

Hobbes, Thomas
Leviatán ou A materia, forma e poder dunha república eclesiástica e civil /
Thomas Hobbes ; prólogo María Xosé Agra Romero ; tradución Vicente Araguas.
– Santiago de Compostela : Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de
Publicacións e Intercambio Científico, 2017
657 p. ; 24 cm. — (Clásicos do pensamento universal (Universidade de
Santiago de Compostela) ; 29)
D.L. C 2158-2017. — ISBN: 978-84-16954-58-2
1. Estado 2. Ciencia política I. Agra Romero, María Xosé, 1956- , pr. II.
Araguas, Vicente, 1950- , trad. III. Universidade de Santiago de Compostela.
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, ed.

321.01

© DA PRESENTE EDICIÓN
Universidade de Santiago de Compostela, 2017
Fundación BBVA, 2017

DESEÑO DA COLECCIÓN
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.es/publicacions

IMPRIME
Imprenta Universitaria
Campus Vida

DEPÓSITO LEGAL
C 2158-2017

ISBN
978-84-16954-58-2

ÍNDICE

11 PRÓLOGO

por María Xosé Agra Romero

- 13 1. *Leviatán*: política en inglés e lectura global
- 22 2. Metáfora e retórica política: palabra e imaxe
- 33 3. Linguaxe, opinión, ciencia
- 39 4. Home natural, estado de natureza, estado de guerra
- 49 5. Leis, vontade e artificio
- 55 6. Autorización, representación, persoa civil
- 60 7. Estados de natureza, estados de guerra. Consideracións finais

67 LEVIATÁN OU A MATERIA, FORMA E PODER DUNHA REPÚBLICA ECLESIASTICA E CIVIL Tradución de Vicente Araguas

- 69 Nota do tradutor
- 73 Ao Moi Memorable Amigo Mr. Francis Godolphin
- 75 A Introducción

79 PARTE I. DO HOME

- 81 I. Das sensacións
- 83 II. Da imaxinación
- 89 III. Da consecuencia ou serie de imaxinacións
- 94 IV. Da linguaxe
- 104 V. Da razón e a ciencia

PRÓLOGO

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

Adóitase considerar a Thomas Hobbes como o iniciador e xenuíno representante da filosofía política moderna e o *Leviatán* como símbolo do Estado. O *Leviatán* (1651), en tanto obra clásica do pensamento político, sobra dicir, merece ser lida. Mais, neste caso, estamos diante dunha obra de particular envergadura que segue interpelándonos e retándonos, que segue a impresionarnos, despois de máis de tres séculos e medio desde a súa publicación. E a dar que pensar á hora de acometer unha reflexión sobre a política: sobre o individuo e o Estado, a natureza ou a condición humana, a violencia, a morte violenta e a guerra; o vivir xuntos, a condición de cidadán ou de súbdito; sobre a representación, a liberdade e a autoridade; sobre a razón, a racionalidade, e a ciencia, sobre as opinións, as crenzas, as doutrinas relixiosas e o poder político; sobre retórica e política, sedución e sedición. A recepción da obra entre os filósofos posteriores, tendo en conta un período tan longo dende a súa publicación, tivo unha atención desigual, distintas miradas, interpretacións, unhas máis coidadasas e mellor argumentadas ou fundamentadas ca outras, pasando por períodos nos que estivo ou foi relegado a un segundo plano, ou sendo máis coñecido polos seus detractores que por el propio. No tempo da súa publicación levantou unha gran reacción e controversia e rematou por facer parte dos índices de libros prohibidos, xunto coas súas outras obras políticas¹. A Universidade de Oxford, catro anos despois da morte de Hobbes, mandaraos á fogueira. Non é de estrañar que durante os séculos XVIII e XIX circulasen edicións piratas.

¹ En 1654 o Santo Oficio romano inclue o *De Cive*; en 1703 foi engadido o *Leviatán*; en 1709 a condena esténdese a todas as demais obras de Hobbes. Nalgúns países protestantes tamén estiveron sometidas a prohibicións outras obras.

En xeral, o «hobbismo» ou o «hobbesianismo», ao igual ca o «maquiavelismo», no seu tempo, e mesmo hoxe, non gozan de moi boa imaxe. Máis popularmente, tanto a doutrina política de Hobbes como esta obra en particular, tiveron e manteñen aínda, cando menos, unha sona incómoda, acompañada dunha auréola certamente pesimista ou negativa, pois acontece que, xunto coa idea do *Leviatán* como símbolo do Estado, a cotío na súa caracterización como poder absoluto ou, para algúns, mesmo totalitario, sóese acudir tamén á coñecida e trillada frase de que, para Hobbes, «o home é un lobo para o home» que, cómpre advertir, non atoparemos así tal cal formulada explicitamente no *Leviatán*, e polo tanto haberá que apreciar se, en efecto, reflicte unha imaxe acaída do pensamento do noso autor sobre a natureza humana desde a perspectiva de artellar as bases do contrato social, dos alicerces da autoridade e a obrigación política, e do carácter do seu individualismo.

No século XX, xa desde os seus comezos, prodúcese un importante interese pola obra de Hobbes, co foco en diferentes achegamentos, nun esforzo en albiscar a súa máis distintiva contribución, na procura dunha mellor análise e comprensión da súa doutrina política; máis concretamente, arredor dos anos sesenta e xa no último cuarto do século, asistimos a unha renovada preocupación, novas investigacións e estudos, que xeran reedicións e novas edicións do *Leviatán* ata a máis recente, nas versións inglesa e latina, en 2012², igualmente edítanse ou reedítanse outros textos de toda a súa extensa obra e a corres-

² Hai tres primeiras edicións do *Leviatán*, todas «Printed for Andrew Crooke, at The Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651». A primeira é coñecida como a «Head» debido ao ornamento na páxina do título impreso; as outras dúas, coñecidas asimesmo polos ornamentos da páxina do título, denominanse «Bear» e «Ornaments», e son reimpresións posteriores da «Head» (v. páxs. 29 e 71). A edición estandar das obras é a de sir William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (11 vols. London, 1839-1845); edicións do *Leviatán* no século XX son destacadas: C. B. Macpherson (Penguin, 1968), que segue o tradutor desta versión galega, na reimpresión de 1985 (v. *Nota do tradutor*, 69); R. Tuck (Cambridge University Press, 1991, 1996), e a máis recente que recolle os textos inglés e latino, de Noel Malcolm (ed.), 3 vols. Oxford, Clarendon Press, 2012. Na edición de 1946 (Oxford, Basil Blackwell) é moi salientable a introdución de Michael Oakeshott.

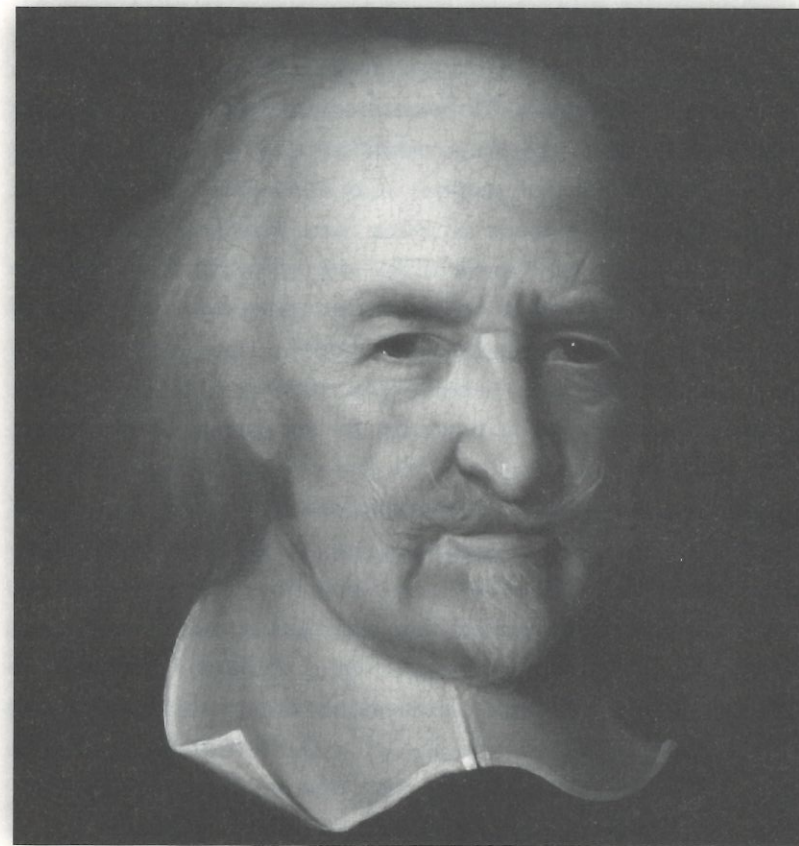
pondencia. E, por descontado no século XXI seguen vendo a luz publicacións, estudos, análises e comentarios que continúan profundando na esexese e na interpretación, engrosándose continuamente a, xa casi incontable, literatura sobre o noso autor e a obra que nos ocupa; por non dicir, a maiores, a inmensa lista de citacións e referencias que podemos achar nos textos e pensadores políticos no decorrer dos séculos ata a plena actualidade. O seu interese non devala, a lectura do *Leviatán* non perde vixencia, daí que a súa publicación en galego veña a ser unha oportunidade magnífica para lelo, ou relelo unha vez máis, deixando atrás visións estereotipadas, tópicas, mergullandonos polos meandros dunha obra impresionante, sexa impresionante no sentido dunha obra na que Hobbes despreza toda a súa brillantez intelectual, ou ben sexa porque pode arrearpiar. En todo caso, estamos diante dunha obra complexa que aínda sorprende e non nos deixa indiferentes. A súa lectura, ten un valor engadido, interéсанos, por outra parte, achegárganos ao *Leviatán*, a ese Deus mortal que, nun contexto de globalización, semella que, en efecto, pode ser ou é mortal, ou cando menos que estaría agonizando, dando os seus derradeiros estertores; remitindo a lectura e a reflexión cara á nosa propia actualidade. En tempos de crise, de inseguridade, de medo, de novas formas de violencia, de ansiedade respecto do futuro, tamén é doado constatar a recorrencia e pertinencia do *Leviatán*.

1. *Leviatán*: política en inglés e lectura global

Para situárganos e comprendermos mellor o que ten de impresionante, en varios sentidos, o *Leviatán*, voume permitir presentalo botando man doutro clásico da filosofía moral e política, agora do século XX, dun teórico renovador do contractualismo, empeñado en levar a teoría do contrato social ao seu nivel máis alto de abstracción, que non obstante quererá distanciarse nididamente de Hobbes. Este buscaría a estabilidade mediante

a pacificación da sociedade, na paz fronte á guerra, argumentando sobre a necesidade, a racionalidade e a eficacia do poder absoluto do Soberano civil, do Estado, mentras que John Rawls, a quen me estou a referir, senta as bases da estabilidade na cooperación social, na xustiza, ou sexa polas correctas razóns (morais), no marco dunha democracia constitucional, e en con-
fronto co *modus vivendi* hobbesiano. Rawls na introdución a «O moralismo laico de Hobbes e o papel do seu contrato social», nas *Lectures of History of Political Philosophy* (2007), xustifica comezar a materia de filosofía moral e política moderna con el, ou, como logo vai precisar, a filosofía moral e política moderna inglesa, non porque sexa o iniciador da doutrina do contrato social, xa que esta tiña no seu tempo un certo percorrido, desde os clásicos gregos, pasando no século XVI por Suárez, de Vitoria e Molina entre outros; a súa razón, partillada con moitos outros, é porque o *Leviatán* vése como a máis grande obra do pensamento político en lingua inglesa. Aínda que se poidan ter en maior estima outros autores, non obstante, o alcance e a forza do *Leviatán* convértea, ao seu modo de ver, «na obra individual máis impresionante de todas». Non se quere dicir que Hobbes se teña achegado máis á verdade, ou que a súa doutrina sexa a máis razoable, senón atendendo ao seu estilo, linguaxe, amplitude temática, aguda e vívida observación, intrincada estrutura de análise e principios, e «a súa maneira de expor a que eu creo que é unha forma estremecedora de concibir a sociedade, que casi podería ser certa e que non deixa de ser unha posibilidade aterradora»³. Impresionante pois como obra individual, como Política en inglés; impresionante, tamén, polo seu carácter

³ O orixinal inglés foi publicado por Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts e Londres; a versión castelá, *Lecciones sobre historia de la filosofía política*, é de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós Básica, 2009, p. 53. Complementariamente pode verse Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Darmstadt und Neuwied, Verlag, 1963, en castelán, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trads. Salvador Mas e Carlos Moya, Madrid, Tecnos, 1987, en particular o capítulo 1 «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía».



Thomas Hobbes, retrato por John Michael Wright

‘estremecedor’, ‘aterrador’, levando a afirmar que o *Leviatán* adquire «unha dimensión sobrecolledora». Ocasión haberá logo para volver sobre isto. Polo momento, concordando coas apreciacións de Rawls, estamos diante dunha obra que, tomada no seu conxunto, pode producir unha «impresión tan abrumadora como espectacular na nosa maneira de pensar e sentir».

