovechó la ocasión para eliminar o matizar algunos de sus pasajes más duros sobre la religión contenidos en las partes III y IV del original. Desaparece, como es lógico, la parte final, “Resumen y Conclusiones”, la principal fuente para la acusación del apoyo de Hobbes a los poderes de facto, y matiza sus afirmaciones sobre la justificación de la rebeldía una vez que los rebeldes se hacen con el poder⁸⁵. Y le añade también un Apéndice en forma de diálogo entre dos personas, A y B, que disputan sobre algunas cuestiones como el credo de Nicea; la naturaleza de las herejías —insiste en que según el derecho inglés no puede haber persecución a los herejes—; se retracta de algunas de sus visiones teológicas anteriores —ya no hay trazo aquí de sus simpatías por los independentistas, esto es, por la doctrina no sujeta a disciplina eclesiástica alguna y es leal al marco religioso establecido por el Estado—; y trata de refutar las críticas que se le hicieran por ateísmo. Pero persevera en su defensa del materialismo y, en general, en los fundamentos básicos de su método. De esta versión latina del *Leviatán* es de donde se extraen, como bien apunta O. Höffe, esos latiguillos que todos utilizamos en las

⁸⁴ Para los detalles entre una y otra edición, véanse Tricaut (1969, 1971), Brito (2015) y, obviamente, Malcolm (2012: 146 y ss.).

⁸⁵ L 21, p. 194.

explicaciones del autor, como "*bellum omnium contra omnes*" o "*sed auctoritas, non veritas, facit legem*"⁸⁶.

En 1675, Hobbes se retira, ya anciano, aunque todavía increíblemente productivo, a las posesiones de los Cavendish en Hartwick. Aún le quedará tiempo, en un sorprendente retorno a sus aficiones juveniles, para traducir al inglés, y en verso, la *Iliada* y la *Odisea* de Homero. En curiosas rimas latinas escribe también su *Autobiografía*, una breve relación de su vida llena de referencias irónicas, y su *Historia Eclesiástica*, publicada póstumamente en 1688, y mantiene su obsesión contra Wallis. Conserva también su interés por los acontecimientos políticos y asesora en estos temas a Lord Cavendish, plenamente inmerso en el debate que enseguida se encendería sobre la necesidad de excluir de la sucesión de Carlos II a Jacobo, su hermano menor y heredero. A todos sus biógrafos les sorprendería también un poema redactado con más de noventa años en el que confiesa estar enamorado. Poco antes, en 1677, ya había hecho testamento, en el que lega su no escasa fortuna, unas mil libras, el equivalente hoy a varios cientos de miles de euros, a sus dos sobrinas, a una niña huérfana de la que se hizo cargo al final de su vida, y diez libras a una misteriosa joven, Mary Dell, en quien algunos quisieron ver a una posible hija de Hobbes.

Desde octubre de 1679 cayó gravemente enfermo, y el jueves 4 de diciembre de 1679, a una edad bíblica, como tantas de sus referencias simbólicas, fallece en Hardwick. Como solía ocurrir entonces con las personas acusadas de ateísmo, proliferaron todo tipo de rumores sobre su actitud en el lecho de muerte. Lo cierto es que no tomó la extremaunción, ni estuvo acompañado de ningún clérigo en los últimos instantes de su vida. A pesar de su fama de miedoso, sí parece haber afirmado: "estuve noventa y un años buscando un agujero para salir de este mundo y finalmente lo encontré". Aubrey, su biógrafo y amigo, se empeñó en señalar, sin embargo, que siempre había preferido a la Iglesia de Inglaterra sobre cualquier otra y que en sus últimos años participaba de los servicios religiosos, por mucho que su fama de ateo lo persiguiera toda su vida. En su lápida, la familia Devonshire hizo grabar la inscripción latina "*Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene*

⁸⁶ Höffe (2010: 43).

cognitus" (hombre probo, conocido en la patria y fuera de ella por su fama de sabio). Se dice que él hubiera preferido otra, más acorde con sus preferencias por los juegos del lenguaje y por la concepción que tenía de sí mismo: "*This is the true Philosopher's Stone*".

Carlos II moriría poco después, en 1685. Su hermano menor, Jacobo II, es enseguida obligado a abandonar el trono, acusado de pretender restablecer el catolicismo en Inglaterra, y Guillermo de Orange y María, la misma hija protestante del Rey destronado, son elevados conjuntamente a ocupar la Corona. Con la *Revolución Gloriosa* de 1688 y el "arreglo revolucionario" se cierra el ciclo de luchas civiles y se sientan los presupuestos que conducirán con el tiempo a una indudable supremacía parlamentaria. Todo esto acontece cuando apenas ha transcurrido una década desde la muerte de Hobbes. Un par de años después del fallecimiento de nuestro autor es también cuando John Locke⁸⁷ comienza a madurar su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, la primera gran obra del liberalismo político y la más importante y directa defensa de la supremacía del parlamento.

⁸⁷ R. Tuck (1989: 45) insinúa que ambos autores pudieron llegar a conocerse brevemente, ya que sus patrones respectivos —en ese momento Hobbes estaba próximo al conde de Arlington, uno de los miembros del gobierno Cabal, y Locke al duque de Shaftesbury— conspiraban a favor de una mayor apertura religiosa. La fuente en la que se basa es una carta que Aubrey dirige a Locke en la que le pide que se interese por unos borradores de Hobbes sobre las herejías. Y le dice literalmente: "El viejo caballero está todavía sorprendentemente vigoroso. Si lo ve (algo que él recibirá con agrado), hágale llegar mis respetos".

II. CUESTIONES DE MÉTODO

1. ¿Un sistema filosófico unitario?

Junto con Maquiavelo, Hobbes pasa por ser uno de los padres fundadores de la ciencia política moderna. El autor florentino fue el primero en haber escindido la política de toda consideración moral y, por ende, de haberla liberado de su servidumbre teológica. A Hobbes, por su parte, se le reconoce el haber intentado fundamentar el estudio de la filosofía política sobre el nuevo método mecanicista de la ciencia natural moderna. En este sentido, al menos para la interpretación convencional, la obra hobbessiana se halla gobernada por un sistema filosófico unitario anclado en los presupuestos básicos de la nueva ciencia. Él mismo así lo parece dar a entender cuando afirma que la filosofía constituye una unidad cuyas partes sólo difieren en nombre debido a la diversidad de las materias sobre las que versa; no son más que ramas que remiten a un tronco común, o diversos mares a los que sólo la atribución de nombres distintos puede permitir distinguirlos del común océano en el que se funden (Cv Epist. Dedic., p. 3). Entre esas diversas ramas, como una más entre ellas, se encuentra la "filosofía natural", que no es sino la física. "Filosofía" y "ciencia" no van a concebirse así como saberes separados, y no hay por qué pensar que Hobbes pretendiera otra cosa cuando —como en el *De Cive* o el *Leviatán*— se ocupa predominantemente de una de sus "partes", la "filosofía civil" en este caso⁸⁸. En esto Hobbes anticiparía la unidad metodológica promovida después por el positivismo. Su obra se organiza así a partir de un *sistema* en el que los principios de la ciencia natural moderna, el materialismo mecanicista, se trasladan al estudio del hombre y la política. Sigue una secuencia que parte del estudio de los cuerpos en general; de ahí pasa después al análisis de un cuerpo específico, el hombre o la naturaleza humana, para culminar después en la investigación de los *cuerpos artificiales* contruidos por él, como es el Estado y "lo que llamamos ley"⁸⁹.

⁸⁸ El cuadro completo de las divisiones de la filosofía se contiene al final del cap. 9 del *Leviatán*.

⁸⁹ Esta es la expresión que utiliza en E, I, 1, 1; p. 91.

Sin embargo, al menos desde la conocida monografía de Leo Strauss de 1936, hay un buen número de estudiosos de la obra hobbesiana que cuestionan esa supuesta unidad metodológica. Todos ellos creen ver una importante diferencia entre la fundamentación de lo que nuestro autor califica como “filosofía moral y civil” y el resto de su cuerpo filosófico. Como es lógico, no hay tampoco unanimidad respecto a cuáles sean los elementos diferenciales entre una y otra y el porqué de estas discrepancias. Para algunos comentaristas, como el propio Strauss⁹⁰, Hobbes tendría la peculiaridad de ser el primer autor moderno, aunque su filosofía *moral* es simultáneamente moderna y precientífica; los rasgos humanísticos impregnan toda la parte de su obra que no es estrictamente de filosofía natural. Mayor importancia que a la perspectiva metodológica fisicalista habría que darle al enfoque moral-humanista de sus primeros escritos, cargado de impulsos retóricos, o incluso a la dimensión de la “introspección” que introduce en el *Leviatán*. De hecho, los mimbres básicos de su teoría política los tendría ya enhebrados antes de “enamorarse de la geometría”, dedicándose después a adaptarlos al método científico, y su teoría podría ser perfectamente comprensible sin necesidad del recurso al método resolutivo-compositivo. Habría que acercarla más a una interpretación de corte “psicologista”, centrada en la supuesta patología *burguesa* del deseo de poder. Strauss sostiene así, por poner un ejemplo, que su tesis de los seres humanos como esencialmente auto-interesados no podría ser deducida directamente de su método científico. Por otra parte, y como ya dijimos arriba, en *De Cive* Hobbes construye los elementos fundamentales de la explicación política a partir de “principios propios conocidos por la experiencia” (Cv p.10), sin necesidad de incorporar previamente todo el aparataje científico que sí estaba presente en los *Elementos* y que luego incluye también en el *Leviatán*. La escisión entre filosofía moral y política y método científico sería, pues, evidente.

Otros, como A. E. Taylor o H. Warrender⁹¹, subrayan que había desarrollado una teoría política apoyada en determinados presupuestos éticos derivados de la tradición del derecho natural cristiano. Y, en fin, algunos autores no llegan tan lejos y se limitan a detectar la contradic-

⁹⁰ Strauss (1963). Véase también, Strauss (2000 y 2011).

⁹¹ Taylor (1938) o Warrender (1957).

ción entre el supuesto método geométrico-mecanicista y el indudable contenido retórico que es posible detectar en el *Leviatán*⁹². Ya vimos al acercarnos a su vida cómo los acontecimientos políticos y otras contingencias biográficas le impidieron llevar a la práctica ese ambicioso y elegante plan de trabajo filosófico. Lo que originalmente se pensó como una sucesión de diferentes tratados —*De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*— fue cobrando vida de forma asimétrica y descompensada. Sus escritos de naturaleza ético-política fueron pasando al primer plano, lo cual sin duda favoreció una cierta autonomía de este tipo de reflexiones, muy condicionada también por el conjunto de las convulsiones políticas de su tiempo. Ambos hechos explican una cierta “descompensación” entre los diversos elementos de lo que se predica como un sistema filosófico unitario. Pero de ahí no cabe deducir sin más una clara escisión entre ellos. Recordemos que su obra general puede ordenarse también en dos fases bien diferenciadas: una primera fase humanística, dominada por la retórica; y una segunda fase “cientifista”, iniciada tras su “enamoramiento” de la geometría en 1629, que marcaría ya el conjunto de su producción propiamente científica y gran parte de la política. Ahora bien, el que nunca abandonara sus intereses humanísticos, que al final de su vida se plasmaron incluso en sendas traducciones de la *Ilíada* y la *Odisea*, no es óbice, en principio, para afirmar que sus escritos políticos no busquen un incuestionable enfoque científico de la política.

El mayor problema hermenéutico suele asociarse al *Leviatán*, porque introduce un curioso retorno a la retórica, aunque en él siga presente el desarrollo del método científico. Como decíamos en el capítulo anterior, en este libro el conjunto de sus máximas científicas convive a la vez con una estrategia de justificación que trasciende este marco estrictamente axiomático y sirve de guía y legitimación explícita para una determinada opción política. Lo fascinante del caso —y ésta es una reflexión que va más allá del mismo contexto de las luchas políticas del s. XVII— es que toda teoría política, casi por definición, acaba siendo absorbida por los condicionantes de las luchas políticas del momento en el que hace acto de presencia; siempre puede ser puesta al servicio de intereses políticos específicos. Y eso es algo que no depende del

⁹² Los principales representantes de esta tesis son Johnston (1986), Skinner (1986), Sorel (1986), Prokhovnik (1991).

grado de “cientificidad” que exhiba, sino de su potencial para ser instrumentalizado por uno u otro bando. Esta circunstancia en ningún momento se le escapó a nuestro autor. Prueba de ello es que después de haber escrito el que convencionalmente se entiende que es su libro más “científico” sobre la política, *Los Elementos del Derecho*, fue perfectamente consciente de que tenía que abandonar Inglaterra para evitar las consecuencias del “efecto performativo” de su texto.

El objetivo expreso de Hobbes era, en efecto, buscar una explicación auténticamente racional, “científica”, de las bases de la obligación política para edificar sobre ella una teoría del Estado. Y creyó haberla encontrado sujetando el mundo de la política a una disciplina metodológica puramente científica, aplicando un “método claro y recto” (Cp, 7; p. 39)⁹³. Otra cosa es que fuera también consciente, como explicaremos más adelante, de la necesidad de valerse de la *elocuencia* para acceder a un público más amplio y menos propenso a dejarse convencer por los argumentos estrictamente científicos. Como luego veremos, la búsqueda del impacto político de sus tesis centrales sin duda altera buena parte de la presentación teórica, la cuestión es si al caer en este tipo de recursos desvirtúa o no su pretensión explícita. No pretendemos afirmar, en suma, que en la obra de Hobbes no haya fisuras y discontinuidades que hagan difícil esa visión de su proyecto filosófico general como un todo comprensible y unitario. Pero sí consideramos que no es posible alcanzar una intelección completa de su teoría sin antes haber descrito las líneas básicas de tal proyecto. Vayan por delante, sin embargo, dos advertencias preliminares: primero, que el tránsito hacia el nuevo paradigma metodológico que él introduce no implica una renuncia total y drástica a muchos de los supuestos de otros paradigmas anteriores. Oakeshott mismo ya nos llama la atención sobre la gran cantidad de elementos de enfoques previos que anidan en la obra de Hobbes, como el nominalismo escolástico, importantes trazos de epicureísmo⁹⁴, el averroísmo de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, el fideísmo o el augustinismo asociado a la escatología cristiana⁹⁵.

⁹³ Como señala en el mismo lugar, “lo que más se echa de menos” en las anteriores obras de filosofía práctica de los autores antiguos es precisamente eso, “una cierta regla de las acciones por la que se pueda saber si es justo o injusto lo que vamos a hacer” (Cp I, p. 40).

⁹⁴ Sobre este aspecto en particular, muy influenciado por su gran relación con Gassendi, véase A. Paggi (1975), P. Springborg (2004).

⁹⁵ M. Oakeshott (1957: 31 y ss.).

Y, en segundo lugar, y como ya hemos observado, que su reflexión *política* posee una ambiciosa dimensión de tipo *retórico* que no es fácil de ajustar a su proyecto filosófico general, y no sale a la luz sino tras un cuidadoso contraste con los elementos contextuales.

2. La fascinación por la causalidad:

Todo lo anterior ya lo analizaremos a su debido tiempo. Empecemos, pues, por la metodología general de Hobbes. Decir que Hobbes desarrolla o incorpora a su filosofía el modelo de ciencia natural que comenzaba a abrirse camino en el s. XVII es una afirmación quizá demasiado categórica. No había aún un paradigma claramente establecido de lo que hubiera de entenderse por "método científico", y mucho menos todavía una visión clara sobre cómo podría adaptarse a un objeto tan escurridizo como es la sociedad, la moral y la política. La impresión dominante era que la nueva ciencia se encontraba todavía en su infancia. La conciencia que se generalizó en esta época era que los hombres poseían los instrumentos adecuados para conocer el mundo, pero no la habilidad suficiente para saber cómo operar con ellos. Por utilizar una metáfora de Watkins, "la naturaleza, por así decir, nos da a cada uno de nosotros un *kit* de hágalo-usted-mismo, pero omite las instrucciones para su uso"⁹⁶. El objetivo de todos los protagonistas que empezaron a sobresalir en este empeño consistió en diseñar el método adecuado, las "instrucciones de uso" de nuestra razón natural.

Para ello, el primer paso consistió en dejar de lado las teorías obsoletas, en particular las ya caducas que provenían de la tradición aristotélico-escolástica, y concentrarse en el diseño de otras nuevas. Entre estas sobresalen obras como el *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon, el *Discurso del método* (1637) de Descartes o el *Diálogo sobre los principales sistemas del mundo* (1632) de Galileo. A pesar de sus diferencias, a todas ellas les es común el cauteloso proceder por pasos seguros que permitan objetivar el conocimiento del mundo en forma de enunciados axiomáticos. De ahí la importancia de la matemática y la experimentación, aunque todavía no se ha producido la escisión pos-

⁹⁶ Watkins (1965a: 48).

terior entre ciencia y filosofía. Como ya dijimos que ocurría con el propio Hobbes, ambas disciplinas conviven todavía como parte de una misma actividad y con un mismo objetivo. Es en estos momentos, precisamente, cuando la ciencia y sus diferentes especialidades comienzan a abrirse paso como esferas de estudio separadas, pero, en efecto, unidas al mismo "océano".

La idea de que se estaba ante una importante cesura respecto del pasado de la humanidad en lo referente a la capacidad de comprender el mundo es algo que va a ser ampliamente compartido por sus protagonistas; había una verdadera conciencia de "revolución". Hobbes mismo, en la Epístola Dedicatoria de *De Corpore* se alinea junto a Copérnico, Galileo, Kepler, Gassendi o Mersenne⁹⁷, como uno de los protagonistas en la gestación y aplicación de esta nueva sensibilización metodológica, y no deja de subrayar su carácter de *novedad*. Lo que unificaría a todos estos nombres fue el haber sido "los primeros" en desbrozar un nuevo camino a la ciencia, cada cual en su campo; antes de ellos "no había nada cierto", o no podía hablarse propiamente de física, astronomía, etc. Y nuestro autor no puede evitar aludir a su aportación personal: la "filosofía civil" no sería más antigua "que el libro que escribí sobre *El ciudadano*" (Co, Ep. Dedic, p. 30). Sin negar las contribuciones de los antiguos, no se ve a sí mismo ni a sus compañeros de viaje a hombros de ningún gigante, por valernos de la expresión utilizada por Bernardo de Chartres, sino como parte de una vanguardia científica rupturista y revolucionaria⁹⁸, que enseguida acabaría encontrado en Newton la síntesis perfecta. Todos ellos seguramente participarían de la máxima de Einstein de que "el misterio eterno del mundo es su comprensibilidad".

De entre todas las teorías y métodos de su época, Hobbes comparte la visión del método científico que era común a grandes rasgos a

⁹⁷ A estos habríamos de añadir, desde luego, a Descartes, quizá el más infatigable perseguidor de un método unitario para el conocimiento del mundo, pero ya conocemos la inquina que le profesaba nuestro autor.

⁹⁸ Sería ciertamente reduccionista ignorar el influjo que siguen teniendo los antiguos en pleno s. XVII. Es indudable la influencia sobre la nueva ciencia del escepticismo de Sexto Empiricus, cuyo primer texto en latín fue impreso en 1560, o la revitalización del atomismo y materialismo griegos a través de las ediciones de textos de Lucrecio y Diógenes Laercio.

la seguida por Galileo en su estudio de los movimientos físicos, o por Harvey en su descripción de la fisiología del cuerpo humano. Se trata del método *resolutivo-compositivo*, que fue puesto en práctica por primera vez en la Escuela médica de Padua. Su rasgo fundamental consiste en aplicar un doble movimiento analítico. En un primer momento se trataría de disolver un determinado complejo de fenómenos en sus elementos más pequeños o sencillos, el *ordo resolutivus*. Una vez captado el funcionamiento de esos elementos, los principios que gobiernan su movimiento y los efectos que provocan, se “reconstruye” después el fenómeno a partir de dichos principios —*ordu compositivus*—. De esta forma es posible obtener una visión general de su funcionamiento.

La manera más sencilla de observar este proceder nos la encontramos en los estudios fisiológicos de Harvey, miembro también de la Escuela de Padua. El hecho de que se tratara de estudios sobre el cuerpo humano o el de los animales —“objetos”, en definitiva— hace más plástica la concreción del método. Harvey, en efecto, reconoce que para obtener una intelección de cuanto acontece en nuestro cuerpo es preciso “diseccionarlo” en sus partes constitutivas para describir sus principios y su engarce al todo. Al desmenuzar este todo biológico sería posible extraer sus principios, pero también su misma “historia”, lo que nos dice cómo ha llegado a ser lo que es⁹⁹. El método resolutivo-compositivo es, así, un método *genético*. Gracias a este método Harvey descubrió la circulación de la sangre y las funciones que cumplen algunos de nuestros órganos. Como es obvio, el proceder metodológico se hace más complicado al enfrentarlo a fenómenos físicos más complejos. En Galileo, por ejemplo, la fase compositiva se convierte exclusivamente en una operación lógico-matemática, aunque lo más relevante del método al final consiste en ver cómo se articula la conexión entre causas y efectos. La resolución se mueve desde el efecto a la causa dentro de una línea u orden causal que llega hasta los últimos elementos en que puede “disolverse” el fenómeno. La composición, por su parte, se mueve desde las causas a sus efectos a través de una ordenada cadena de deducciones. La ciencia sería así fundamentalmente “composición”, síntesis, la construcción de una serie de enunciados a partir de una ordenada serie de causas.

⁹⁹ Vid. Al respecto, Watkins, 1965a: 65.

Olvidémonos por el momento de estos antecedentes y observemos cuál es la aplicación que hace Hobbes de esta metodología general. No es una tarea fácil, porque a pesar de su positiva valoración de la sistemática, las diferentes formas en que nos va exponiendo sus premisas fundamentales en los distintos textos muestran una evolución de su pensamiento que no se deja integrar con facilidad. Su formulación más tardía y, se supone, definitiva, el *De Corpore*, tiene el inconveniente de que no acaba de encajar con las presentaciones que nos ofrece en sus textos de naturaleza política. Y estos últimos no pueden evitar otra representación expositiva muy influenciada por el objeto específico al que se dirigen, el hombre —la naturaleza humana— y el Estado; por mucho, que su mismo autor reconozca la importancia de lo que lo “antecede”, sus consideraciones sobre lo que sea el método científico se abren a una multiplicidad de interpretaciones.

Con todo, una vez introducida esta cautela, lo que haremos a continuación es presentar un esquema de la forma en la que cabría establecer los pilares sobre los que se edifica su explicación. Para ello comenzaremos (i) con un análisis de su *filosofía prima*, los presupuestos sobre los que aquella se asienta, su visión de la realidad como cuerpo¹⁰⁰; (ii) de ahí pasaremos a su concepción de la ciencia/filosofía; y (iii) a ello le seguirá más específicamente su teoría del lenguaje. Se trata en todo caso de una exposición selectiva y limitada, la que consideramos imprescindible para lo que luego será nuestro principal interés de conocimiento, su aplicación específica a los fenómenos políticos.

(i) Las razones de la aplicación de un mismo método a una diversidad de objetos los encuentra Hobbes en los fundamentos de su *filosofía prima*, que constituye el grueso de *De Corpore*. O, lo que es lo mismo, todo lo existente, el universo, está sujeto a una serie de leyes y concepciones *últimas* sin las cuales no es posible ofrecer una explicación de *ninguna* realidad. Serían aquello que precede a cualquier otra comprensión de un determinado fenómeno, lo que hemos de tener en cuenta para poder proceder después con rigor científico en las investigaciones particulares, “los primeros elementos en todo cálculo” —*the first Items of every Reckoning*— (L 5, p. 46) sobre los que edificar el

¹⁰⁰ La mejor y más sintética exposición de su *filosofía prima* la hemos encontrado en Zarka (1990) y Weiss (1980).

resto del sistema. Consiste en definiciones universales —cuerpo, movimiento, tiempo, lugar, causa, etc., y sus consecuencias lógicas. El primer dato consiste en una afirmación radical y drástica de materialismo mecanicista. "El universo —nos dice— es un agregado de todos los cuerpos, no hay una parte real del mismo que no sea también *cuerpo*; ni hay ninguna cosa que sea propiamente *cuerpo*, que no sea parte de ese agregado de todos los *cuerpos*, el *universo*" (L 34, p. 331)¹⁰¹. Todo lo existente está constituido por materia, y su atributo fundamental es que está sujeta al *movimiento*. Y el movimiento genera la "única causa universal de todo". "Del movimiento no se puede comprender que tenga otra causa más que el mismo movimiento" (Cp VI, 5, p. 79).

Esta corporalidad universal es también el objeto fundamental sobre el que se construye nuestra percepción sensorial. La mente humana aparece como un receptor pasivo de sensaciones, mera instancia receptora de estímulos externos que "impresionan" sobre el adecuado órgano sensorial y se van almacenando en la memoria. "Este estímulo a través de los nervios y de otras ligaduras o membranas del cuerpo continúa hacia dentro hasta llegar al cerebro y al corazón", y se concreta en "apariencias" y "fantasías" (L 1, p. 19)¹⁰². Lo que en la tradición se concebía como "espíritu", por decirlo de alguna manera, es *corporal*. El hombre está sujeto así a los mismos principios de movimiento que cualquier otro animal, y su efecto sobre el sujeto es más bien errático, depende de cómo impacten sobre su cerebro los estímulos que va recibiendo. Sólo a través del *lenguaje* es como podremos almacenar después las percepciones y sensaciones, ordenarlas y procesarlas lógicamente en pensamientos para traerlas a la memoria en un futuro, comunicárselas a otros hombres y "alcanzar una mutua utilidad y conversación". De este modo, ese ser natural y pasivo consigue poco a poco, gracias a la invención de las palabras, la toma en consideración consciente del mundo que lo rodea, al que va nombrando mediante *señales o notas* que nos ayudan a recordar, y a comunicarnos con otros. "Y por este segundo uso que tienen los nombres, son llamados *signos*

¹⁰¹ Véase una formulación muy parecida en L 46. P 547, correspondiente a su parte sobre la religión, en la que esta afirmación de materialismo radical le permite atacar a la visión escolástica de los espíritus como "incorpóreos".

¹⁰² En los *Elementos* todo este proceso se recoge quizá de forma más esquemática y clara. Véanse los tres primeros capítulos.

(L 4, p. 36). De ahí surge la posibilidad efectiva de una construcción social y política, pero también, como enseguida veremos, del conocimiento riguroso del mundo natural y social. Esta materialidad universal y los principios que la rigen, así como los diferentes elementos que la componen, puede, pues, medirse, calcularse y expresarse en términos filosófico-analíticos y geométricos.

(ii) La cuestión es saber cómo de todo ese conjunto de impresiones caóticas podemos acceder a la certidumbre, que lo que conocemos se corresponde con la verdad. Y la respuesta de Hobbes es que esto lo conseguimos gracias a la filosofía. “La *filosofía* o *ciencia* —nos dice— es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto” (Cp I, 2, p. 36)¹⁰³. La tarea de la ciencia consiste en extraer el conocimiento demostrable de las causas y efectos. En buena aplicación del método resolutivo-compositivo, el análisis de los fenómenos se sujeta a una *computatio*, *Reckoning* o “cálculo” en el que se desgajan o “sustraen” las distintas partes de un objeto, se estudian sus propiedades más simples y los principios universales que lo gobiernan, para luego “adicionarlas” o recomponerlas y contemplar así su “movimiento”. La esencia del proceso científico consiste, desde luego, en el conocimiento de las *causas* que hay detrás de los fenómenos que observamos, si bien para Hobbes el estudio de la relación causa-efecto puede centrarse —como antes mencionábamos— en cada uno de los polos de esta relación (véase. L 5, p. 49; Cp VI). Podemos empezar por el análisis de un fenómeno que es un “efecto”, y al *descomponerlo* descubrir sus causas; o bien por una “causa” que por *composición* o deducción nos conduce a sus efectos. La razón procede así al modo de la aritmética, sustrayendo o adicionando (L 5, p. 46; Cp VI), y yendo del todo a las partes o de estas a aquel, como si se tratara de una cadena matemática en la que cada una de sus elementos debe ordenarse lógicamente dentro de un comienzo y final¹⁰⁴. Hobbes no tiene ningún empacho en reconocer que la razón es algo que “se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo” (L 5,

¹⁰³ Véase también la definición ofrecida en Hom 10, 4, p. 122.

