

Leviathan estoico, Leviathan escéptico: aproximación a las fuentes y objetivos de la filosofía política de Thomas Hobbes

Por Carlos Balzi¹

Resumen

Este trabajo tomará como eje la propuesta que ha sido considerada como la culminación de un cierto estilo de pensamiento político y su apertura a un modo distinto de considerar su objeto: me refiero a la obra de Thomas Hobbes (1588-1679). Su elección se fundamenta en el hecho de que en sus escritos se sintetizan las que probablemente sean las dos corrientes más poderosas de la temprana modernidad: por un lado la recuperación renacentista del escepticismo y el estoicismo antiguos, y por el otro, la nueva ciencia surgida fundamentalmente de los trabajos de Galileo Galilei entre fines del XVI y comienzos del XVII. De la conjunción de estas dos renovaciones se nutre el pensamiento político hobbesiano y lo eleva a representativo de toda una tendencia.

INTRODUCCIÓN

Una de las formas posibles de contar la historia del pensamiento consiste en indagar en los motivos de las parejas de opuestos mediante las cuales la mayor parte de los filósofos han intentado dar cuenta de la realidad. Desde el principio, conceptos contrapuestos tales como los de verdad y mentira, unidad y multiplicidad, ser y devenir, realidad y apariencia, han funcionado como ejes a partir de los cuales se ordenaron las ideas que pretendían responder al incesante desafío de los misterios del universo. Este aparente destino del pensamiento –pues parece que no podía pensarse sin su ayuda– adquiriría un matiz trágico cuando a la dualidad explicativa se le superponía un valor moral y uno de los principios era cargado de significación positiva, mientras con el otro se expresaba lo que no debía ser, lo que debía evitarse: la colonización de ese espacio en origen valorativamente neutro por el arsenal conceptual de la moral, que necesariamente implica encomios y condenas, recompensas y castigos, explica la exaltación de las pasiones que domina las discusiones teóricas.

¹ Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Profesor de Ética en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba y Director de un Proyecto de investigación sobre los orígenes modernos de la noción de hombre-máquina. E-Mail: cbalzi@yahoo.com

Pero sólo es cuando el pensamiento aplica el esquema binario al mundo de los afanes humanos, y fundamentalmente a la política, que se vuelve amenazante y peligroso. Pues mientras permanece en la conciencia y los libros de los sabios podemos recibir sus respuestas con interés o indiferencia: incluso en los escritos morales en tanto se limiten a determinar formalmente qué es lo bueno y qué lo malo; pero en cuanto se incluye una cláusula de aplicación de aquellos esquemas a los avatares de una sociedad humana concreta, la línea que escinde lo correcto de lo erróneo se dibuja sobre un conjunto de personas reales que la sufren en sus cuerpos y ven cómo lo que no producía más que aciertos y errores, es ahora motivo de integración y exclusión.

Podría pensarse que es inevitable que dondequiera que convivan más de dos personas, se establezca naturalmente un criterio de aceptación y rechazo de conductas, que no dependiera de ningún dualismo filosófico. Este es el caso, claro, de la existencia en toda sociedad de un *corpus* jurídico más o menos expreso, diseñado para segregar los comportamientos que no se ajustan a las reglas establecidas y prevenir con el castigo la repetición de los mismos. Aun cuando sea dudoso que la división legal entre comportamientos legítimos y criminales no derive en último término de alguna de las dualidades fundamentales, diremos que en cualquier caso, al no tratarse de una escisión política, sino técnico-jurídica, no implica la exclusión de personas por motivos que les trascienden, rasgo que caracteriza a lo que llamaremos la aplicación de principios ontológicos.