O *Leviatán* é froito do pensamento político maduro de Hobbes, pois tiña 63 anos cando se publica. Previamente, dando un xiro político respecto das súas preocupacións filosóficas iniciais, avanzara as súas ideas políticas, mais é no *Leviatán* onde se acha na súa versión definitiva e concluínte. Este xiro político adoita xulgarse por algúns como unha reacción non prevista, resultado do problemático tempo que lle toca vivir, apoiándose en parte na propia *Autobiografía en verso* de Hobbes, ou na coñecida biografía do seu amigo persoal, John Aubrey en *Brief Lives*⁴. A día de hoxe continúa a ser obxecto de atención e discusión a relación, os cambios e novidades, do *Leviatán* coas dúas obras anteriores, non menos igualmente importantes cada unha por si mesma: *The Elements of Law*⁵, que comeza a circular en 1640, mais a súa publicación data de dez anos despois, que provoca, díños Hobbes, o seu exilio a París, decisión que toma en moi poucos días, e de onde voltará a Londres en 1652, trala publicación do *Leviatán*, agora como consecuencia da furiosa reacción dos anglicanos en París. Malia seguir as investigacións, do período do exilio en París,

⁴ Véxase, «Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor», en Th. Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1991. En canto ás biografías sobre Hobbes, ademais da citada do seu amigo John Aubrey, da que hai varias edicións, e que pode atoparse en versión en castelán («Una breve vida de Thomas Hobbes», en *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*, trad. De A. Pico Estrada, La Bestia Equilátera, Buenos Aires, 2009) está, entre outras, a de N. Malcolm; «A Summary Biography of Hobbes» en *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. T. Sorell, (Cambridge, 1996: 13-44), e recollida como capítulo 1 en N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2002 (reimpr. 2007).

⁵ Vers. cast. *Elementos de derecho natural y político*, trad. de D. Negro, Alianza, Madrid, 2005.

unha ducia de anos da súa vida, a información non é moita; e *De Cive*⁶, publicado en París en 1642, co que acadará reputación en Europa durante séculos.

Neste prólogo, ao igual que acontece na lección de Rawls, cinguirémonos ao *Leviatán* en inglés, tomando en consideración ademais que del faise o verquido ao galego que aquí se presenta, tirado da edición de C. B. Macpherson. Deixaremos, pois, para quen queira profundar no seu pensamento político, o problema da continuidade ou ruptura respecto daqueles dous textos anteriores, ou atender aos posteriores escritos, así como a outros aspectos tal como a cuestión de se a versión latina (1668) foi escrita antes ou despois da inglesa de 1651, e as diferenzas entre ambos os dous textos; se o exame dos dous textos políticos anteriores levan a establecer, ou non, que hai modificacións importantes respecto do *Leviatán* ou mesmo, nalgúns puntos, unha retractación. Do que semella non haber dúbida é de que o *Apéndice ao Leviatán* (1668) si foi escrito con posterioridade, co evidente propósito de respostar as obxeccións dos seus críticos e de defenderse da acusación de herexía, aínda que hai tamén quen considera que iría máis alá destas pretensións⁷. Sobre o que non hai dúbida é en que o *Leviatán* supón a culminación do pensamento político de Hobbes e que marca o comezo da filosofía política moderna.

Cinguíndonos pois ao *Leviatán* en inglés, importa sinalar que, no que respecta á súa xénese, si semella haber acordo en que foi escrito nun período bastante curto, nun período dunha grande axitación política que vai entre a Guerra Civil Inglesa (1642-1648), coa caída de Carlos I e a restauración da monarquía con Carlos II en 1660; que probablemente o comezou no

⁶ Vers. cast. *El ciudadano*, Intr. Trad. e notas de Joaquín Rodríguez Feo, Debate-CSIC, Madrid, 1993; *De Cive*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.

⁷ En 2014 publicouse a primeira tradución ao español: *Apéndice al Leviatán [1668]*, Miguel Saralegui editor e tradutor, Biblioteca Nueva, Clásicos del Pensamiento, Madrid. Véxase tamén N. Malcolm, *Aspects*, op. cit.

outono de 1649 (N. Malcolm), que non tomou máis dun ano en escribir os dez últimos capítulos (R. Tuck), que o tería escrito entre 1649 e o inverno de 1650-51, aínda que non hai moita evidencia de se o fixo dun tirón, de forma rápida e secreta, e hai certo debate sobre cómo interpretar o engadido «Resumo e Conclusión». Tampouco entraremos a avaliar, só indicar, se política en inglés significa política para os ingleses⁸, mentres que o *De Cive* e o *Leviatán* latino, en contraste, sería política para ser lida en Europa, sendo nesta altura, é sabido, o latín a lingua culta; agás no caso dunha tradución ao holandés en 1667 —na república holandesa os escritos de Hobbes tiveron ampla acollida—, ata avanzado o século XX non se dispón das primeiras traducións a outras linguas europeas⁹. Sexa como sexa, Hobbes non pode ser circunscrito a ser un pensador «insular», se isto é o que se podería derivar de «política para os ingleses», e cómpre ter presente que estivo vencellado coas correntes do pensamento europeo do seu tempo.

Para os limitados fins que se perseguen neste prólogo, partimos de que o pensamento de Hobbes non é susceptible de ser interpretado dun xeito simple e doado sen ter en conta a súa

⁸ Véxase, «Política para ingleses», en José María Hernández, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002, cap. 2, pp. 75-124.

⁹ En España, como apunta Miguel Saralegui, o pouco coñecemento do inglés e que o latín seguira sendo a lingua culta europea ata o século XIX, levaron a que a clase culta española lésese o *Leviatán* latino e o seu *Apéndice* (op. cit., p. 38). Por outra parte, cómpre salientar que, ademais da primeira edición en holandés de 1678, a primeira en alemán data de 1794, mentras que a primeira en español é de 1940, da man do zaragozano exiliado a México en 1939, Manuel Sánchez Sarto, no F.C.E. (Sección de ciencia política-I Clásicos). En España, sinala N. Malcolm, ata alomenos mediados do século XVIII, non se tiña coñecemento de Hobbes. Como se indicou, o *Leviatán* entrou no Índice do Santo Oficio romano, mais o Índice separado do Santo Oficio español non o mencionaba, pero si estaba sendo lido en España, indica, Aspects, op. cit., p. 470. Isto pode corroborarse, pois como se recolle en Concha Varela, Martín González, María Lourdes Pérez: «En España, aínda o Santo Oficio abre expediente ó xornal *El Observador* por expor en varios números correspondentes ó ano 1788 a filosofía política de, entre outros, este autor inglés. (Catálogo Paz y Meliá, nº 575)», *Heterodoxos e malditos*, Servizo de Publicacións da USC, Santiago, 2002, p. 247. En galego publicouse, en 1992, *O home e o Estado en Hobbes. Antoloxía de textos do Leviathan*, Sementeira, Noia, con introdución, tradución e notas de Celso Goldaracena del Valle e Prólogo de M^a Xosé Agra Romero; tradución igualmente tomada da edición de C. B. Macpherson (1968).



Exilados os dous en Francia, Hobbes foi profesor de matemáticas do futuro rei Carlos II (retrato por Peter Lely)

amplitude e complexidade, sen subliñar que ao longo da súa vida, tamén longa (1558-1679), estivo implicado en debates políticos, teolóxicos, filosóficos, físicos; coñeceu, relacionouse, e polemizou con científicos e filósofos: R. Descartes, Galileo Galilei, Pierre Gassendi, W. Harvey, F. Bacon, en moitas ocasións propiciado por Marin Mersenne ou ao abeiro das súas viaxes por Italia e Francia como preceptor dos seus pupilos; en 1634 visita París co fillo do conde de Devonshire, onde toma contacto co grupo de filósofos franceses e desenvolve a súa actividade intelectual (entre 1610 e 1640, estivo oito anos no continente); no exilio en París será titor do que logo, coa restauración, será o rei Carlos II. Tampouco debemos pasar por alto que, desde a publicación en 1629 da súa tradución ao inglés, primeira directamente do grego, da *Historia da guerra do Peleponeso* de Tucídides, ata as traducións da *Ilíada* e da *Odisea* nos seus últimos anos¹⁰, tendo en conta que tamén escribiu poesía, achámonos ante unha obra extensa e, neste sentido, impresionante, malia que nestas páxinas só nos ocupemos do *Leviatán*. E, como non, unha obra suxeita a diversas lecturas e interpretacións que, importa advertir, e a ninguén lle escapa, van depender da diversa e flutuante atención que se lle vai prestar ás súas obras, e aos nosos efectos ao *Leviatán*, nun tan amplo período como o que vai desde a súa publicación ata o noso propio tempo¹¹.

Tomaremos, entón, o *Leviatán* como unha peza maxistral, acabada, por si mesma. E isto condúceme a sinalar un asunto non menor, que ten que ver coa valoración e interpretación que

¹⁰ Hai que ter en consideración que desde finais de 1656, por mor dunha enfermidade, vése forzado a dicitar os seus escritos, non deixando de facelo ata a súa morte.

¹¹ Engadiremos que desde o 2012 dispoñemos dunha moi extensa e documentada introdución, «General Introduction» (Vol. I), ao *Leviatán*, da man de Noel Malcolm, o editor de *The Clarendon Edition of The Works of Thomas Hobbes*, Oxford, quen afonda na cronoloxía, escritura e características tanto da versión inglesa como da latina, atendendo aos últimos achados na análise e estudo do *Leviatán*. En 2001 crumpríronse 350 anos da publicación do *Leviatán* e, con tal motivo, publicouse, editado por Tom Sorell e Luc Foisneau, *Leviathan After 350 Years*, Oxford University Press, Oxford, 2004, reimpr. 2005, no que participan recoñecidos especialistas.

se fai dos dúas últimas partes, das catro que o compoñen, do *Leviatán*: a parte III «Dun estado cristián» e a IV «Do reino da escuridade», onde se recollen disputas teolóxicas e interpretativas da Biblia, combátese a presbiterianos e anglicanos, e que, alomenos entre os seus contemporáneos, foron causa de grande alarma, mesmo de duras acusacións de ateísmo; pola contra, nalgunhas interpretacións, non van constituír parte substancial, en todo caso circunstancial, da armazón filosófica-política presentada no *Leviatán* que, por conseguinte, vería reducida e transmitida a súa visión, prestando atención só aos dous primeiros libros, mesmo en edicións nas que as partes III e IV se suprimen directamente. Agora ben, nas dúas primeiras partes achamos ideas expostas, aínda que de xeito parcial, xa nos anteriores escritos políticos, é dicir, en *The Elements of Law* e en *De Cive*, mentres que son estas dúas últimas partes do *Leviatán*, xunto coa teoría da autorización e da representación, as que lle confiren unha salientable diferenza respecto dos anteriores. Con outras palabras, ademais do problema do ateísmo, real ou encuberto, de Hobbes —que, en realidade pode, como suxire Rawls, ser deixado ao xuízo de quen o le—, o máis relevante é que non se pode deixar de tomar en consideración que máis da metade do *Leviatán*, en partes e páxinas, atinxa a cuestións sobre a obediencia a Deus e a obediencia ao soberano civil, a posibilidade de conflito entre elas, sobre o conflito de interpretación da Biblia, sobre o lugar das igrexas nos estados civís, sobre o papel que xogan o coñecemento científico e o coñecemento histórico; a historia e a política humana e a historia sagrada e a política divina; a razón, a autoridade e a verdade, a salvación política e a salvación da alma. Dito doutro xeito, haberá que tentar lelas en relación co sistema, coa estrutura de ideas, co conflito político e a resolución de Hobbes. Porén a lectura da obra, enténdese, debe ser global, atendendo ás compoñentes simbólicas e retóricas, así como a aquelas de orde relixiosa e histórica que constitúen parte dela, como mesmo o

acreditan o bo sentido e por suposto destacados estudosos da obra que seguen a debater sobre isto. Ao que habería que sumar que nestas páxinas, moi en especial na parte IV, topamos cun Hobbes cheo de agudeza e ironía, acrecentando o interese na súa lectura. Sen desbotar o contexto social, político e relixioso, mesmo o encadramento político e relixioso de Hobbes, poñamos o foco no *Leviatán*, no conflito fundamental e a súa resolución, fronte a visións reduccionistas, estereotipadas ou despreciativas do seu pensamento, rescatando o que ten de impresionante, de maxistral exercicio de pensamento e como fonte de reflexión.

2. Metáfora e retórica política: palabra e imaxe

Hobbes parte dunha formación humanista clásica. Estudante brillante, en 1603, con quince anos, foi admitido no Magdalen-Hall en Oxford, onde se seguía o modelo dos *studia humanitatis*; e logo de graduarse, en 1608, pasa ao servizo do barón Cavendish de Hardwick Hall, en Derbyshire, quen en 1618 habería de converterse no primeiro conde de Devonshire; Lord Cavendish, contratouno como titor do seu fillo maior, quen o sucederá en 1626. Desde que se graduou, a súa vida estivo dedicada ao servizo de familias aristocráticas. Na década de 1620 continuou movéndose no marco dos *studia humanitatis*, ocupándose en particular da retórica, poesía e historia clásica. Hai coincidencia entre os seus estudosos en que a década dos anos trinta son cruciais no seu desenvolvemento intelectual, marcados polo seu interese nas ciencias naturais, en particular pola física e a óptica, afastándose das súas preocupacións humanistas anteriores, entre as que nunca contemplou o interese polo republicanismo clásico, e achegándose con fascinación ás matemáticas, á xeometría euclidiana. Mais, como apuntabamos, logo dará un novo xiro que poñerá nun segundo plano as preocupacións e a escritura sobre a súa filosofía xeral, dando prioridade á política; nos anos corenta desenvolve e presenta as liñas fundamentais da súa filosofía política, culminando coa publicación do *Leviatán*, onde achega a súa máis distintiva contribución.

Antes de empezar a exposición das ideas fundamentais, e mesmo para comprendérmolas en todo o seu alcance, convén demorarse un anaco no *Leviatán* como o símbolo do Estado, posto que a súa representación gráfica quizais sexa a imaxe visual máis coñecida da historia da filosofía política.