¹⁰⁴ A pesar de que el método resolutivo-compositivo puede dar la impresión de establecer una diferencia entre el todo y las partes, ésta distinción es puramente instrumental, no se presenta como un rasgo ontológico de lo existente.

p. 49), hay que ir puliéndola y exprimiéndola mediante una estricta disciplina. Y, como acabamos de ver, presupone una ida y venida constante desde la *resolutio* o método analítico, a la *compositio* o método sintético. Y afirma que la aplicación de uno u otro, u ambos, depende de la "diversidad de las cosas propuestas" (Cp VI, 3, p. 78), y, de hecho, esta es también su forma de proceder dependiendo del caso. El objetivo al final es acercarse lo más posible a la construcción de un sistema axiomático-deductivo perfectamente integrado y coherente.

En sus investigaciones se centra preferentemente en tres tipos de objetos: figuras geométricas, fenómenos físicos y Estados (*commonwealths*). No hay así una diferencia sustancial entre el método empleado a la hora de definir un concepto propio de la geometría, como un "cuadrado", que reducimos o "disolvemos en sus partes esenciales —cuatro líneas rectas y cuatro ángulos rectos—, o el de "hombre", que cabría definir de igual manera —cuerpo, sensaciones, racionalidad—. El propio Estado, que no es algo natural o físico, pero sí un "cuerpo" artificial en tanto que es creado por la voluntad de los hombres, es preciso disolverlo en sus unidades esenciales, los individuos, y éstos a su vez en sus propiedades fundamentales (la razón, las pasiones, el poder, etc.). De aquí extraemos las causas que explican el "efecto" Estado. O, como él prefiere en el *Leviatán*, podemos comenzar por las causas, los atributos de la naturaleza humana, y a partir de su reconstrucción deductiva llegar al efecto¹⁰⁵. Esta concepción metodológica de base, el razonamiento mediante adición y sustracción, se traslada también, como decíamos, al conocimiento moral y político. A este respecto el comienzo del capítulo 5 del *Leviatán* es más que explícito. Al igual que los aritméticos, los geómetras o los lógicos, cada uno de ellos con sus respectivos instrumentos —números, ángulos, secuencias de palabras, etc.—, "los escritores

¹⁰⁵ El símil, ciertamente plástico, que Hobbes utiliza en *De Cive* es el de un reloj, aunque aquí se deja llevar en exceso por una visión mecanicista: "Por lo que se refiere al método, (...) había que comenzar por la materia del Estado para pasar después a su generación, (...). Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado, y cómo se deban de poner de acuerdo entre sí los que quieran aliarse", (Cv, Prefacio al lector, p. 7).

políticos suman los *pactos* o *convenios* para hallar cuáles son los deberes de los hombres, y los abogados suman leyes y hechos para hallar qué es lo *justo* y qué es lo *criminal* en la actuación de los individuos particulares” (L 5, p. 45).

Con todo, Hobbes hace una advertencia interesante que al final sí va a suponer una distinción metodológica en lo que se refiere a la naturaleza del objeto analizado. Donde lo dice de modo más explícito es en *De Homine*, uno de los libros correspondientes al momento de mayor maduración de su teoría. La mayor diferencia entre el estudio de los cuerpos en general y los más específicamente “humanos” o creados por los hombres reside en que en los primeros nunca podemos llegar a alcanzar su intelección completa. La causa última del orden del mundo se nos escapa porque sólo nos son accesibles las causas secundarias¹⁰⁶; sólo Dios puede tener un conocimiento perfecto de lo por Él creado. No conocemos el porqué de nuestro patrimonio afectivo, por ejemplo, sólo podemos saber cuáles son sus efectos en la interacción social. Para nuestro autor, la ventaja de la geometría reside en que sirve para reflejar la naturaleza del mundo —*creamos por nosotros mismos* puntos, líneas, cuadrados, círculos..., que definimos con precisión y, pensaba Hobbes, a pesar de su abstracción, se ajustan en principio al movimiento de cuerpos reales¹⁰⁷; y, de la misma manera hacemos con todo lo que es producto de la creación del hombre. “La política y la ética, es decir, la ciencia de lo justo y de lo injusto, de lo equitativo y lo inicuo, se puede demostrar *a priori* dado que los principios mediante los cuales se conoce (...) los hemos hecho nosotros mismos”.

(iii) A Hobbes no se le escapa, como es obvio, la importancia decisiva que compete al *lenguaje* en la intelección y ordenación de todo este proceso. El “verdadero” conocimiento se obtiene a partir de su correcta aplicación, de la pulida formulación de *definiciones* de los significados de las palabras y de su orden dentro del discurso. El proceso

¹⁰⁶ “Dado que las causas de las cosas de la naturaleza no dependen de nosotros sino de la voluntad divina, y dado que la mayor parte de ellas, esto es, el éter, es invisible, no podemos deducir sus propiedades de unas causas que nosotros no vemos” (Hom, X, 5, p. 123).

¹⁰⁷ El título de Hom. X, 5 es bien expresivo a este respecto: “Sólo son demostrables los teoremas en los que sus causas están a nuestro alcance; en los demás sólo es demostrable su posibilidad”.

del pensamiento se asemeja a un cálculo con nombres, como adición o sustracción de significados, hasta dar con la definición estricta que pueda operar como algo similar a los axiomas en la geometría, susceptibles de ser compartidos por todos. “Pues, las palabras son monedas que los hombres sabios manejan en sus cálculos” (L 4, p. 40). Hay aquí, qué duda cabe, algo parecido a una “geometrización” del discurso. En uno y otro caso partimos de definiciones de cada uno de sus elementos —líneas, por ejemplo, en el caso de la geometría o nombres, en el del lenguaje—. No es casual, por tanto, que toda la primera parte del *Leviatán* parezca casi un diccionario donde se van introduciendo términos a los que siguen definiciones exactas desprovistas de ambigüedad y contradicciones. En eso, como en su traslación práctica del método resolutivo-compositivo, Hobbes es fiel a lo que dice. Si “la verdad consiste en ordenar correctamente los nombres de nuestras afirmaciones”, el *Leviatán* ofrece un ejemplo sobresaliente de esta misma forma de proceder. Al menos en esta primera parte, la más analítica de todas. Pero tanto en esta como en la segunda parte, nos ofrece un verdadero diccionario en inglés de términos políticos, desprovisto de lo que cabría llamar la “ideología” que subyace al uso que de esos términos y conceptos nos encontramos en la tradición antigua, como es la propia idea de *libertad* (véase. L 21).

En seguida veremos, sin embargo, las dificultades que esto entraña. Ahora se nos permitirá que nos detengamos un poco más en cómo la aplica al análisis moral y político que nos ofrece en el *Leviatán*. Aquí arranca con una exposición de la naturaleza humana; o sea, con una primera “disolución” de la sociedad en sus unidades básicas, los individuos. A partir de ahí ya procede a “desmenuzar” lo que sea el hombre. En los primeros cinco capítulos el grueso de la exposición se concentra fundamentalmente en sacar a la luz las fuentes de sus percepciones y su capacitación cognitiva; cómo percibe, piensa y reacciona el sujeto humano ante el mundo. De ahí podemos extraer los fundamentos de lo que podemos llamar la concepción hobbesiana de filosofía de la mente, tan unida a su visión de la ciencia natural, pero también a la propia naturaleza del lenguaje. A esto le sigue, en el cap. 6, la descripción de sus impulsos y pasiones, sus “movimientos” internos, sujetos a la dialéctica de deseo/atracción frente a aversión/displacer, y cómo repercuten sobre nuestra forma de pensar. La tesis de Hobbes es que influyen decisivamente en nuestra aplicación del código bueno/malo —bueno es lo

que cada cual considera satisfactorio, y a la inversa— y están detrás de todo nuestro proceso de pensamiento. Al final de este capítulo es cuando Hobbes nos proporciona su rupturista concepto de felicidad: “El *éxito continuo* en el logro de las cosas que un hombre desea de cuando en cuando, es decir, la continua prosperidad”¹⁰⁸ (L 6, p. 62). Cuando pensamos o deliberamos, nuestras pasiones tienen un mayor protagonismo que la razón, algo que desarrollará en el capítulo siguiente. Esto, como veremos más adelante, tendrá importantes consecuencias a la hora de establecer la conexión entre la política y los afectos. El cap. 7 aborda sobre todo los límites de nuestro conocimiento y la imposibilidad de poder ampararnos en la idea de “conciencia” para erigir sobre ella un saber verdadero. El cap. 8 trata de las virtudes intelectuales y sus defectos; es decir, sigue en el ámbito de la teoría del conocimiento, aunque el núcleo de la exposición gira sobre nuestra propensión a no dejarnos llevar por la razón sino por las pasiones, y a nuestra tendencia a caer en el error. El cap. 9 nos ofrece la clasificación de las ciencias. Y en el cap. 10 se produce una de las más importantes quiebras con el modelo de las virtudes aristotélicas al reducirse casi todas ellas al fenómeno del poder¹⁰⁹. Este constituye el núcleo de este capítulo, extendiéndose también después al cap. 11, aunque ahora ya desde una perspectiva no referida al sujeto singular, sino incorporando una dimensión más social o, más bien, de desestabilización potencial de la vida en sociedad como consecuencia de nuestra voluntad de poder. Los datos que aquí nos aporta, como “el continuo deseo de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (L 11, p. 93) son imprescindibles para comprender después el estado de naturaleza en el cap. 13, seguramente uno de los pasajes más logrados y espectaculares de la historia del pensamiento político. Entre uno y otro, en el cap. 12, Hobbes emprende un análisis antropológico de la religión como fenómeno imprescindible en toda sociedad humana, que ya recibirá un análisis detenido en nuestro capítulo siguiente. Todo lo referido en la primera

¹⁰⁸ Y continua: “Porque mientras vivamos aquí, no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres de sentido (*Sense*)”. Más adelante, en el cap. 11 vuelve sobre la carga y señala que “la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha” (p. 93).

¹⁰⁹ “Las pasiones (...) son, principalmente, el mayor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honores. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, es decir, al deseo de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes tipos de poder” (L 8, p. 71).

parte servirá para “componerlo” o reconstruirlo después en la creación del gran cuerpo artificial llamado Leviatán, que es también, como veremos, un artificio lingüístico.

Como decimos, con esta rápida cabalgada por los contenidos de la primera parte del *Leviatán* —“Del hombre”— no pretendemos ofrecer un resumen; nuestra intención es ver la puesta en práctica del método hobbesiano. Su mejor expresión la encontramos en esta cita:

“La luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad, y depuradas por definiciones exactas; la *razón* son los *pasos* que damos; el aumento de la *ciencia* es el *camino*; y el beneficio de la humanidad, el *fin*. Contrariamente, las metáforas y las palabras sin sentido y ambiguas, son como *ignes fatui*; y razonar partiendo de ellas es vagar entre innumerables absurdos; y el fin, la controversia y el desorden, o el ridículo” (L 5, p. 50)¹¹⁰.

Su objetivo es, pues, alcanzar una *síntesis* de todo el conocimiento en un sistema ordenado a partir de un conjunto de definiciones, nociones comunes y teoremas. Llegamos al conocimiento científico, pues, mediante una adecuada construcción de la cadena del razonamiento (L 5). Y este nos permitirá liberarnos de la ignorancia, la superstición, la falsa conciencia que nos impide acceder no ya sólo a la verdad sobre el mundo físico, sino a la institución de un orden político pacífico y más ajustado a la naturaleza del hombre. Hobbes atribuye al análisis lingüístico en particular una función emancipadora respecto de los prejuicios, la elocuencia vana y el encubrimiento ideológico. Adaptar el modelo “científico” a nuestro estudio del lenguaje equivale así a *desvelar*, desde el rigor de este nuevo disciplinamiento metodológico, el origen contingente y relativo —ya que no es sino el poso de un determinado proceso histórico— de nuestras opiniones sobre lo justo y lo injusto, sus mistificaciones y presupuestos; y, a la par, *construir* una verdadera *ciencia* —de la política, en nuestro caso— a partir del modelo axiomático deductivo, sujeto a definiciones no contradictorias.

¹¹⁰ Obsérvese que esta cita está cargada de metáforas, algo que debemos tener en cuenta para lo que viene más adelante en nuestra exposición.

3. La importancia política del lenguaje: el “síndrome de Babel”

Como hemos visto, la naturaleza del lenguaje nos permite ir destilando significados comunes desde convenciones semánticas, concebir un orden de sentido perfectamente articulado mediante palabras; también, mostrar nuestras intenciones, expresar deseos, clasificar el mundo que nos rodea, pensar, etc. Estas capacidades no surgen porque sí, sino que obedecen a una larga evolución cultural, es un proceso de aprendizaje colectivo arduo y siempre expuesto a caer en innumerables inconsistencias. De ahí la necesidad de definiciones estrictas, de acceder eventualmente a significados constantes e inalterables que nos guíen en todo este proceso. Esta es la tarea de la ciencia civil, que siempre es inacabada. Porque el problema con el lenguaje, al menos en su uso común, y como ya había observado Bacon, es que constituye el ámbito idóneo de la ocultación, el error y el absurdo, y esto, como es lógico, no se le había escapado a Hobbes. El objetivo a alcanzar en este proceso de depuración de los significados lingüísticos consiste, pues, en evitar las incoherencias derivadas de un mal uso de los términos o sus ambigüedades, que generalmente provienen de una ausencia de definiciones claras, el no atender a los verdaderos significados¹¹¹. Y, no en menor medida, como se aprecia en la segunda parte de la cita con la que hemos acabado la sección anterior, a las metáforas, la *retorificación* del habla, o la dificultad de establecer un claro criterio respecto de, por ejemplo, las palabras que establecen lo que P. Pettit llama “indexicalidad descriptiva”¹¹² (*vid.*, L 5, pp. 48 y ss). Como responsables de esta situación, al menos en lo que hace al vocabulario filosófico y político, Hobbes señala con claridad a la *Aristotelity* (L 46, 545), la filosofía aristotélico-escolástica, y cita a Cicerón —otro de sus vituperados clásicos— al afirmar que “no hay cosas más absurdas que las que pueden encontrarse en los libros de los filósofos” (L 5: 48)¹¹³. O sea, que quienes

¹¹¹ “(..) un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa, y cómo situarlos correctamente; si no se verá enredado en las palabras, lo mismo que un pájaro preso en la liga, que cuanto más hace por liberarse, más enredado está” (L. 4: 39). 1

¹¹² Palabras como *mío, aquí, ahora*..., que remiten a un referente distinto según los contextos o “índices” de su uso. (Pettit: 2008: 51 y ss.). Para un elenco de las “causas del absurdo”, véase, L. 5, pp. 48 y 49)

¹¹³ Véase también, E, XIII, 3, pp.

más interesados deberían estar en razonar a partir de un lenguaje congruente y libre de inconsistencias son precisamente quienes más caen en ellas. Como es también el caso “de los nombres que se aprenden en las escuelas (...), como *bipostático*, *transubstanciar*, *consustanciar*, *eterno-ahora*, y demás cantinelas de los escolásticos” (L 5, p. 49). Y ya de manera categórica: “Pero ahora que la guerra con las armas o con la pluma no cesa (...) que *cada parte se aferra a su opinión*, que unos alaban y otros censuran una misma acción, que alguien aprueba ahora lo que en otro momento condenaba y considera de distinta manera en los demás sus propias acciones; todo esto es un signo manifiesto de que lo que han escrito hasta ahora los filósofos morales no ha servido de nada para el conocimiento de la verdad” (Cv Epístola Dedicatoria, p. 3; énfasis nuestro). Como recogíamos en el capítulo anterior, todas estas malas influencias son el germen del que brotaría después la guerra civil, “las causas de todas las rencillas y de todos los crímenes” (Cv Prefacio, p. 7).

Por tanto, cuando Hobbes emprende estas acusaciones no lo hace exclusivamente por rigor filosófico, sino también por las consecuencias *políticas* que entraña. La combinación entre los disgregadores impulsos pasionales y la inconsistencia de las palabras ofrece el combustible idóneo para que prenda el fuego del enfrentamiento. En ningún lugar lo dice de forma más clara que en esta cita del *Leviatán*: el “arte de la palabra” permite que “algunos hombres puedan representar a otros lo que es bueno dándole la apariencia de malo, o lo malo dándole la apariencia de bueno, y aumentar o disminuir a su antojo las dimensiones de lo bueno y lo malo, sembrando así el descontento y perturbando su paz y bienestar” (L 17, p. 156). Y, en una similar descripción del *De Cive*, añade: “más aún, con mucha frecuencia la misma persona en diversos momentos *alaba* y *vitupera* la misma cosa. En esta situación necesariamente han de surgir discordias y luchas” (Cv III, 31). Como sabemos, esta realidad no es exclusiva del estado de naturaleza, donde no hay distinción entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto (L 13, p. 117), lo es también en situaciones en las que pierden su eficacia los principios sobre los que se sostiene la obediencia y el derecho deja de cumplir su función ordenadora. El “confundir y enredar a los hombres con palabras” (B I, p. 57) es así la fuente del desorden y la discordia. Por consiguiente, *nombrar* es el acto político por antonomasia.

Este es otro de los mensajes que Hobbes extrajo de Tucídides. Nadie supo reflejar mejor que historiador griego la conexión entre la deriva bélica y la confusión lingüística¹¹⁴, algo que podríamos calificar como el “síndrome de Babel”. Cuando el lenguaje pierde su significado compartido deja de haber *comunidad*, ya que esta depende de una *comunicación* dirigida al entendimiento *común* y es garantía de la confianza *mutua*. Como diría Montaigne, “sólo somos hombres y sólo creemos unos en los otros por la palabra”¹¹⁵. Hobbes mismo ofrece un ejemplo, sin duda extraído del propio Tucídides —de hecho, parece casi copiado de su anterior cita—:

“Un hombre debe ser cauto con las palabras, las cuales, además del significado que imaginamos es el natural suyo, tienen también otro que proviene de la naturaleza, disposición e interés de quien habla. Eso ocurre con los nombres de virtudes y vicios; pues un hombre llama *sabiduría* lo que otro llama miedo; uno llama *crueldad* lo que otro llama *justicia*; uno llama *prodigalidad* lo que otro llama *magnanimidad*, y otro llama *gravedad* lo que otro llama *estupidez*. Etcétera. Por lo tanto, nombres así nunca pueden procurar terreno firme para ningún razonamiento. Tampoco pueden procurarlo las metáforas y tropos del lenguaje, pero estos últimos son menos peligrosos porque hacen profesión de su inconstancia, y los otros no.” (L pp. 40, 41).

La gran pregunta es: ¿qué provoca estas descompensaciones e inconsistencias del lenguaje que acaban generando el choque entre las diferentes opiniones, el disolvente de toda comunidad?

¹¹⁴ “En cambio, la guerra (...) es una maestra de modales violentos y modela el comportamiento de la mayoría de los hombres en consonancia con la situación del momento (...) *Se modificó incluso, en relación con los bechos, el significado habitual de las palabras, con tal de dar una justificación*: la audacia irreflexiva pasaba por ser valiente lealtad al partido; una prudente cautela, cobardía enmascarada; la moderación, disfraz de cobardía; la inteligencia para comprender cualquier problema, una completa inercia (...) Los descontentos siempre eran considerados dignos de crédito, y quienes se les oponían aparecían como sospechosos. Quien tenía éxito en tramar alguna intriga era un inteligente; y aún más aguda quien la sospechaba” (énfasis nuestro). Y así sucesivamente. Tucídides (1989: III, 82, p. 262).

¹¹⁵ Montaigne (2003: I, IX, p. 79). O véase esta otra magnífica cita del mismo autor: “Al realizarse nuestro entendimiento únicamente por medio de la palabra, aquel que la falsea traiciona la relación pública. Es el único instrumento mediante el cual se comunican nuestras voluntades y nuestros pensamientos, es el portavoz de nuestra alma: si llega a faltarnos, dejamos de sostenernos, dejamos de conocernos entre nosotros. Si nos engaña, rompe todo nuestro trato (*commerce*), disolviendo todos los lazos de nuestra política (*police*)” (2003: II: XVIII, p. 661).

(i) A este respecto, en ningún lugar específico de la obra de Hobbes nos encontramos con una respuesta unívoca; esta hay que rastrearla, como acabamos de hacer, en los textos donde observa las diferentes causas que tienden a impedir la adecuada aplicación de definiciones rigurosas (fundamentalmente en L 4). La respuesta siempre suele ser la misma: los afectos y los intereses de cada cual, que acaban siendo absorbidos por la patológica búsqueda del poder. La tendencia a la anarquía y a la desestabilización de los vínculos sociales tienen su origen en la persecución de la maximización del interés propio, y, en general, en las inconstantes y erráticas pasiones humanas, “las formas del lenguaje mediante las que se expresan las pasiones” (L 6, p. 61). El lenguaje serviría aquí como mecanismo de expresión y racionalización de percepciones subjetivas que responden a la variedad de deseos, siempre “situados” y en competencia, pero también al ansia derivada de la fijación sobre el presente o el futuro inmediato, y a las pasiones que inclinan a los hombres a la acumulación del poder, eso que Pettit denomina la “indexabilidad interpersonal”¹¹⁶, el deseo de acceder a ventajas posicionales que buscan la afirmación de una asimetría, y que se apoyan sobre un lenguaje que permite clasificar y comparar. El ejemplo obvio es la propia descripción que hace Hobbes de la vanidad o la vanagloria, el honor y cualquier otro signo de prestigio o superioridad, que son atributos de poder (*vid.* L 10) y provocan una continua desestabilización del cuerpo social al favorecer la competencia intersubjetiva y, a la postre, un conflicto diferente del de las meras disputas por recursos escasos¹¹⁷. La traducción en palabras derivada de los impulsos de estos seres sometidos a todo tipo de descompensaciones internas, sólo puede producir divisiones. “La lengua del hombre es una trompeta de guerra y sedición” (Cv V, 5, p. 52).

(ii) Por otra parte, sin embargo, en los lugares donde Hobbes se refiere a los “embaucadores” o “seductores” (*seducers*) que indujeron a alterar las percepciones políticas del pueblo, sobre todo en el *Behe-moth*, los agentes desestabilizadores serían más bien quienes hoy cali-

¹¹⁶ Pettit (2008: 92 y ss.).

¹¹⁷ Entre las tres causas principales de disensión en el estado de naturaleza, Hobbes menciona las siguientes: “La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria” (L 13, p. 115). Véase también Cv, V, 5, p. 52, en esa elocuente comparación entre el hombre y los animales.

ficaríamos como las élites políticas y religiosas, *the Children of Pride*. Ellos serían los verdaderos responsables de la guerra de las opiniones al introducir en el espacio público nuevos sentidos, cargados de ambigüedad y con claros intereses “de parte”. Y si lo consiguieron fue por su eficacia para impactar sobre la buena gente al azuzar en ellas las pasiones que conducen a la rebelión. O, de modo más exacto, el natural potencial desestabilizador que anida en los hombres se vería potenciado por la influencia que consiguen ejercer sobre el vulgo. Ellos son, en definitiva, los conformadores de la *opinión*¹¹⁸.

Cuando Hobbes se refiere a las opiniones de modo más analítico, la dota de dos sentidos distintos: a) como lo opuesto a *ciencia*, definiéndose como “la opinión sobre la verdad de algo que se ha dicho, a veces con palabras absurdas y sin sentido, y sin posibilidad de ser entendidas” (L. 7, p. 64). O sea, el uso del lenguaje erróneo o distorsionado, no apoyado en las cautelas necesarias o derivado del mal uso de los términos, metáforas confusas, falta de claridad en el pensamiento, o elaborado para provocar el engaño, etc. Y, b) opinión como lo recibido de aquellos en los que confiamos (*trust*)¹¹⁹. Aquí tampoco proceden de un saber que es cierto, y que hemos comprobado como tal, sino que lo hemos adquirido de alguien a quien atribuimos *autoridad*, aunque no acabemos de comprender qué es lo que realmente dicen y “se aprovechen de tanta oscuridad para engañar” (*vid.*, L, 8, p. 76-7). Y en este grupo podríamos incluir tanto a los religiosos y a los líderes políticos como a los tan glorificados clásicos greco-romanos. Unos se valen de estrategias retóricas, y otros de la transmisión de creencias supuestamente asentadas sobre textos sagrados; o de ambas.

En todo caso, tanto en el supuesto de a) o de b), las opiniones configuran un amplio cuerpo de creencias, prejuicios, expectativas y valo-

¹¹⁸ D. Baumgold observa, sin embargo, que Hobbes “estaría más preocupado por los peligros que suponen las élites ambiciosas que por el incivismo de sujetos corrientes” (1988: 2); o sea, que lo que motiva su obra es más la amenaza de estas élites que el pretender establecer deducciones políticas desde premisas sobre los cálculos utilitarios de individuos autointeresados. En contra de la interpretación dominante, las disquisiciones sobre la naturaleza humana erigida a partir de sujetos abstractos resultaría así casi superflua.

¹¹⁹ Ya desde los *Elementos* lo deja bastante claro: “creemos probable cualquier proposición que consideramos verdadera debido a error de razonamiento o por confiar en otros hombres” (E, VI. 6, p. 122).

res a los que difícilmente se puede contrarrestar apelando a la razón. Una vez quebrado el orden tradicional que las vertebraba en torno a una eticidad y un lenguaje (relativamente) común, la recomposición de ese orden requiere de una verdadera “teoría épica”¹²⁰; o, como dice el mismo Wolin, de cambiar toda una cultura política por otra¹²¹. ¿Puede hacerse desde una nueva teoría de la política anclada en los principios de la nueva ciencia o hace falta acompañarla de otros recursos similares a los utilizados por los “embaucadores”; es decir, valiéndonos también de estrategias retóricas? Hay que pensar que los recursos retóricos se ajustan a los datos —las opiniones, los prejuicios, el lenguaje, el trasfondo existencial— propios de la audiencia a la que se dirigen. Y de lo que se trata en ese discurso es de propiciar la *victoria* de una opinión sobre otra, no el acceso a una supuesta verdad. Renunciar a la elocuencia a favor de un enfoque racional que exige a sus destinatarios la reflexión paso a paso, el disciplinamiento metodológico, la abstracción respecto de lo que son sus experiencias cotidianas y el modo habitual en el que se describe el mundo conocido parece ya a priori llamado a ser derrotado. Si los destinatarios del *Leviatán* fueran, como era el caso del *De Cive*, los filósofos, no habría el más mínimo problema, el método de convicción elegido sería el normal para un hombre de ciencia. Sin embargo, como ya sabemos por lo dicho sobre el contexto en el capítulo I, Hobbes no puede resistirse a participar de lleno en la “guerra con las plumas” y —esta será nuestra tesis— eso hace casi imprescindible recurrir a algo más que las frías explicaciones *more geometrico*.

Con esto llegamos por fin al lugar donde queríamos aterrizar desde el principio. Antes de entrar a verlo con más detalle, una reflexión más para acabar de remachar lo visto hasta aquí. Tiene que ver con la certera observación de Hobbes de que a) aparte del poder, la ley o las instituciones, el discurso, las palabras, es la materia de la que está hecha lo político; b) dada la constitución de nuestros afectos, no hay posibilidad de imaginar la política sin enfrentamiento; y, por tanto, c) todo conflicto acaba trasladándose al lenguaje, comenzando una carrera por hacerse con la descripción de la realidad que más convenga. Una ciencia de la paz como la que él trataba de diseñar debe buscar así necesariamente

¹²⁰ Wolin (2005). Por “teoría política épica”, Wolin entiende “un tipo de teoría política que se haya inspirada principalmente en la esperanza de conseguir un hecho memorable y grande por medio del pensamiento” (p. 46).