A obra ten unha gran envergadura, é impresionante, dicíam, e isto comeza por plasmarse no deseño gráfico do frontispicio que vai acompañar a todas as edicións, desde a *princeps* de 1651. Non é algo que o autor faga por primeira vez: a edición da tradución de Tucídides leva un frontispicio emblemático que manifesta a preocupación por «combinar palabra e imaxe», inserida nunha «tradicón humanista, xa ben asentada, de elocuencia visual», que Hobbes subscribiría e que vai facer del un autor singular na época, pois ningún outro fixo emprego da representación gráfica das súas obras políticas coma el, en concreto no *De Cive* (1642) e no *Leviatán*¹². En relación con este último, Hobbes esmerouse moito en verter a imaxes algúns dos elementos máis centrais do seu libro, e seguindo a tradición dos emblemas, o frontispicio consta dun corpo «(ou imaxe que hai que interpretar ou ler, pois tratase dun verdadeiro “concepto para os ollos”)» e dunha alma, neste caso a sentenza do libro de Xob que coroa o gravado e pon o título da obra¹³. A referencia ao título da obra e ao libro de Xob tamén se atopa no capítulo XXVIII onde indica que tira a comparación co *Leviatán* dos dous derradeiros versículos do capítulo 41 de Xob, precisando: «cando Deus unha vez determinado o gran poder de *Leviatán* chamoulle Rei da Arrogancia. *Non hai nada, di, que se lle poida comparar na terra. Está feito de maneira que non coñece o medo. Ve todas as cousas altas debaixo súa, e é o Rei de todos os fillos*

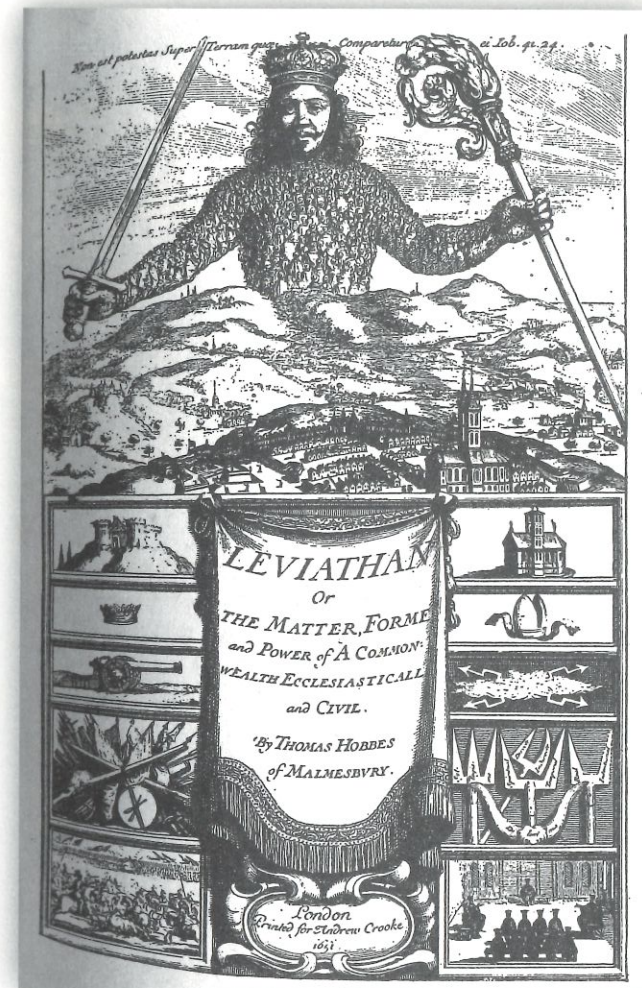
¹² Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 2008; vers. Cast. *Hobbes y la libertad Republicana*, trad. Juliana Udi, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes- Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 28. Skinner ten feito unha renovadora contribución para colocar a Hobbes como humanista e no contexto dos debates políticos e ideolóxicos do seu tempo, en liña coa investigación histórica da “Escola de Cambridge”; véxase tamén *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996.

¹³ José M^a González García, *Metáforas del poder*. Alianza Ed., Madrid, 1998, p. 38.

do orgullo. Mais porque é mortal e suxeito á decadencia como todas as demais criaturas Terreas» (p. 330)¹⁴.

En relación coa encomenda do gravado, algúns estudosos apuntan que, con bastante probabilidade, é de autoría do gravador Wenceslaus Hollar, de recoñecido prestixio, e realizado en París onde Hobbes está exilado. Non obstante, N. Malcolm sostén que hai pouca evidencia disto e examina outra das posibilidades, en concreto a que atribúe o traballo ao gravador francés Bosse; baseándose nun estudo recente de Horst Bredekamp, sostén que a atribución ao francés «pode agora ser feita con razoable certeza»¹⁵. En calquera caso, a grande adecuación do deseño ao contido da obra fai pensar que Hobbes debeu intervir bastante directamente na súa realización. Sendo así, é esta unha dimensión da súa obra que non debe pasarse por alto. Reparemos na imaxe.

O gravado ocupa un espazo rectangular que se divide en dúas partes, unha superior e outra inferior. Na metade superior da imaxe, en primeiro plano, vese unha paisaxe na que está unha catedral, no medio dunha cidade amurallada, tranquila, cun trasfondo que semella idílico; ao fondo, máis alá da paisaxe, como xurdindo da nada ou máis alá da terra, emerxe o corpo, un corpo xigantesco, do rei; na imaxe, a cara do Leviatán está de fronte; o tronco e os brazos están formados por moitos individuos debuxados de costas a quen o mira, sen ningún tipo de distinción que puidese remitir á súa condición social; anque as figuras non son exactamente idénticas, as diferenzas son poucas ou menores (sombreiro, vestimenta...), o que os sitúa como iguais respecto do soberano, amosando o seu poder; a cabeza coroada do rei é o símbolo da unidade e da paz. O corpo coroado, o Estado, entón, preséntase como unha multiplicidade de individuos, as partes mínimas do «home artificial», a verdadeira unidade de todos os homes nunha idéntica persoa, froito do pacto social. O Leviatán leva a espada desenvainada, na súa



Portada da edición *princeps* de *Leviatán* (Londres, 1651)

¹⁴ Cito polas páxinas desta edición.

¹⁵ N. Malcolm, «General Intr.», op. cit, 2012, p. 133.



Oliver Cromwell, retrato por Robert Walker. Tense insistido no parecido físico entre Cromwell e o rei da portada de *Leviatán*

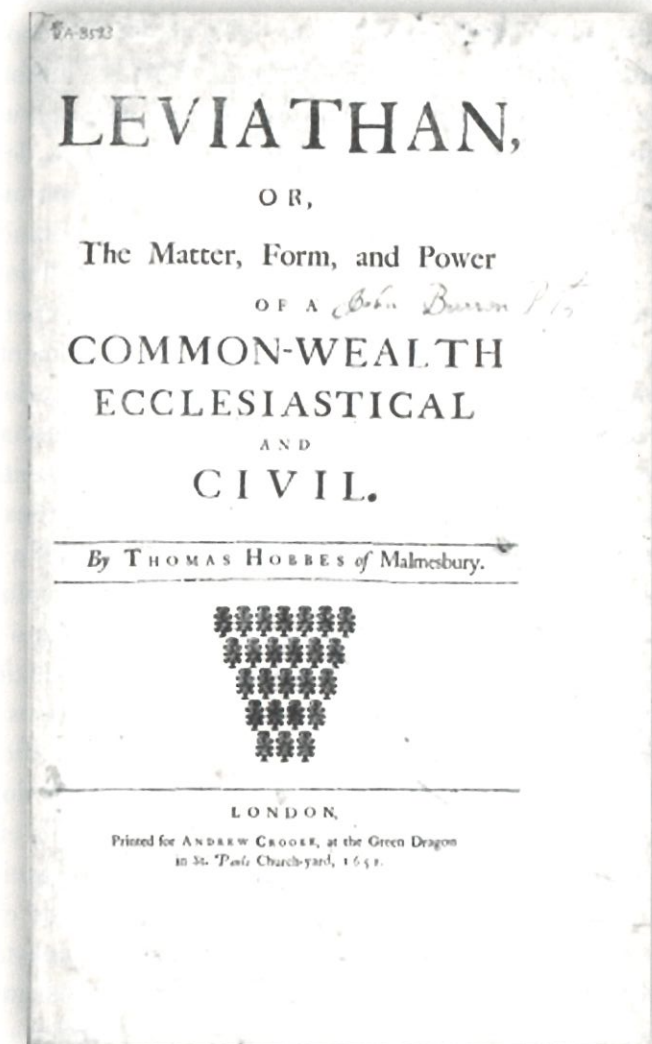


Detalle da figura do rei na portada de *Leviatán*

man dereita, e na outra man o báculo de bispo, expresando a unión dos dous poderes, civil e eclesiástico, temporal e espiritual, na súa persoa. Hai que ter en conta que o Leviatán é un peixe mitolóxico, un monstro mariño, unha figura bíblica —que confronta co monstro terrestre, Behemoth— e, se atendemos á inscrición que culmina o grabado: «Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei» (*Non hai poder sobre a terra que se lle poida comparar*), encaixa no libro de Xob, e todo indica que Hobbes asume en gran medida a descrición bíblica para presentalo como un poder monstruoso, incomparable, que non ten medo, mentras que causa terror aos inimigos. Paz interna e defensa contra os inimigos exteriores.

Nisto é no que cómpre reparar, sen deixar de indicar que unha das causas de controversias foi o suposto parecido da faciana do deseño con Oliver Cromwell, quen mandara decapitar a Carlos I e proclamara a República. Non obstante, hai bastante evidencia de que este deseño foi presentado ao futuro Carlos II, xunto co manuscrito do *Leviatán*. E non falta quen vulga que o parecido, xusto, é maior co propio rei¹⁶; a cuestión dos parecidos non ten moito percorrido. Importa, sen embargo, subliñar que Hobbes tería pedido que se realizasen dous deseños, e que a diferenza fundamental entre un e outro deseño atinxe ao corpo do soberano: no lugar dos homiños postos de costas aparecen as caras dos seus súbditos apiñadas unhas xunto ás outras, mirando cara ao fronte; e non aparece a cita do libro de Xob na cima do grabado. Non hai constancia de cales terían sido os criterios para que finalmente se escollese un e o outro. En calquera caso, fica claro que Hobbes prestou moita atención ao deseño gráfico da nova orde simbólica, o que quería transmitir e que, como indica Malcolm, o autor dos debuxos non era un afeccionado senón un «consumado artista».

¹⁶ Véxase, K. C. Brown, «Thomas Hobbes and the Title-page of *Leviathan*» en *Philosophy*, 55, (1980), p. 410; José M^a Hernández, «Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico», *Suplementos Anthropos*, 28, (1991), pp: 17-31 e *El retrato de un dios mortal*. op. cit., pp. 125 y ss.



Entre 1651 (data da primeira edición) e 1680 (Hobbes morre en 1679) foron imprentadas dúas edicións máis de *Leviatán*. Tanto a segunda (1670) como a terceira (1680) reproducen literalmente o pé de imprenta da primeira (incluído o ano), pero, segundo os eruditos, distínguense no motivo gráfico da páxina de título: unha viñeta cunha cabeza humana na xenuína primeira edición de 1651 (v. pág. 71), cunha cabeza de oso na segunda e 25 ornamentos na terceira, que é a que se reproduce aquí (v. nota 2, pág. 12).

A metade inferior subdivídese á súa vez en tres columnas verticais; na do medio, desprégase un a modo de reposteiro co título, o subtítulo, e o nome do autor; debaixo, nunha orla barroca: o lugar, nome do impresor e ano da edición. Na columna da esquerda, correspondente ao poder civil, debaixo da espada, sucédense cinco viñetas, cada unha co seu motivo, de abaixo a enriba: unha escena de guerra, os estandartes militares, un canón, unha coroa e finalmente un castelo; nun movemento ascensional que vai da guerra á súa superación mediante a forza e autoridade do soberano. Simetricamente, na columna da dereita, correspondente ao poder relixioso, debaixo do báculo, outras cinco viñetas, de abaixo a enriba: unha disputa teolóxica, varios tipos de instrumentos de argumentación (siloxismos, cornos, distincións, dilemas) que se empregan nas controversias, os tronos e lóstregos da excomuñón, unha mitra de bispo e, pechando, unha igrexa. As viñetas das columnas hai que lelas igualmente en horizontal. Tanto nun plano como noutro, a base é a conflictividade (guerra e conflitos relixiosos); manteñen unha ameaza recíproca, de aí que ambos os dous poderes, o espiritual e o temporal, teñan que estar unificados, concentrándose todo o poder no corpo político único do gran Leviatán, única garantía de que haxa paz e convivencia civil.

Na figura algúns autores teñen sinalado unha anticipación do estado totalitario, haberá que ver se realmente se pode chegar a esta conclusión. Máis importante é, non obstante, constatar o que reflicte: que a lexitimidade da soberanía non descansa en Deus ou na desigualdade natural, e haberá que atender a como o poder soberano e, xa que logo, a esfera política, son concibidos a semellanza do *fiat* pronunciado por Deus, e recollido ao comezo do *Leviatán*, o que nos leva, de entrada, do gravado á cuestión da metáfora política.

A Natureza (a Arte a través da cal Deus fixo e goberna o Mundo) é como acontece en moitas outras cousas imitada pola *Arte* do home, de tal maneira que este

poida crear un Animal Artificial. Porque vendo que a vida non é máis que un bulir de Membros, o seu comezo atopándose nalgúns partes importantes do seu interior; ¿daquela por que non podemos dicir que todos os *Autómatas* (Enxeños que se moven por resortes e rodas tal como fai un reloxo) teñen unha vida artificial? Porque: ¿Que é o *Corazón* máis que un *Resorte*, e os *Nervios* unha chea de *Piolas* e as *Articulacións* un conxunto de *Rodas* que dan movemento a todo o Corpo tal como fora previsto polo *Artífice*? A Arte vai máis lonxe aínda, imitando a obra Racional que vén sendo a máis sobranceira da Natureza, o *Home*. Porque a Arte creou ese gran LEVIATÁN chamado MANCOMUNIDADE ou ESTADO (en latín CIVITAS) que non é senón un Home Artificial; aínda que de maior estatura e forza que o Natural, pensado para a súa protección e defensa; e no que a *Soberanía* é unha *Alma* Artificial, para lle outorgar vida e movemento a todo o corpo; os *Maxistrados* e outros *Funcionarios* da Xudicatura e Poder Executivo, as *Articulacións* artificiais; a *Recompensa* e os *Castigos* son os *Nervios*, que fan idéntico papel no Corpo Natural: a *Opulencia* e mais a *Riqueza* de todos os membros particulares constitúen a *Forza*; *Salus Populi* (a *seguridade do pobo*) son os *Negocios*: os *Conselleiros*, aqueles que suxiren todas as cousas que se precisan saber, son a *Memoria*; *Equidade* e *Leis*, a *Razón* artificial e a *Vontade*: *Concordia*, *Saúde*: *Sedición*, *Doenza* e *Guerra Civil*, *Morte*. Por último os *Pactos* e *Acordos*, a través dos que se fixeron primeiro as partes deste Corpo Político, vencelladas e unidas lembran o *Fiat* ou o *Fagamos ao home*, pronunciado por Deus na Creación (páx. 75).