¹²¹ Wolin, 2005: 132).

una correlación perfecta entre significante y significado para evitar la “guerra de las opiniones”. Esta sería, pues, la labor que compete al *Leviatán* quien, aparece así como el “*Gran Definidor*, un dispensador soberano de significados comunes, una ‘razón pública’” (énfasis del autor)¹²²; debe establecer la “completa cientificación del vocabulario político”¹²³; al menos respecto de la semántica exacta de los conceptos políticos y los términos jurídicos. Sólo él debe instituir el significado vinculante para todos sus súbditos de los términos de la ordenación del Estado, que se convierte así en una *Commonwealth of Ordered Words* ¹²⁴. — “La decisión acerca de quién ha razonado bien corresponde al Estado” (Cv 17, 12). Por decirlo en la jerga de Laclau, mientras haya “significantes vacíos” en el vocabulario político que pueden ser continuamente ocupados y disputados por demagogos y charlatanes, nos encontraremos siempre bajo un “síndrome de Babel” en potencia. Del caos verbal que deriva en enfrentamiento y disensión sólo nos puede sacar el lenguaje común de la política del soberano, el único *autorizado* a través del contrato social para hablar con una sola voz por toda la pluralidad de sus súbditos.

Por eso también incluye entre los “derechos de los soberanos por institución” (L 18) el control de las opiniones y doctrinas que se desvían de la paz y de las que conducen a ella¹²⁵. “Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de la paz y la concordia” (L 18, p. 162-3).

La ingenuidad de Hobbes reside, sin embargo, en pensar que esta competencia por crear realidad política a través del lenguaje, por el mero acto de nombrar la realidad en competencia con otros, puede encontrar un punto final, un momento a partir del cual sujetar la comunicación a significados compartidos por todos —sobre lo que sea bueno o malo, justo o injusto, tuyo o mío, por ejemplo—. Y menos aún tratándose de un soberano absoluto. Pero esto ya debería ser objeto de otro tipo de análisis y habría que dejarlo para otra ocasión.

¹²² Wolin, 1960: 278). Esta misma expresión de “Gran definidor” se encuentra también en Willms (1987: 67).

¹²³ Ball (1995: 99).

¹²⁴ Pettit (2005: 115 y ss.).

¹²⁵ Control que se extiende a los “hombres que hablan a las multitudes”, los oradores demagógicos, y las publicaciones (L 18, p. 162).

4. Estrategias retóricas

Como ya nos advirtió Aristóteles, mientras la lógica parte de la rigurosa observación de las cosas, la retórica lo hace a partir de las opiniones mismas, las “nociones comunes” (*dia tón koivón*)¹²⁶. La lógica puede aportar pruebas irrefutables accesibles a cualquiera, las de la retórica dependen de la particular habilidad de cada hablante y de la receptibilidad de cada auditorio; debe ajustarse, por tanto, al trasfondo de sentido que predomina en el público al que se dirige un discurso; el buen rétor es quien sabe dar con las convicciones elementales del público, los *topoi*. La lógica, en fin, apela a la razón, no opera, como aquella, excitando los afectos; la *ratio* enseña, la *oratio* persuade.

No es extraño, pues, que a lo largo de toda su obra científica, Hobbes la emprenda en contra de ella. No ya sólo por moverse fuera del rigor metodológico, sino también por considerarla como un eficaz mecanismo de desestabilización política, dada su capacidad para “excitar las pasiones” (Cv XII, 12, 110). De ahí su objetivo explícito de suplirla por la “ciencia civil”. Su rechazo directo y contumaz es perfectamente rastreable en todas sus grandes obras de tema político, empezando por los *Elementos*¹²⁷, pasando por el *De Cive* y acabando en el *Leviatán*¹²⁸, aunque aquí, como ya hemos anticipado, su relación con ella se vuelve mucho más ambigua. Por eso sorprende que, en clara ruptura con el claro pronunciamiento en contra de nuestro autor y frente a lo que había sido la interpretación tradicional, se llegara a afirmar que el *Levia-*

¹²⁶ Aristóteles (1971:I, 5, p. 8).

¹²⁷ Aquí abre el libro señalando sus diferencias entre “conocimiento matemático y dogmático”, y se excusa por el estilo “bastante descuidado” —en realidad quiere decir seco y científico, derivado de sentirse obligado “a tener más en cuenta la lógica que la retórica” (E Epist. Dedicatoria, pp. 83-4).

¹²⁸ Aunque quizá donde lo haga con más insistencia sea en el *De Cive*. La siguiente cita habla por sí misma y recuerda a la propia crítica que Platón emprende en el *Gorgias* contra la retórica: “Pero el oficio de la elocuencia consiste en hacer que el *bien* y el *mal*, lo *inútil* y lo *útil*, lo *bonesto* y lo *desbonesto* aparezcan mayores o menores de lo que en realidad son, y que lo justo aparezca como injusto según el orador crea que conduce a sus fines. Porque esto es persuadir; y aunque razonen, sin embargo no parten de principios verdaderos sino de *endoxois*, esto es, de opiniones generalmente aceptadas que en gran parte suelen ser erróneas, ni tratan de que su discurso responda a la naturaleza de las cosas sino a las pasiones. De donde resulta que las opiniones vienen dictadas no por la recta razón sino por el deseo. Pero esto no es un vicio de los hombres sino de la propia elocuencia, cuyo objeto (...) no es alcanzar la verdad (a no ser accidentalmente), sino la victoria; y cuyo ejercicio no consiste en enseñar sino en persuadir” (Cv, X.11, p. 96).

tán “había sido diseñado menos como un tratado científico que como una obra de retórica”¹²⁹. Esta afirmación, sin duda excesiva, fue encontrando más y más eco a raíz de la aparición del singular libro de Quentin Skinner¹³⁰, uno de los más respetados expertos en Hobbes. Y, como es imaginable, el debate estaba servido. Sería un ejercicio quizá excesivo para un trabajo de estas características el tratar de exponerlo en detalle. Pero tampoco podemos ignorar algunas de las inteligentes interpretaciones a que ha dado lugar. Eso sí, teniendo en cuenta que hay un trecho largo entre la afirmación de máximos —que el *Leviatán* es más un tratado de retórica que de ciencia civil— a la más limitada posición de que en él se contienen un buen número de recursos retóricos —metáforas, metonimias, imágenes, *topoi*, elocuencia, etc. —. Esto último parece casi inevitable en toda obra de teoría política y encaja perfectamente con las convenciones de la época. Aunque casi todos los argumentos están conectados, haremos el esfuerzo de verlos de la forma lo más analítica posible; siempre, se entiende, desde nuestra modesta percepción.

(i) La primera cuestión gira en torno a si hubo, en efecto, la ya tan trillada conversión o enamoramiento científico de Hobbes o, en su caso, si esto supuso un abandono más o menos radical de su anterior práctica humanística. O, ¿es el *Leviatán* una forma de distinta de desarrollar su programa anterior, con nuevas formas, o significa una modificación completa del mismo recurriendo a la retórica? A este respecto creemos haber sido ya bastante explícitos en el capítulo I, pero dado que la tesis de Skinner insiste en este aspecto en particular, es imperativo que deba ser nuestro punto de arranque. Tampoco nos extenderemos mucho. Skinner, como es sabido, lidera la interpretación contextualista de la Escuela de Cambridge, y lleva sus premisas hasta sus últimas consecuencias. De ahí que encaje la obra de Hobbes en el más amplio contexto de los debates sobre las ciencias morales que proliferan desde el Renacimiento. De hecho, la mitad de su libro la dedica específicamente a la elocuencia clásica, fundamentalmente neo-ciceroniana, en la Inglaterra de su tiempo. Fuera del periodo más estrictamente científico, que reduce a los primeros años cuarentas, a decir de Skinner Hobbes nunca

¹²⁹ Johnston (1989: 91).

¹³⁰ Skinner (1996). La obra de este autor sobre Hobbes es verdaderamente apabullante. Sus textos más antiguos no recogidos en una monografía se contienen en Skinner (2002), y su último libro sigue dándole vueltas al mismo autor (Skinner (2018).

dejó de verse a sí mismo como partícipe en dicha discusión. En particular, tratando de refutar la fundamentación de la *paradiástole*, la figura retórica que juega con conceptos contradictorios para redefinir la naturaleza moral de una acción o una determinada cualidad —como asociar vicio a virtud, por ejemplo, o presentar valentía como temeridad—. La máxima de que toda cuestión moral ofrece dos soluciones mutuamente contradictorias y en disputa encontraría una adecuada refutación mediante sus presupuestos científicos. De este modo Hobbes impugnaría la tesis de la imposibilidad de resolver de una vez por todas las cuestiones morales y liberarlas así de su ambigüedad¹³¹. Ahora bien, si esto es así, si las diferencias que se suscitan sobre cuestiones morales se fundamentan en la obra hobbesiana a partir de lo que se predica en congruencia con su método declarado¹³², no parece que el enmarcarlo en una discusión propia de la retórica añada nada sustancial al entendimiento de la misma.

Esto último es un buen ejemplo de cómo, en el fondo, Skinner se deja guiar en exceso por la necesidad de conectar la selección de temas y los propios argumentos de Hobbes a los datos del contexto de la discusión humanística más que en fijarse en si su uso del *ornatus*, los tropos u otros elementos de dicha tradición sirven o no para *reemplazar* a la propia presentación lógico-científica de Hobbes. Nuestra posición es que la elocuencia que añade puede hacer más digeribles sus argumentos, pero no los suple, estos mantienen su fuerza. Lo que sí hay que reconocer a Skinner es que en ningún otro lugar nos encontramos un rastreo tan minucioso, casi apabullante, de todos estos elementos, que al final demuestran, efectivamente, cómo nuestro autor sigue preso de muchos de los requerimientos estilístico de la retórica¹³³. Y en más de una ocasión nos refiere esa cita del final del *Leviatán* en la que Hobbes parece tomarse un licencia en su duro rechazo anterior de la misma:

¹³¹ Véase, Skinner (1996: 339 y ss.).

¹³² Ya lo hemos referido con anterioridad, son las diferencias en las pasiones e intereses lo que les motiva a optar por una u otra preferencia moral. En esta cita queda bastante claro: "Bueno y malo son términos que sirven para significar nuestros apetitos y aversiones, los cuales varían según los diferentes temperamentos, costumbres y doctrinas de los hombres" (L, 15, pp. 42-3).

¹³³ Es difícil escoger algunos de los muchos tropos del *Leviatán* que Skinner saca a la luz; por la perspicacia y el sarcasmo de su uso por parte de Hobbes recomendamos el de *aposiopesis* sobre el celibato de los clérigos católicos (p. 414), o el de *apodioxis* (p. 420-21).

“Y así también puede suceder que la razón y la elocuencia, quizá no referidas a las ciencias naturales, pero sí a las morales, puedan muy bien darse juntas. Pues siempre que hay lugar para embellecer y preferir el error, hay mucho más lugar para embellecer y preferir la verdad, siempre que esta lo requiera” (L, R & C. p. 570).

Que Hobbes *embellece* sus razonamientos parece fuera de toda duda, lo raro es que, después de lo dicho, lo acabe proclamando tan explícitamente¹³⁴. A nuestro juicio, él mismo debía ser perfectamente consciente de que había elaborado un texto cargado de metáforas —empezando por el propio título—, metonimias, hipérboles, ironía, símiles, sinécdoques, etc.—. Esto ya fue visto por parte de sus contemporáneos y nunca dejó de observarse; en particular, su ironía, su sarcasmo y su poderoso y persuasivo estilo¹³⁵. El gran mérito de Skinner radica en habérmolo explicitado de forma tan minuciosa y en disputa y diálogo con toda una tradición que hunde sus raíces en el mundo clásico.

También es relevante, como hacen otros contextualistas, la detenida atención que presta al auditorio. Ya desde Aristóteles la retórica presuponía establecer el adecuado enlace entre escritor, texto y audiencia¹³⁶. En lo que hace a esto último —la pregunta de ¿para quién escribía Hobbes?—, son también relevantes las referencias históricas que nos encontramos en Malcolm¹³⁷ y en el propio Johnston¹³⁸, quien subraya, por ejemplo, la ampliación de la alfabetización en Inglaterra ya desde mediados del siglo anterior, con el potencial que esto suponía para el acceso a una opinión pública cada vez más amplia y diversa. Lo cierto, y este es el punto que consideramos relevante, es que este destinatario sería menos proclive a seguir los dictados de la razón cuando

¹³⁴ Compárese con esta otra cita del *De Cive*: “La filosofía verdadera (es decir, rigurosa) rechaza no sólo el artificio del discurso, sino expresamente casi todos los adornos, y porque los primeros fundamentos de toda ciencia, lejos de presentarse como brillantes, se presentan como humildes, áridos y casi deformes” (Cv, I.1.).

¹³⁵ “No hay nada de lo que desconfíe yo más que de mi modo de expresarme (*than my Elocution*)” (L, R & C: 576).

¹³⁶ “Porque consta de tres cosas el discurso: el que habla, sobre lo que habla y a quién; y el fin se refiere a este, es decir, al oyente” (Aristóteles, 1971: I, 3, p. 18).

¹³⁷ Malcolm (2012: 51 y ss, sobre ‘*Intended Readership*’).

¹³⁸ Johnston, (1989: 71 y ss.).

no encajaban con sus pasiones o intereses y esto necesariamente hacía imprescindible otras fórmulas de persuasión más allá de las secas demostraciones lógicas. En palabras de Skinner, “¿Cómo podemos esperar ganar la atención y el consentimiento, especialmente de aquellos cuyas pasiones e ignorancia les predispone a repudiar incluso las más claras pruebas científicas?”¹³⁹

(ii) La segunda cuestión afecta ya a lo que debamos entender por retórica. Por lo que hemos visto hasta aquí, la forma en la que nos la presenta Skinner equivale a la práctica clásica, perfectamente medible a partir de todo un conjunto de convenciones discursivas que proceden de esa gran tradición filosófica. Es también, como dice, lo que cualquier escritor de la época de Hobbes hubiera entendido por tal. Y el propio Skinner reconoce que está “menos interesado en Hobbes como el autor de un sistema filosófico que en su papel como participante (*contributor*) de una serie de debates sobre las ciencias morales en el Renacimiento”¹⁴⁰. En el caso de Hobbes, el empeño de Skinner es contextualizar lo que considera que es su gran aportación a la teoría política, la ciencia civil misma¹⁴¹. Y añade que su “concepción de *scientia civilis* estuvo conformada en todo momento por sus reacciones cambiantes a los presupuestos y el vocabulario de las teorías clásicas y neo-ciceronianas de la elocuencia”¹⁴². Nada nuevo para quienes veníamos siguiendo el método empleado por Skinner en todos sus anteriores escritos.

Para otros, quizá la mayoría, esta querencia de Hobbes por envolverse en estrategias de persuasión lo que buscaría en realidad es valerse de su control del lenguaje y las figuras retóricas para *facilitar* la lectura científica¹⁴³. O sea, aportar un medio complementario al método científico para ganar en convicción, aunque siempre queda la incógnita por parte de quienes favorecen esta lectura de por qué esa tozuda insistencia en “hacer retórica”, seducirnos con juegos de palabras, cuando se

¹³⁹ Skinner, (1986: 351).

¹⁴⁰ *Ibid.*: 6.

¹⁴¹ *Ibid.*: 7.

¹⁴² *Ibid.*: 8.

¹⁴³ Esta es la postura de Sorell (1986), aunque más adelante favorezca una visión más atenuada de esta “retórica no-aristotélica” (véase, 1990a y 1990b).

hace constancia de que no se va a hacer y que además es justamente aquello a lo que se opone¹⁴⁴. La respuesta puede que la encontremos en quienes amplían el sentido de retórica para referirse a algo que va más allá de la estricta aplicación de la persuasión bajo las convenciones clásicas. La “retórica del *Leviatán*”, por valernos del título del libro de Johnston, equivaldría a lo que este mismo autor califica como un “acto político” que sirve para acoplar y hacer más coherentes las premisas fundamentales de la obra hobbesiana y reorientar los fines de lo que hasta entonces había sido su concepción de la filosofía política¹⁴⁵. Y, en la línea de la teoría épica de Wolin, dice: “*Leviatán* es una obra intensamente política cuyo hilo rector lo proporciona un objetivo político primordial (...) la transformación de la cultura popular de sus contemporáneos”¹⁴⁶. El impulso básico para alcanzar esta meta lo habría detectado Hobbes en la renuencia de sus contemporáneos a sujetarse al establecimiento de la autoridad política bajo premisas estrictamente racionales. La explicación de la variedad de estrategias retóricas contenidas en el libro irían dirigidas a este mismo fin de subvertir todas las creencias disgregadoras del orden social y adversas a la autoridad política para que pudieran ser reemplazadas por otras visiones más “ilustradas” sobre Dios, el universo y el propio hombre. Johnston no niega, pues, los recursos retóricos que Hobbes habría recuperado de su anterior práctica teórica inicial, sólo que ahora se pondrían al servicio de la ciencia civil. Si el objetivo del libro “consiste menos en demostrar la verdad de sus doctrinas políticas que en grabarlas (*imprint*) en la mente de sus lectores, entonces las metáforas, junto con muchos otros elementos literarios que no caben en una demostración científica estricta, están perfectamente en su sitio”¹⁴⁷. Después de todo, aquí nos encon-

¹⁴⁴ Aunque ya lo hemos referido respecto de otras obras, recordemos algunas perlas que Hobbes dedica a la retórica y a sus practicantes en el *Leviatán* y no hemos citado con anterioridad en nuestro texto: “Los oradores elocuentes son proclives a la ambición, ya que la elocuencia, a sus ojos y a los de otros, tiene apariencia de sabiduría” (L, 10: p.96); recurren en sus razonamientos a las pasiones y opiniones de los hombres, y hacen uso de símiles, metáforas, ejemplos y otros instrumentos de la oratoria para persuadir a quienes los escuchan de la utilidad, honor o justicia que se deriva de seguir su consejo (L, 25: p. 225); o véase la escenificación del contraste entre educación humanística y razón, con explícito rechazo de cuanto se hace en imitación de los griegos y romanos (L. 29: p. 278).

¹⁴⁵ Johnston (1989: xix).

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. xix-x.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 91.

tráramos, bajo el impulso de otra interpretación épica de Hobbes, de un uso de la retórica al servicio de la nueva ciencia de la política. Esta, lejos de verse traicionada por la aplicación de estos recursos, estaría dirigida precisamente a lo contrario, a tener un papel fundamental en convencer al lector del valor de la ciencia y la lógica¹⁴⁸.

Nuestra propia posición al respecto está más cercana de este enfoque hermenéutico que del de Skinner. Si bien este último, en aplicación de la conocida metodología de Cambridge, afirma que lo que le interesa no es tanto lo que *dice* el autor, sino lo que *hace* por el hecho de decirlo —la fuerza *ilocucionaria* de sus actos del habla dentro de un determinado contexto—¹⁴⁹, lo cierto es que éste se reduce al final al contexto *intelectual* de dicho periodo histórico. En la línea de Johnson, lo que nos interesa a nosotros sería más bien su efecto sobre el contexto específico de la disputa *política*. Y la característica fundamental del mismo, de toda esfera de la política, es que, como fue señalado con anterioridad, se caracteriza por la presencia de todo tipo de distorsiones afectivas y partidistas del lenguaje. En suma, que lo propio del lenguaje político es que no se deja representar de forma lógico-lingüística y contiene todo un universo de significantes flotantes poco propicio para un disciplinamiento semántico como el que propone Hobbes. ¿Cómo penetrar en ese espacio, pues, tratando de arbitrar con medios racionales una ensordecedora guerra de opiniones?

Quizá la única fórmula sea, precisamente, la propia que Hobbes emplea; o sea, mediante el establecimiento de una certeza indiscutible para a partir de ahí construir paso a paso los pilares del edificio común, lo que acabe unificándonos a todos. Para Hobbes, esa certeza última es que, sean cualesquiera que sean nuestros intereses, hay uno que predomina sobre todos ellos y que todos compartimos: el deseo o impulso de autopreservación. Este es algo más que un interés o una “preferen-

¹⁴⁸ De su más detenido estudio del *Leviatán*, consideramos particularmente interesante su interpretación de la retórica de los libros 3 y 4, dirigidos, según Johnston, a clarificar el camino para aceptar con mayor convicción los libros 1 y 2, los más racionalistas. Johnston (1989: 169 y ss.).

¹⁴⁹ Como el mismo reconoce, esto presupone distinguir entre la “dimensión del significado”, lo propio de la hermenéutica clásica, y la “dimensión de la acción lingüística”, “el rango de cosas que un autor es capaz de hacer dentro (y por) su uso de palabras y enunciados (*sentences*)”. Skinner, (1986: 7-8).

cia", es la condición de posibilidad para tener preferencias. Y para acceder a este dato no basta el recurso a una explicación racional. Esta vendrá luego, una vez que hayamos despejado todas las dudas sobre el carácter imperativo de la primera ley de la naturaleza, la que nos conmina a buscar la paz. Y esto sólo puede conseguirse mediante una persuasión que apele directamente a las pasiones, en particular a la más primaria de ellas, el *miedo*. O sea, que todo el énfasis se pone en la representación del *estado de naturaleza*, que en sí mismo es una metáfora más y sirve casi como capítulo-bisagra entre la primera y la segunda parte del libro. Aquí es donde se contiene, a nuestro juicio, junto con la mayestática figura del *Leviatán* y todas las metáforas que lo acompañan, el principal rasgo "retórico" de Hobbes. Más que una instancia de decisión racional, como han afirmado algunos¹⁵⁰, su descripción parece destinada en cambio a hacer posible el que podamos guiarnos por la razón. En ningún otro lugar aparece la prosa de Hobbes con tanta fuerza persuasiva¹⁵¹, que se combina, sin embargo, con una implacable cadena de razonamiento lógico. La retórica al servicio de la razón, desde luego. El hilo argumental funciona aquí, además, como verdadera *computatio* de razones que, *in crescendo*, hacen casi inexorable el unánime sentimiento final.

La condición de igualdad, la pareja exposición al riesgo de perder la vida, y la advertencia sobre los riesgos derivados del orgullo y la vanagloria, el vicio de los "grandes", contribuye a afianzar el consenso resultante del cálculo. *Todos* nos sometemos por igual porque la amenaza nos afecta a todos; la habitual preeminencia social se diluye. En este sentido se podría decir que el miedo en el estado de naturaleza es "democrático". O, como dice Leo Strauss cuando habla de la relación entre razón y pasiones, "el miedo, o más exactamente, el miedo a la muerte, es la fuerza que hace a los hombres clarividentes (*clear-sigh-*

¹⁵⁰ El traslado del "juego de los prisioneros" u otro de los mecanismos de la teoría de los juegos al estado de naturaleza ha sido una de las constantes en la nueva literatura sobre Hobbes. A ese respecto, véanse, Gauthier (1969), el primero de todos, Hampton (1986), Kavka (1986), Pettit (2008) o el propio Rawls (2007).

¹⁵¹ Recomendaríamos una re-lectura detenida de dicho cap. 13. Aquí ya no incorpora ese maravilloso símil del *homo homine lupus est* del *De Cive*, con el que tantos alumnos nuestros han resumido su concepción del hombre, pero recurre a algunas frases no menos efectivas: "Y lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es *solitary, poor, nasty, brutish and short!*" (L 13, p. 115).

ted), y la vanidad es la fuerza que los ciega”¹⁵². Aparte del cambio de estilo con sus anteriores descripciones del estado de naturaleza, la principal novedad que va a introducir Hobbes en el *Leviatán* es el suplir la “renuncia de derechos” y su transferencia al soberano (Cv II, 4) a favor del concepto de *autorización* (L 16). En realidad no cambia la posterior relación de los súbditos con respecto al gobernante, no les dota de nuevos derechos. Pero en lo simbólico es importante, les otorga mayor *unidad* (véase, L 16: 147-8), el *Leviatán* se convierte en nuestro “agente” —el agente de *todos*— y sus decisiones pueden entenderse como propias por parte de los representados; el “principal” somos todos nosotros. De nuevo nos encontraríamos así con su reiterado énfasis sobre lo que nos unifica y sobre las razones que hacen imperativa la preservación de dicha unidad.

Podríamos seguir con este tipo de análisis y, de hecho, lo haremos en la sección siguiente. El objetivo de este pequeño excursus busca en realidad sacar a la luz esta estrategia metodológica que Hobbes emprende en el *Leviatán*, que exige, a nuestro juicio, y en línea con la interpretación retórica del libro, atender a la peculiar relación de complicidad que se busca establecer entre autor y lector. Hobbes procede de una forma tremendamente cuidadosa, tratando de incorporar al lector al propio acto de validación de la misma teoría, llevándole de la mano para que pueda seguir el hilo de la cadena de razonamientos, paso a paso, hasta captar su sentido último, el acceso al consenso racional en torno a la construcción del *Leviatán*. El objetivo, se entiende, no es otro que hacerles ver a los lectores que esto no acaba aquí, que del contrato nace el compromiso de respetar sus deberes civiles. Como dice que ocurre con la geometría, una vez que se nos ofrecen los datos básicos de las figuras que analizamos, ya podemos seguir la demostración por nosotros mismos; y lo mismo ocurre con el Estado: *we make the Commonwealth ourselves!*¹⁵³ Lo creamos primero en pensamientos y luego, se supone, confrontando estos a la realidad práctica.

Pero lleva razón Victoria Silver cuando afirma que lo que Hobbes buscaba “era componer un discurso que expresara la verdad sobre las

¹⁵² Strauss (1963: 132).

¹⁵³ Hobbes, “Six Lessons of Mathematics”, Molesworth, ed. *English Works*, vol VII, p. 84. Cfr. en Newey p. 45.

cosas y sirviera a la vez para inclinar a la humanidad a observar la verdad, entendiendo que esta última estipulación admite nuestra singular condición como seres capaces de hacer que lo posible y fantástico se entremezcle con lo evidente y real a través de la agencia del lenguaje”¹⁵⁴. Quizá por eso dotó de tanta relevancia a las imágenes y metáforas como suplementos de significados. Recordemos que Hobbes concibe el pensamiento como un proceso mental que se ordena a partir de una sucesión de *imágenes* que impresionan sobre nuestra mente. Y a pesar de que un lenguaje disciplinado acabe por organizarlas mediante las definiciones, el complemento alegórico sirve como apoyo para estimular algo así como un nivel de sentido primario, pre-lingüístico.

Esta búsqueda de la complicidad del lector es muy posible que explique también la incorporación de ese método suplementario del *read thyself* que nos encontramos en la Introducción del *Leviatán*; o sea, antes de las demostraciones y definiciones. Mucho se ha especulado sobre por qué habría preferido Hobbes esta traducción del *nosce te ipsum*, conócete a ti mismo, por la de *léete a ti mismo*¹⁵⁵. Aquí, como en tantos otros lugares, sólo podemos especular. Lo que dice en el texto habla, sin embargo, por sí mismo:

Lo que ese dicho —*read thyself*— nos enseña es que, por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas (L Intro, p. 14).

Nos *une* nuestra facultad para razonar y nuestro patrimonio afectivo, todos somos capaces de acceder a una comprensión directa de lo que significa sentir en nuestro interior una u otra pasión —todos entendemos perfectamente qué se siente cuando se odia o se teme, por ejemplo—; nos *separa*, como sigue añadiendo en el texto, el *objeto* que las provoca o hacia dónde las enfocamos o por qué —por qué odiamos o

¹⁵⁴ Silver (1996: 332).

¹⁵⁵ Lo único de lo que podemos estar seguros es que no es un defecto de traducción. Para confrontarlo con interpretaciones cuando menos pintorescas, véase Kahn (1985) y Strong (1993). Más sensata parece la contenida en Prokhovnik (1991).

tememos a alguien o algo específico—. Del mismo modo en que sabemos lo que es bueno o malo, la atribución que hacemos de esta característica dependerá de los intereses o inclinaciones de cada cual. Estamos, por tanto, ante el difícil tema de la conexión entre subjetividad/particularidad y generalidad/universalidad. Mediante la “lectura interna” accederíamos así a lo que nos unifica a la vez que a lo que nos separa. La dimensión más estrictamente política de esta premisa es cuando Hobbes da inmediatamente el salto hacia lo que debería ser la lectura del soberano: “Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o aquel hombre en particular, sino a la *humanidad entera*” (L Intro, p. 5; énfasis nuestro). O sea, es la perspectiva de quien debe ocuparse de lo común, la instancia universal, la razón pública. “Cosa —añade— que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él (el lector) dentro de sí. Pues ese tipo de doctrina no admite otra demostración” (L Intro, p. 15).