Descúlpe-se, máis non é doado resistirse a chamar a atención sobre este texto, tantas veces citado como sempre sorprendente: corpo artificial, metáfora mecánica. Sorprende aquí o gran número de metáforas, a alegoría, unha metáfora plural e complexa, isto é: «Trátase da alegoría máis importante do poder absoluto na sociedade barroca, unha sociedade na que a alego-

ría desempeña un papel fundamental como elemento plástico de transmisión de coñecementos e valores en diversos ámbitos da cultura: na relixión, no teatro e na política»¹⁷. No *Leviatán* están presentes metáforas orgánicas e metáforas técnicas ou mecanicistas, tamén metáforas que remiten á arte da política, do goberno, e metáforas de monstros mitolóxicos. En resumidas contas, o *Leviatán* está cargado de metáforas, o que resulta cando menos desconcertante ou, no dicir dalgúns, incoherente, dada a posición de Hobbes respecto da metáfora, ao seu rexeitamento como fonte de confusións. Incoherente, subliña González, porque sendo Hobbes un gran crítico da metáfora, non obstante, é un dos «maiores creadores de metáforas en toda a filosofía política occidental»; incoherencia que alcanzaría tamén ao mundo da imaxe pois, como vimos de ver, esmérase en pensar o gravado mentres que ao tempo soste que sobre as imaxes e a imaxinación non se pode erixir ciencia algunha da política. Se isto é así, un aspecto central do seu pensamento virá da crítica á retórica, en concreto á escolástica aristotélica e ás formas tradicionais de escribir a historia. Interesa salientarmos esta confrontación entre retórica e ciencia, e a verdadeira ciencia asentada nun coñecemento racional, segundo o modelo de coñecemento xeométrico, matemático; é dicir, un novo método científico, dedutivo, aplicado á política, sobre o xusto e o inxusto, descansando nun correcto uso da linguaxe, e que modula o escepticismo, o nominalismo e o relativismo hobbesiano.

Se Hobbes é un autor singular, dicíamos, por canto emprega deseños gráficos, imaxes, nas súas obras políticas, non é menos singular, ben en troques, no papel que lle confire á linguaxe como elemento articulador do ordenamento político. E tras aquel comezo alegórico, e tras a metáfora mesma do *Leviatán*, acharémonos, no entanto, cun manifesto rexeitamento da metáfora, e da retórica. Así e todo, quizais cómpre darlle unha volta a esta

¹⁷ José M^a González, op. cit., p. 31.

posible incoherencia, á anti-retórica de Hobbes, valéndonos do que el mesmo di no «Resumo e conclusión» sobre o poder da elocuencia: «Acontece tamén que en todas as Deliberacións e Preitos faise precisa a facultade dun Razoamento sólido, porque sen el as Resolucións dos homes son precipitadas e as súas Sentenzas inxustas: e se non hai unha Elocuencia poderosa, que procure atención e Consentimento, o efecto da Razón será cativo» (páx. 647). Razón máis elocuencia, e torna a dicir máis adiante: «Así tamén a Razón e mais a Elocuencia (aínda que non, se cadra, nas Ciencias Naturais, mais si nas Morais) poden estar moi ben xuntas» (páx. 648). Desde esta perspectiva, como subliña Anat Biletzki¹⁸, o noso autor tería establecido unha clara demarcación entre adquisición e transmisión da ciencia, a retórica cae do lado da transmisión, mentres que a anti-retórica faríao do lado da razón e da ciencia, onde non colle recurso algún á retórica. O *Leviatán*, cun gran contido retórico e metafórico, non sería incoherente, senón que unha vez amosados os riscos no terreo da política, e fundada esta no correcto uso da linguaxe e da razón, a retórica, a elocuencia, non están do lado da sedución/sedición, senón da razón. Talvez fique máis claro se entramos na concepción da «máis nobre e beneficiosa invención» que, segundo Hobbes, é a linguaxe.

3. Linguaxe, opinión, ciencia

Nunha época como a nosa na que a linguaxe está na base da reflexión filosófica, mesmo que desde o século pasado se fala do «xiro lingüístico», resulta sumamente salientable comprobar como na obra de Hobbes a linguaxe adquire unha importancia

¹⁸ Anat Biletzky, *Talking Wolves. Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 1997, cap. 8: «Eloquence is Power: The Office of Rhetoric», pp. 154-177. Sobre linguaxe e política véxase tamén, Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, trad. Luisa Medrano, PUF, París, 1995; vers. cast. *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, véxase esp. Segunda Parte: «Lenguaje y poder»; Philip Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

decisiva, non só como punto de articulación entre unha teoría xeral do entendemento e unha teoría da natureza humana —isto é, para a constitución dunha ciencia xeral do home—, senón, e tamén como consecuencia disto, para a reflexión política. Con outras palabras, o que Hobbes fai ver é como a linguaxe é susceptible de, pode estar suxeita a, encadramentos políticos diversos, establecendo unha relación entre linguaxe e política, ou entre linguaxe, antropoloxía e política. Afirma e reitera que sen linguaxe, sen esa nobre e benéfica invención, «non habería entre os homes nin Estado, nin sociedade, nin contratos, nin paz. Non máis que entre leóns, osos e lobos» (páx. 95). A propia estrutura do Leviatán e o lugar que nela ocupa a linguaxe é significativa; dun lado, os capítulos relativos á linguaxe son precedidos polos dedicados á sensación, á imaxinación e ao discurso mental, é dicir, aos corpos naturais, bases físicas e antropolóxicas da linguaxe, e, doutro, o capítulo sobre a linguaxe antecede inmediatamente ao da ciencia e a razón.

Para Hobbes, o home posúe unha soa vía de acceso cognitivo ao mundo dos corpos ou obxectos que o arrodean: a intuición sensible; todo o que percibimos, di, foi percibido primeiro pola sensación, de forma que non podemos ter pensamentos que representen unha cousa que non tivese estado suxeita á sensación. A sensibilidade é a única forma de relación entre o suxeito e o mundo. Agora ben, isto non supón que o home sexa mera pasividade, que simplemente reciba as presións externas. O home está dotado de movementos vitais, comúns a todos os seres vivos, dispón de facultades naturais, pero tamén de movementos animais ou voluntarios que constitúen as facultades da mente, do coñecer e do imaxinar. As representacións non son senón encadeamentos de imaxes, de pensamentos. O treito de pensamentos é denominado 'discurso mental' e este pode ser sen guía, inconstante ou regulado por algún desexo ou designio, indicando neste caso dous tipos: un, común a homes e animais, cando «dun efecto imaxinado procuramos as causas ou medios

que o producen»; o outro, «cando imaxinamos unha cousa, sexa a que fose, procuramos todos os efectos que puidesen ser producidos por ela; ou sexa, que imaxinamos o que podemos facer con ela cando a temos». Este só se atopa no home, e Hobbes xulga que «esta é unha curiosidade sen apenas incidencia na natureza de criatura viva que non teña outra Paixón que as sensuais, como son a fame, a sede, a luxuria e a carraxe» (páx. 91). No home a curiosidade, característica exclusiva, xoga un papel fundamental.

A partir de aquí Hobbes vai definir a prudencia como unha «presunción do futuro derivada da experiencia do pasado». Xa que logo, a unha maior experiencia corresponde unha maior probabilidade de cumprimento das expectativas, mais non deixa de ser unha conxectura, unha ficción da mente, da experiencia non se pode concluír nada universal. Sobre o discurso mental constitúese a linguaxe, froito da invención e da convención: «Mais de entre todos o invento máis nobre e proveitoso foi o da LINGUAXE, baseado en *Nomes* ou *Apelacións* e a súa *Conexión*; para que os homes rexistren os seus Pensamentos, poidan lembralos unha vez pasados e consigan declararillos uns a outros para utilidade mutua e conversa» (páx. 95). O uso da linguaxe consiste en transformar o discurso mental en discurso verbal. Vai ser a capacidade, que posúen os homes e unicamente eles, de atribuír significacións arbitrarias, escapando ao determinismo natural, o que desencadea os mecanismos artificiais constitutivos da humanidade. A linguaxe é unha invención pola que se impoñen os nomes, primeiro como un acto individual e, por conseguinte, arbitrario; Hobbes distingue entre Marca e Signo. Os nomes só son *marcas* que fan posible aos homes identificaren e lembraren os seus pensamentos pasados, dependen do arbitrio do individuo e o seu uso é memorístico. Sendo o inicio da linguaxe, non obstante, non son suficientes por si mesmas; precísanse *signos*, outro uso da linguaxe, isto é: «cando moitas persoas empregan as mesmas palabras, transmi-

tir (pola súa conexión e orde), unha a outra, aquilo que conciben e pensan unhas das outras; e tamén o que desexan, temen, ou polo que senten paixón. Cando teñen esta fin chamáselles *Signos*» (páx. 96). Este segundo uso conleva outorgar acordo ao vínculo que se establece entre certos nomes e certas cousas, xa non é un acto individual, privado, senón colectivo e público, dando lugar a unha comunidade de falantes.

Hobbes sinala catro usos e, correlativamente, catro abusos da linguaxe. Os catro usos son: rexistrar o pensamento; amosar aos demáis ese coñecemento; expresar a vontade e intención; com-pracer e deleitarnos a nós mesmos e a outros. Os abusos son: o incorrecto rexistro do pensamento e o autoengano; a metáfora; dar como a súa vontade o que non o é, mentira consciente; ferir os outros. A arbitrariedade non só é a base para unha teoría da linguaxe, tamén é o fundamento da súa antropoloxía política, o que permite a instauración dunha nova orde: a sociedade política. Desde esta perspectiva, a verdade e a falsidade son atributos da linguaxe, non das cousas, de aí que onde non hai linguaxe tampouco hai verdade e falsidade. Os homes son seres de palabra ao tempo que seres de paixóns, o relativismo lingüístico vai consonte a linguaxe dos afectos: «Os nomes das cousas que nos afectan, é dicir, que nos prestan ou desgustan, xa que non todas as persoas son afectadas polas mesmas cousas, nin aos mesmos homes todas as veces, están nos discursos comúns aos humanos, de significación *inconstante*» (páx. 103).

As palabras son, pois, inconstantes, equívocas, ambiguas, significan *de* acordo á natureza, disposición e interese do falante, de xeito que uns chaman virtudes ao que outros consideran vicios; así «un home chama *Sabedoría*, ao que outro chama *medo*, e un *crueidade* ao que outro coñece como *xustiza...*», mentres que o sentido e a imaxinación natural non están suxeitos ao absurdo, pois a propia natureza non pode errar; a consecución da linguaxe converte aos homes en sabios ou en tolos. Se o home posúe o privilexio da linguaxe, posúe

tamén o da absurdidade, da linguaxe sen sentido. Cómpre un bo uso, correcto, da linguaxe, cómpre fixar os significados das palabras, isto é, as *definicións*, tal como procede a xeometría e deberá facer, xa que logo, a ciencia da política, é dicir, proceder *more geometrico*. A razón e a ciencia son os medios para non caer na absurdidade, na linguaxe sen sentido, na loucura, consecuencia dos malos usos da linguaxe e da carencia de método.

A razón non é un sentido, nin unha memoria que naza conosco; non se obtén só mediante a experiencia, como é o caso da prudencia; acádase por medio do esforzo, en primeiro lugar, mediante un uso correcto dos nomes, e en segundo, obtendo un método bo e ordeado, desde os elementos, que son os nomes, ata afirmacións feitas por conexión dun con outro «deica acadar un coñecemento de todas as consecuencias de nomes pertencentes á materia que teñamos á man; e isto é o que os homes chaman CIENCIA» (páx. 109). A ciencia caracterízase polo «coñecemento da consecuencia dunha afirmación na outra», non da consecuencia dun feito relativo a outro. A verdade depende dunha clara demarcación entre as palabras e as cousas. Os universais son reducidos a nomes. Rexístrase así o nominalismo de Hobbes. A ciencia móvese no terreo do discurso, os primeiros principios do coñecemento científico son definicións que fundamentan o discurso da ciencia. No breve capítulo IX, diferencia entre un coñecemento do feito, concernente á sensación e á memoria, sendo este un coñecemento absoluto, require de testemuña e, no tocante ao valor de verdade, é incerto. É o correspondente á historia e á opinión; a opinión é moi maleable. A ciencia, pola contra, é un coñecemento condicional, certo, que trascende a prudencia, a absurdidade e a opinión, é o requirido ao filósofo e a quen persiga o razoamento¹⁹.

¹⁹ Neste capítulo interesa reparar no cadro das ciencias que ofrece Hobbes. Trátase dunha representación esquemática da división das ciencias, primeiro en dúas categorías de ciencia ou filosofía: a natural e a civil, logo desenvolve unha serie de divisións e subdivisións. Estas presentacións empregadas como ferramentas analíticas tiñan sido utilizadas no

Resumindo, a razón, contra toda verdade herdada ou dogma, é cómputo, e como nominalista non designa algo abstracto; son os seres humanos os que razoan, por iso a razón «non é máis que o *Cómputo* (ou sexa, a Adición e mais a Subtracción) das Consecuencias dos nomes xerais adoptados convencionalmente para *marcar* e *significar* os nosos pensamentos, e digo *marcar* cando os computamos por nós mesmos, e *significar* cando os demostramos, aprobamos ou computamos para outros homes» (páx. 105). A linguaxe é a ferramenta que temos para razoar. Hobbes deixa claro que cando o discurso dun home non comeza con definicións, entón móvese no terreo da *opinión*, da crenza e da fe, un terreo inestable, abonado pola retórica, por canto, se se acepta a opinión, é porque se confía noutros homes ou na súa palabra; é dicir, cren ou teñen fe tanto nun home como na verdade do que di, crenza nun dicir baseado na autoridade e boa opinión do que falou, a opinión convértese en crenza e fe. Tal é o caso, di, dos que aceptan a palabra do profeta, confían nel e cren a verdade do que relata, sexa un profeta verdadeiro ou non; de igual modo, crer sen máis razón que a que deriva da autoridade dos homes e os seus escritos, enviados ou non por Deus, «só é fe nos homes». Mentras que a Filosofía é «*o Coñecemento a través do Razoamento que vai da Maneira de Xerar calquera cousa ás Propiedades; ou das Propiedades a algunha Maneira posible de Xerar o mesmo; coa finalidade de producir, tanto como*

século anterior, e máis atrás aínda na «árbore de Porfirio», N. Malcolm dá boa conta das súas orixes, observando que na táboa de Hobbes, calquera ciencia que non sexa a política é unha rama da filosofía natural e, tamén, que exclúe a teoloxía e a historia da categorización das ciencias. Diferenciándose de Descartes, para quen o punto de partida das ciencias era a metafísica, pero igualmente de Bacon, en tanto a teoloxía natural era unha forma de filosofía, e na filosofía natural contemplaba, cousa que non fai Hobbes, a medicina. Ou que a astronomía desapareza como ciencia na versión latina. Así mesmo constata certos problemas coa versión da táboa no *Leviatán* respecto doutros textos, en particular de *De corpore* no que non podemos deternos, senón só apuntar que Malcolm ve esta táboa como anómala e fai unha tentativa de explicación da inclusión, unha que sería froito das súas actividades pedagóxicas como titor, do príncipe Carlos ou dalgún outro; ou froito de discusións con outros interlocutores, en particular co Marqués de Newcastle. N. Malcolm, «General Introd.» op. cit., pp. 141-145.

o permitan a materia e a forza humana os Efectos que a vida humana require» (páx. 615). A falla dun método filosófico, científico, axeitado fai parte da argumentación contra Aristóteles e a escolástica. Estamos diante dun coñecemento condicional e que para o noso autor ten unha finalidade utilitaria. Ao non partir da experiencia, dos obxectos como se presentan aos sentidos, os obxectos son construídos/definidos seguindo o método. Coñecer un obxecto é sermos capaces de construílo, *more geometrico*; o cometido da ciencia da política será a construción racional dun corpo artificial, onde os homes son ao tempo a súa materia e os seus artífices.

4. Home natural, estado de natureza, estado de guerra

Como se ten sinalado, o *home natural* é o máis potente símbolo da imaxinación liberal²⁰. Agora ben, antes de chegar ao estado de natureza, no cap. XIII, Hobbes aplica o método para operar a redución do social ao individual, e dos homes aos elementos que os compoñen, para logo abordar o poder, no cap. X, e o social. O entramado epistemolóxico de Hobbes asume unha estreita relación entre *actuar* (movemento externo) e *pensar*. A paixón, isto é, a causa dos pensamentos regulados, é en si mesma unha clase de acción, definida como *conatus*, é o movemento interno, voluntario. Este *conatus* denomínase *apetito* ou *aversión* e é constitutivo de todo home, como todas as paixóns. Estas son semellantes en todos os homes, o que non quere dicir que tamén sexan semellantes ou idénticos os obxectos das paixóns, con outras palabras: «sexa cal fose o obxecto de *Apetito* ou *Desexo* de calquera home, no que a el respecta chámalle *Bo*; e ao obxecto do seu *Odio* e *Aversión*, *Malo*» (páx. 113). Ao relativismo e convencionalismo lingüístico engádeselle o moral. No home dáse unha sucesión de apetitos e aversións, de espe-

²⁰ Eldon, J. Eisenach, *Two Worlds of Liberalism. Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1981, p. 18.

ranzas e temores, que poden ser realizados ou abandonados por imposibles, tras deliberación ou ponderación e, xusto, o último apetito ou aversión, na deliberación, que leva á acción ou á omisión, e o que chama Hobbes *vontade*: o acto, di, non a facultade, de querer, o último apetito na ponderación; e, se se obtén un éxito continuado nas cousas que un home desexa, acádase a *felicidade*: o continuado prosperar. As paixóns son os movementos voluntarios. Detrás está a concepción mecanicista, a visión do movemento corporal, dos corpos naturais, dando conta, no plano da súa antroploxía filosófico-política, da uniformidade e igualdade da natureza humana.

No entanto, no capítulo VIII, referente ás virtudes intelectuais, xorde unha fonte de diferenzas e desigualdades. As virtudes intelectuais son aquelas capacidades da mente que os homes enxalzan, valoran e desexarían atopar neles mesmos, o que se adoita denominar «bo enxeño». Tales virtudes son naturais ou adquiridas. Natural non significa que sexa innato, senón o enxeño procurado polo uso e a experiencia, sen método, cultura nin instrución. O enxeño natural require rapidez de imaxinación e firme dirección cara a un fin determinado. As diferenzas débense á diferenza nas súas paixóns. Distinguindo entre bo enxeño e boa fantasía, e bo xuízo e discreción. A fantasía soa é una sorte de loucura, mentres que a discreción é prudencia, dependente da experiencia e da memoria de cousas semellantes e das súas consecuencias pasadas. Os homes non difiren tanto no que respecta á prudencia canto á súa fantasía e xuízos; posto que a experiencia depende da idade, os homes de igual idade diferirán non na cantidade senón nos seus designios particulares. Hobbes só admite diferenzas significativas nos homes en relación coa fantasía; mais o enxeño natural non é suficiente para explicar as diferenzas de poder entre os homes. Unicamente o enxeño adquirido sobre as accións e crenzas doutros homes pode dar conta diso. Os homes determinan as súas accións dacordo coas súas opinións. Aqueles que determinan

as opinións, entón, teñen un control sobre os poderes e facultades de outros homes.

Cando Hobbes se refire ao enxeño adquirido estase a referir a aquel adquirido por método e instrución, polo tanto, á razón e á opinión baseada non en pensamentos, como no enxeño natural, senón nos nomes e na linguaxe. O enxeño adquirido non é senón «razón que se funda no recto uso da linguaxe e produce as ciencias». Así, as diferenzas no enxeño adquirido débense ás diferenzas nas paixóns. Estas proceden parcialmente da diferente constitución corporal e parcialmente tamén dos diferentes costumes e educación. Isto é, dependen en gran medida do contexto social. Nun texto moitas veces citado concreta: «As Paixóns que máis causan diferenzas de Enxeño son, principalmente, o maior ou menor Desexo de Poder, Riquezas, Coñecemento e Honor. Todas as cales poden ser reducidas á primeira, o Desexo de Poder. Pois que Riquezas, Coñecemento e Honor non son senón castes diversas de Poder». Para seguir engadindo que se lles chama indiferentes a quen non ten unha gran paixón por aquelas cousas, e aínda que poida ser bo, máis ben parece non dispor de moita imaxinación ou xuízo. Os pensamentos, afirma, son para os desexos «exploradores ou espías» que van a territorio alleo e na procura das cousas que se desexan, e «De aí proceden as direccións dos movementos da mente, e toda a súa celeridade. Porque carecer de Desexo é estar Morto; ter paixóns febles é Preguiza, ter Paixóns polas cousas indiferentemente, ATORDOAMENTO e Distracción; e ter Paixóns máis fortes e virulentas polas cousas do que se adoita ver nos demais é o que os homes chaman LOUCURA» (páx. 130).

A loucura é froito dos excesos, todas aquelas paixóns que producen un comportamento estraño e inhabitual son loucura, ao cabo, as paixóns sen guía son loucura. Entre as clases de loucura que Hobbes sinala está, entre outras, a crenza en estar inspirados, e o abuso das palabras chamado absurdo que se encontra, ao seu xuízo, especialmente nos escritos dos teólogos escolásticos. Despois do breve e sintético capítulo sobre as

diversas materias do coñecemento, Hobbes enfronta, nos tres seguintes capítulos, as cuestións do poder, das maneiras e da relixión, xusto antes de expoñer a posición do home no estado de natureza. Opinión e loucura están estreitamente relacionados coa política personalizada. Fronte á opinión sitúase a ciencia, a razón e a construción dunha orde política despersonalizada.

O poder dun home pode ser orixinal (natural) ou instrumental. O poder natural é simplemente a «eminencia das facultades corporais ou mentais». O poder é un medio para obter algún futuro ben aparente. Mais nun contexto social o poder consiste en «forzas unidas», en poderes compostos, e acrecéntase mediante riquezas, reputación e boa sorte, que son os medios para adquirir máis poder instrumental. O poder dun home non é unha capacidade absoluta, senón comparativa e relativa. O poder natural non vén definido como capacidade natural (forza, prudencia, etc.) senón pola eminencia das súas facultades sobre as dos demáis, e é esa eminencia a que permite adquirir poderes instrumentais. Con outras palabras, o poder dun home defínese en función do dos demáis homes. O poder adquirido consiste na capacidade para conseguir os servizos, reputación e estimación dos demáis e, deste xeito, conseguir o dominio sobre algúns dos poderes de outros homes. Así: «O Valor ou MÉRITO dun home é, como todas as outras cousas, o seu Prezo; ou sexa, canto sería dado polo uso do seu Poder; e xa que logo non é absoluto senón algo que depende da necesidade e mais do xuízo doutro» (páx. 141). O valor, polo tanto, que os homes se atribúen uns aos outros, e en comparación co que cada un se dá a si mesmo, mídese polo grao en que cada un é honrado ou non polos demáis. Desde esta perspectiva, a dignidade é o valor público atribuído a un home pola República. A dignidade, en consecuencia, non é algo intrínseco e constitutivo do individuo, é a expresión da súa valía pública. Estamos lonxe do famoso dicir kantiano: «o home ten dignidade pero non prezo». O honor é unicamente opinión de poder, o que vén manifestar a mecánica da conexión humana; a xeración do poder entre os homes

depende da opinión, cada home fai un cómputo de como os poderes dos outros poden obstaculizar ou axudar á consecución da propia felicidade. A busca de «conexión» con outros homes é instrumental e prudencial. Entendendo o cómputo prudencial como unha estimación das causas e efectos futuros baseados na experiencia de vínculos causais pasados. Importa reparar en que Hobbes estase a referir á mecánica da conexión social, non a un suposto fisiolóxico.

Por *maneiras* entende aquelas calidades da humanidade que interesan ao problema do vivir común en paz e unidade. Os homes difiren no obxecto dos seus desexos, as accións voluntarias diferéncianse parcialmente pola diversidade das paixóns e, en parte, pola diferenza de coñecemento ou de opinión que cada quen ten das causas produtoras do efecto desexado. A felicidade terrea non consiste na consecución dun fin último ou *summum bonum* senón no continuo progreso de desexo, dun obxecto a outro. As diferenzas nas maneiras producen un desexo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que só cesa coa morte. A cuestión é como se crean os vínculos da unidade política entre os homes xa que a competencia por riquezas, mando e outros poderes, conducen á disensión, a inimizade e a guerra, pois un competidor para conseguir o seu desexo mata, somete, suplanta ou rexeita o outro. Para Hobbes, a falta de ciencia, a ignorancia das causas, da constitución do dereito, da equidade, das leis e a xustiza, dispón os homes a confiaren no consello e autoridade de outros e a aceptaren como regra das súas accións o costume e o exemplo. Ao cabo, o que Hobbes está planteando aquí é cómo as representacións morais, metafísicas e relixiosas puideron chegar a tomar corpo, como é que os homes puideron estar dominados durante séculos polo convencemento de que existen obxectos non naturais²¹. A ignorancia dispón á credulidade men-

²¹ Max Horkheimer suxire que o que está abordando Hobbes é o problema da ideoloxía, dándolle unha resposta simplista en liña coa esbozada por Maquiavelo, a saber: «que todas as representacións que se desvían da teoría exacta da natureza humana e extrahuma-

tras que a curiosidade e a ansiedade respecto do futuro levan o home á dependencia dun poder «invisible», á esfera do misterio relixioso. Cando o home non pode asegurarse por si mesmo das verdadeiras causas das cousas, suponas, confiando ben na súa propia fantasía, ben na de outros. Di Hobbes: «Desta maneira acontece que a partir da innumerable variedade de Fantasías, os homes crearon no mundo unha chea de Deuses. É o Medo das cousas que non se ven a Semente natural de todo isto, o que cada un en si mesmo chama Relixión; e naqueles que adoran ou temen ese Poder de xeito diferente ao deles, Superstición» (páx. 156). Algúns homes sabedores deste temor teñen alimentado, vestido e formado leis desta semente natural, engadindo da súa propia invención calquera criterio sobre as causas dos acontecementos futuros, de forma que fose máis beneficioso para gobernar os outros e facer para si mesmo o máximo uso dos seus poderes.