De aquí, enlazadas a otros datos de su teoría, cabe extraer algunas conclusiones que nos parecen interesantes: a) a pesar de que Hobbes habla también de “razonar”, la constitución básica del hombre la presenta como esencialmente dependiente de los afectos o impulsos básicos; y ya sabemos que en ella impera el movimiento primario dirigido a la satisfacción de sus deseos, la maximización de su beneficio individual. En otras palabras, el lenguaje de las pasiones es un lenguaje que todos comprenden. b) Sin embargo, lo único que esto nos permite “leer” como generalizable a los demás es que todos somos autointeresados y compartimos la misma preocupación por nuestra vida y seguridad; pero desde sí mismo cada uno no puede acceder a una “lectura de la humanidad”, a lo que sea el interés público. Y c) que el libro que se nos ofrece, “el resultado de mi propia lectura” —la de Hobbes— puede guiarnos a acceder a dicha comprensión de lo común. Quien se dirige a los lectores, el escritor, se funde con su auditorio para alcanzar conjuntamente un mismo propósito; el autor baja de su podio y se mezcla con sus lectores, los incorpora al proceso de búsqueda de la verdad. Aquí percibimos de nuevo eso que antes llamábamos la persecución continua de la complicitad del lector en todo el proceso. Si *we make the Commonwealth ourselves*, cada individuo debe participar del proceso de construcción del

soberano para que al final pueda tener la sensación de haber contribuido a erigirlo mediante su consentimiento. No en vano, “tanto su *materia* como el *artífice*: ambos son el hombre” (L Intro., p. 14).

La estrategia en el fondo no es muy distinta de la que utiliza Tucídides en la *Guerra del Peloponeso*. Por lo que dice el mismo Hobbes en su *Introducción* a la traducción de la obra al inglés, llevaría razón Plutarco, cuando afirmó que el autor griego “llenó sus narraciones con tal elección de temas, y los ordenó con tal juicio, que consiguió hacer del oyente un espectador. Pues ubicó a sus lectores en las Asambleas del pueblo y el Senado, asistiendo a sus debates; en las calles, a sus sediciones; y en los campos, a sus batallas”¹⁵⁶. Quien lee a Tucídides se deja arrastrar por una narración que lo convierte en oyente de los discursos y en espectador de todo tipo de acciones bélicas. Esto le permite acceder a una mayor *visualización* de lo acontecido. Hoy diríamos que es una prosa que “engancha” porque el lector participa intensamente de lo contado, como si estuviera *allí*. Y más adelante añade algo que consideramos relevante. El propio Hobbes, quizá para acentuar este efecto, reconoce que esta íntima conexión con el texto no acaba de ser completa si no conseguimos situar al lector en los lugares geográficos a los que se hace continua referencia. De ahí que acompañara la traducción con sendos mapas de Grecia y Sicilia, el escenario de estas guerras. Para transitar por el *Leviatán* es muy posible también que nuestro autor pensara en algo equivalente a los mapas a los que nos acabamos de referir, algo que convirtiera al lector en “espectador”, que lo fuera situando en cada paso de la teoría; algo así como “estrategias visuales”, como Bredekamp denomina al grabado del frontispicio del *Leviatán*¹⁵⁷, o toda la sarta de metáforas que enseguida veremos. El propio *ornatus* del texto podría servir a este fin al hacernos más “visual” y digerible la disquisición científica. Y, desde luego, el orden temático y conceptual que vertebró el libro, eso que tanto admiró en Tucídides.

Ya en la parte relativa a la religión, y refiriéndose a la interpretación de las Escrituras, Hobbes señala algo que hay que tener en cuenta para la adecuada hermenéutica de todo el libro:

¹⁵⁶ Hobbes, “To the Reader”, en Thucydides, *The Peloponesian War: The Complete Hobbes Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989: xxii.

¹⁵⁷ Bredekamp (1999, 2007).

“Pues no son las meras palabras, sino la intención (*Scope*) de quien las escribe, lo que arroja la verdadera luz en que ha de interpretarse cualquier escrito. Y quienes insisten en pasajes aislados, sin considerar la intención (*Designe*) global del texto, nada pueden deducir de ellos claramente, sino que, al contrario, hacen todo más oscuro de lo que es, echando átomos de escritura, como si estuvieran echando polvo a los ojos de los hombres: artimaña muy común en aquellos que no buscan la verdad, sino su propio provecho”. (L, 43: p. 494)

A parte de que esta cita recoge también unos símiles retóricos claros, es de lamentar que la traducción reduzca los términos ingleses de *scope* y *designe* a “intención”. Quizá hubiera estado mejor dejarlos en su sentido literal de “enfoque” o “perspectiva” para el primero, y “designio” o, mejor, “diseño” para el segundo¹⁵⁸. Pues Hobbes llama la atención aquí sobre la importancia de la *estrategia* más general seguida por el autor a la hora de dotar de forma al texto; y de modo más o menos implícito, de las distinciones retóricas entre forma y contenido, así como la relación entre las partes y el todo. Quedarse en elementos aislados del mismo, las “meras palabras”, sin establecer una clara interpretación de su “diseño” y la intención que este oculta es como si lo viéramos, en efecto, con ‘polvo en los ojos’.

Raia Prokhovnik alude a algo similar cuando sugiere que debemos fijarnos en la “textura” del *Leviatán*. Una de las acepciones que da el DRAE del término encaja perfectamente con aquello en lo que está pensando esta autora: textura como “la forma en que están enlazadas las fibras de un tejido, lo que produce una sensación táctil o visual”. (*Texto*, no lo olvidemos, tiene su origen etimológico en *tejido*)¹⁵⁹. Por eso, en la línea de Johnston, afirma que todo el *Leviatán* está enhebrado a partir de un explícito diseño retórico dirigido a producir esa misma sensación y efecto en el lector. Otra cosa es que lo haya conseguido, ya que este libro da la impresión de que “cada palabra ha sido arrancada desde un severa y ardua cadena de pensamiento sistemático, que se acompaña a otra impresión completamente diferente, la de un autor que reprime su instinto predominantemente “poético”, pero que no puede

¹⁵⁸ En la traducción de Antonio Escohotado (Madrid: Editora Nacional, 1979) se utiliza para ambos casos el término “diseño”.

¹⁵⁹ Prokhovnik (1991: 175).

evitar que una rica imagería desemboque en una gran alegoría que marca el nivel de continuidad en la obra"¹⁶⁰. Este entrelazamiento acabaría generando en el lector una mezcla de fascinación y ambigüedad a la vez. Si esto es así, su crítica explícita de la retórica queda subvertida detrás de esta curiosa sucesión de imágenes.

Veámoslo ahora desde una perspectiva distinta, aquella a la que podemos acceder desde el propio Leviatán como "nombre" y figura alegórica.

5. El nombre y el frontispicio del *Leviatán*

Lo más impresionante o, al menos, lo más perdurable del libro titulado *Leviatán* es su propio nombre, que con el tiempo se ha convertido en el único sinónimo del que se dispone en la mayoría de las lenguas para el término "Estado". Por la profusa forma en la que hacemos uso de él, el acierto de Hobbes a la hora de escogerlo ha quedado más que demostrado. Y, sin embargo, utilizar un mítico monstruo bíblico para designar a la *Commonwealth* no es, desde luego, algo que hubiera hecho el diseñador de un tratado científico. Detrás se encuentra, sin duda, la voluntad manifiesta de ofrecer una representación simbólica, metafórica, de sus ideas; o incluso visual, como en el caso del frontispicio con el que se abre y del que luego nos ocuparemos. El recurso a la imagen del Leviatán, verdadera *speaking picture*¹⁶¹, es transmitir un mensaje de forma indirecta e impactante que permita enlazarlo con las tesis centrales del libro¹⁶². Hay que tener en cuenta, antes que nada, que Leviatán a nuestros oídos contemporáneos —y gracias precisamente a Hobbes— nos remite de inmediato a la obra de nuestro autor o a alguna forma de Estado hiperbólica. Para los contemporáneos de Hobbes, sin embargo, era una referencia de uso común religioso por su presencia en la Biblia, un símbolo vivido, repetido, cotidiano. Y no sólo como expresión de la omnipotencia de Dios, tal y como es descrito en el Libro

¹⁶⁰ *Ibid.*, 185.

¹⁶¹ Johnston (1984: 66).

¹⁶² Un tanto excesiva nos parece la afirmación de que "sin la imagen del *Leviatán* la teoría política de Hobbes permanece tan incomprensible como la oscuridad de ese lenguaje que él critica por favorecer la disolución de la vinculación semántica" (Bredekamp, 2007: 131).

de Job; también, por su interpretación desde la teología medieval como una de las posibles encarnaciones de Satanás. ¿Cómo hemos de interpretar entonces la elección de este título, tan poco adecuado en principio para representar al Estado y rodeado de tanta potencia mítica?

El propio Schmitt¹⁶³, quizá el primero, después de Tönnies¹⁶⁴, que se tomó en serio la hermenéutica del título y el frontispicio, es plenamente consciente de la dificultad de acceder a una solución satisfactoria. De hecho, después de afirmar que su selección responde a “una ocurrencia literaria medio irónica, nacida de un buen humor inglés”¹⁶⁵, ofrece una larga exposición sobre las muchas interpretaciones bíblico-históricas de la gran serpiente, dragón o monstruo marino que se esconden detrás del término. Todo ello para no pronunciarse del todo. Su enfoque es, sin embargo, bastante cauto. Comienza por tomar nota de las veces en las que el término aparece citado en el libro, que son bien escasas: 1) en la *Introducción*, donde se presenta como gran hombre, gran animal, gran máquina, ser creado por el artificio de los hombres de modo similar a como Dios creó el universo; 2) en el cap. 17, cuando explícitamente Hobbes lo denomina *dios mortal*, “a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad” (...); aunque aquí el punto más relevante de esta cita es cuando dice que “llega a ejercer tanto poder y tanta fuerza” y “por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. Y es en él en quien radica la fuerza del Estado” (L 17, p. 157). De este modo, uniendo los sentidos de 1) y 2) la extraña criatura consigue alcanzar una totalidad mítica de Dios, hombre, animal y máquina. Y 3) La descripción más previsible y obvia de todas, está contenida al final del cap. 28, el Estado como reflejo casi literal del animal bíblico en la descripción que se ofrece del Leviatán en los dos últimos versículos del capítulo 41 del Libro de Job: “Nada hay en la tierra que pueda compararse con él. Está hecho para no tener miedo. A toda cosa altiva la ve bajo él; y es el rey de todos los hijos del orgullo” (L 28, p. 272)¹⁶⁶. Pero, como remata Hob-

¹⁶³ C. Schmitt (1982).

¹⁶⁴ E. Tönnies (1988).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 31.

¹⁶⁶ Recuérdese que la primera frase de la cita, esta vez en latín —*Non est potestas supra terra qui comparetur ei Job. 41. 24*— aparece en la parte superior del frontispicio.

bes al final de ese mismo capítulo, esa fuerza ampulosa y su capacidad para imponer penas y dádivas no lo blindan frente a diferentes “enfermedades” u obligaciones. Por la ubicación de esta cita, aunque apenas hace falta recordarlo, Leviatán es, en efecto, la encarnación del soberano, del Estado, pero a la vez un ente “mortal”, perecedero.

A partir de aquí, la conclusión de Schmitt es la que se convertiría en la convencional: “Todos los textos que Hobbes cita de este pasaje de la Biblia (...) se refieren únicamente a que el titular del poder soberano tiene él solo e íntegramente (*ungeteilt*) en su mano el poder terrenal supremo y por medio del ‘terror de su poder y fuerza’ sojuzga a todos, especialmente a los grandes, los ‘hijos de la soberbia’¹⁶⁷. O, en términos más actuales, Leviatán es el titular único de la soberanía. Punto. Y, sin embargo, el propio autor alemán alude a que a este símbolo y a su imagen emblemática seguramente les subyazca una “significación más profunda y misteriosa”. Al modo de L. Strauss, piensa que, “como todos los grandes autores de su tiempo, tenía muy aguzado el sentido de misterio esotérico”¹⁶⁸ y que Hobbes mismo habría reconocido que practicaba “oberturas” (*Ouvertüren*) y sólo mostraba sus verdaderos pensamientos a medias. Buscar a partir de estas “oberturas” una interpretación específica sería ciertamente arriesgado, dice, porque podría inducirnos a investigaciones de índole biográfico o psicológico y nos obligaría a analizar el Leviatán como un símbolo esotérico.

De hecho, como veremos enseguida, la tentación de buscar significados nuevos a la elección hobbesiana del impresionante animal marino y, sobre todo, su reproducción en el frontispicio¹⁶⁹, se ha convertido casi en un ejercicio inevitable para muchos de sus comentaristas. La fascinación que suscitó desde su publicación no ha dejado de fomentar todo tipo de interpretaciones. Aunque la más relevante, a nuestro juicio, viene de indagaciones filológicas y de los avances en las investigaciones biográficas de Hobbes. Una vez más, en este punto hemos

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁹ La más seria se encuentra en los diversos trabajos de Bredekamp ya citados, sobre todo en el rompedor de 1999, donde imputa la autoría del grabado a Abraham Bosse, algo ya aceptado por todos los expertos. Interesantes son también los trabajos contenidos en Manow et al. (2012) y, ya algo más estrafalario, el de Tralau (2007).

de volver a Malcolm. No son fáciles de sintetizar las conclusiones de este asombroso ejercicio de erudición¹⁷⁰. Se puede intentar. Como decíamos, el hilo que sigue es el de los estudios *etimológicos* que a lo largo de los siglos se habían hecho del término ‘leviatán’ por parte de expertos hebraístas, dirigidos fundamentalmente a conocer la clase de criatura de que se trataba en realidad. ¿Era una serpiente marina, una ballena, un dragón, un cocodrilo gigantesco, algo ya desaparecido y único? En general, iban en paralelo a la propia interpretación alegórica. Cuanto mejor se conozca la naturaleza del monstruo, tanto mejor podremos acertar a la hora de elucidar las intenciones divinas que subyacen a su incorporación en la Biblia.

Esto se vio beneficiado por el importante desarrollo habido a finales del s. XVI en filología, lingüística comparada, historia y arqueología, que se trasladaron también a las tradiciones judías y las exégesis rabínicas. Sobre ese trasfondo fueron sustanciales las contribuciones de Juan de Pineda, rector del Colegio Jesuita de Sevilla, que supo reconducir y sintetizar con acierto lo ya conocido sobre la filología del término ‘leviatán’. A este respecto, al menos desde la afirmación de Jerónimo de su significado en hebreo como equivalente al latín *additamentum* —adición, aumento, exceso—, esta acepción del término nunca dejó realmente de estar en circulación. Pablo de Burgos, por su parte, un rabino converso que llegó a ser arzobispo de esta ciudad castellana, apuntó a que el término, además de “gran pez”, *magnus piscis*, puede significar también “sociedad”, anticipando una dimensión semántica a la que luego Pineda —y el propio Hobbes— harían fructificar. ¿Pues qué es “sociedad” sino un agregado —*additamentum*— de hombres?

No nos precipitemos y vayamos paso a paso. En el análisis de Malcolm, Pineda aparece como quien acaba dotando de un significado coherente a lo que los estudios previos habían dejado sin desarrollar del todo. Ya había un cierto acuerdo entre autores anteriores respecto al dato de que ‘leviatán’ deriva del término hebreo *liv’iath*, referido al acto de “unir”, “adicionar”, y está conectado con el verbo *lwb*, “sumarse”, “añadir”; y, por traslación semántica, incorporaba conceptos como “agre-

¹⁷⁰ Lo que aquí nos interesa se encuentra en Malcolm (2012: 114-128). El primer avance de su tesis es anterior (Malcolm: 2007).

gado” o lo que resulta del hecho de adjuntar, enganchar —*copulatio*—¹⁷¹, “mantenerse juntos” y, como acabamos de ver, “sociedad”. Lo que faltaba era hacer encajar estas nociones con el dichoso monstruo. ¿Qué tiene que ver esta bestia marina con el concepto de sociedad o agregación? Lo que va a hacer Pineda es darle una nueva interpretación al término *additamentum*, conectándolo precisamente con las dos raíces de ‘leviatán’, *lavah* o *liv’iah*, la que acabamos de explicar, y *tannin* (serpiente o dragón), que conecta a dos sentidos en los que estaríamos en presencia de “unificar”. El primero se refiere a las escamas del monstruo, que en la Biblia se describen como “bien prietas” o ensambladas; el segundo alude a la manera en la que el gran Leviatán absorbe, incorpora, a otras criaturas; es “la unificación de muchos” que proveen su acompañamiento y séquito, “porque el Leviatán mismo es la adición (*additamentum*) y la unificación (*accessionem*) de todos aquellos de los cuales constituye la cabeza (*quorum ipse est caput*), y que congrega en un cuerpo como si fueran sus miembros”¹⁷².

A mediados del s. XVII fue ampliándose el consenso en torno al rango de significados propuesto por Pineda, aunque habría sus importantes matices. Otro jesuita español, Gaspar Sánchez, merece ser citado aquí también por lo gráfico de su descripción. En vez de un animal hecho de la sumatoria de otros muchos, se lo imagina como una gran ballena a la que se adhieren otras criaturas más pequeñas, como peces y conchas que se pegan a su cuerpo como si fueran rocas. Y lo más relevante es lo que añade a continuación: “los peces se fijan a estas grandes bestias acuáticas como otros inferiores se juntan a los reyes, deseando o esperando algunas ventajas de asociarse a ellos”¹⁷³. Enseguida se puso en marcha, por lo tanto, la alegoría del Leviatán como reino, sujeción, asociación, algo que se veía favorecido por la propia referencia bíblica del Leviatán como “rey sobre los hijos de la soberbia” (Job 41: 43); o el simbolismo del dragón como equivalente a príncipe o monarca¹⁷⁴.

¹⁷¹ “*The joining together*”, traduce Malcolm al inglés el latino *copulationem eorum* (pp. 120-1).

¹⁷² Cfr. Malcolm (2012: 122).

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Como también recoge Schmitt (1982: 15 y ss.), no dejan de proliferar asociaciones entre Leviatán y el propio diablo, incluso por parte del mismo Lutero. Y ya en el s. XVII, el *additamentum* se vería como la adición por parte de Satán a su proyecto del mal al mayor número de per-

Para llegar al sentido que habría de darle después Hobbes, sería precisa todavía una nueva vuelta de tuerca al significado etimológico y alegórico del término. Es, siempre según Malcolm, lo que acabó inspirándole el capuchino parisiense Jacques Boulduc, Bolduc o 'Boldocius'¹⁷⁵. Su avance respecto a las contribuciones anteriores consistió fundamentalmente en interpretar al Leviatán como el "jefe o rey de innumerables peces", siempre rodeado o incorporando a un notable séquito debido a su "dignidad mayestática"¹⁷⁶. Leviatán se convierte así en epíteto general para "rey", no porque alegóricamente ocupa el mismo lugar que la ballena o el dragón marino, a la cabeza de otras criaturas del mar, sino "por el modo en el que los habitantes o súbditos de todo el reino se adicionan de forma ordenada y se unifican bajo su sola cabeza; o sea, su rey". Si no reconocen aquí una fiel descripción de lo que luego habría de ser la figura del frontispicio de Hobbes, lo que sigue ya les desvanecerá cualquier sombra de duda: "Reyes y gobernantes .. son llamados 'leviatán' porque cada uno de ellos es la cabeza de un cuerpo místico y coherente, compuesto de la unión de muchas partes diferentes (miembros, extremidades); esto es, la parte principal de la que depende la vida y la fuerza de las demás"¹⁷⁷.

Desde luego, no estamos en condiciones de opinar sobre la verosimilitud de unas u otras interpretaciones bíblicas, ni mucho menos

sonas posible (Malcolm (2012: 123). No olvidemos tampoco que el propio Milton compara a Satanás con el Leviatán al comienzo de su *Paraíso Perdido*. "Satanás se parecía también a Leviatán, ese monstruo marino, a quien Dios hizo el mayor de todos los seres que nadan en el Océano; monstruo que duerme muchas veces sobre las espumosas aguas noruegas y a quien el piloto de alguna pequeña embarcación extraviada en medio de las tinieblas toma por una isla, según refieren los marinos, y fija el ancla en su escamosa piel, amarrando a su costado mientras la noche envuelve el mar y retarda la deseada aurora".

¹⁷⁵ Sus *Comentaria in librum Iob* aparece por primera vez en 1619, con reimpresión en 1637.

¹⁷⁶ Para ello prescinde de la cópula *tannin*, y se fija en que *lev'iaht*, estrechamente unida a *lavah*, puede significar también "corona". La *n* que acaba de cerrar la palabra *lev'iat* hasta convertirse en 'leviatán' sería el pronombre neutro de "ellos", dirigido a resaltar que se trata de una unión de "muchas cosas". Es decir, la adecuada interpretación del termino equivaldría a "la adición o el ensamble de muchos o 'de ellos'".

¹⁷⁷ Malcolm (2012: 124-5). Por otros de sus escritos, Boulduc ubica el libro de Job con anterioridad a la era mosaica y sostiene que la mayor parte de sus enseñanzas tienen forma de parábolas. Las referencias a Leviatán y Behemoth sería una fábula dirigida a mostrar la relación entre gobernantes y súbditos y, a decir de Malcolm, "era la expresión de la más antigua sabiduría conocida por el hombre, la sabiduría de la verdadera religión patriarcal" (p. 126).

sobre cuestiones de filología hebrea, pero no cabe ninguna duda de que esta explicación sobre el posible origen del *Leviatán* encaja como un guante con la plástica imagen del Leviatán hobbesiano. ¿Qué nos asegura, sin embargo, a la vista de que Hobbes mismo no desvela su posible fuente, de que su inspiración última proviene de este oscuro Boldocius? Los argumentos que aporta Malcolm tienen bastante verosimilitud. Para empezar, sus obras se encuentran en el listado de libros de Marin Mersenne —también estaban entre ellos los de Pineda y Sánchez entre otros expertos sobre el tema—. Se sabe con certeza que aquel era además buen amigo y admirador del carmelita, y que Boulduc le habría adelantado incluso algunos manuscritos de sus principales escritos. Con esto Malcolm no quiere decir que Hobbes lo hubiera leído necesariamente, pero sí que hay muchas posibilidades de que Mersenne hubiera hecho referencias a sus análisis cuando Hobbes le consultara sobre los temas del Libro 3. del *Leviatán*, tan concentrado sobre cuestiones bíblicas. La amistad que ligaba al inglés con el abate¹⁷⁸ es de sobra conocida y no es difícil imaginar que “cuando tanto la palabra ‘leviatán’ como el concepto de un gobernante incorporando a sus súbditos hubiera salido en una conversación, Mersenne hubiera estado en condiciones de informar lo que algunos de estos comentaristas habían dicho al respecto, o que incluso le podía haber remitido a las páginas relevantes”¹⁷⁹. No hay constancia de que nuestro autor hubiera pensado en esta alegoría con anterioridad, obviamente “no creció orgánicamente de otras ideas ya poseídas por Hobbes”¹⁸⁰, así que no puede excluirse una influencia externa. Además, es hasta posible que hubiera tenido contacto personal directo con Bolduc en el círculo de Mersenne, ya que aquel no falleció hasta finales de 1646.

Aquí acaba lo que Malcolm tiene que decirnos sobre este personaje y su posible influencia sobre el título y la propia representación gráfica que Hobbes hace del Leviatán. No inquiere, por ejemplo, sobre por qué nuestro autor no se siente obligado a citarlo —ni a Bolduc ni a ningún otro hebraísta—, aunque fuera en alguna carta o referencia autobiográfica. Es como si hubiera querido borrar los rastros de su presunta inspiración. Mersenne murió en 1648, así que ya no hubiera

¹⁷⁸ Sobre la estrecha relación entre Hobbes y Mersenne, véase Beaulieu (1990).

¹⁷⁹ Malcolm (2012: 128).

¹⁸⁰ *Ibid.*

podido desvelarlo tampoco. ¿Es creíble, por tanto, la imputación de dicha influencia de Boldocius? Todo lo que pueda decirse al respecto es mera especulación, claro está, aunque, por lo que sabemos de la personalidad de Hobbes, no nos encaja del todo que buscara ocultar sus fuentes. En el *Leviatán* apenas hay citas de otros autores —ni de sí mismo—, eso es verdad, pero el debate sobre su libro, que no cesaría hasta su muerte, y en el que tanto se incidió sobre las cuestiones bíblicas y sobre el mismo título, le dio numerosas ocasiones para ello¹⁸¹. Nuestra tesis, dada la personalidad irónica de Hobbes, es que este trató de evitar que la referencia al Leviatán se interpretara a partir de una única clave hermenéutica. Y a pesar de la minuciosidad con la que diseñó el grabado, prefirió dejar un halo de misterio y ambigüedad en torno a cómo encajarlo en su teoría; para empezar, respecto de su mismo título. Seguramente quiso que pudiera ser interpretado no sólo como monarca que acoge en sí a todos los miembros de la comunidad, sino también como “monstruo” o Satanás justo lo que de hecho ocurriría por parte de algunos¹⁸².

Las “aperturas” del título y la *title page* no permiten ceñirse, pues, a una única interpretación. En efecto, el propio Schmitt hace observar que no existe conexión entre la descripción del Leviatán bíblico y el grabado del frontispicio; no es un monstruo ni un pez, sino un “hombre en grande”¹⁸³, un *magnus corpus* compuesto de otros hombres, algo más próximo al *makros anthropos* de Platón que a una bestia marina. Y subraya que aquello de lo que se trata es de expresar su capacidad para infundir miedo, el “terror de su poder y su fuerza”, algo que en contexto de formación del Estado moderno iba dirigido sobre todo a “los hijos de la soberbia”, la nobleza feudal y la Iglesia u otros poderes religiosos.

¹⁸¹ Aquí es inevitable volver a citar el libro de Mintz (1970), que analiza mejor que ningún otro la recepción del Leviatán entre sus contemporáneos.

¹⁸² Por ejemplo, en su contestación a la crítica que emprende el obispo Bramhall contra el Leviatán, donde lo tilda de *Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum*, no tiene al más mínimo inconveniente en reconocerle lo de *monstrum*, aunque discrepe en todos lo demás adjetivos. *The questions concerning liberty, necessity and chance clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes*. Ann Arbor/Oxford. Edición en internet: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A44010.0001.001?view=toc> (p. 20). Véase también Skinner (1986: 361).

¹⁸³ Schmitt (1982: 10).

A nuestro juicio, Hobbes no sólo le hace expresar la capacidad para aterrorizar propia de un gigantesco hombre mayestático —“el miedo baila sobre la tierra”, como se dice en el libro de Job—, sino que le traslada también de forma alegórica lo que podríamos calificar como la *gestión del miedo*; o sea, justo la causa de su origen, lo que hay detrás del nacimiento del supuesto monstruo. La conexión entre la descripción del estado de naturaleza en el cap. 13 y la propia referencia a la más temible de las criaturas no puede ser casual. Lo que el autor nos parece decir, por tanto, es que, por un lado, el Estado nos libra de la ansiedad provocada ante el temor a la violencia y la muerte propia del estado de naturaleza; pero, por otro, que aquel no es eficaz si no es a su vez temido¹⁸⁴. Se llega así a la curiosa paradoja de que sólo el miedo apacigua al miedo. Si no tememos al poder coercitivo del Estado acabaremos de nuevo en el estado de guerra y, en consecuencia, sujetos no ya al miedo, sino al pánico. “No nos une el amor sino el espanto”, que diría Borges, y que bien podría haber sido una máxima hobbesiana. De nuevo, su tema recurrente de que para garantizar la protección es precisa la obediencia y que esta no se consigue sin algún “espantajo”.