A relixión é unha peculiaridade dos seres humanos baseada na capacidade de inquirir sobre as causas dos acontecementos, na curiosidade por buscar as causas da súa boa ou mala fortuna. Tal busca culmina no misterio porque «este medo perpetuo, que acompaña sempre á humanidade na ignorancia das cousas, cal se estivesen no Escuro, debe ter necesariamente un obxecto. E xa que logo cando non hai nada que ver, non hai nada que acusar, quer da súa boa ou mala fortuna, senón algún Poder ou Axente Invisible» (páx. 158); ou ben, derivado do desexo que teñen os homes por coñecer as causas naturais, chegan a unha causa primeira e eterna de todas as cousas á que chaman Deus. Actuando así, afástanse da busca das causas doutras cousas dando ocasión para inventarse tantos deuses como homes fantasiosos haxa e, ao non saber que son só criaturas da fantasía,

na foron inventadas por uns homes para dominar outros homes. O berce destas ideas é a astucia e o engano. A súa causa é, por unha parte, a vontade de dominio e, por outra, a falta de formación; a súa finalidade é manter o poder en mans de quen as propagan», *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. M^a del Rosario Zurro, Alianza Ed., Madrid, 1982, p. 66.

tómanas por substancias reais e externas. Tendo inventado estes deuses, os homes poden confiar só na súa propia prudencia á hora de tentar enxergar como estes axentes invisibles actuán para causar os eventos. Pero a prudencia necesariamente finaliza na superstición e na autoridade política persoal. Na medida en que estes poderes invisibles son pensados para declarar aos homes as cousas que acontecerán despois, é probable que conxeturen sobre a base duns cantos sucesos e tomen esta conxetura como prognósticos. O cómputo prudencial conduce ás estruturas da relixión e da política que definen ao home histórico. Estas son as bases da orde política que uns teñen fornecido con arreglo a súa propia invención, outros por mandamento e dirección de Deus; sexa a relixión parte da 'política humana', ou, como na segunda, da 'política divina', en ambas as dúas o propósito e volver aos seus fieis «máis axeitados para a Obediencia, Lei, Paz, Caridade e Sociedade Civil» (páx. 160). Non obstante, a política baseada nas crenzas, na fe, está constantemente ameazada pola desobediencia; se se perde a confianza en, ou se sospeita da sabedoría, a sinceridade ou o amor dos homes en quen se confían, ou se estos non son capaces de amosar algún signo de revelación divina (miragres, profecías), a relixión tórnase sospeitosa e será rexeitada a menos que interveña a espada civil.

En resumo, ata que se ocupa do poder, Hobbes non introduce consideración algunha de orde social, describindo unha natureza igual, uniforme, nos homes; por natureza, o home non é un animal político, nin a sociabilidade natural; así e todo, o poder existe e organiza as sociedades, e facelo comprensible só será posible aplicando a razón e a ciencia á política, botando man do método resolutivo-compositivo, pois non chega só coa introspección. Unha vez analizada a constitución corporal do home e a dirección dos seus movementos, aplícase a dedución e, unha vez descomposto o todo nas súas partes, facer o cómputo de cales serían os efectos, as consecuencias desa constitución,

o resultado é o estado de natureza. Hobbes comeza co home no estado de natureza, non na historia, para finalizar cunha comunidade estable.

Un dos elementos máis coñecidos e debatidos do pensamento político de Hobbes é a súa descrición do estado de natureza no capítulo XIII. Nel, o home natural áchase sen deuses, lexisladores, igrexas, xustiza ou inxustiza, virtude ou vicio. A este estado chégase mediante unha hipótese, partindo do encadeamento deductivo dos efectos posibles das paixóns seguindo o seu movemento natural. Dito con outras palabras, trátase dunha hipótese ahistórica —independentemente de que os pobos do Novo Mundo semellen unha forma aproximada—, que non tivo que existir realmente no pasado ou nalgún lugar. Supón unha explicación filosófica das paixóns, o poder e as maneiras nun contexto no que desaparece todo: igrexas, regras, loucura, deuses sobrenaturais, códigos de honor, etc. Desaparecen todas as desigualdades, o que permanece é o home fisiolóxico-psicolóxico, a uniformidade. De aquí extráese unha diferente visión da ensinada pola experiencia e a historia. O home natural só posúe as súas facultades naturais: forza corporal e prudencia, unha relativa capacidade de razoer e de adquisición de poder. Posúe unha igualdade de capacidades, quérese dicir que a desigualdade non é natural, as diferenzas non son significativas, tampouco entre homes e mulleres, de xeito que todos poden ser asasinados ou feridos, e todos son quen de matar e de ferir os outros; co cal toda vitoria é precaria, incerta; igualdade así mesmo de dereito, isto é, igual liberdade ou dereito natural: dereito a usar o seu propio poder como queira de cara a perseverar no seu ser, de preservar a súa propia natureza, o que implica un dereito a todas as cousas —nun estado no que os bens son escasos—, e mesmo aos corpos dos demáis; tamén hai igualdade na esperanza de acadar os seus fins, de aí que sexa un estado de loita, de guerra potencial ou real, pois para acadar os seus fins os homes debeñen inimigos, dirimíndose as desigualdades de poder no curso da batalla.

O home natural busca a súa conservación (o seu fin) e a forma máis razoable de facelo, de saír da inseguridade é anticiparse, isto é, di Hobbes, dominar, por forza ou astucia, ata conquistar tanto poder que non haxa outro maior que poda poñelo en perigo. A competición, a desconfianza e a gloria son as tres causas principais de disputa real ou potencial neste estado. Xorde a violencia pois os homes desexan gañar, buscan seguridade e loitan polo recoñecemento ou a gloria. Mais, vivindo sen un poder común, este estado é de guerra de cada home contra todo home, non reducible só á batalla ou a pelexar, senón en tanto que disposición para ela. É tal este estado que non hai lugar para a industria, o cultivo, a navegación, nin construcións axeitadas, nin artes, nin letras, nin sociedade, o que si existe é o «medo continuado e risco de morte violenta». Como ben salienta Hannah Arendt, Hobbes é o único filósofo político en cuxa obra a morte desempeña un papel crucial, non na forma da igualdade ante a morte, senón na da igualdade do temor a unha morte violenta, froito «dunha igual capacidade para matar, posuída por calquera e que persuade os homes en estado de natureza para ligarse entre si e constituir unha comunidade»²². Así pois, a vida no estado de natureza non pode ser peor, é «solitaria, pobre, noxenta, bruta e curta» (páx. 172).

O estado de natureza cumpre a función básica de des-historizar, de desvincularse da experiencia social, política, histórica, de situármolos na hipótese pre-política. Con todo, Hobbes é consciente de que tal hipótese podería resultar estraña a quen non teña indagado ben sobre isto, que non se vexa que a natureza disocia os homes volvéndoos capaces de se invadir e destruír uns aos outros, que non confie nesta inferencia das paixóns e que queira, porén, confirmala pola experiencia. De aí que, a quen así pense, faille reparar, lembrar, que el mesmo se arma

²² H. Arendt, *On Violence*, Brace & World, New York, 1969; vers. cast. «Sobre la violencia», en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1998, p. 168.

e faise acompañar cando viaxa, pecha as súas portas cando se deita, aferrolla as huchas, aínda que saiba que hai leis e funcionarios públicos armados. Por acaso, non se trata de acusar a natureza humana xa que «o Desexo e outras Paixóns do home non son Pecado de seu. Nin o son máis as Accións que proceden daquelas Paixóns, ata que saiban dunha Lei que as prohíbe» (páx. 173). Na condición natural o medo é á morte mesma, e a felicidade consiste na felicidade terrea, continua, na única vida que os homes teñen. Agora ben, á hora de interpretar este estado de natureza, sabemos que non corresponde a un momento histórico da humanidade, máis ben refire a unha situación ou hipótese teórica do comportamento humano cando non existe Estado ou ten desaparecido (guerra civil). A guerra é un estado latente, permanente, a dinámica das relación interindividuais leva ao conflito, dado o desexo de poder que só cesa coa morte e máis o dereito natural ilimitado de cada un sobre todas as cousas, mesmo sobre os demais. Desde esta perspectiva, a violencia e a guerra semellan ineluctables. Malia todo, é necesario incidir en que o filósofo de Malmesbury non remite a unha agresividade ou a un desexo de causar sufrimento por pracer; non hai desexo natural de asociarse, non hai que acusar a natureza, senón que é constitutivo da dinámica das relacións interindividuais, que impulsa á transformación do desexo de perseverar no ser nun desexo indefinido de poder en busca da seguridade, e de aí as tres causas da guerra sinaladas enriba, conducindo a actuar de forma contraria aos principios da razón, é dicir, ás leis da natureza.

Neste contexto parece que o único mecanismo que posúen os homes en canto semellantes e iguais para acadar o poder de outros homes é o antes indicado de que «o valor dun home é o seu prezo», de forma que no estado ou condición natural as relacións contractuais son as únicas formas posibles de conexión humana. Se non existe un poder político, nin relixioso, será a través dos contratos que cada home reciba o que merece,

posto que é libre para estimar o valor do poder doutro home. Sen embargo, a carencia dun poder común supón a ausencia de lei, e se non hai lei tampouco hai inxustiza, con que a xustiza dos contratos privados non se sostén; é máis, dáse un problema de coordinación, isto é, cando non se executan simultaneamente, senón de segundas. Así pois, as relacións contractuais, os pactos, no estado de natureza fracasan. Contratar, pactar, é establecer, mediante palabras —«prometer»— unha obrigaón respecto de futuras accións, e isto só é posible, só terá forza, se se ten medo ás malas consecuencias da súa ruptura. As palabras, os pactos, serán vans, diranos, sen a espada. E xorde a pregunta de cómo se poderá saír de aquí pois, por máis que sexa unha condición permanente, Hobbes xulga que hai vías de saír, en tanto o estado de natureza é convencional, non esencialmente definido, é, emporiso, un obxecto da ciencia. Deixar o estado de natureza require que cada individuo deba contratar simultaneamente con cada individuo. Logo haberá que examinar o artificialismo do contrato e da sociedade civil; pasar da ausencia total de contratos e institucións á constitución dunha instancia soberana e ver como tenta resolver a cuestión de como se pode, partindo dunha multiplicidade de vontades individuais, establecerse unha vontade política única. Cómo pode xerarse a persoa artificial, civil: o Estado. Tendo presente que o mesmo Hobbes indica que non fala dos homes senón do trono abstracto, non personalizado, do poder; dunha unidade, artificial, non natural.

5. Leis, vontade e artificio

Vontade e artificio articúlanse agora para argumentar por que e como saír do estado de natureza, por máis que sempre se poida volver a el. A posibilidade descansa nas paixóns: aquelas que inclinan os homes á paz, xunto co medo á morte e o desexo das cousas necesarias para unha vida confortable e a esperanza

de obtelas mediante a súa industria; e, por descontado, na razón que suxire os artigos de paz ou leis da natureza, principios ou teoremas da razón. A necesidade, por así dicir, dun sistema legal potencial construído voluntariamente, é algo que os homes no estado de natureza rematan por estimar imprescindible na busca do poder, dese poder que é preciso para manteren ou defenderen os obxectos desexados. A isto responde a necesidade de establecer unhas relacións pacíficas. Vontade e artificio serán necesarios para apoustar as bases da orde social e política, serán os piares nos que descansa a filosofía civil e política do filósofo de Malmesbury.

O obxectivo de Hobbes agora é facer visible o poder. A cuestión dos contratos e da xustiza plantea de novo o problema do futuro: prever as boas ou malas consecuencias. No estado de natureza o temor polo futuro non conduce aos deuses nin, esencialmente, a unhas relacións de desigualdade e dominación. Os homes buscan o poder a través de relacións contractuais pacíficas como rexistran as dúas primeiras Leis da natureza: «Procurar a paz e seguila» e «que un home cadre, cando outros tamén o fagan, sempre que o coide preciso para a Paz e a defensa propia, en desbotar este dereito a todas as cousas, contentándose con tanta liberdade contra dos outros homes como permitiría aos outros contra de si mesmo» (páx. 176). Tras a exposición destas dúas leis, Hobbes revélanos a natureza lingüística do contrato e, en consecuencia, a imposibilidade de facer un pacto coas bestas ou con Deus. Os vencellos da palabra son moi febles ante a ambición, avaricia, ira ou outras paixóns dos homes, son febles para obrigar a que se cumpra o pactado. Pactar é un acto da vontade que debe ser garantido polo temor a algún poder coercitivo, de aí que, antes de que os nomes do xusto e do inxusto poidan aceptarse, terá que haber un poder que obrigue igualmente a todos ao cumprimento dos pactos. E, xusto, que «os homes cumpran os pactos que fan», sen o cal os pactos son vans e as palabras ocas, é a terceira Lei da natureza



Malia que Hobbes coñeceu a Francis Bacon cando este era xa un ancián, o gran filósofo influíu decisivamente no autor de *Leviatán*. Na imaxe, retrato de Bacon, vizconde de St. Albans, por John Vanderbank

na que radica a fonte e orixe da xustiza. A única medida da xustiza, entón, é a execución da acción externa, e a inxustiza o non cumprimento do pacto. Sen un poder común visible non hai validez para os pactos, nin propiedade, nin inxustiza. Introdúcese, xa que logo, a posibilidade de culpa ou inocencia. Relacionado con isto, interesaría demorarse —cousa que non podemos facer aquí— na argumentación de Hobbes contra os parvos que din que a xustiza non existe (capítulo XV). As demais leis da natureza non son senón apoios ou reforzos complementarios desta lei. E todas as leis da natureza resúmense na regra de ouro «*Non lle fagas a outro o que non queiras que che fagan a ti*» (páx. 197) e constitúen a verdadeira e única filosofía moral, a ciencia do bo e do malo.

Cando lemos a Hobbes é importante advertir e comprender que a lei natural, única nos homes, preséntase, en principio, sen referencia á vontade, á palabra de Deus. A lei natural non é propiamente unha lei, senón un teorema, unha conclusión da razón que atinxe á acción e á que se chega mediante un razoamento ben fundado, verdadeiro, sobre a nosa conservación. Agora ben, distínguese do dereito natural e tamén da lei propiamente dita. Sintetizando, o dereito natural vén definido en termos de liberdade, a lei en termos de obrigación. As leis da natureza son deducidas pola razón, haberá que agardar ao final do *Leviatán* para ver se tamén poden ser confirmadas polas Escrituras. Para Hobbes «Lei é —en puridade— a palabra daquel que manda, por dereito, nos outros» (páx. 199). O mandato é fundamental, e sempre supón unha obrigación. A propósito das leis da natureza tense aberto un debate sobre se hai ou non un fundamento ético da obrigación política. A cerna das interpretacións xira arredor da afirmación de Hobbes de que as leis da natureza obrigan *in foro interno*. Ao respecto disto, non podemos interpretar ao noso autor como unha sorte de kantiano. É dicir, que as leis da natureza obrigan en *conciencia*, nada hai dunha *conciencia moral*, nin dun tribunal ou facultade que xulgue sobre o xusto e

o inxusto, nin nada que teña que ver co *deber ser*. Que as leis da natureza obriguen *in foro interno* remite a que «atan a un desexo de que tiveran lugar», son obrigatorias internamente pero non teñen que selo nas accións externas, *in foro externo*. Emporiso, no estado de natureza non é posible dicir se unha acción é xusta ou inxusta, non hai patróns obxectivos.

Na condición natural, estas leis poden ser observadas doadamente, non requiren outra cousa que desexo, intención e o que intenta cumprilas, di Hobbes, dálles cumprimento, e o que dá cumprimento á lei é xusto (páx. 198). Pódese dicir que tenden á preservación e móvense da moralidade invisible á xustiza visible, mediante a execución de contratos privados que só son válidos se un poder común é erixido. De aí que son impropriamente chamadas leis, a lei propiamente dita é a palabra de quen ten dereito de mando sobre outros. O que o leva no capítulo XXVI, a definir a lei civil: «LEI CIVIL, é para cada Súdito aquelas normas que o Estado lle ten Ordenado, de Palabra, Escrito ou outro Sinal da Vontade suficiente para que faga uso delas, por mor de Distinguir entre o Correcto e o Incorrecto; ou sexa, o que é contrario e non o é á Norma» (páx. 284). A cuestión está, como pode derivarse da definición, na promulgación e na autenticación das leis civís²³. É a vontade soberana a que mediante a palabra, a escrita ou mediante outros actos, promulga as leis. Con todo, a escrita adquire un papel decisivo, aínda que non esencial, Hobbes alude ao problema nos pobos nos que a lei é oral, nos pobos iletrados. No caso do Estado, non obstante, a escritura devén un requirimento difícilmente prescindible, garante da autorización e autenticación da vontade do soberano. A promulgación das leis mediante a escritura procura o seu coñecemento directo ou indirecto por parte de todos os súbditos. Sintetizando, e como recolle nunha frase do *Leviatán*

²³ Estudiosos como Norberto Bobbio fan unha interpretación que acentúa o positivismo xurídico de Hobbes; véxase *Thomas Hobbes*, Einaudi Ed., 1989; vers. cast. Trad. Manuel Escrivá de Romaní, México, F.C.E., 1992.

latino: «Auctoritas, non veritas, facit legem» (*A autoridade, non a verdade, dicta as leis*)²⁴.

Malia a énfase de Hobbes na vontade, tampouco en nada se asemella á vontade kantiana, a unha vontade moral ou electiva, isto é, como unha facultade. Rexeita así mesmo a liberdade metafísica da vontade. Menos acredita na distinción escolástica entre vontade en sentido psíquico e vontade moral, e así o manifesta no debate co bispo Bramhall²⁵. A vontade simplemente é o último apetito na deliberación, non é unha facultade electiva. E, consonte este rexeitamento da vontade electiva, e en consecuencia, do valor moral que derivaría da elección, da vontade dun ser libre, poderemos entender mellor a liberdade para Hobbes. *Liberdade* significa ausencia de impedimentos externos, de todo aquilo que obstaculice o movemento; a liberdade consiste en non dar con obstáculos na consecución do desexo, a inclinación ou a vontade de facer, o que, non obstante, non vén significar liberdade de desexo, inclinación ou vontade. Dito doutro xeito, liberdade e necesidade son compatibles, dado que todo acto da liberdade humana, todo desexo ou inclinación proceden dalgunha causa e esta doutra nunha cadea continua. Como precisa no capítulo XXI, «UN HOME CEIBE é *aquel que non se reprime en facer o que lle peta nesas cousas nas que ten forza e habelencia para levalas adiante*» (páx. 241). Se, no estado de natureza, a liberdade encaixa no dereito natural e as leis da natureza non limitan esa liberdade, no terreo das leis civís Hobbes concreta a liberdade dos súbditos: son libres de

²⁴ *Leviatán*, vers. Lat. Sir William Molesworth (ed.), *Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia III*, London, 1839-45, XXVI, p. 202.

²⁵ En 1646, en París, da man dos irmáns Charles e William Cavendish, organizase un debate no que participan Hobbes e o bispo de Derry, John Bramhall sobre a liberdade e a necesidade. Este debate, por acordo de quen participou, non debería saír á luz ante o risco que supoñía e, non obstante, John Davis, publica en Londres en 1654 o manuscrito de Hobbes sen el ter coñecemento, ao que resposta Bramhall: *A Defense of the true liberty of human actions*, e logo Hobbes en *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1956). Deste último hai versión castelán: Thomas Hobbes, *Libertad y Necesidad y otros escritos*, Ed. e trad. de Bartomeu Forteza Pujol, Ediciones Península, Barcelona, 1991. Desta polémica arranxa en boa medida a acusación de ateo e de herexe e que logo irá espallándose.

facer todo o que a lei civil non prohíba. Por tanto a liberdade civil devén especificada polas leis civís, no entanto Hobbes mantén como dereito natural inalienable o dereito á defensa e conservación da propia vida e, en consecuencia, os homes son tamén libres de desobedecer. As leis cúmprense por medo ao castigo. Quen gozará de liberdade absoluta é *o soberano*, xa que está por riba das leis civís.

6. Autorización, representación, persoa civil

Resta entón sinalar que os conflitos no estado de natureza son inevitables e só poden superarse mediante patróns visibles que garantan os contratos, o que supón pactar un poder político xurdido da transferencia do poder e forza individuais a un só home ou asemblea de homes, de xeito que as múltiples vontades individuais, as vontades de todos, conflúan nunha soa; pasar dunha multitude a unha única persoa artificial, civil, non parece doado e o noso autor andivo a darlle voltas. A fórmula adoptada no *Leviatán* é novidosa respecto dos textos políticos anteriores²⁶. Preséntanos unha teoría da autorización e da representación, unha peza mestra, onde xoga un papel fundamental a concepción da *persoa civil*, froito do seu empeño na construción mesma do Estado e da orde xurídica-política, sen ter que recorrer á obriga moral a obedecelo, senón en virtude do medo á morte violenta; sen renunciar, como dixemos, ao dereito natural á conservación, pero agora non reducindo o contrato a unha simple transferencia, senón artellando a soberanía segundo a lóxica da autorización e representación. O *Leviatán* non é unha

²⁶ É obrigado remitir aquí, aínda que non podemos demorarnos, aos importantes estudos de Q. Skinner sobre personificación, autorización e representación, así como sobre a diferenciación entre persoa artificial e ficticia. Skinner sostén que o Estado compréndese mellor como una persoa puramente artificial, non como unha persoa por ficción. Véxase, "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State" en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, nº 1 (1999), pp. 1-29, e "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 157-180.

persoa física, nin privada, é unha persoa civil, pivote da institución estatal. Neste sentido, o capítulo XVI non ten parangón en ningunha das obras políticas anteriores. A definición coa que comeza é significativa: «Unha PERSOA é *aquel de quen se consideran as palabras ou accións, ou como propias ou como representativas das palabras ou accións doutros homes, ou dalgunha outra cousa á que son atribuídas, xa sexa pola Verdade ou pola Ficción*. Cando se consideran como propias, daquela recibe o nome de *Persoa Natural*. E cando se considera como representando as palabras e acción doutro, entón é unha *persoa Imaxinada ou Artificial*» (páx. 200). Hobbes ofrécenos unha análise semántica do termo *persoa*, sostendo que o uso do termo, que vén do grego *prósopon*, segue a manterse igual desde o teatro, isto é, 'carauta', 'disfrace', 'aparencia externa'; deste xeito téñense pasado a considerar a persoa como *actor*.

Trátase, neste sentido, de non confundir, a persoa artificial coa persoa natural. Aquela existe só no artificio da sociedade civil, no estado de natureza só existen individuos. A persoa artificial é o *actor*, desempeña o papel do outro, en virtude da autoridade que ten recibido de outro. É o representante do *autor*. En sentido estrito, so hai persoas no estado civil. A persoa civil recibe un mandato para actuar, unha delegación de poderes, asume a personalidade dos autores e obra no seu nome. Unha persoa é, pois, representante do que lle transferiron. No terreo relixioso, político, militar, etc., as persoas actúan «no nome e no lugar de» quen lle confiou o mandato. O importante é que, polas súas palabras, polos seus actos ou polos pactos que conclúe, todo actor, en tanto que representante, únese a aquel que lle transferiu a súa autoridade; o que se atopa comprometido é a responsabilidade do mandato, non a do mandatario. Así: «Unha multitude muda *Nunha* Persoa cando se lle Representa por un home ou unha Persoa, de maneira que isto se faga co consentimento de cada un da Multitude en particular. Pois que é a *Unidade* do que Representa, non a *Unidade* do Representado,

o que fai a Persoa *Unha*. E é o Representante o que terma da Persoa, mais soamente unha Persoa. E a *Unidade* non pode ser entendida doutra maneira na multitude» (páx. 203).

Hobbes aplica esta teoría da representación ao Estado. No *Leviatán* reside a esencia da república entendida como unha persoa única semellante a unha gran multitude de homes, persoa representativa e soporte abstracto do poder político. O contrato xera unha persoa civil, unha ficción xurídica que ten como carácter definidor o ser representativa. Non se trata simplemente de consentir, senón de autorizar: «vén sendo máis que Consentimento ou Concordia pois que se trata dunha auténtica Unidade de todas elas nunha e a mesma Persoa, feita polo Pacto de cada home con cada home, de tal maneira como se cadaquén dixese a todos: «*Autorizo e cedo o meu Dereito a Gobernar-me a este Home ou Asemblea de homes só a condición que lle cedades o voso Dereito a el Autorizándolle todas as súas Accións de idéntica maneira*. Feito isto, a Multitude unida nunha soa persoa recibe o nome de ESTADO, en latín CIVITAS» (páx. 211). Eis o Deus mortal, nel radica a esencia do Estado, definido como «*unha Persoa, que polos seus actos unha gran Multitude, por Pactos mutuos os uns cos outros, mudaron cada un en Autor, co propósito de poder empregar a forza e os medios de todos eles, cal o xulguen axeitado, para a Paz e Defensa Común*» (páx. 211). Eis a soberanía, unha e indivisible e, en consecuencia coa lóxica da representación, inviolable, absoluta. Soberanía, como en Bodino, que non é un simple atributo do Estado, senón a súa esencia. O contrato social xorde como resultado dun pacto de cada un co outro de cara a un poder e autoridade común que os representa, mais que non fai parte do pacto, nin está sometido ás leis civís. Tamén podemos ver como Hobbes desbota, non dá cabida a unha democracia orixinaria.

Mais aquí atopamos un dos temas importantes da interpretación do *Leviatán*; dito doutro xeito, se estamos diante dun pacto de sumisión, e Hobbes é un absolutista sen máis; ou mellor,

facendo fincapé na súa teoría da autorización e da representación, e da *persona civil*, ante un *estatalista* que ve o Estado como personalidade xurídica, síntese do consentimento público e da coacción legal²⁷. Un foco do debate arredor destas cuestións atinxe ás interpretacións sobre vontade e representación do Soberano²⁸. Estudosos da teoría da representación e da autorización, da *persona civil* no *Leviatán*, en concreto Y. Ch. Zarka e S. Goyard Fabre, insisten en que non debe verse o Estado en Hobbes baixo o perfil dun «monstro tiránico», ou como un «frío monstro», senón desde a óptica do establecemento dunha estrutura, dunha personalidade xurídica²⁹. O foco está na articulación de protección/obediencia. Baixo esta óptica véese mellor o Estado de Hobbes como o anunciador do Estado de dereito, lonxe, por descontado, de calquera interpretación totalitaria. Quizais tras a lectura do capítulo sobre a autorización e a representación, sobre a *persona civil*, artificial, haxa que volver ao gravado no que tanto se esmerou, *á fasquía do Leviatán*, tal vez agora sexamos quen de entendela moito mellor.

Xunto coa cuestión de que o contrato, fronte a outras versións contractualistas, é tanto un pacto de sociedade como un pacto de suxeición, isto é dicir que, para Hobbes, o contrato supón unha unión dos dous, temos que reparar asimismo en que vai distinguir entre a *soberanía por institución* e a *soberanía por adquisición*, sendo este un asunto salientable desde a perspectiva de considerar que supón realmente o contrato. Se o que se

²⁷ Neste sentido, véxase Simone Goyard-Fabre, "Le concept de *persona civilis* dans la philosophie politique de Hobbes", en *Cahiers de Philosophie politique e juridique de l'Université de Caen*, nº 3 (1983), pp. 49-71; e *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, París, 1975.

²⁸ É obrigado sinalar a tentativa de lectura teolóxico-política de Carl Schmitt, *Der Leviathan in des Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938); vers. cast. *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, trad. Francisco Javier Conde; ed. e estudo preliminar a cargo de José Luís Monereo, Comares, Granada, 2204. Tamén é obrigado indicar que C. Schmitt foi un dos primeiros en chamar a atención sobre a alegoría do monstro mariño.