Precisamente, porque esa ratio que nos conduce a entregar las armas a un tercero para que vele por nuestra seguridad no deja de ser un constructo, un ejercicio heurístico, lo que los alemanes llaman *Gedankenexperiment*¹⁸⁵; el contrafáctico es, por decirlo de algún modo, contingente. La *legitimidad* racional que se otorga al poder público no garantiza su *eficacia* sin una amenaza efectiva de sanciones. De ahí también esa otra gran metáfora del libro: “los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad” (L 17, p. 153)¹⁸⁶. Aquí es donde Hobbes hace ese delicioso juego entre los términos *sword* y *words*, un indudable guiño retórico. Recuérdese que la espada es, precisamente, uno de los objetos que enarbola en su mano derecha la

¹⁸⁴ “Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento. al convivir unos con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos” —énfasis nuestro— (L, 13, p. 114).

¹⁸⁵ Nadie ha sabido decirlo con palabras más gráficas que Schmitt (1982:): “Fulge de pronto la chispa de luz (*Lichtfunke*) de la *ratio* y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”.

¹⁸⁶ Véase también, L, 21: 189: “las leyes no tendrían fuerza para protegerlos si no hay una espada en manos de un hombre o de una asamblea de hombres (...)”.

figura del *makros anthorpos*, que junto con el báculo que sostiene en la izquierda recubren, a modo de tienda o toldo protector, el paisaje y la ciudad que se encuentra debajo del gigante.

Quizá sea esto mismo lo que permite atribuirle al Leviatán ese otro epíteto, el de *Dios mortal*. Como veremos más adelante con mayor detalle al hablar de la cuestión religiosa, este autor recurre también al miedo para explicar el origen de la religión (L 18); es decir, la función de la religión consiste en eliminar el temor a la muerte y afirmar la esperanza en la vida eterna. Y esto sólo se consigue mediante el temor de Dios, que es un “temor reverencial”. ¿Acaso no es esto mismo lo que Hobbes espera que produzca el Leviatán? Los términos que utiliza al referirse a esto en el estado de naturaleza son: *When there is no visible power to keep them in awe*, que en la versión española han sido traducidos como “cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados” (L 17, p. 153), aunque el término inglés *awe* alude a un determinado tipo de “temor”, al reverencial, a la idea de que están “sobrecogidos”, “intimidados”, o incluso “asombrados” por él. Y también se subraya la idea de que es un poder bien *visible*, nadie puede ignorarlo, su sombra se proyecta y expande por todo el paisaje. Como Dios, el Leviatán está en todas partes. Y en uno y otro caso, Dios propiamente dicho y el “Dios mortal”, disponen del mismo atributo, la *omnipotencia*, probablemente el rasgo común que sirve para facilitar el “sobrecogimiento” generalizado tanto en la esfera religiosa como en la política. Recuérdese que esta propiedad que se predica de la soberanía del Estado hobbesiano es la que el propio Schmitt definirá después como el concepto más ajustado a un origen teológico¹⁸⁷. Y cabe añadirle también otra consideración ulterior: la identificación que Hobbes hace entre los pactos que constituyen el Estado y su similitud —“se asemejan”— “a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación” (L Intro, p. 14).

Y ya nos queda sólo indagar sobre esa otra metáfora, El Leviatán como *máquina*, su carácter de “hombre artificial”. “Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO” (L Intro., p. 13). Y a continuación comienza esa sucesión de

¹⁸⁷ Así, cuando Schmitt afirma que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”, enseguida añade “convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso” (2004: 43).

símiles entre el cuerpo *humano* y el cuerpo político —“¿qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? (...) etcétera. El que esta descripción sea con lo que arranca el libro muestra que es el aspecto al que Hobbes quiso dotar de mayor fuerza. ¡Y tanto que la tiene! “La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que este puede fabricar (*make*) un animal artificial”. Dios crea la naturaleza, el hombre el Leviatán. No deja de ser llamativo, además, que los dos únicos términos que figuran en mayúscula son los de “naturaleza” y “Estado”, en latín *CIVITAS*”, como si quisiera establecer el gran contraste entre lo natural y lo artificial. Es también la fuente de su divergencia fundamental respecto de la *Aristotelity*: la vida política no se presenta como algo natural que se ejerce a través de la *praxis*; requiere ser construida a través de otro tipo de acción, la “productiva”, la *poiesis*. Ya en las dos primeras páginas del libro nos encontramos con el importante giro que Hobbes introduce en el pensamiento político. El telos de la acción del hombre no es la consecución de la vida buena en una polis en la que el hombre encuentra su realización; el Estado, como todo lo que tiene su origen en el hombre, es un artificio y tiene un valor meramente instrumental. Sirve, no para realizar la naturaleza de este, sino más bien para defenderse de ella: lo natural en el hombre son los impulsos disgregadores que sin ese mecanismo de defensa y control le impedirían acceder a todo lo que le promete; es decir, la puesta en marcha de esa razón instrumental: el comercio, el cultivo de la tierra, la navegación, la construcción de viviendas, el conocimiento, el cómputo del tiempo, etc. (véase, L 13, p.115). El telos del Leviatán es garantizar la paz y propugnar “la vida cómoda” o *comodious living* —“las cualidades de la humanidad que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres”—. Para nuestro autor, ya lo sabemos, “no existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral” (L 11, p. 93).

Lo sorprendente de este inicio del libro es observar cómo el hombre reemplaza a Dios y debe crear por y desde sí mismo las condiciones de posibilidad de su vida en comunidad. Desechadas también las viejas teorías anteriores, este empeño no deja de ser ciertamente prometeico. El Estado no se erige ya ni desde un impulso natural ni mediante instrucciones divinas, sino a partir de la consustancial inestabilidad y debilidades humanas, que sólo puede superarse gracias a su

ingenio, potenciado por la ciencia —“*scientia sive potentia*” (Bacon)— y a las estrategias de cooperación que desembocan en la unidad que representa el Leviatán. Ambas dimensiones se complementan y desembocan en esta extraña representación gráfica que nos encontramos en el frontispicio del *Leviatán*. Extraña, decimos, porque por la forma en la que es descrito en el interior del libro se presenta a través de dos contradicciones lógicas: Dios y mortal; animal y máquina. A pesar de lo sugerido arriba, al final este puzzle hobbesiano es ciertamente difícil de resolver. Es muy posible que haya una explicación y que Hobbes mismo persiguiera algún fin al plantearlo de esta manera. La única sugerencia que se nos ocurre para buscarle una solución es que quería ponernos ante los ojos —en un sentido casi literal— la radical ambigüedad del hombre: es un mero *animal* cargado de pasiones disgregadoras, pero a través de aquello para lo que le faculta en potencia el ejercicio de su razón, puede elevarse hasta los dioses por medio de su capacidad racional —idónea para *fabricar*— y de un uso del lenguaje —una vez diseñados los conceptos comunes (Estado, soberano, bienestar)— dirigido al entendimiento mutuo, no para fines particulares. El producto sería ese ser llamado Leviatán que creamos mediante el *fiat* del contrato. No olvidemos también que este lo construimos a través de un acto lingüístico.

¿Cómo se reflejan estas ideas en la imagen del famoso frontispicio? Algo ya hemos dicho al respecto, veámoslo ahora con un poco más de detenimiento. Como afirmábamos arriba, las interpretaciones que se han venido haciendo de él son legión, y muchas de ellas no dejan de ser ciertamente imaginativas¹⁸⁸. El objeto pretendido, y volvemos a Malcolm, seguramente residía en “encontrar una fórmula para presentar visualmente la noción abstracta de que un poder soberano incorpora, está compuesto de, y dota de forma a los súbditos que son gobernados por él”¹⁸⁹. Esto se consigue con una fuerza extraordinaria. La cuestión reside en ver si están justificados tanto ensayos por tratar de desentrañar sig-

¹⁸⁸ Véase Tralau (2007) o Falk (2012). En esta última se nos llama la atención, creemos que por primera vez, sobre hecho de que las dos personas que aparecen al lado de la iglesia de la ciudad representada llevan las “máscaras de pico” utilizadas por los médicos durante la peste. Y viene a decirnos que el nuevo Estado diseñado por Hobbes entraría en prácticas “biopolíticas”, en el sentido foucaultiano, de prevención de epidemias. ¡Sorprendente! Pero también traído por los pelos.

¹⁸⁹ Malcolm (2012: 135).

nificados ocultos. En otras palabras, ¿por qué se da tanta importancia al frontispicio? ¿No se trata a fin de cuentas de algo habitual en el Renacimiento y el Barroco, con su gran profusión de emblemas?¹⁹⁰ Como decíamos arriba, nuestra propia posición al respecto busca el análisis del grabado como uno más de los recursos a los que recurre Hobbes para “complementar” o representar con mayor eficacia sus propuestas “científicas”; sería la parte más “visual” de su estrategia retórica. Skinner mismo no deja de subrayar cómo en multitud de lugares equipara “ver” a “comprender”, y compara nuestras comprensiones erróneas con estar cegado o deslumbrado; la metáfora de Las Luces no es algo que se inventara la Ilustración. Y esto lo haría combinándolo a los tropos y los recursos satíricos que lanza a sus adversarios¹⁹¹.

Como no puede evitar recordar cualquiera que haya visto la imagen del grabado, esta aparece dividida en dos partes claramente delimitadas, la superior, donde el soberano recubre el paisaje, y la inferior, donde se nos ofrece un tríptico con tres columnas: la del lado izquierdo acoge una serie de símbolos del poder civil, y, en perfecta línea paralela, la del lado derecho hace lo propio con el poder religioso. En el centro del tríptico figura un tapiz anudado con forma de cortina sobre el que encontramos el título del libro y el subtítulo, “La *materia*, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil”. A lo que se refiere el subtítulo es lo más sencillo de interpretar: la materia se identifica con el cuerpo de los ciudadanos que se apelonan dentro del tronco y los brazos del Leviatán formando una especie de coraza, que pueden parecer también escamas —como el inmenso pez de “prietas escamas” al que antes hacíamos alusión; la *forma* es el pacto o contrato que “conforma” o instituye al Estado; y el *poder* se refiere a los atributos de este.

Más difícil es ya interpretar lo que se quiera dar a entender con las columnas de los extremos, que tienen cinco recuadros en los que

¹⁹⁰ Sobre la emblemática del Barroco y el *Leviatán*, véanse el estupendo libro de Hernández (2002), o el más reciente de Skinner (2018: 222 y ss.), donde, con extraordinaria erudición, acaba por abrumarnos con su contextualización —esta vez del frontispicio— de similares representaciones del orden político de la época. Especial mención merece la comparación entre el frontispicio del *De Cive* y el del *Leviatán* como expresión de las diferentes ideas entre un libro u otro (273 y ss.).

¹⁹¹ Skinner (2018: 255).

aparecen diferentes emblemas en perfecta equivalencia entre los propios del mundo civil y los del eclesiástico, con lo cual pueden analizarse en horizontal. Por ejemplo, al castillo que figura en la izquierda se corresponde la iglesia del lado derecho, y así sucesivamente. La lectura que solía hacerse de ellos es que simbolizan en *abstracto* la división y las disputas propias de uno u otro ámbito, que contrasta con la sociedad bien ordenada a los pies de la grandiosa figura humana del Leviatán. Sin su protección y omnipotencia, cabría decir, lo que nos espera son las fracturas del poder civil y las disensiones religiosas. Más completa nos parece la interpretación que nos proporciona Skinner, quien introduce un matiz no menor. Según su interpretación, cada uno de estos símbolos están señalando a los dos grandes tipos de facciones que amenazan la estabilidad de los Estados. La columna izquierda no reflejaría las disputas internas del poder civil en abstracto, sino la amenaza específica de la aristocracia. La corona del segundo recuadro del lado izquierdo no sería así una corona real, como la que aparece en la figura del rey en la cima y centro del cuadro, sino la más pequeña corona (*coronet*) de marqués, y no aludiría, por tanto, a las disputas entre reinos, sino a las de la nobleza que ponen en cuestión la soberanía del monarca¹⁹². Hobbes sería bien consciente de que estas amenazas se corresponden con disensiones que de hecho estaban arrasando los Estados, como en Inglaterra, o podrían hacerlo en potencia, y es una forma bien gráfica de representarlas como algo que “está a la vista”, en todos los sentidos de la expresión. Podríamos decir que ha *dibujado* a los adversarios de la paz. Por decirlo con Carl Schmitt, “el gran hallazgo (*Erkenntnis*) de que tanto los conceptos como las distinciones son armas políticas y, más propiamente, armas de poderes “indirectos”, aparece ya bien perfilada en la primera página —en el frontispicio—”¹⁹³ (1982).

Por cerrar un debate que sería extremadamente prolijo, basta con añadir una última referencia al sentido y función del grabado, que puede servir de cierre a estas reflexiones. Y al respecto compartimos la siguiente sugerencia de Richard Brandt:

¹⁹² Skinner (2018: 278 y ss.).

¹⁹³ Schmitt (1982: 26; véase también p. 131).

“El emblema del Leviatán no es, pues, una ilustración, como por ejemplo el frontispicio de la *Scienza Nova* de Vico, sino que configura de forma paradigmática el objetivo de la teoría del Estado nominalista y tiene —a la vez— la misma dignidad que las palabras. Sin el acompañamiento imaginativo las palabras quedan como sonidos vacíos, y sin palabras la representación icónica es un mero fenómeno singular que no tiene nada que demostrar. Sólo la unidad de palabra e imagen ilustra la teoría pretendida, el suplemento del nombre mediante la *imaginatio*; sólo palabra e imagen unidos hacen posible a la vez comunicación y comprensión”¹⁹⁴.

La mayor relevancia del trabajo de Brandt es que demuestra cómo el frontispicio está organizado también a partir de un riguroso estudio geométrico —mediante cuadrados, círculos y triángulos en los que encaja perfectamente lo expresado— que no podemos reproducirlo aquí sin la imagen correspondiente¹⁹⁵, pero que sirve bien para confirmar el empeño hobbesiano por dotar a la geometría de tan relevante papel en su teoría. Por eso resulta tan interesante lo que viene a continuación, su intento por hacer frente a lo más difícil de todo, el encaje de sus premisas dentro del discurso teológico, con la correspondiente impugnación de las pretensiones de las diferentes confesiones sobre el ámbito de lo político.

¹⁹⁴ Brandt (2012: 33).

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

III.

CIENCIA Y RELIGIÓN

1. El lugar de la religión en el cuerpo político

A la religión le dedica nuestro autor una de las tres partes de *De Cive*, y nada menos que la 3ª y 4ª parte del *Leviatán*, casi la mitad del libro. Su ocupación con estas cuestiones fue en aumento desde los *Elementos*, libro en el que las recoge en tres capítulos, hasta llegar a los diecisiete del *Leviatán*, pasando por los cuatro de *De Cive*. En total, a este aspecto de su teoría le consagra en su obra maestra una extensión superior a la de cada uno de los otros dos libros completos. Curiosamente, es la parte menos estudiada de su teoría. Y ello por la simple razón de que no es fácil establecer el nexo lógico entre su argumentación estrictamente filosófica y el fárrago de disquisiciones teológicas y de historia, teoría y organización eclesiásticas que esparce a lo largo de estos textos¹⁹⁶. Ignorarlo a secas, como tantas veces ocurre, requiere alguna explicación. No en vano, el objetivo explícito de Hobbes es proceder, como bien indica el subtítulo del *Leviatán*, a indagar en torno a “La materia, forma y poder de un Estado *Eclesiástico* y Civil”. Quedarse en lo “civil” sin atender a lo “eclesiástico” no deja de ser, pues, una forma incompleta de abordar su pensamiento. Sobre todo porque, como ya señalamos anteriormente, la obra maestra de Hobbes nunca hubiera visto la luz si no fuera porque uno de sus objetivos centrales era, en efecto, ajustar cuentas con la interferencia de la religión sobre la política. A nadie se le escapa tampoco que muy probablemente fuera una de las dimensiones de la teoría hobbesiana que más impacto tuvo en su época y fue, ya lo sabemos, aquella que le produjo mayor cantidad de problemas. De no ser por ella es muy posible que se hubiera ahorrado gran parte de las acusaciones de “ateísmo”, aunque seguramente hubiera perdido también en impacto político.

Cuál sea la relevancia de que haya que dotar a estas disquisiciones sigue siendo, sin embargo, motivo de disputa en nuestros días. No hay que olvidar que la teoría *filosófico-política* hobbesiana se sostiene a partir de presupuestos *científicos* que hacen superflua toda referencia a la

¹⁹⁶ Es preciso decir que últimamente ha habido un importante cambio en esta actitud de indiferencia hacia estas dos partes del *Leviatán*, sobre todo a partir de la obra de Richard Tuck (1989, 1993), quizá el primero, dentro de la hermenéutica contemporánea, en resaltar la importancia estratégica del debate sobre la religión en Hobbes. Como bien sostiene este autor, “lo que era significativo en el *Leviatán*, y la razón por la cual Hobbes lo escribió, fue el argumento insertado en aquellas partes del libro que muy poco lectores modernos llegaron a leer jamás” (202: 37).

religión. La hipótesis divina o religiosa no sólo no añade nada, sino que parece contribuir a emborronar la magnífica coherencia lógica de su sistema. Es un elemento extraño a su propia metodología, la cual, como ya vimos, se basta con el conocimiento que nos proporciona la observación de la naturaleza, el ser del hombre y la pura razón. En último término implica, además, una innecesaria cesión ante las creencias religiosas para una teoría con plena conciencia de haber conseguido articular una explicación del mundo y de la realidad social y política plenamente *secularizada* y segura de haber expulsado a la autoridad eclesiástica y teológica del campo de la ciencia y, por extensión, de toda pretensión por pronunciarse sobre cuál sea el mejor orden político. Estaríamos ante una nueva versión de la máxima del *¡Silete, theologi, in munere alieno!* (Albericus Gentilis), ante una interpretación puramente mundana que contribuye a relegar a la religión fuera del recinto de lo político.

Si esto es así, ¿por qué dedicar entonces tanto espacio a intrincadas argumentaciones teológicas que no añaden, al menos en apariencia, nada sustantivo a sus argumentos centrales? Pueden apuntarse tres respuestas. Dos están relacionadas con consideraciones estrictamente contextuales; la tercera incide ya más sobre el propio esquema legitimador de su teoría. La primera, obvia por otra parte teniendo en cuenta las peculiaridades de la época que le tocó vivir a nuestro autor, obedece a la necesidad de dotar de una doble justificación a su teoría; no sólo mediante estrictos argumentos filosóficos, sino también, recurriendo a fuentes bíblicas. Nos referimos, como enseguida veremos, a su pretensión de conceder al soberano la potestad absoluta en materia de religión. Es la tesis que ya sostuvo Leo Strauss cuando afirmaba que Hobbes se convirtió en intérprete de la Biblia con el fin de conseguir imbuirse de su prestigio, a la vez que para "sacudir la autoridad misma de las Escrituras"¹⁹⁷. Mediante la utilización de herramientas teológicas para legitimar al Estado absoluto, el enemigo religioso acabaría cayendo herido con sus propias armas. La religión se pone así al servicio de los objetivos de fundamentación política.

En efecto, la línea argumental de Hobbes va dirigida a eliminar uno de los mayores obstáculos que se interponían entre las pretensiones absolutas del poder civil y sus súbditos: los deberes de los hombres para

¹⁹⁷ Strauss (1963: 71)

con Dios. Estos deberes no debían ser impedimento —como de hecho ocurría en muchos casos— para su obligación de obediencia al soberano¹⁹⁸. De ahí que nuestro autor buscara ratificar en las Escrituras lo que emblemáticamente apareció representado en el grabado que abría el *Leviatán*: la unidad en una sola persona de la espada y el báculo, del poder civil y religioso. Y si, como acabamos de decir, el grueso de su argumentación se construye sobre premisas filosóficas, ¿por qué no buscarles un suplemento de legitimidad recurriendo a la teología y a la historia eclesiástica? Ya sea interpretándolas de forma que se coloquen de su parte, o, sobre todo, desvirtuando los discursos de esta naturaleza que se opusieran a su realización. Como luego veremos con detalle, lo hará negando toda contradicción entre los dictados de la razón natural, que, en definitiva, son expresión de la voluntad de Dios, y las enseñanzas extraíbles de la Biblia, de algunas de ellas al menos¹⁹⁹. El objetivo último del proyecto hobbesiano, la instauración de un poder absoluto, exigía un blindaje frente a los intentos de la cristiandad por limitarlo o interferirlo; pero también una estrategia de manipulación teórica capaz de trasladar al nuevo Leviatán gran parte del *sentido* que sus contemporáneos encontraban en la religión y en los grandes conceptos religiosos. Esto último está muy presente en la forma en la que Hobbes traslada elementos de raíz religiosa a sus nuevos conceptos políticos seculares.

No hay que perder de vista tampoco, que nuestro autor era bien consciente del *efecto estabilizador* de las religiones. Bien sintonizada al poder político, como él mismo reconoce que ocurría en las grandes civilizaciones paganas (L 2, pp. 105 y ss.), la religión es un formidable mecanismo para promover la cohesión y la paz social —religión viene

¹⁹⁸ “Sólo queda ahora, para llegar a un conocimiento completo del deber civil, saber cuáles son esas leyes de Dios. Porque, sin eso, un hombre no sabe, cuando el poder civil le ordena algo, si ese algo va o no va contra la ley de Dios; y así, correrá el riesgo de ofender a la Divina Majestad por exceso de obediencia civil, o, por miedo de ofender a Dios, trasgredirá las ordenanzas del Estado” (L 31, p. 301).

¹⁹⁹ En esto seguimos la interpretación de la mayoría de los representantes del enfoque “tradicional” en la interpretación de Hobbes, que Strauss tanto contribuyó a reforzar. Así, D. Gautier afirma que “la cristiandad es importante para Hobbes sólo en tanto debe ser reconciliada con sus posiciones, que en sí mismas son independientes de ella” (1969: 187); o M. M. Goldsmith, para quien “la religión no podía ser ignorada porque controlar a la Iglesia equivalía a controlar a la opinión pública” (1966: 226). Más recientemente Paul Cooke participa de esta misma idea en su detenido estudio sobre el tema (1996).

de *religio*, unión—. Y ya que es un fenómeno con el que hay que contar en toda sociedad humana²⁰⁰, lo mejor es saber encauzarlo políticamente para anular sus efectos discordantes y potenciar los pacificadores e integradores. Hay que pensar también que en la época de Hobbes no era imaginable un mecanismo de integración social más potente que el credo religioso. Ausentes todavía de algo así como el reconfortante vínculo “nacional”, las sociedades europeas anteriores a las revoluciones nacionales encontraron en las diferentes confesiones el mejor cemento para dotar de identidad y “solidaridad” —en su prístino sentido etimológico de “soldadura”— a las *comunidades* políticas.

La segunda respuesta es derivativa de la anterior e incide directamente sobre el corazón de la teoría hobbesiana, su obsesión por la guerra civil. Ya desde un principio hemos venido aludiendo al papel central que para nuestro autor tuvieron las disputas religiosas en el estallido de la guerra civil inglesa y, en general, en la difusión de conflictos por todo el continente europeo²⁰¹. Hobbes afronta el problema de la disidencia religiosa optando por una de las pretensiones en disputa —la subordinación de la Iglesia al Estado—; pero, eso sí, utilizando argumentos bien distintos de aquéllos a los que solía recurrir el bando monárquico²⁰². Su objetivo no es otro que contrarrestar las aspiraciones de las distintas sectas protestantes —y, por supuesto, de la propia iglesia católica— a la supremacía espiritual, negándolas todo atisbo de legitimidad derivado de su supuesta *potestas indirecta*. Y lo hace —como acabamos de señalar— combatiéndolas en su propio terreno, mediante el discurso teológico. Recordemos que en el *Behemoth* deja claro que los “embaucadores” (*seducers*) del pueblo que lo impulsaron hacia la guerra civil eran los presbiterianos, supuestos “ministros o embajadores de Dios”, de quien “pretendían haber recibido el derecho a gobernar,

²⁰⁰ “La idea de una deidad y de poderes invisibles y sobrenaturales (...) jamás podrán borrarse totalmente de la naturaleza humana” (L 12, p. 109).

²⁰¹ “La disputa entre el poder civil y religioso ha sido últimamente, más que ninguna otra cosa en el mundo, la causa de las guerras civiles en todos los lugares de la Cristiandad” Carta de Hobbes a William Cavendish, 23 de julio/2 de agosto de 1648. En *Correspondencia*, I, 176.

²⁰² La necesidad de afirmar y defender al soberano protestante británico frente al intrusismo de la Iglesia católica, llevó a racionalizar la soberanía del rey, ahora *Godly Prince*, en temas religiosos recurriendo a su papel como representante de Dios en la tierra. Esta misma “argumentación”, por llamarla de alguna manera, sería utilizada después en su enfrentamiento a los puritanos y presbiterianos, que se opusieron a la supremacía regia en temas religiosos.

cada uno de ellos su parroquia, y la asamblea de todos ellos la nación entera”; también los papistas y, en general, todas las sectas protestantes que cuestionaron la supremacía del rey en lo espiritual, abogando por una “interpretación privada de las Escrituras, expuesta al examen de todos en su lengua materna” (B pp. 7-8.). Si estos grupos fueron una de las principales semillas que dieron origen a la guerra civil, el *Leviatán* no puede entenderse sin interpretarlo como un intento por ofrecer también una adecuada respuesta a estas fuentes de rebelión sustentadas sobre lo confesional. No estamos seguros, como afirman algunos, de que esta fuera la razón principal que motivara a Hobbes a escribir su obra maestra²⁰³, pero no cabe duda de que encaja bien entre las principales motivaciones que lo impulsarían a hacerlo.

Y, la tercera razón, procede de la astuta idea de Hobbes de que la amenaza de la violencia por parte del Leviatán puede no ser suficiente para conseguir la obediencia de sus súbditos. El sentimiento del miedo —a la muerte *terrenal* en este caso—, es el impulso fundamental que sustenta la legitimidad del Estado, pero este mismo sentimiento está también presente, como ya vimos con anterioridad, cuando el individuo inquiere sobre la vida *eterna*. El mayor rival para la obediencia al Estado es, por tanto, la religión, ya que su promesa de una vida eterna es un adversario formidable del impulso de autoconservación que justifica el sometimiento al soberano. ¿Cuántos no han dado su vida gustosos por alcanzar los beneficios de la salvación eterna? En consecuencia, si la gestión de la inmortalidad está en manos de las iglesias como entidades separadas del Estado, lo lógico es imaginar que el individuo se encuentre ante dos lealtades contrapuestas, impulsadas ambas por este impulso primario y fundamental del miedo. De ahí la necesidad de disolver el posible conflicto entre una y otra incorporando a las leyes del Estado las ventajas derivadas de someterse a los dictados religiosos. Si el Estado debe ser la instancia fundamental para apaciguar el temor a la muerte, debe integrar también las disposiciones necesarias para apaciguar el miedo derivado de nuestra preocupación por el más allá. Lo que “es necesario para ser recibido en el reino de Dios” debe ser así parte constitutiva de la política del Estado. Hay que conseguir, pues, que el soberano “sea obedecido sin abandono de la vida eterna” (L 43, pp. 481-2).

²⁰³ Esto mismo, que fue su principal motivo para escribirla, es lo que afirma el sugerente libro de J.R. Collins (2005).

Además de la seguridad física en esta vida, el Estado debe ser también capaz de “administrar” la seguridad de alcanzar la vida en el más allá. Aunque el propio Hobbes al final lo acabe reduciendo a dos virtudes: la “fe en Cristo y la obediencia de las leyes” (L 43, p. 483). Como señalábamos arriba, en un sorprendente salto conceptual, el temor a Dios acaba siendo absorbido por el temor al Leviatán.

Es preciso comenzar señalando que las creencias religiosas de Hobbes, cualesquiera que éstas fueran, son secundarias a la hora de analizar su discurso. No es mucho, además, lo que en realidad sabemos sobre ellas. Todo pronunciamiento al respecto quedará siempre como mera hipótesis. Algunos se apoyan en sus premisas materialistas para afirmar su ateísmo o, cuando menos, un agnosticismo más o menos marcado. Sus referencias a Dios, así como todas sus incursiones en el mundo de la religión, se entienden más como una concesión al espíritu de la época que a una verdadera convicción religiosa. Serían un medio de cumplir con las convenciones cuando no una forma de protegerse en momentos en los que la acusación de ateísmo podía acarrear problemas legales y, desde luego, la exclusión social. Strauss, de nuevo, imagina a Hobbes aplicando una estrategia esotérica, “manteniendo una apariencia de que atacaba sólo a la teología escolástica y no a la religión de las mismas Escrituras”²⁰⁴. Y nos advierte de que es preciso tener en cuenta “el grado de circunspección o acomodación a las posturas aceptadas que debían mostrar los “desviacionistas” si pretendían sobrevivir o morir en paz”²⁰⁵. Esto es algo que encaja perfectamente en alguien tan temeroso como nuestro autor. Como bien dice Sutherland, acusar a alguien de “ateo” cumplía entonces una función similar a la imputación de “comunista” en la América del senador McCarthy²⁰⁶. No es algo de lo que hubiera que presumir. Lamentablemente, ignoramos el contenido de los papeles que, según nos cuenta Aubrey, Hobbes se vio compelido a destruir cuando fuera acusado de ateísmo por el parlamento tras el incendio de Londres de 1666. Su biógrafo se limita a decir que, entre ellos, se encontraba un poema en hexámetros latinos acerca de los abusos del clero —“tanto romano como reformado”— contra el poder civil²⁰⁷. Que nuestro autor poseía una conspicua vena anticlerical está fuera de toda duda, y no tuvo

²⁰⁴ Strauss (1969: 76).

²⁰⁵ Strauss (2000: 261)

²⁰⁶ Sutherland (1974: 376).

²⁰⁷ Aubrey (1999: 156).

un excesivo cuidado en ocultarla. Pero de ahí no cabe extraer sin más cuál fuera su auténtica opinión sobre la existencia de Dios. Sus contemporáneos parecían tenerlo claro y, como ya vimos al ocuparnos de su biografía, sus mayores críticas le vinieron de su supuesto cripto-atéismo y de la mordaz sátira de las Sagradas Escrituras y de sus intérpretes, los *divines*.

A nadie se le oculta que la acusación de ateísmo a la que hubo de hacer frente en su época no equivalía a lo que hoy entenderíamos por tal²⁰⁸. De hecho se identificaba ampliamente con lo que en nuestros días calificaríamos como un teísmo o deísmo difuso, y las sospechas se dirigían en general hacia los nuevos filósofos o científicos naturales; hacia aquellos que, como nuestro autor, tendían a mantener, si acaso, una creencia "en una deidad remota, abstracta, intelectualizada, poco propicia para dar algún consuelo a los coetáneos de Hobbes"²⁰⁹. Y una de las principales fuentes de controversia que llegó a provocar entre sus contemporáneos no derivaba tanto del conjunto de opiniones heterodoxas que pudiera sostener, cuanto del hecho mismo de que encima supiera ocultarlas bajo un manto de ortodoxia y, desde luego, con un estilo de innegable brillantez²¹⁰.

Ya en nuestros días, muchos comentaristas niegan esa supuesta hipocresía y se toman en serio la sincera adscripción de Hobbes a muchos de sus pronunciamientos sobre esta materia. Puede que sea difícil encajarle en una religión en particular, pero sin duda participó de los ritos de la Iglesia anglicana²¹¹, y fuera de las críticas que recibieran sus escritos, nadie pudo reprocharle nunca una conducta poco acorde con las convenciones religiosas del momento²¹². Uno de los principales defensores de esta tesis, A. Martinich, afirma que nuestro autor segura-

²⁰⁸ Mintz nos recuerda que no sólo abarcaba a la negación de Dios, sino que incorporaba también bajo su campo semántico a quienes sostuvieran cualquier argumentación que pudiera llevar a esa conclusión, incluso aunque no fuera hecha explícita (*vid.* 1970, 39 y ss.).

²⁰⁹ (Mintz, 1970: 44)

²¹⁰ "Por la propia elegancia (de estilo) en ocultar sus opiniones (...) debe ser reprobado; pues, gracias a esos medios, el veneno que ha mezclado con ellas es ingerido con mayor presteza y peligro", Thomas Tenison, *The Creed of Mr. Hobbes Examined*, 1660; cfr. en Mintz, 1970: 37).

²¹¹ Sobre el vínculo de Hobbes con la iglesia anglicana, véase el detenido estudio de F. Les-say (2004; sobre todo, pp. 269 y ss.).

²¹² El mejor representante de esta interpretación es Martinich, (1992, 2005). Pero los auténticos iniciadores fueron sin duda Hood (1964) y Taylor (1938).

mente no fue una persona religiosa, al menos emocionalmente²¹³, pero hay en él un sincero intento por reconciliar la religión con la nueva ciencia natural, así como por evitar la desestabilización política derivada de la cuestión religiosa. Hobbes habría sostenido una teología calvinista, reafirmada en su teoría de la depravación natural humana, y favorecido una organización eclesial episcopal en la línea de la ortodoxia anglicana. También Aubrey, su biógrafo y amigo, tiene buen cuidado en explicitar su condición de cristiano, y señala que, al recibir los sacramentos en su lecho de muerte, Hobbes declaró a su confesor “que prefería a la iglesia anglicana sobre cualquier otra”²¹⁴. Poco antes, sin embargo, este mismo biógrafo recoge la nota de que durante la grave enfermedad que le aquejara en Francia se había negado a que le atormentaran los clérigos —tanto católicos como de la iglesia de Inglaterra o calvinista—, echándolos con las siguientes palabras: “Dejadme en paz o si no desvelaré todas vuestras trampas desde Aarón hasta vosotros mismos” (*Ibid.*). Y el propio Aubrey, al ocuparse de la biografía de John Selden, el jurista amigo de Hobbes, vuelve a mencionar unas sarcásticas palabras de nuestro autor que no encajan precisamente bien con su supuesta adscripción cristiana. La refiere de segunda mano y con las pertinentes dudas. Al parecer, nuestro protagonista se encontraba en el domicilio del insigne jurista cuando éste, ante la inminencia de la muerte, hizo venir a un clérigo. La reacción de Hobbes, que impidió la entrada del pastor, no pudo ser más ajustada a lo que ya sabemos de su carácter y de los roles sexistas de la época: “¿Qué? ¿Tú que has escrito como un hombre vas a morir ahora como una mujer?”²¹⁵. El hecho es que todos los intentos por buscar un fondo de preocupación religiosa a Hobbes chocan con el dato evidente del modo en el que fue interpretado en su propia época. De forma apabullante, la acusación de “hobismo” equivalía entonces, en efecto, al reconocimiento de ateísmo o, cuando menos, al de afirmar alguna herejía o a desdeñar los sentimientos religiosos.

Estas ambivalencias en el comportamiento y las actitudes personales de Hobbes sobre las cuestiones religiosas dejan abierta la cuestión

²¹³ En esta misma línea, F Hood, para quien la religiosidad personal de Hobbes era “moralista más que devota” (1964: 4).

²¹⁴ Aubrey (1999: 156).

²¹⁵ Aubrey (1999: 273).

respecto a sus verdaderas creencias. Tampoco importa. Como él mismo afirmara, el campo de las creencias personales es impenetrable²¹⁶. Nadie puede ser penalizado por las opiniones que sustente, pero sí por la forma en las que pretenda defenderlas o trasladarlas al culto público. Como ya sabemos, Hobbes había vivido lo suficiente como para saber a ciencia cierta que gran parte de la conflictividad de su época derivaba, precisamente, de la ausencia de verdaderas normas sobre cómo encauzar el ya inevitable pluralismo religioso. Si su objetivo último era establecer las condiciones de posibilidad para sustentar a un soberano por encima de todo tipo de consideraciones religiosas, era imperativo que aquél tuviera la capacidad de decidir los principios y las reglas por las que había de guiarse el “culto público”. La supuesta “verdad” relativa del credo —siempre necesariamente cristiano, claro está— era secundaria respecto a lo que importaba en realidad, su sometimiento a los dictados del soberano civil. El dualismo que niega respecto de la naturaleza humana, la separación entre cuerpo y alma, se traslada así también a lo político institucional, la disolución de la separación entre religión, que equivale al cultivo del “alma”, y política, la gestión de la preservación del “cuerpo”. Ya vimos con anterioridad cómo eso no significa que lo social se escinda de lo político.

Recogiendo todo lo anterior, es innegable que en la obra de Hobbes hay que distinguir claramente tres discursos distintos en lo referente a lo religioso: (i) en primer lugar, están sus disquisiciones sobre Dios como “primer motor inmóvil”, por valernos de la expresión tomista. Aparece aquí como la *causa prima* del universo e inevitable punto de referencia para comprender nuestro origen. En todo este conjunto de referencias, siempre de carácter científico-filosófico, Dios no deja de ser una mera abstracción que, desde nuestro horizonte temporal, parece muchas veces innecesaria o gratuita, pero que no afecta al diseño general de su metodología. (ii) Después viene todo un grupo de consideraciones, no del todo sistemáticas, sobre la religión como fenómeno social, su origen y fundamento, así como, muy en especial, sobre la credibilidad y sentido que hayamos de otorgar a las Escrituras. En este punto es evidente un esfuerzo por llevar a cabo lo que hoy calificaríamos como una acción de crítica ideológica de muchas manifesta-

²¹⁶ “La fe interna es, por propia naturaleza, invisible y, en consecuencia, está exenta de toda jurisdicción humana” (L 42, p. 435).

ciones religiosas, a las que contrasta con las propias de la “religión verdadera”. Aquí puede incluirse también su concepción del “mínimo necesario” de toda religión cristiana (iii) Y, por último, está la dimensión más propiamente política del fenómeno religioso, que es la conclusión lógica del punto anterior. Por decirlo en plan casi esquemático, el primer grupo de reflexiones apunta a la relación entre Dios y mundo; el segundo a la de Dios y hombre y sociedad; y la tercera a la relación entre Dios y política, que es la que en realidad justifica esta sorprendente incursión hobbesiana en la esfera religiosa.

2. Discurso científico y la cuestión de Dios:

Este primer conjunto de ideas hace referencia a lo que es conocido como el “Dios de los filósofos”: una entidad abstracta que sirve como mera hipótesis del origen del mundo. La forma en la que es formulada por Hobbes es, sin embargo, bastante ambivalente. Por un lado, hace perfectamente explícita su creencia en la creación divina del mundo recurriendo al conocido argumento de la *causa prima* que pone en marcha toda la red de leyes naturales²¹⁷, de forma que acabará siendo imposible que “hagamos una investigación profunda de las causas naturales sin ser llevados a creer que hay un Dios eterno” (L 11, p. 99). En un plano más retórico es la idea que se corresponde con la declaración inicial del *Leviatán* según la cual la naturaleza es el “arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo” (L Intro., p. 13), lo que, en lenguaje más poético, se correspondería con ese “amor que mueve al sol y las demás estrellas” del último verso de la *Divina Comedia* de Dante. Dios como artífice de todo lo creado y, por tanto, organizador y responsable de las leyes que rigen el universo. No hay que perder de vista, sin embargo, que Hobbes atribuye a Dios sustancia *material*, ya que todo lo que forma parte del universo es *cuerpo*, y, como ya hemos visto en su momento, niega toda visión dualista de la realidad. Si la idea de “sustancia inmaterial” es “contradictoria e inconsistente” (L 4, p. 42) y no

²¹⁷ “La curiosidad (...) lleva a un hombre a buscar una causa a partiendo de la consideración de un efecto; y una vez encontrada esa causa, a buscar la causa de ésta. Y así, hasta llegar al pensamiento de que debe haber necesariamente alguna causa primera, incausada y eterna. A esto es a lo que los hombre llaman dios”. (L 11, pp. 98-99).

hay más realidad que la material, la sustancia divina no puede ser de otra naturaleza²¹⁸.

Por otro lado, empero, parece argumentar que esta creencia en el “primer motor inmóvil” que pone en marcha toda la red de leyes causales no se sostiene tanto sobre una argumentación estrictamente racional cuanto sobre la *fe*. En su tratado científico por antonomasia, el *De Corpore*, así lo parece dar a entender cuando afirma que “las cuestiones acerca de la magnitud y el origen del mundo han de ser determinadas no por los filósofos sino por los que tienen autoridad legítima para ordenar el culto de Dios” (Cp 26, 1, p. 312). Quizá porque, como se encarga de manifestar en diversos lugares, la naturaleza y los atributos de Dios son, a la postre, imposibles de ser captados a partir de categorías humanas²¹⁹. “No podemos comprender nada de lo que Él es, sino solamente que *Él existe*. Por tanto, los atributos que le asignamos no sirven para decirnos unos a otros *lo que Él es*, ni para expresar nuestra idea de lo que es su naturaleza, sino únicamente para significar nuestro deseo de honrarle, utilizando para ello los apelativos que consideramos más honrosos entre nosotros” (L 34, p. 333)²²⁰. O, lo que es lo mismo, son atributos carentes de “sentido” dentro del mundo sujeto a las leyes de la causalidad y el movimiento que conocemos a través de nuestra observación de la naturaleza, pero sí pueden servirnos como punto de referencia para “honrarle”²²¹. La incomprendibilidad de Dios hace que, por definición, no pueda ser objeto de “análisis científico”, algo que se traslada a la misma idea de infinitud, eternidad, omnipotencia, omnipresencia o cualquier otro atributo de la divinidad que se escapa a nuestro entendimiento. Aquí habla, claramente, el filósofo del lenguaje que vela por el exacto ajuste de los nombres a la realidad.

²¹⁸ Frente a la acusación de ateísmo que a este respecto le hiciera John Wallis, Hobbes replica que en su afirmación de materialismo de todo lo existente se encuentra en la compañía de Tertuliano y de la mayoría de los doctores de la iglesia griega, como cuando aquél afirma que “cualquier cosa que es algo es un cuerpo de su género. Nada es incorpóreo salvo lo que no tiene existencia” (la réplica de Hobbes a Wallis —una de ellas al menos— se contiene en D; la cita es de la p. 180).

²¹⁹ Con esto Hobbes se adscribe a la teología nominalista que partiendo de Ockham separa claramente el pensamiento filosófico-científico de las cuestiones de la fe y se halla en compañía de contemporáneos suyos como Montaigne y Lipsius.

²²⁰ *Vid.* también, L 3, p. 33; y 46, p. 547.

²²¹ *Vid.* asimismo Cv XV, 14 y 15, pp. 140 y ss.

Este es uno de los puntos en los que Hobbes se separó claramente de Descartes, quien creía firmemente en la mente humana como sustancia inmaterial no sujeta a las leyes de la física. Y, por tanto, en una “sustancia” superior capaz de dotar de sentido a nuestro conocimiento del universo, expulsar al mal del escepticismo y garantizar la posibilidad de la certidumbre en nuestro conocimiento del mundo. Desde luego, Descartes, al igual que Hobbes, pensaba que en la labor del científico la presencia de Dios era prescindible. Pero el fundamento de su metafísica lo requería como *philosophia prima*, como sustento de nuestro conocimiento del mundo. De no ser así habría que imaginar la existencia de un “dios engañador” que nos permitiría imaginar como reales lo que no son sino errores derivados de nuestra mente. Dios, sin embargo, ha inculcado en nosotros su propia existencia y, de forma derivada, la posibilidad de que una mente atenta pueda descubrir la verdad respecto del mundo natural. En su crítica de las *Meditaciones* de Descartes Hobbes alega, sin embargo, que este salto hacia la explicación divina, calificada mediante los atributos de eterna, infinita, omnisciente, omnipotente y creadora de todas las cosas, está lejos de poder sustentarse mediante la razón. Como dice en su undécima objeción a las *Meditaciones* de Descartes. “No ha sido demostrado que tengamos una idea de Dios; y la religión cristiana nos exige que creamos que Dios es inconcebible, algo que yo interpreto como que no podemos hacernos una idea de Él. De lo que se deriva que la existencia de Dios no ha sido demostrada, y menos todavía su creación del universo”²²².

Es preciso tener en cuenta que con esta última observación Hobbes no pretende afirmar que Dios no exista; sólo que no es posible demostrar su existencia “científicamente”. Ni que quepa mantener, como Descartes, que exista una idea innata del mismo, algo que tratará de ocultar en otros lugares. Tanto en su crítica de las *Meditaciones* como en el propio *Leviatán*, y casi con las mismas palabras, Hobbes nos presenta la aproximación a lo divino como algo similar a la forma en la que un invidente percibe el fuego. No puede acceder a la misma idea sobre lo que éste sea que quienes tienen la capacidad de verlo, pero sí sabe que “es la causa del calor que siente”. Del mismo modo, “partiendo de las cosas visibles de este mundo, y de su orden admirable, puede un

²²² Para un análisis de las objeciones de Hobbes a Descartes y las réplicas de éste, *vid.* <http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/hmp/texts/modern/hobbes/objections/objects.html>.

hombre concebir que esas cosas tienen una causa, que es lo que llamamos Dios; pero no tienen en la mente una idea o imagen de éste" (L 11, p. 99). En *De Corpore*, sin embargo, obra pensada para sus colegas filósofos y no para el gran público, nuestro autor se anda menos por las ramas y es mucho más contundente en su escepticismo respecto a nuestra capacidad para dotar de justificación racional a esa supuesta "causa primera". "La ciencia de lo infinito es inasequible para un investigador finito". ¿Qué nos puede asegurar que existe un "primer motor inmóvil", un "inmóvil eterno", en vez de un recurso *ad infinitum* de causas de lo causado siempre en movimiento?²²³ O, y esto no lo dice, pero lo deja intuir, ¿acaso no puede ser el mundo su propia causa en vez de presuponer que lo sea un ente divino?²²⁴ En términos contemporáneos diríamos que el "Dios" de Hobbes equivaldría a la hipótesis de que alguien ha producido el *big bang*, pero que no es posible una argumentación en torno a quién o qué sea ni a las motivaciones que lo hayan guiado para ponerlo en marcha. Lo único que estamos en condiciones de saber es lo que podemos aprender de la naturaleza y de sus leyes, las "causas secundarias", pero no de esa hipotética causa primera. La religión es así una cuestión de fe, no de raciocinio. La incomprendibilidad de lo divino y nuestra incapacidad para sostenerlo sobre premisas racionales permitirá, en definitiva, que nos podamos aproximar al estudio de la naturaleza libres de prejuicios religiosos y buscando en ella sus propias leyes; no contemplarla, por tanto, sujeta a los dictados o caprichos de su supuesto creador. Para saber lo que es el mundo la hipótesis de Dios es superflua; o, eso, una mera hipótesis.

Obsérvese que esta postura va a permitir una plena escisión de la ciencia respecto a la teología, aunque Hobbes tiene buen cuidado en distinguir los razonamientos más estrictamente filosófico-científicos de las referencias retóricas sobre la divinidad y su "presencia" en el mundo como "señor de la creación", creador del *Regnum Dei per naturam*²²⁵. Como luego veremos con más detalle, en algunas ocasiones se solapan

²²³ A este respecto *vid.*, Cp, 25, 1, p. 312. La conclusión ahí es similar a la que antes veíamos en su crítica a las *Meditaciones* de Descartes: "No puedo alabar a los que se jactan de haber demostrado con sus razones tomadas de las cosas naturales que el mundo ha tenido un comienzo".

²²⁴ "Del movimiento no se puede comprender que tenga otra causa más que otro movimiento" Cp: 6, 5, p. 79.

²²⁵ Ése es el título del cap. 15 de Cv, que se corresponde con el 31 del L.

ambas dimensiones y no es fácil distinguir al autor más propiamente científico del astuto e irónico filósofo político en su papel de constructor de un esquema *racionalizador* de su teoría política. Ya vimos que ésa es una de las características más interesantes del *Leviatán*, montado sobre una doble estrategia de justificación, la más propiamente filosófica y la retórica. Como luego analizaremos, sí es sin embargo bastante explícito a la hora de señalar que, al menos desde que dejara de reinar directamente sobre los judíos, el “gobierno de Dios” se plasma *indirectamente* a través de la naturaleza. Así, en el más directo *De Cive* nos dice que “Dios, primer motor de todo, produce los efectos naturales por medio de las causas segundas” (Cv XIII, 1, p. 112); o, en otras palabras, Dios manifiesta su voluntad mediante las leyes que encontramos en la naturaleza, ahí es donde se origina su presencia en el mundo. Y si hay un aspecto en el que a Hobbes va a interesarle argumentar es desde un supuesto designio divino respecto de lo creado, ya que permite dotar a la razón y a las leyes de la naturaleza de un suplemento de legitimidad²²⁶. Seguir los dictados de la razón, que como recordaremos es lo que nos sugiere para salir del estado de naturaleza y obedecer al gobernante, equivale a un verdadero sometimiento a la divina voluntad.

Mediante la *razón* el hombre no sólo accede a las leyes de la naturaleza, también —y con las prevenciones que ya hemos visto— a la misma existencia de Dios. Pero aquella no es la única fuente para conocer a la divinidad. También —y esto no puede negarlo si desea llevar a buen puerto su estrategia de justificación “teológica”— se puede acceder a Él y a sus designios sobre el mundo a través de la revelación y las *profecías*. “De ahí que surja una triple palabra de Dios: *racional, sensible y profética*, a la que se corresponde una triple modalidad de “oír”: *recta razón, sentido sobrenatural y fe*” (L 31, p. 302). Estas tres maneras de aproximarse a lo divino no implican, sin embargo, que haya que atribuirles el mismo significado. Todos los capítulos que siguen en la segunda mitad del *Leviatán* no hacen sino incidir en el problema de la interpretación racional que comportan algunos de los dictados de las Escrituras. La razón natural, como ya sabemos, se muestra incapaz de guiarnos cuando suscitamos el problema del ser de Dios, pero eso no

²²⁶ “La *palabra de Dios*, cuando reina sólo a través de la naturaleza, no es otra cosa que la *recta razón*” (Cv: 15, 8, p. 138).

obsta para que se encuentre inhabilitada como guía a la hora de proceder a una interpretación del fenómeno religioso “positivo”. Y a esto es a lo que se va a prestar Hobbes a continuación.

3. Crítica ideológica de la religión y reinterpretación de las Escrituras:

Antes de penetrar en su reinterpretación de las Escrituras, conviene que hagamos una breve alusión a su análisis más “sociológico” del fenómeno religioso. Éste no se encuentra en las dos últimas partes del *Leviatán*, sino en el capítulo 12, dedicado a la religión y situado en la parte correspondientes a sus reflexiones sobre la naturaleza humana. Esta ubicación refleja con claridad el enfoque que va a dar al tema: la religión como fenómeno “que se encuentra solamente en el ser humano” (L 12, p. 101) y que responde a motivaciones extraíbles de sus propias patologías. Su tesis aquí es clara: el origen fundamental de la religión es el *miedo*, el temor a lo inexplicable del mundo en que habitamos y a lo que nos depara el futuro. Hobbes mismo atribuye esta idea a “algunos poetas latinos” que “dijeron que los dioses habían sido creados originariamente por el miedo del hombre” (L 12, p. 102)²²⁷. Miedo que deriva de la *ignorancia* ínsita a la naturaleza humana, pues la “semilla” de la religión hay que buscarla en su incapacidad para buscar una explicación a las causas de las cosas, en su imposibilidad de controlar “las causas de su propio bienestar y de su mala fortuna” (L 12, p. 101). Esta situación le provoca *ansiedad*²²⁸: “El hombre que mira con anticipación a lo que le espera en un distante futuro, preocupado por lo que le habrá de venir, tiene constantemente su corazón carcomido por el miedo a la muerte, a la pobreza o a cualquier otra calamidad, y no encuentra reposo ni pausa en su ansiedad, excepto cuando duerme” (*ibid.*). Esta ansiedad puede ser calmada recurriendo “a algún *poder* o

²²⁷ Esta frase es casi una transcripción literal de *Primus in orbe deos fecit timor* (“fue primeramente el temor que creó a los dioses”). Está contenida en los fragmentos en verso del *Decamerón* de Petronio (fragmento xxii), y presente también en la *Tebaida* de Cecilio Estacio.

²²⁸ “Es imposible que un hombre constantemente preocupado en protegerse contra los males que teme y en procurarse los bienes que desea, no se encuentre en un estado de perpetua ansiedad frente al porvenir” (L 12, p. 102).

agente *invisible*" al que se imputa la responsabilidad por la "buena o mala fortuna" que nos pudiera sobrevenir. Para tratar de apaciguarlo o congraciarse con él —o con ellos— el hombre recurre a sacrificios, peticiones, juramentos, se sujeta a pautas de "buen comportamiento", etc. Y así es como, poco a poco, y con ese origen común en el miedo, van estableciéndose las prácticas religiosas y las religiones conocidas.

A partir de esta descripción Hobbes aprovecha para diferenciar claramente entre la religión de los gentiles y la "verdadera religión", y carga las tintas sobre el absurdo de tantas concepciones y prácticas religiosas que nos encontramos en la mayoría de las confesiones, en particular en las pre-cristianas. Cuestiones tales como el creer en la existencia de "poderes invisibles", el llenar "casi todos los sitios de espíritus"; divinizar a fenómenos naturales, animales, ciertos lugares, accidentes o cualidades; las extravagantes formas de adoración; la asignación de atributos puramente humanos a las diferentes deidades; los pronósticos sobre el porvenir, revelaciones o profecías²²⁹; nigromancias, conjuros, brujería; etc. Creencias y prácticas todas que no resisten el más mínimo análisis racional. Pero lo interesante de esta observación es que enseguida las conecta a la funcionalidad que todas estas supersticiones tienen para quienes ejercen el poder. "Los mismos creadores de la religión pagana (...) se aprovecharon de esto para fomentar aún más esa ignorancia" (L 12, p. 106). O, "¡tan proclives son los hombres a ser llevados a creer cualquier cosa, si son arrastrados por quienes han logrado acreditarse entre ellos y pueden aprovecharse de su miedo e ignorancia actuando con refinamiento y destreza!" (L 12, p. 107). Es el caso de los "fundadores de repúblicas" u otros gobernantes que enseguida buscan sancionar la estabilidad de su poder y la "paz de la república" sobre todo un conjunto de creencias que contribuyen a dotar a su dominio de un proceso de legitimación superior. En esto nuestro autor no diferiría de Maquiavelo, por ejemplo.

Y en la siguiente cita se concretan las diferencias que establece entre unas y otras dimensiones religiosas, a pesar de que establece cautamente una excepción:

²²⁹ No deja de ser curioso que a este respecto Hobbes mete en el mismo saco a las profecías de Nostradamus que a los oráculos de la antigüedad (*vid.* L 12 106-7).

“Al *miedo* de un poder invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamamos RELIGIÓN; si no han sido aceptadas, SUPERSTICIÓN. Y cuando el poder imaginado es verdaderamente tal y como lo imaginamos, VERDADERA RELIGIÓN” (L 6, p. 58).

Esta sola cita daría para un buen número de comentarios, ya que religión y superstición sólo se diferenciarían porque la primera se corresponde con una sanción social cuasi-institucional. En todo caso, y por lo que acabamos de ver, ambas creencias serían claramente incompatibles con lo que nos dicta la razón natural. La estrategia de Hobbes va a consistir, por tanto, en tratar de demostrar que a) la “religión verdadera”, fundada bajo el mandato y la dirección de Dios, puede superar esta prueba; es decir, que sí existe una verdad revelada en la Biblia compatible con la ciencia moderna; y b) que la cristiandad genuina no tiene por qué crear disensiones políticas si está bien ajustada a las necesidades del Estado. Como enseguida veremos, ambos objetivos van, además, unidos. Y de forma muy sutil.

Empecemos por a), la compatibilidad entre religión y razón. Ya referimos que lo primero lo consigue al establecer la distinción entre razón y fe, aunque esta última, salvo en algunas cuestiones fundamentales, no está exenta, por ejemplo, del principio de no contradicción u otras obviedades lógicas; de hecho, esta es la forma de proceder favorita de Hobbes a la hora de distinguir entre si un profeta es verdadero o falso, o si debemos creer en los milagros o en otras afirmaciones bíblicas, etc. “Pues aunque en la palabra de Dios haya muchas cosas que están por encima de la razón (...) no hay ninguna que vaya contra la razón misma; y cuando parezca que es así, la falta estará en nuestra torpe interpretación o en un razonamiento erróneo por nuestra parte” (L 32, p. 315). Con todo, como vemos, el origen divino de la Biblia Hobbes no parece ponerlo en duda en ningún momento.