²⁹ Y. Ch. Zarka, *Hobbes y el pensamiento...* op. cit., p. 242; S. Goyard-Fabre, "Le concept...", op. cit.

acorda é que todos ceden os seus poderes naturais a un home ou asemblea de homes, estamos ante a soberanía por institución; non obstante, pode acadarse a soberanía por adquisición cando un home ou un grupo de homes conquista e somete os habitantes dun territorio. O que resulta salientable é que na soberanía por adquisición o consentimento está implicado, por iso se entende xurdida dun pacto. O soberano por conquista non realiza ningún pacto cos conquistados, o que outorga a súa lexitimidade é o consentimento voluntario daqueles, o seu propio pacto, non é a vitoria o que lle da o dereito de dominio sobre o vencido.

Outro asunto importante para ir completando a lectura do *Leviatán* atinxe ao tema da rebelión ou da revolución, da conxugación do dereito de resistencia que conserva todo home en tanto que inalienable e o deber de non resistencia na medida en que está obrigado como súbdito. E como non, da herexía. O *Leviatán*, o deus mortal, o soberano civil é o único interprete, e quen detenta a espada; a autoridade, lembremos, non a verdade, fai as leis e polo mesmo detentará o báculo tamén.

Con todo, Hobbes non aborda ao fio da lei natural a cuestión do autor das leis naturais, a súa relación coa lei divina, isto é, a confirmación nas Escrituras, senón que o traslada ao final da súa obra, onde pasamos da demostración á interpretación, do coñecemento condicional e certo ao coñecemento absoluto e incerto, ao terreo da historia e da fe, da política humana e da política divina, onde vai tentar cadrar a súa filosofía civil e política, aplicando o criticismo bíblico e abondando na historia sagrada, mantendo a distinción entre filosofía e fe. En definitiva, en *Leviatán* Hobbes intenta presentar seriamente a consistencia da súa teoría coas Escrituras, pero igualmente vai dar pé á posibilidade de consideralo un herexe ou ateo, e, neste sentido, compréndese a alarma que puido ter causado entre os seus contemporáneos e que lle carrexase serios problemas, mesmo medo, nos últimos anos da súa vida³⁰.

³⁰ Véxase José M^a Hernández, *El retrato de un dios mortal*, op. cit.

A lectura das dúas últimas partes esixe facerse moi de vagar e resulta imprescindible, constitúe un dos nós de *Leviatán* que vai máis alá dun ensarillamento de Hobbes. Nelas retorna ao misterio e á súa relación coa política. No terceira parte aplícase na cuestión da palabra natural de Deus e tamén na profética, da relixión natural e da profética, despregando o criticismo bíblico e reintroducindo a historia, a historia sagrada, e o tema do poder invisible natural e profético en relación coa obrigación política, coa razón, a fe e a salvación. Importa reter que Hobbes estaría introducindo o tempo, a historia sagrada, e que, logo, en posteriores escritos se vai ocupar da historia, tal como no *Behemoth*³¹, ou mesmo no *Apéndice a Leviatán*, deixando a perspectiva a-histórica, ou mellor tentando compaxinalas para chegar aos seus obxectivos de primacía da política e da Soberanía civil. Na cuarta parte, *Do reino da escuridade*, completa a súa crítica e argumentación fronte aos que mediante escuras e erróneas doutrinas, tentan enganar para facerse co dominio sobre os homes e extinguir a súa luz natural e tamén a do Evanxeo. A Igrexa católica, o papado, pero así mesmo a Igrexa presbiteriana, están no punto de mira. En xeral, podemos concluír que na súa lectura reflíctese ademais unha certa visión da tolerancia e de secularismo, xunto cun reenvío da relixión ao ámbito máis ben privado. Non obstante arredor destas dúas partes e a súa conexión coas dúas primeiras seguen dándose diversas e continuas interpretacións.

7. Estados de natureza, estados de guerra.

Consideracións finais

Ao continxente de investigacións e interpretacións veñéanse a sumar aspectos ou cuestións pouco examinadas ata máis recentemente, xa indicamos a liña da filosofía da linguaxe ou de lin-

³¹ Vers. cast., Th. Hobbes, *Behemoth. El parlamento largo*. Trad. e Introd. de Antonio Hermosa Andujar, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

guaxe e política. Agora son de interese á hora de ler *Leviatán*, as achegas que engaden novas reflexións sobre o pensamento político de Hobbes. Estou a referirme, dun lado, ao relativo á familia, o contrato matrimonial e as mulleres, á luz das interpretacións feministas e, doutro, o pouco estudado ou o tópico sobre a teoría de Hobbes das relacións internacionais, o cal volve levarnos a considerar, ou reconsiderar o/s estado/s de natureza e de guerra.

Indo ao primeiro. Téñese criticado aos teóricos contractualistas que proxectan no estado de natureza trazos propios da súa sociedade ou das súas institucións sociais e históricas, en concreto, isto acontece coa familia. Sorprende, emporiso, que Hobbes na súa descrición non o faga; e sorprende aínda máis que non estableza ningún dominio natural, todos os individuos son iguais, homes e mulleres tamén o son. Por outra parte, no capítulo XX sobre o dominio paternal e despótico, Hobbes oponse ás teses do patriarcalismo tradicional, sostendo que o poder do pai non vén da xeración, da procreación, non é natural fronte, entre outros, a Robert Filmer, senón que é convencional, artificial; o dominio paternal deriva do consentimento do fillo. Tras argumentar que ninguén pode obedecer a dous amos, arremete contra quen atribúe o dominio só ao home «por pertencer ao Sexo sobranceiro, aí si que se trabucan». Continúa argumentando que a diferenza de forza ou prudencia entre home e muller non é tal como para que «o dereito poida determinarse en Guerra» (páx. 233). Nos Estados civís esta controversia, di, resólvese mediante a Lei Civil, agora ben, case sempre a favor dos pais porque «os Estados son creados case sempre, por estes e non polas Nais de familias». E aínda máis, «na condición da Natureza simple, onde non hai leis Matrimoniais, non se pode saber quen é o Pai, a non ser que veña declarado pola Nai, e xa que logo o dereito de Dominio sobre o Fillo depende da súa vontade, sendo consecuentemente dela» (páx. 234). É a nai a que ten dereito, no estado de natureza, sobre os fillos e, xa que

logo, é quen de abandonalos ou crialos, protexelos; a nai é quen decide sobre a súa preservación da vida, protección a cambio de obediencia, é dicir, que ao medrar os fillos non se convirtan en inimigos seus. Hobbes refírese ás amazonas, e tamén ás raíñas, a mulleres poderosas.

A lóxica de Hobbes semella clara no estado de natureza, o que chama a atención é como no Estado civil agroman as familias, os matrimonios, e o varón pasa a ser o cabeza de familia, quen detenta a autoridade e, as mulleres convértense en esposas, dándose un troco na autoridade das nais para os pais. Xorden as preguntas: Por ventura, as mulleres terían perdido a guerra fronte aos varóns no estado de natureza? Se hai igualdade natural e non existen as familias como é que se produce a suxeición das mulleres aos varóns? E prodúcese xa no estado de natureza e lexitímase co Estado civil? E tendo en conta ademais que a subordinación, o sometemento das mulleres caería do lado da convención, non da natureza, na que Hobbes non ve impedimento algún para o dominio das mulleres. As teóricas políticas feministas pregúntanse se as mulleres consenten a súa subordinación e, de selo caso, por qué³². A teórica política feminista Carole Pateman, primeiro xunto con Teresa Brennan e logo no seu influínte *The Sexual Contract*³³, vai soste a tese de que só se pode responder aquelas preguntas e apuntar como Hobbes chega desde premisas de igualdade sexual, de non existencia de leis matrimoniais, do dominio natural da nai, na condición natural, á situación de suxeición no Estado civil, achegando

³² Un escrito pioneiro, non feminista pero que si ten influído moito nas estudosas feministas de Hobbes é o de Gordon J. Schochet publicado no 1967 «Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature» en *Political Science Quarterly* e logo recollido no seu libro *Patriarchalism in Political Thought* (1975), e tamén no volume de *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2012.

³³ T. Brennan and C. Pateman, «"Mere Auxiliaries to the Commonwealth": Women and the origins of Liberalism», en *Political Studies* XXVII, 2 (1979); C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press/Basil Blackwell, Cambridge/Oxford, 1988; vers. cast. *El contrato sexual*, trad. M^a Luisa Femenías, Introducción y revisión M^a Xosé Agra Romero, Anthropos, Barcelona, 1995.



Lousa sepulcral de Hobbes na igrexa de Hault Hucknall, Derbyshire, Inglaterra. O texto latino di: *Aquí repousan os restos de Thomas Hobbes, de Malmesbury, quen por moitos anos serviu a dous condes de Devon, pai e fillo. Excelente home, moi coñecido no país en no estranxeiro pola súa erudición. Morreu o 4 de decembro do ano do Señor de 1679, á súa idade de 91 anos*

unha conxectura fronte ao que xulga un gran *gap* lóxico, isto é, que ten lugar un contrato sexual, que antes do contrato orixinal xa se tiña producido que un bo número de mulleres tiveran caído baixo o poder dos homes. Tanto no caso de Hobbes como no dos outros clásicos contractualistas examinados por ela, a tese do contrato sexual anterior pero indisociable do contrato orixinal, responde ao tránsito do patriarcado clásico, tradicional ao patriarcado fraternal moderno.

A obra de Carole Pateman foi pioneira, abrindo a vía a novas investigacións e, como sinalan Nancy J. Hirschmann e Joanne H. Wriqth, na súa introdución a *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (2012), malia que Hobbes non comenta moito sobre as mulleres, o sexo e a familia, sen embargo fascina ás pensadoras políticas feministas no século XX e igualmente no século XXI, en boa medida porque o noso autor non é nada sentimental, é bastante austero ao respecto, e situándose máis alá dun Hobbes «caricaturizado», teorizado desde o «individualismo atomista», o «individualismo posesivo» ou o «individualismo abstracto». Particularmente interesante neste volumen é a conversa que manteñen Carole Pateman e outro dos máis recoñecidos renovadores, desde a interpretación histórica, do pensamento de Hobbes, colocándoo como un humanista e deitando moita luz sobre a cuestión da personificación, da autorización e da representación, o xa citado Quentin Skinner³⁴. A conversa é todo un exemplo de tensións produtivas, de intersección entre dúas correntes interpretativas de Hobbes, entre dous pensadores que poñen de relevo a vixencia e actualidade dos estudos sobre Hobbes. Só un apuntamento máis, aínda que os lectores e as lectoras de Hobbes, e neste caso do *Leviatán*, poden reparar só nos argumentos de Hobbes, en liña con lecturas máis apegadas ao canón da filosofía política tradicional, é dicir, como

³⁴ «Hobbes, History, Politics, and Gender: A Conversation with Carole Pateman and Quentin Skinner», Conducted by Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright”, en *Feminist Interpretations*, op. cit., pp. 18-43.

subliñan tamén as editoras, sobre poder, liberdade, orden..., sen embargo, dificilmente se acadará unha idea cabal, engado, do que é erixir un mundo común nos termos en que o noso filósofo nolo presenta en *Leviatán*.

En relación co segundo aspecto indicado enriba, como ben sinala N. Malcolm, os escritos sobre a teoría de Hobbes das relacións entre Estados amosan unha asimetría. Para os especialistas na teoría das relacións internacionais Hobbes é unha «figura canónica», representativa dunha das principais tradicións, nomeadamente, do «realismo», xunto con Maquiavelo, e para algúns tamén Tucídides. Non obstante, os especialistas non van moito máis alá desta constatación (agás excepcións), apenas desenvolven este aspecto do seu pensamento, co cal, vén dicir Malcolm, transmitese unha interpretación que acaba sendo «fixa e osificada», funcionado no mellor dos casos como un «tipo ideal», e no peor como unha «caricatura»³⁵. Sintetizando, a visión que se transmite é que, en Hobbes, non hai estándares éticos aplicables ás relacións entre Estados, e facendo unha analoxía co estado de natureza entre individuos, transponse a guerra de todos contra todos a este escenario, sen atender aos problemas que levanta a comparación entre individuos e Estados, e moi en particular os que suscita respecto da lei da natureza cando se contempla a súa aplicación ou concreción neste escenario. De novo, deixaremolo aquí, apenas indicar que hoxe en día estase a revisar o «realismo» de Hobbes, achegando visións máis acaídas, que o alonxan quer do imperialismo, quer do pesimismo realista, incidindo nunha relectura que ten máis a ver coas posibilidades de cooperación internacional. En calquera caso, cando nos movemos no terreo internacional, ou global, mesmo se atendemos ao debate do cosmopolitismo, hai que advertir que ninguén vai acreditar, todo o contrario, nun levia-

³⁵ N. Malcolm, «Hobbes's Theory of International Relations», en *Aspects of...*, op. cit., p. 433.

tán mundial. Nin, cando miramos o pasado recente, as posicións na época da guerra Fría ante a ameaza nuclear, nin hoxe ante a globalización, as novas guerras e as novas formas da violencia, e ante a «decadencia» do Deus mortal, do Estado-nación.

* * *

Para concluír, Hobbes ten algo valioso que ofrecer no século XXI, o que comporta, como vimos de ver, que hai que saírse da caricatura. E, volvendo sobre o inicio, quero insistir de novo en que *Leviatán* é unha obra impresionante e que impresiona. Impresionante no esforzo por, malia o seu certo pesimismo sobre a condición humana, empeñarse dabondo na política, en erixir un mundo común. Impresiona, porque no mundo no que nos toca vivir, o medo a unha morte violenta toma novas formas que fan berrar «non temos medo» e non enconicarse. Volvendo a un moral e razoable Rawls, relativamente optimista, vemos que semella sucumbir ante Hobbes cando nos di que *Leviatán* adquire unha dimensión sobrecolledora porque, cre Rawls, Hobbes estáse a referir a individuos normais, o que nos ensina «que non temos que ser uns *monstros* para ter serios problemas»³⁶.

LEVIATÁN
OU A MATERIA, FORMA E PODER
DUNHA REPÚBLICA
ECLESIAÍSTICA E CIVIL

³⁶ J. Rawls, *Lecciones...*, op. cit, p. 84.