La forma más didáctica de presentar sus ásperos argumentos teológicos no es, pues, en contra de lo que él mismo hace, rastreando las muchas dudas que le puedan suscitar las Escrituras, sino acercándonos directamente a lo que Hobbes considera que es incuestionable, “las cosas que están por encima de la razón”. A este respecto, el capítulo 43 del *Leviatán* es el más esclarecedor; con él cierra también la tercera

parte de su obra. Ahí nos ofrece algo así como los mínimos necesarios para alcanzar la "salvación": la creencia de que Jesús es el Cristo, el salvador, que constituye el *unum necessarium* de la fe cristiana (p. 610); y la obediencia a los dictados del soberano. El primero de estos principios se podría extraer con certeza de las Escrituras, tanto del Antiguo Testamento, que anuncia la venida del Mesías, como del Nuevo, donde se nos deja constancia de la misma. Por lo que hace al segundo, a la obediencia al soberano, la justificación a la que recurre remite directamente a su argumentación sobre la ley natural y explica en cierto modo la insistencia que allí pone en señalar su origen en la voluntad de Dios.

Sintetizando, la justificación última de esta "teología de mínimos" sería la siguiente: el "Reino de Dios" se manifestaría en este mundo de una doble manera: como Reino de Dios *natural*; esto es, como aquellos dictados de nuestra razón que nos conminan a creer en Él y nos prescriben como obligación prioritaria el velar por nuestra autoconservación —de nuevo este aspecto central—. Y el Reino de Dios *profético*, que detalla el vínculo directo entre Él y el pueblo de Israel hasta que "fue rechazado en la elección de Saúl", y será restaurado "cuando Cristo venga en majestad a juzgar al mundo y a gobernar de hecho a su propio pueblo" (L 35, p. 448). A partir de aquí el propósito de Hobbes va dirigido a combinar estas dos ideas en una fórmula única, guiada por la fuerza prescriptiva de la ley natural. No existe ya ninguna autoridad legítima capaz de imponernos una única interpretación de las Sagradas Escrituras, luego esta corresponderá a quien "personifica" la aplicación de la ley natural, el soberano.

"(...) Sólo serán libros canónicos en cada nación, es decir, sólo será ley lo que ha sido establecido como tal por la autoridad soberana. (...) Pero la cuestión aquí no se refiere a la obediencia de Dios, sino al *cuándo* y al *qué* nos ha dicho, cosas que, para los súbditos que no han tenido una revelación sobrenatural, no pueden ser conocidas sino mediante el uso de la razón natural que los guía, para la obtención de la paz y la justicia, a obedecer la autoridad de sus respectivos Estados, es decir, de sus respectivos soberanos" (L 33, p. 415).

Para llegar a esta conclusión, Hobbes va a aplicar algo así como un "filtro racional" de algunos de los contenidos de las Escrituras, que constituyen una verdadera exégesis bíblica. Como él mismo dice en algún

momento, "se trata de examinar la validez de estos pasajes" (L 45, p. 528). Con los que lo tiene más fácil es con aquellos en los que determinadas entidades o hechos religiosos pueden remitirse a causas naturales, como supuestos sueños o insinuaciones de inspiración divina, la presencia de demonios o espíritus, o Noé y el arcoíris, cuya causa se busca o en los peculiares rasgos de las pasiones humanas o en puros fenómenos físicos. En otras ocasiones nos sorprende, empero, con extravagantes ideas sobre la vida después de la muerte, donde niega la existencia del infierno y los condenados son obligados a renacer en vez de seguir una vida eterna de tormentos; quienes se salvan, por su parte, vuelven a una vida "corporal" similar al "estado en el que Adán se encontraba antes de que cometiera pecado" (L 44, p. 512); o a su curiosa interpretación de la Trinidad como "representación", donde junto al Padre y al Hijo incluye a Moisés (L p. 411). Desde luego, no tenemos la suficiente formación en este tipo de cuestiones como para poder pronunciarnos sobre ellas, como tampoco sobre su interpretación teológica de la historia respecto al Reino de Dios, que nuestro autor sujeta a tres periodos: el primero, antes de Cristo, el poder religioso recaería sobre los reyes judíos hasta Saúl, aunque sólo como mediadores del auténtico titular, Dios mismo; el segundo, desde la ascensión, sobre los Apóstoles; y el tercero, desde la conversión de los reyes al cristianismo, su titular serían los monarcas cristianos en sus respectivos reinos, aunque aquí Dios gobernaría de facto mediante las leyes naturales hasta la definitiva restauración del Reino de Dios después del juicio²³⁰. La insistencia de la Iglesia católica en pretender erigirse en su representante sería pura falsedad (L 44, p. 498-9).

Lo cierto es que Hobbes, no deja de sembrar dudas sobre la veracidad de casi todas las interpretaciones convencionales, y suscita el problema de la autenticidad de muchos de los supuestos Libros Sagrados, o de las revelaciones, profecías, milagros, etc. que ahí se narran, y frente a los cuales se muestra siempre escéptico o decididamente contrario. Es comprensible así que entre sus contemporáneos cundiera el desconcierto y, conociendo la centralidad de la religión en la época, se cargaran de indignación. Ningún grupo religioso queda al final a salvo de invectivas. Y esto ya entra en la categoría de sátira cuando en la 4ª y

²³⁰ Sobre esto, véase L 35 y 40.

última parte del *Leviatán*, "Del Reino de las Tinieblas", dirige toda su mordacidad contra las iglesias católica y presbiteriana. Lo que ahora le interesa no es tanto sugerir alguna relectura teológica o encontrar argumentos para justificar la identidad religión-Estado, cuanto el vituperar a los dos grandes opositores de esta idea. Y quien sale aquí peor parada es la Iglesia Católica y el Papado, al que acusa de ser un "reino de brujas", y de "oscurecer" la luz que emana de la razón. El reino de las tinieblas "no es sino una confederación de engañadores que, *a fin de obtener dominio sobre los hombres en este mundo presente, intentan, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir la luz en ellos, tanto la luz natural como la del Evangelio*" (L 44, pp. 627-8; énfasis del autor). Sus doctrinas no serían sino pura "demonología" hipócrita al servicio de los intereses más espurios; puras supersticiones, con el agravante de haberse introducido plenamente en las universidades. La amenaza para Inglaterra no vendría, sin embargo, únicamente de la Iglesia Católica, de la que ya casi habría conseguido emanciparse, sino de la presbiteriana, dispuesta ahora a ocupar el lugar de aquélla²³¹.

Se trata, en suma, de un alegato contra la irracionalidad del mundo religioso, que preventivamente se dirige sólo contra algunas de sus manifestaciones, y a favor del poder emancipador de la razón. En estos pasajes en donde el lenguaje de Hobbes se vuelve también más retórico. Como dice Skinner, si bien esto vale en general para toda la parte religiosa, es aquí donde hace uso de los máximos recursos para suscitar la risa, el escarnio y el desprecio de sus oponentes valiéndose de conocidos tropos y estratagemas lingüísticas²³². No entraremos en estos detalles. Desde la perspectiva general del libro, y teniendo en cuenta que él mismo se veía como un "científico", muchas de estas disquisiciones pueden considerarse excesivas en amplitud y detalle, como si deseara aprovechar la ocasión para ajustar cuentas largamente postergadas. El hecho de que escribiera el *Leviatán* libre de su compromiso con el príncipe Carlos y de las ataduras de sus protectores, que en ningún momento trataron de evitar su expulsión del círculo de San Germain por las presiones de los clérigos de dicho entorno, seguramente influyeron en la saña

²³¹ "Los autores de esta religión tenebrosa son el clero de la Iglesia romana y de la presbiteriana" (L 47, p. 561).

²³² Skinner (1986: 395 y ss.).

que demuestra. Comparada con su edición latina de 1668, el *Leviatán* en inglés seguramente nos desvela las opiniones del auténtico Hobbes, pero es muy posible que aquella, aunque restringida y autocensurada, dote al libro de un mayor equilibrio como el tratado científico que se predica.

4. Religión y política

Por lo que hemos dicho arriba, su objetivo no es otro que dismantelar cualquier pretensión por parte de las autoridades eclesiásticas de aspirar a la realización de fines políticos amparándose en el conocimiento profético o sobrenatural encontrado en la Biblia. La respuesta de Hobbes es que toda lectura de las Escrituras llevaría consigo grandes dosis de decisionismo, y aun aplicando una hermenéutica apoyada en principios lógicos estrictos, nunca estaríamos libres de errar. La ley natural, por el contrario, no da lugar a ninguna conjetura, sino que se muestra a la razón como un imperativo indubitable. Dejemos, pues, que ya que hay que "decidir", sea el soberano quien lo haga, y así al menos nos sometemos a la voluntad de Dios manifiesta en la ley natural. Como se puede percibir, el recurso al fundamento divino de la ley natural, que antes se nos antojaba innecesario, cumple ahora una función decisiva para ayudar a legitimar el poder espiritual de los monarcas. Resulta, a la postre, que podrá haber tantas interpretaciones distintas cuantos Estados haya. La única condición es que esta verdadera *religión civil* asuma los "mínimos" del cristianismo a los que antes hicimos referencia, la verdad de la doctrina. Porque, cabría decir, todo lo demás es opinión, sin fundamento incuestionable en la revelación bíblica una vez pasada por el tamiz de la razón. De esta forma, todas las religiones quedan despojadas así de su suelo dogmático. Lo que haga después el soberano con respecto a las creencias religiosas ya depende de él: los libros a los que haya de otorgarse el valor de la Revelación, las profecías que hayan de enseñarse, los milagros que reciban la sanción de verdaderos²³³, la liturgia que designe como más acorde con la fe, etc. Lo relevante a nuestros efectos es la disolución del fenómeno religioso

²³³ En todo caso, Hobbes pensaba, en línea con la Iglesia de Inglaterra, que los milagros son cosa del pasado (L 32, p. 319).

en el Estado, que es una manifestación más del "primado de la política"²³⁴ que caracteriza a toda la obra de Hobbes. Al menos en lo referente al "culto público", a la religión oficialmente reconocida²³⁵. Y, de hecho, nuestro autor no vería con malos ojos una reconstrucción de la religión cristiana encargada por el propio soberano para adaptarla mejor a sus designios políticos.

Lo que habría de hacer el soberano sería, pues, algo similar a lo que sugiere respecto de los grandes conceptos morales y políticos, *definirlos*, evitar la confusión lingüística, que ya sabemos que es la raíz de la disensión y el enfrentamiento civil. No en vano, todo este intricado viaje por la teología y la eclesiastología en el fondo busca el mismo fin que su teoría política, "desarmar" aquellos conceptos y distinciones sobre las que se apoyan los poderes que quieren subvertir la paz. Y en esta parte del Leviatán vemos de nuevo su obsesión por los lenguajes "disidentes", como el latín que utilizan los papistas — "¿qué es sino el *fantasma* del antiguo *lenguaje romano*?" (L 47, p. 556)— y las palabras ambiguas e inconstantes — "los barbarismos y el oscuro lenguaje de los escolásticos les sirven para impedir que esos errores sean detectados y hacen que los hombres confundan el *ignis fatuus* — poder de transustanciar — de la vana filosofía, con la luz del Evangelio" (L 47: 562). El problema de las disputas confesionales nos lo desvela al final como un problema de poder. Cuando Hobbes se pregunta "¿*cui bono*? ¿Qué beneficio esperan de esto?", del oscurantismo, del mantenimiento de los fieles en las "tinieblas", la respuesta no se hace esperar: "tener poder soberano sobre el pueblo" (L 47, p. 560), o establecer "un poder ilegítimo sobre los legítimos soberanos del pueblo" (*Ibid.*). La crítica ideológica que emprende en el capítulo 12 sobre la religión en general la acaba trasladando al final también al catolicismo y a la iglesia presbiteriana. Como veíamos que ocurría también con las justificaciones políticas contrarias a la centralización del poder en una única instancia de decisión, en su tratamiento de las doctrinas religiosas lo que acentúa también son sus efectos políticos desestabilizadores. Toda doctrina organizada aspira a su realización, no se conforma con ser una "opinión" más. En el caso de las primeras, porque, dada su naturaleza política explí-

²³⁴ Goyard-Fabré (1975).

²³⁵ Sobre el culto público, L 31, pp. 309 y ss.

cita, no pueden aspirar sino a la toma del poder. Y en el de las segundas, las religiosas, porque esperan beneficiarse de su capacidad para *influirlo*, a parte de obtener otros beneficios temporales.

Si esta es la conclusión, la necesidad de neutralizar el conflicto confesional reduciéndolo a una función más del Estado, ¿por qué no optar por “privatizarlo”, como se haría poco más tarde, mediante la aplicación del principio de tolerancia? Hobbes mismo fue bien consciente de que “el *pensamiento* y las *creencias* íntimas de los hombres (...) no están sujetas a obligación” (L 40, p. 396)²³⁶. Además, sobre todo después de su vuelta a Inglaterra, se rebeló activamente frente a la prohibición de las herejías y estuvo siempre del lado de quienes defendieron la apertura religiosa. No hay una respuesta clara. Lo más sencillo es atribuirlo a los datos del contexto que inspiró el *Leviatán*, rasgado por luchas confesionales, o a la tradición inglesa, ya desde los Tudor, de crear una iglesia nacional, aunque Hobbes la hubiera dotado de trazos bien distintos. Con todo, quizá la razón de fondo se encuentre en lo mencionado al comienzo de este capítulo. Dado que la religión responde a la natural necesidad humana de trascendencia y a que está aquí para quedarse, y teniendo en cuenta su propensión a influir sobre la opinión pública, sujetarla al control estatal le debió parecerle a nuestro autor una garantía imprescindible. Recordemos que el propio Locke excluía al catolicismo del principio de tolerancia porque significaba establecer una doble lealtad, al Rey y al Papa, y creaba el peligro de que eventualmente se pudiera apoyar a monarcas católicos enemigos de Inglaterra. Al final, en Hobbes se intuye siempre, sin embargo, un “aprovechamiento” de ideas religiosas para reforzar la autoridad del Estado. En un pasaje que apenas se ha comentado, Hobbes viene a decir que lo que los judíos, sujetos al reino de Dios, llamaban *santo* “responde a lo que los hombres, en sus diversos reinos, suelen llamar *público*, o *propiedad del rey*” (L 35, p. 348)²³⁷. Curiosa traslación ésta, que no obstante

²³⁶ Hobbes distingue también entre la obligación de obedecer al soberano de la de “creerle”; no puedo “pensar de forma distinta a como me persuade mi razón” (*then my reason persuades me*) (L 32, p. 316). Por cierto, esta frase subordinada falta en la traducción española.

²³⁷ (...) “Y así, los judíos, que eran la nación de Dios, fueron llamados (Éxodo xix. 6) una *santa nación*. Pues por *santo* siempre se entiende, o Dios mismo, o lo que es propiedad de Dios, y por *público* siempre quiere decirse, o la persona misma del Estado, o algo que es propiedad del Estado como tal, y que nadie en particular puede proclamar como suyo” (L 35, p. 348).

recuerda a la ya vista sobre la incorporación de la omnipotencia divina al propio Estado. Un rasgo más de su teología política.

Sea como fuere, lo cierto es que Hobbes apuesta por la politización confesional del Estado. Con toda seguridad, porque considera que el conflicto religioso no es de naturaleza distinta al conflicto político. En uno y otro caso, ante las diferencias de opinión y su potencial perturbador de la convivencia, lo que se requiere es un intérprete único y vinculante de la dimensión pública. Su limitación a comportamientos externos y la declaración expresa de que eso no interfiere sobre la conciencia de cada cual abre sin embargo un espacio para lo que hoy llamaríamos la libertad de conciencia. Con eso sienta las bases de aquello que Mark Lilla denomina “la gran separación”: “el objeto tradicional de la teología —Dios y su naturaleza— ha sido trasladado con éxito al del hombre y su naturaleza religiosa”²³⁸. Sin dar el paso decisivo, Hobbes abre así las puertas a lo que enseguida cobrará cuerpo con el principio de tolerancia. Él todavía se queda en una especie de latitudinarismo, la restricción doctrinaria a un conjunto de verdades mínimo, aquello que compete asegurar al soberano, y luego que cada cual decida en su foro interno cómo elabora sus propias convicciones religiosas. Pero este dualismo entre poder público-religioso y religión privada, equivalente espiritual de su más amplia distinción entre Estado y sociedad, dependerá a la postre del arbitrio de cada soberano. Sin garantías jurídicas que garanticen explícitamente la libertad de conciencia u otras libertades individuales estamos aún lejos de lo que acabaría siendo el liberalismo. Hobbes da el giro, en efecto, hacia un concepto de legitimidad asentado sobre el consentimiento individual y presupone a priori la apertura de amplios espacios para el libre despliegue de los intereses privados. Aun estando ahí lo mimbres de la doctrina liberal posterior, el Leviatán, ese monstruo que Hobbes considera amable e imprescindible, no deja de ser el Frankenstein del liberalismo.

²³⁸ Lilla (2007: 78).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como veníamos advirtiendo desde el principio, nuestra ocupación con el *Leviatán* de Hobbes es selectiva. Más que interesarnos por su teoría del contrato social, los fundamentos de la obligación política u otros aspectos ya bien conocidos, nuestra mirada se ha focalizado sobre su peculiar enfoque de la relación entre verdad y política o, si prefiere, entre verdad y opinión. Para ello nos hemos concentrado sobre tres grandes temas: a) el intento por comprender el difícil enlace entre la obra de Hobbes y su contexto; b) las ambivalencias del propio enfoque metodológico hobbesiano, que oscila entre ciencia civil y retórica; y c) el traslado de este enfoque a su ocupación con las cuestiones más estrictamente religiosas, quizá la principal fuente de contenciosidad de su época.

Los resultados de este ejercicio no se prestan a conclusiones fáciles por la dificultad de ponderar los datos del contexto con las premisas teóricas fundamentales del autor. La única certeza a la que podemos llegar, y que hemos tratado de reproducir aquí, es que Hobbes percibe las bases del conflicto civil inglés, y por extensión del más amplio que asolaba a Europa, a partir de la dificultad por asentar un conocimiento cierto sobre los fundamentos de la organización política. Su diagnóstico básico lo recupera de Tucídides, que una sociedad y su poder establecido puede desaparecer por la presencia de sectarismos internos organizados en facciones impulsadas por demagogos. A esto lo hemos venido calificando como la “guerra de las opiniones” frente a la cual él aspira a erigir un conocimiento “seguro” con capacidad para establecer el punto de vista de la razón pública.

Por imperativo metodológico, Hobbes se centra en la antropología —en una teoría de la naturaleza humana— para a partir de ahí construir la organización del Estado que dicte la razón y sea acorde con la ley natural. El diagnóstico que nos hace del hombre encuentra el problema principal para institucionalizar la convivencia humana en la subjetividad

de los afectos humanos, en el “lenguaje de las pasiones”. La combinación entre los disgregadores impulsos pasionales y la inconsistencia de las palabras ofrece así el combustible idóneo para que prenda el fuego del enfrentamiento y los hombres se dejen llevar por falsas opiniones inducidas en ellos por las diferentes facciones en lucha. Este “caos verbal”, estimulado por grupos políticos y religiosos, pero también por la propia influencia de la filosofía moral y política greco-romana, conduciría a la desestabilización actual o potencial de la convivencia. El conflicto político se desvela así como una lucha de poder donde las principales armas son las palabras, los conceptos y las distinciones; o, si se quiere, una “guerra de representaciones” donde cada parte manipula la realidad para que se ajuste de forma más convincente a sus intereses políticos específicos.

Puede afirmarse que Hobbes entra en esta guerra doctrinal —la “guerra con las plumas”— equipado con estas mismas armas. Con una importante diferencia, que sus “definiciones” se predicán como *verdaderas* por estar fundadas sobre el conocimiento cierto que nos proporciona el método de la ciencia natural moderna aplicado ahora a la filosofía moral y política. El *Leviatán* se convierte así en gran medida en un “diccionario” en el que se van diseccionando los diferentes términos y sus correspondientes definiciones hasta llegar consensualmente a la institucionalización formal de un Estado a quien a partir de ese mismo momento se le encomienda ya la tarea de dotar de firmeza al lenguaje, la condición de posibilidad de la paz social. A él le compete decidir el significado de las palabras disputadas, se convierte en el “Gran Definidor”. O, por decirlo en otros términos, la ley decide las disputas morales y políticas —lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto—, y se convierte en instancia de razón pública. Es el producto de un pacto racional, pero a la vez también una entidad encargada de velar por el cumplimiento de sus disposiciones mediante el ejercicio de la fuerza.

Paradójicamente, para poner en práctica dicho proyecto, Hobbes se vale de gran cantidad de imágenes, metáforas y otros recursos retóricos a pesar de haber hecho explícito su rechazo de estas figuras por su inconstancia e inconsistencia. Nuestra tesis es que esta querencia de Hobbes por involucrase en estrategias de persuasión lo que buscaría en realidad es valerse de su dominio del lenguaje y las figuras retóricas para *facilitar* la lectura científica; curiosamente, la retórica al servicio de

la ciencia. Hemos intentado aportar varios argumentos que explican esta aparente contradicción. Basta señalar aquí que esto se explica sobre todo por la influencia del contexto y el destinatario del libro, que él pretendió que fuera más amplio que el de sus anteriores trabajos. Pero también por la propia naturaleza de la cognición humana, tan dependiente del patrimonio de sus afectos como de su capacidad racional. Y luego está la ambición de que dotó a su programa: ni más ni menos que erigirse en una teoría que debería ser enseñada en las universidades; aspiraba ni más ni menos que a cambiar la cultura pública de su época.

Lo curioso del caso, y esto incide sobre el estatus que haya que otorgar a los saberes políticos, es que Hobbes, el fundador de la ciencia política, se ve obligado a “traicionar” o sacrificar sus máximas metodológicas para poder ganar en impacto político. Cuando entra en el ensordecedor campo de la política práctica, la reflexividad de la ciencia de la política sólo deviene posible, sólo puede afectar a la autocomprensión de la sociedad, en la medida en que puede ser digerible por ella. Y esto no pudo habersele escapado a Hobbes.

Por último, sus extensas consideraciones sobre la religión se explican por su intención de dotar de una doble justificación a su teoría: no sólo mediante estrictos argumentos filosóficos, sino también, recurriendo a fuentes *bíblicas*. Su propósito en estas dos últimas partes del *Leviatán* está dirigido a demostrar que las máximas que son extraíbles de su ciencia civil no están en contradicción con los mandatos y las leyes que Dios otorgó a los hombres. Su objetivo final, liquidar el conflicto de las opiniones, se traslada así también a la disputa doctrinal entre las creencias religiosas.

Bibliografía básica de Hobbes

Obras completas:

- *Thomae Hobbes Mealmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Premium Collecta*, Editada por William Molesworth. 5 vols. 1839-45. Hay reimpresión en Aalen, Alemania, Scientia Velag, 1966. 5 volúmenes
- *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*. Editada por William Molesworth. 5 vols. 1839-45. Hay reimpresión en Aalen, Alemania, Scientia Velag, 1966. 11 volúmenes.
- *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*. Nueva colección de obras completas dirigida en principio por Howard Warrender y, tras su muerte, por Noel Malcolm. Hasta el momento consta de 9 volúmenes hasta que se cubran los 27 planificados.

Obras aisladas:

- *Leviathan, Or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*.
En la elaboración de este trabajo nos hemos apoyado predominantemente en cuatro ediciones de esta obra.
- Edición de Edwin Curley, en Indianápolis: Hackett, 1994. Es también profusamente citada, ya que incorpora las variaciones con respecto al texto original en inglés que aparecen en la versión latina del *Leviatán* de 1688, algo que ya había hecho Francois Tricaud en la traducción francesa del *Leviatán* (Paris: Sirey, 1971). Aquí nos encontramos también con que la aparición de la versión de Malcolm la ha condenado a ser residual.
- Edición de Richard Tuck, en Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Es probablemente la edición más citada por parte de los especialistas contemporáneos en la obra de Hobbes antes de la aparición de la versión de Malcolm, del mismo modo que la generación anterior se apoyó en las de Oakeshott (Oxford: Basil Blackwell, 1960), después en la de Macpherson (Penguin, 1968), y ya mucho más atrás en la de W. Molesworth, que figura en el vol. 3º de las obras completas citadas. Esta última constituye también la base principal sobre la que Carlos Mellizo realizó su traducción al castellano en Madrid: Alianza, 1989, cuya versión es la utilizamos en las citas del *Leviatán*.
- Edición de Rogers y Schumann, en Bristol: *Thoemmes Continuum*, 2003. Va acompañada de un primer volumen cargado de erudición sobre toda la histo-

ria editorial del *Leviatán*, e incluye anotaciones al texto de este libro a partir de referencias a 23 ediciones del mismo. A parte de ser la edición más bellamente editada era también la más completa hasta la publicación de la Malcolm.

- Edición de Noel Malcolm, en tres volúmenes. El primero de ellos contiene la explicación e historia del texto y sus múltiples ediciones. Los vols. 2 y 3 recogen el texto inglés de 1651 y, en la página paralela, el equivalente de la traducción latina que el mismo Hobbes hiciera de su libro, publicada en 1688. Desde su aparición en 2012 se ha convertido ya en la edición de referencia básica. El que conste de dos gruesos volúmenes —a parte de un primero introductorio— la hace, sin embargo, de difícil manejo.
- *De Cive* o *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. Ed. en inglés por Richard Tuck, Cambridge University Press, 1998.
- *Bebemot or The Long Parliament*. Ed. de Ferdinand Tönnies e introducida por M. M. Goldsmith, Londres: Frank Cass & Co., 1969.
- *The Correspondence I: 1622-1659; The Correspondence II: 1660-1679*, ed. de Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 1996. Vols. 6 y 7 de la *Clarendon Edition*.
- *Thomas White's "De Mundo" Examined*, editado y traducido por Harold Whitmore Jones, Londres: Bradford University Press, 1976. (La primera edición de esta obra es de 1973).
- *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, editado por Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes* Noel B. Reynolds, Arlene W. Saxonhouse, eds. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Bibliografía citada

- AYLMER, G. E., ed. (1972): *The Interregnum: The Quest for Settlement*, Londres/Basingstoke: Macmillan.
- AHRENSDORF, PETER (2000): "The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy", en *American Political Science Review*, vol. 94, 3, pp. 579-593.
- ARISTÓTELES (1971): *Retórica*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Traducción de Antonio Tovar.
- ASHCRAFT, RICHARD (1978): "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", en *Political Theory*, 6, 1, pp. 27-62.
- AUBREY, JOHN (1999): *Brief Lives*, ed. de Oliver Lawson Dick. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BALL, TERENCE (1995): *Reappraising Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- BAUMGOLD, DEBORA (1988): *Hobbes's Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- "Difficulties of Hobbes Interpretation", en *Political Theory*, vol. 36 (6): pp. 827-875.
- BEAULIEU, ARMAND (1990): "La relations de Hobbes et de Mersenne", en Zarka/Bernhardt, eds., 1990: *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris: Presses Universitaires de France; pp. 67-80.
- BORKENAU, FRANZ (1971): *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie in der Manufakturperiode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. La primera edición es de 1934.
- BOWLE, JOHN (1969): *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Londres: Frank Cass & Co.
- BREDEKAMP, HORST (1999): *Thomas Hobbes. Visuelle Strategien*. Berlin: Akademie Verlag.
- (2007): "Thomas Hobbes's Visual Strategies", en P. Springborg, ed., *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*; pp. 29-60.
- BRANDT, REINHARD (2012): "Das Titelblatt des Leviathan", en Manow, Ph/Rub, F. W/Simon, D., eds., *Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte*, Baden Baden: Nomos, pp. 13-44.
- BRITO VIEIRA, MÓNICA (2015): "Leviathan Contra Leviathan", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 76 (2); pp. 271-288.
- CONNOLLY, WILLIAM (1988): *Political Theory and Modernity*, Oxford: Blackwell, 1988.
- CATON, HIRAM (1994): "Is Leviathan a Unicorn? Varieties of Hobbes Interpretations", *The Review of Politics*, vol. 56, 1, pp. 101-125.
- COLLINS, JEFFREY R. (2005): *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford, Oxford University Press.

- COOKE, PAUL (1996): *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Nueva York: Rowan and Littlefield Pub.
- CURLEY, EDWIN (1994): "Introduction to Hobbes's Leviathan", en ed. de *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett; pp. viii-liii.
- DANFORD, JOHN (1980): "The Problem of Language in Hobbes Political Science", *The Journal of Politics*, Vol. 42, S. 102-134.
- FALK, FRANCESCA (2012): "Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Sch-nabelmasken", en Manow et al., eds. pp. 221-241.
- FOUCAULT (1976): *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI eds.
- GOLDSMITH MAURICE M. (1966): *Hobbes's Science of Politics*, New York: Columbia University Press.
- (1968): "A Case of Identity", en *Politics and Experience. Essays*
- (1990): "Hobbes's Ambiguous Politics", en *History of Political Thought*, vol. 11, 4; pp. 639-675.
- GOYARD-FABRE, SIMONE (1975): *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris: Kliencksieck.
- GRAY, JOHN (2012): "Hobbes, our great contemporary", en *The New Statesman*, 20 de septiembre. <https://www.newstatesman.com/culture/culture/2012/09/hobbes-our-great-contemporary>
- HAMPTON, JEAN (1986): *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA (2002): *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona: Anthropos.
- HILL, CHRISTOPHER (1966): *The Century of Revolution. 1603-1714*, Nueva York: Norton. La primera edición es de 1961. Hay trad. castellana en Madrid: Ayuso, 1972.
- HOEKSTRA, KINCH (2004): "The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy," en *Leviathan after 350 Years*, Tom Sorell and Luc Foisneau (eds). Oxford: Clarendon Press; pp. 33-73.
- HÖFFE, OTFRIED (2010): *Thomas Hobbes*, Munich: C. H. Beck.
- JOHNSON, LAURIE (1993): *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*, DeKalb: Illinois University Press.
- JOHNSTON, DAVID (1986): *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- KAHN, VICTORIA (1985): *Rhetoric, Prudence and Scepticism in the Renaissance*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- KAVKA, GREGORY (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- KOSELLECK, REINHARDT, SCHNUR, ROMAN, eds., (1969): *Hobbes-Forschungen*. Berlin: Duncker & Humblot.

- LESSAY, FRANCK (2004): "Hobbes's Protestantism", en Sorell, T., y Foisneau, L. eds. ; pp. 265-294.
- LILLA, MARK (2007): *The Sillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, Nueva York: Alfred Knop.
- MACPHERSON, CRAWFORD B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: from Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press. (Hay traducción española en Barcelona: Península, 1974).
- MALCOLM, NOEL (1994): "Introduction" a la edición de *The Correspondence of Thomas Hobbes*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, pp. xi-xli.
- (2002): *Aspects of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- (2007): "The Name and the Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis", en *Intellectual History Review*, 17, 1, pp. 29-58
- (2012): *Editorial Introduction*, en *Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, vol. 1.
- MANENT, PIERRE (1977): *Naissances de la politique moderne*. Paris: Gallimard.
- (1987): *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calmann-Levy.
- MANOW, PH./RÜB, F./SIMON, D., eds. *Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte*, Baden-Baden: Nomos.
- MARTINICH, ALOYSIUS P. (1992): *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999): *Hobbes. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005): *Hobbes*. N. York, Londres: Routledge.
- MCNEILLY, FREDERIC STEWART (1968): *The Anatomy of Leviathan*, Londres: Macmillan.
- MINTZ, SAMUEL (1970), *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTAIGNE, MICHEL DE (2003): *Ensayos completos*, Barcelona: Cátedra. Traducción de María Dolores Picazo.
- OAKESHOTT, MICHAEL (1957): "Introduction", en edición de *Leviathan*, Oxford: Blackwell.
- (1975): *Hobbes on Civil Association*, Oxford : Blackwell.
- PACCHI, ARRIGO (1975): 'Hobbes e l'epicureismo'. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 33: pp. 54-71.
- PAGANINI, GIANNI (2006): "Alle origini del 'Mortal God': Hobbes, Lipsius e il Corpus hermeticum", *Revista di storia della filosofia*, 61, pp. 509-532.
- PARKIN, JON (2007): *The Taming of Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETTTT, PHILIP (2008): *Made with Words*. Princeton: Princeton University Press.

- PROKHOVNIK, RAIA (1991): *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, Nueva York: Garland.
- RAWLS, JOHN (2007): *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. por Samuel Freeman, Cambridge Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ROGERS, G. A. J. y SCHUMANN, Karl (2003), *Introduction to Thomas Hobbes Leviathan*, vol. I de la edición de Leviathan (vol.II). Bristol: Thoemmes Continuum.
- ROGOW, ARNOLD A. (1986): *Thomas Hobbes. Radical in the Service of Reaction*. N. York: Norton.
- RUNCIMAN, DAVID (2013): "Where's Hobbes?", en *Times Literary Supplement*, febrero (<https://www.the-tls.co.uk/articles/public/wheres-hobbes/>).
- SCHMITT, CARL (1982): *Der Leviathan*, ed. de G. Maschke. Colonia: Hohenheim Verlag (la 1ª ed. del primero de los textos que contiene 1938). Hay traducción española, el *Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, en Granada: Comares 2004.
- SCHUHMAN, KARL (1998), *Hobbes. Une Chronique*, Paris: Vrin.
- SCHUHMAN, KARL y ROGERS, G. A. J. (2003) *Introduction to Thomas Hobbes Leviathan*, vol. I de la edición de Leviathan (vol.II). Bristol: Thoemmes Continuum.
- SHAPIRO, GARY (1980): "Reading and Writing in the Text of Hobbes' Leviathan", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, pp. 147-157.
- SILVER, VICTORIA (1996): "Hobbes on Rhetoric", en Tom Sorel, ed., (1996); pp. 329-345.
- SKINNER, QUENTIN (1990): *The Foundations of Modern Political Thought* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press.
- (2002): *Visions of Politics*, vol. III, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press. Recoge casi todos los artículos de Skinner sobre Hobbes anteriores a su fecha de publicación.
- (2007): "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", en P. Springborg, ed., *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 157-180.
- (2008): *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2018): *From Humanism to Hobbes, Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge University Press.
- SORELL, TOM, ed., (1996): *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986): *Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990a): Tom Sorrell, 'Hobbes's Persuasive Civil Science,' *The Philosophical Quarterly* 40, pp. 342-51.

- (1990b): "Hobbes's Unaristotelian Political Rhetoric", *Philosophy & Rhetoric*, 23, pp. 96-108.
- SORELL y FOISNEAU (2004), eds. *Leviathan After 350 Years*, Oxford: Clarendon Press.
- SPRINGBORG, PATRICIA (2004): "Hobbes and Epicurean Religion", en G. Pagannini, E. Tortarolo (eds), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus zur Aufklärung*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: frommann-holzboog: pp. 161-214.
- (2007) ed. de *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2014): "A Very British Hobbes or a More European Hobbes?", en *British Journal of the History of Philosophy*, vol. 22 (2); pp. 368-386.
- STRAUSS, LEO (1963): *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, Londres: University of Chicago Press. La 1ª ed. es de 1936. Hay traducción española en Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- (2000): *Derecho natural e historia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- (2011): *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, Chicago: Chicago University Press.
- SUTHERLAND, STEWART (1974): "God and Religion in Leviathan", *Journal of Theological Studies*, 25, pp. 373-380.
- STRONG, TRACY (1993): "How to write Scripture: Words, Authority, and Politics in Thomas Hobbes", en *Critical Inquiry*, 20: pp. 128-159.
- TRALAU, JOHAN (2007): "Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysis, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster", en Springborg, ed. (2007); pp. 61-81.
- TAYLOR, A. E. (1938): "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, 13, oct., pp. 406-424.
- TÖNNIES, FERDINAND (1988): *Hobbes*, Madrid: Alianza. (La primera edición original es de 1896).
- TRICAUT, FRANÇOIS (1969): « Quelques Question Soulevées par la Comparaison avec le « Leviatan » Latin et le « Leviatan » Anglais », en Koselleck/Schnur, pp. 237-244.
- (1971): « Généralités sur Hobbes », Introducción a la edición francesa del *Leviatán*. Paris: Ed. Sirey; pp. xi-xxxvi.
- TUCK, RICHARD (1989): *Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- (1993): *Philosophy and Government: 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TUCÍDIDES (1989): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid: Alianza ed. Traducción de Antonio Guzmán Guerra
- VALLESPÍN, FERNANDO (1990): "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en F. Vallespín, ed., *Historia de la Teoría Política*, vol. 1. Madrid: Alianza ed.

- (1995): "Giro lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la Escuela de Cambridge", en R. Aramayo/J. Muguerza y A. Valdecantos, eds., *El individuo y la historia*, Barcelona: Paidós; págs: 287-301.
- (2012): *La mentira os hará libres*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- WARRENDER, HOWARD (1957): *The Political Theory of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford: The Clarendon Press.
- (1979): "Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes", *The Historical Journal*, 22, 4, pp. 931-40).
- WATKINS, JOHN W.N. (1965a): *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*. Londres: Hutchinson.
- (1965b): "The Posthumous Career of Thomas Hobbes", en *The Review of Politics*, Vol. 19, No. 3 (Jul., 1957), pp. 351-360.
- WEINBERGER, J. (1975): "Hobbes's Doctrine of Method", en *American Political Science Review*, 64, 4, diciembre; pp. 1336-1353.
- WEIS, ULRICH (1980): *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog.
- WILLMS, BERNHARD (1987): *Das Reich des Leviathan*, Munich: Piper.
- WOLIN, SHELDON (1960): *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu.
- WOLIN, SHELDON (2005): *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Madrid: Foro interno, con Introducción de Javier Roiz. Ed. original de 1970.
- ZARKA, YVES CHARLES/BERNHARDT, JEAN, eds. (1990): *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris: Presses Universitaires de France.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

POR EL

ACADÉMICO DE NÚMERO

EXCMO. SR. D. BENIGNO PENDÁS GARCÍA

SESIÓN DEL DÍA 22 DE ENERO DE 2019

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

Me honra el encargo de la Corporación para contestar, como es razón y tradición, a nuestro nuevo compañero, el Excmo. Sr. Don Fernando Vallespín Oña, que recibirá la medalla número 12, cuyo último titular fue el recordado José María Segovia de Arana, médico y humanista, persona de múltiples saberes y gestor a quien tanto debe la calidad reconocida de la Sanidad española. Dijo en ocasión semejante Pedro Cerezo, anterior Vicepresidente de esta Real Academia, que en actos como el de hoy “practicamos el culto civil de la inteligencia mediante el reconocimiento público de la excelencia personal”. Hemos escuchado al nuevo académico un excelente discurso acerca de Thomas Hobbes, acaso el más potente de los pensadores que aporta la Teoría Política al universo científico. Objeto de su atención preferente desde hace tiempo, Vallespín nos presenta hoy una parte muy valiosa de los frutos que su madurez intelectual extrae de la lectura y la reflexión sobre el filósofo de Malmesbury. Todo ello ordenado bajo las perspectivas propias del contexto, del método científico y de las relaciones entre religión y política, materia esta última que muchos estudiosos de Hobbes relegan a un papel secundario, a pesar de que (como recuerda el autor) comprende casi la mitad del *Leviatán*, en cuyo subtítulo hay una referencia expresa a la política eclesiástica.

Luego volveré sobre ello. Procede ahora glosar los muchos méritos que justifican el acceso del nuevo académico a esta Ciudad de las Ideas, en el sentido neoplatónico de Constantino Kavafis, el poeta de Alejandría.

Vallespín cursó estudios de Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid y de Sociología Política en el (todavía entonces, aunque ya por poco tiempo) Instituto de Estudios Políticos. Se doctoró en su *alma mater* en 1980, para comenzar de inmediato una brillante trayectoria universitaria, que le lleva en primer lugar como *Visiting Fellow* a la Universidad de Harvard. Sin duda, aprovechó bien la estancia en Cambridge, Massachusetts: su primer libro, publicado en 1985, lleva por título *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*. Lo que hoy día es un lugar común, casi un rito iniciático, para los estudiosos de la

Teoría Política y disciplinas afines, era entonces una venturosa novedad que convierte al profesor de la Autónoma madrileña en un auténtico pionero. Una vocación confirmada años después con la importación, también creativa y selectiva, del “giro contextual” que remueve las aguas estancadas de la Historia de las Ideas. Me refiero, como se adivina, a la llamada Escuela de Cambridge (en este caso, el británico) y a los nombres ilustres de Peter Lasslett, John Pocock o Quentin Skinner, hoy día conocidos y reconocidos por todo el gremio, que han impuesto su perspectiva muy erudita sobre las “ideas sin contexto” que nos propuso Leo Strauss.

El prestigio creciente de nuestro autor se consolida como director e inspirador de una obra sin precedentes en España: los seis volúmenes de *Historia de la Teoría Política*, publicados entre 1990 y 1994, la mejor alternativa en nuestra lengua a Sabine, Touchard y a otros manuales relevantes de esta disciplina académica. Cuando los alumnos preguntan “¿qué capítulos hay que estudiar por “el” Vallespín?”, los profesores reconocemos la importancia que otorgan a este texto de referencia.

Siguen otras publicaciones importantes, en las que interviene como editor, en el sentido anglosajón del término. Primero, *La democracia en sus textos*, junto con su entrañable amigo, el malogrado Rafael del Águila, a quien antes recordaba con afecto y emoción. Luego, *España, siglo XXI: la política*, codirigido por el que fuera distinguido miembro de esta Real Academia, Manuel Jiménez de Parga. Entre otras varias monografías, debo mencionar con prioridad sus reflexiones teórico-prácticas en *El futuro de la política* o en *La mentira os hará libres. Apariencia y realidad en la democracia*, título provocativo, sugerente donde los haya. El libro más reciente, publicado en 2017, es *Populismos*, en colaboración con Mariam Martínez Bascuñán, tal vez la más completa aportación española al tema de nuestro tiempo en Teoría Política.

Un repaso a las contribuciones de Vallespín mediante capítulos en obras colectivas y artículos en revistas científicas nos conduce a un recorrido por los más notables pensadores de ayer y de hoy: Rawls y Habermas (“duelo entre gigantes”, escribió alguna vez); Hayek, Aron y Berlin; Niklas Luhmann y Hannah Arendt; Judith Shklar, Bernard Manin, Robert Dahl y tantos otros, de tal manera que no falta ninguno de los realmente importantes. Y siempre, de forma recurrente, Thomas Hobbes, el más

político de todos los pensadores *políticos*, incluido —creo yo— el propio Maquiavelo.

En fin, el *curriculum* de nuestro nuevo compañero es fiel reflejo de ese prestigio docente y profesional. Fue Catedrático de Ciencia Política de la Universidad de Málaga en 1990 (donde formó a un excelente grupo de discípulos, hoy ya consagrados) y, desde 1992, lo es en la Autónoma madrileña, en la que ha sido también Director de Departamento, Vicerrector y Director del Centro de Teoría Política; Director académico de la Fundación Ortega (ahora Ortega-Marañón) y Presidente de la Asociación Española de Ciencia Política (AECPA); en fin, su cargo con mayor proyección pública, Presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), entre 2004 y 2008, sin duda un aprendizaje apasionante desde “el otro lado de la ley”: el lugar de la política práctica servido desde el punto de vista del teórico.

Esta proyección pública se confirma, como es propio de la democracia mediática, porque Vallespín ha sido siempre un “intelectual en la plazuela”, en el mejor sentido orteguiano. Prolífico articulista en *El País*, nos ofrece desde hace años una opinión ilustrada (aquí *doxa* y no *episteme*) donde se conjugan las convicciones firmes con el espíritu liberal, ajeno por ello mismo a cualquier sectarismo partidista. Muchas veces comentamos entre colegas, con guiños de complicidad, su capacidad para incluir en estos escritos periodísticos la cita pertinente de un clásico o la referencia a un libro de alto rango doctrinal como contrapunto a las declaraciones coyunturales, muchas veces oportunistas, de los líderes políticos al uso.

Vamos ya con el objeto del discurso que acabamos de escuchar. Primero, la interpretación sobre Hobbes todavía dominante. Francisco Murillo Ferrol, admirado maestro de Vallespín y antecesor nuestro en esta Real Academia, escribe que Hobbes llegó a “sacar de quicio” a la Ciencia Política para llevarla desde el ámbito de la prudencia, su lugar propio, a la imitación de la ciencia natural. Ambición suprema del hombre prometeico: crear un leviatán, “dios mortal —escribe Hobbes— que bajo el Dios inmortal asegura nuestra paz y defensa”. Éxtasis del mecanicismo, búsqueda de axiomas *more geometrico* y, en apariencia, agonía de la retórica. He aquí el giro racionalista en la Historia de las Ideas Políticas, del cual deriva, como afirma Ramón Maiz, la “exclusión fundacio-

nal de las emociones". Eterno retorno: hoy día, como es sabido, la venganza de los falsos románticos se cobra su tributo sacando de quicio (valga otra vez la metáfora) los cimientos de la democracia representativa y, con ella, de la Modernidad política.

Todos los grandes se han ocupado del autor de *Leviatán*, muy inglés y muy viajero, siempre de casa al exilio continental y viceversa: Tönnies y Schmitt, Oakeshott y Strauss, Bobbio y Wolin, y tantos otros. Desde la "nada" política (estado de naturaleza) al "artificio" estatal (estado objetivo), el ser humano, convertido en Gran Artífice, se dedica a poner nombres y asignar significados. El contrato social será la máxima expresión del *logos* al servicio de la convivencia. Pero la anarquía acecha siempre y alguien tiene que decir la última palabra, porque si no las definiciones se vuelven "emotivas" y el subjetivismo nos devuelve a aquella vida prepolítica, descrita con términos sobrecogedores: "solitaria, pobre, desnuda, brutal y breve". Para ello encargamos a Leviatán la "gestión del miedo", dice gráficamente Vallespín, y le atribuimos la omnipotencia propia del Soberano, dando así la razón —porque la tiene— a Carl Schmitt sobre los lugares teológicos secularizados como centro y eje de la Teoría Política. La clave consiste en convertir al Soberano en un Gran Definidor, un dispensador de significados comunes en torno a los cuales se vertebraba la razón pública. Esto es, "la luz de la mente humana" frente al "síndrome de Babel", porque —como bien refleja este discurso— el conflicto político juega su baza principal en el ámbito del lenguaje.

Hobbes inventa así un hombre artificial, precursor de la edad técnica. A partir de ahí solo cabe hacer ciencia sobre leyes generales y, en su caso, tecnología aplicada a las necesidades prácticas. Nos hemos quedado sin ese saber prudencial y discreto, anclado en los *topoi*, que tanto ayuda a interpretar la vida y la política para sustituirlo por una ilusión pseudocientífica: una Ciencia Política perfecta, estable, exacta, infalible, aséptica... Es decir: pura y simplemente irreal. Los humanos, en efecto, somos esclavos de la soberbia y los científicos sociales, envidiosos de las ciencias de la naturaleza, luchamos por construir un "mundo feliz" que conduce sin remedio a la tiranía. El formidable libro de Hobbes está —según este enfoque— en el origen de muchos males posteriores, y no necesariamente en el plano de la teoría.

Esta es la interpretación al uso. Pero he aquí que el nuevo académico recupera al Hobbes formado en el humanismo renacentista, el traductor de Tucídides y —tardíamente— de Homero, buen conocedor de la Antigüedad clásica, más cercano, eso sí, al temible discurso de los atenienses en Melos que a la rigurosa geometría de Euclides. Porque, en efecto, el contexto de Leviatán y Behemont, puras metáforas el uno y el otro, solo resulta inteligible en el marco del gobierno tiránico de Cromwell, sin asomo de doctrinas legitimadoras del poder ni atisbo de moralidad, ni siquiera aparente. Lo mismo —diría yo— que Maquiavelo solo se explica a partir de la *signoria* con su lucrativo negocio de la guerra organizada por los *condottieri*. En el fondo, escribe Pocock, estamos en presencia del “maestro radical del pensamiento político de la guerra civil”.

La tesis que vertebra el discurso conlleva una perspectiva novedosa en la hermenéutica hobbesiana, construida —por cierto— según el propio método del filósofo inglés, porque en el fondo Vallespín desmonta y luego recompone las piezas del reloj fabricado por el autor del *Leviatán*. La elocuencia (o sea, la retórica) al servicio de la razón abstracta (es decir, de la ciencia fríamente racional): paradoja inquietante, suma de fuerzas entre polos opuestos o acaso suprema ironía del pensamiento político atrapado en su propia perplejidad. Más aún: ante las exigencias del contexto (revolución y guerra civil, un “laboratorio político”, según Wolin), las soluciones prácticas prevalecen sobre las abstracciones teóricas. He aquí la aportación muy bien elaborada del nuevo académico a esa “industria” abrumadora generada por el autor que nos ocupa. Y a partir de ahí, el profesor de la Autónoma de Madrid vincula al “coloso” de Malmesbury con un tiempo de incertidumbre, tan similar al nuestro, una suerte de crisis epocal de la cual los contemporáneos no somos conscientes, y no estoy seguro de que podamos llegar a serlo. Algún día nos sorprenderá el anochecer, y entonces emprenderá el vuelo la lechuza de Minerva, pero, mientras tanto, ruego que nadie acuse a los historiadores de las ideas de hacer labores de “anticuario”, ese reproche que nos duele en lo más íntimo de nuestro orgullo. Muy al contrario: aquí tienen ustedes a un Hobbes *por y para* el siglo XXI.

El “animal ladino”, como diría Nicolás Ramiro Rico, otro ilustre “mudejar”, busca soluciones prácticas para problemas reales. Y Hobbes las encuentra en ese monstruo indiferente y neutro tomado del Libro de

Job. Acaso sin saberlo, Nietzsche diría mucho después, con ecos hobbesianos, que “el Estado es el más frío de todos los monstruos fríos”. Mecanicismo puro, insisto: por la misma razón, el dinero, más gélido todavía, es la expresión cuantitativa de la nueva filosofía de la naturaleza, según explicó con brillantez George Simmel.

Razón, pues, pero también retórica, al servicio del contexto. O sea, *swords and words*, una interpretación original y brillante que Vallespín nos ofrece en primicia y que abrirá, sin duda, un debate fructífero, y no solo entre los especialistas. Porque nos jugamos mucho en el empeño: hace tiempo que sabemos por experiencia que la diosa Razón y el Gran Miedo se entienden a las mil maravillas. De ahí la necesidad de volver a soluciones moderadas y sensatas como vacuna eficaz contra el virus de la intransigencia. Frente al “fantasma de la maquina” que transforma al ser humano en súbdito apático y desencantado puede ayudarnos mucho este “nuevo” Hobbes, que vive (*revive*, más bien) en tiempos de posverdad, de pasiones primarias disfrazadas de sentimientos y emociones. El autor apela a la *episteme* frente a la primacía de la *doxa*. Nos enseña cómo abordar los problemas al modo socrático y reduce así al ínfimo nivel que les corresponde a los sofistas que ocupan el espacio público en régimen de (casi) monopolio. Por eso la Política hobbesiana no es solo cratología, objeto exclusivo y excluyente de la moderna *Political Science*. La banalidad sin jerarquías hace temblar al pensador de gran estilo. Les sucedió antes de Hobbes a Parménides y a Platón, y después de nuestro autor, a Comte, a Marx y a tantos otros. El axioma, la verdad “clara y distinta” (como diría su archienemigo Descartes), es el arma conceptual contra el relativismo del “todo fluye”; es decir, hoy día, la posmodernidad por fragmentos, el pensamiento débil, la sociedad líquida. Pero aquí surge una vez más la tentación diabólica: para imponer la paz en la teoría, también hace falta acudir a Leviatán, dueño y señor de la *ultima ratio*... El verdadero escritor político desvela la opinión de los *seducers*, sus ficciones y falacias, a cuyo efecto (y esta es la tesis nuclear del discurso que hemos escuchado) es preciso abandonar el racionalismo de los filósofos y competir con las armas cálidas de la elocuencia en la “guerra de las plumas”. En definitiva, utilizar un “complemento alegórico” de la razón abstracta.

El contexto refleja el yo y la circunstancia hobbesianos en una historia compleja, tan confusa y a veces contradictoria como es la vida

misma. Alcanza incluso tono poético en algún lugar de la *Autobiografía*: véase la vuelta a la patria en el invierno de 1652, la nieve y el viento, el jinete viejo y el caballo desbocado... Y aquí, una vez más, la teoría al servicio de la práctica: si el (discreto) hugonote Jean Bodin, que tanto influyó en Hobbes, construye la soberanía como fórmula para neutralizar al Estado en el ámbito religioso, el (probablemente) ateo Thomas Hobbes concibe en algún momento al Lord Protector de la *Commonwealth* como el héroe que somete a la unidad el pluralismo disgregador. Un ejemplo más: frente al *Common Law* y sus querencias iusnaturalistas, la teoría del poder como fuente exclusiva del Derecho convierte a Hobbes en padre del positivismo jurídico, y por eso le reconoce y admira otro personaje no menos inglés y todavía más racionalista como es Jeremy Bentham.

La política, espejo de la vida, no es geometría, mal que les pese a los hobbesianos de todos los partidos. Los científicos, en efecto, están fascinados por el principio de causalidad, el materialismo mecanicista, el fisicalismo cuyo fundamento es el movimiento. Pero en su propio éxito llevan una penosa servidumbre. Hobbes la sufrió en carne propia. Como todos los grandes, acabó por disgustar a unos y a otros. Fue un absolutista "racional", mal visto por los partidarios convencionales de la Monarquía de Derecho divino. A su vez, tampoco los republicanos confiaban en un exiliado protegido por la aristocracia, siempre próximo al círculo de los Estuardo. La política, reitero, no es geometría. Es ajena, como bien dijo Ortega, a los profesionales de la razón pura. La ciencia natural no admite excepciones. Por eso, cuando Vallespín nos muestra a Hobbes incorporando la retórica a su relato para favorecer sus propias posiciones en el contexto de la época demuestra que Hobbes fue nada más y nada menos que un pensador POLÍTICO, y no un científico que deriva casualmente en asuntos de carácter secundario.

Pensador POLÍTICO, es decir, científico aunque armado, nos dice el discurso, de "sutiles pero indudables recursos retóricos". Buena prueba de ello es el inteligente apartado que lleva por título "Leviatán: el nombre y el frontispicio": miedo, temor reverencial, seres humanos sobre-cogidos ante ese monstruo imponente que exige *velis nolis* nuestra obediencia. Al fin y al cabo, ya decía Platón que la ciudad es un "hombre grande", y así lo muestra la celeberrima imagen de la portada: ni pez ni ballena, el monstruo ampara bajo su poder irresistible una suerte de "buen gobierno" al modo del fresco de Siena.

Dice bien el *Leviatán* que “mientras vivamos aquí no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo”. Queda por ello emplazado el nuevo académico a proseguir su investigación original y rigurosa sobre esta materia apasionante, más allá de las modas efímeras. Pocas cuestiones tan relevantes para esta Casa, que cuenta en el elenco de sus presidentes con un egregio historiador de las ideas, el maestro Díez del Corral. Durante mi lectura del discurso que hoy nos convoca, pensaba con frecuencia acerca de cuánto hubiera disfrutado Don Luís con esta discusión inteligente sobre el pensamiento político de Thomas Hobbes.

Pero todo en esta vida tiene su momento y cada día tiene su afán. El nuestro de hoy es dar la bienvenida al profesor Vallespín y al amigo Fernando a esta Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, donde tanto esperamos de su elegancia intelectual y personal que pondrá sin duda al servicio de los fines institucionales.

Muchas gracias.