Casos paradigmáticos de esta situación son, por supuesto, todas las persecuciones y guerras religiosas de las que la historia da cuenta, en las cuales unos grupos unidos por una simbología y una doctrina persiguen a otros grupos similares –aunque nunca los acepten como tales- para integrarlos o eliminarlos, por manifestar o simplemente profesar internamente creencias diferentes a las de la propia agrupación. En estos casos, la exclusión no se desarrolla con la intención técnica, propia de la ley, de penalizar los *actos* particulares desviados de la norma, sino que se dirigen a las personas aún antes de haber actuado en absoluto. La lógica de la exclusión responde allí claramente a la ubicación del grupo perseguido en el término negativo de una dualidad, que puede ser reducida bien a la apariencia contra realidad, pero con más probabilidad a la de mentira contra verdad -el par cuya historia sagazmente reconstruyó el joven Friedrich Nietzsche²-.

² En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.

Frente a este cuadro, es razonable que los pensadores que reflexionaron sobre la política en tiempos convulsos, cuando las oposiciones mentales se ensañaban con los cuerpos de los renegados, mantuvieran como un objetivo prioritario la construcción de una teoría política que superara esas conceptualizaciones encontradas. Mi objetivo en este trabajo consiste en analizar las propuestas que en ese sentido se produjeron en una época especialmente violenta de la historia europea –prácticamente sin comparación hasta el siglo XX: los siglos XVI y XVII, testigos de las grandes guerras religiosas internacionales y de las guerras civiles en el interior de las naciones.

Tomaré como eje la propuesta que ha sido considerada como la culminación de un cierto estilo de pensamiento político y su apertura a un modo distinto de considerar su objeto: me refiero a la obra de Thomas Hobbes (1588-1679). Su elección se fundamenta en el hecho de que en sus escritos se sintetizan las que probablemente sean las dos corrientes más poderosas de la temprana modernidad: por un lado la recuperación renacentista del escepticismo y el estoicismo antiguos, y por el otro, la nueva ciencia surgida fundamentalmente de los trabajos de Galileo Galilei entre fines del XVI y comienzos del XVII. De la conjunción de estas dos renovaciones se nutre el pensamiento político hobbesiano y lo eleva a representativo de toda una tendencia. Pues si puede afirmarse que en la obra de los pioneros en la recuperación que realiza el pensamiento europeo de los maestros estoicos y escépticos –escritores como Justus Lipsius o Michel de Montaigne- la herencia antigua es mucho más clara y directa, y, por otra parte, que de entre quienes elaboran la autoconciencia filosófica de la revolución galileana son Descartes, Leibnitz o Locke, antes que Hobbes, quienes logran los desarrollos más influyentes, aún se sostiene el hecho de que los primeros –como el mismo Montaigne reconocía³- escribieron demasiado pronto como para llegar a entender el significado de los cambios científicos, y que los segundos, o bien no elaboraron ninguna teoría política importante –Descartes-, o, cuando lo hicieron, construyeron inexorablemente sobre los cimientos del proyecto hobbesiano –Locke.

Hobbes era plenamente consciente de la radical novedad de su síntesis, y es de rigor entre sus estudiosos citar el texto de la dedicatoria de su *De Corpore* al conde de Devonshire, en el que se la afirma del modo más contundente:

La Física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber

³ “No soy en absoluto naturalista (como se dice ahora)...”, *Ensayos*, cap. XVIII ‘Del miedo’, Madrid, Altaya, 1997, p.117.

sido maltratado y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre *El ciudadano*⁴.

Ese juicio, matizado para despojarlo de su carga de soberbia, ha prevalecido más o menos intacto hasta el presente.

1) LOS NUEVOS PIRRÓNICOS

Razones para dudar

La primera tradición de pensamiento presente en la obra de Hobbes es la que resulta de la recuperación del escepticismo de la escuela de Pirrón de Elis en el siglo XVI. Nuestra primera etapa consistirá, pues, en rastrear los caminos que llevaron a este fenómeno y aquéllos que confluyeron en el pensamiento hobbesiano.

La imagen tradicional que presenta a la Edad Media occidental como un mar calmo al que sólo la tempestad de la Reforma vendrá a agitar es, por supuesto, falsa, y basta leer cualquier historia del período para comprobarlo. Sin embargo, en su exageración paródica puede resultar útil para vislumbrar los cambios que la filosofía experimenta con su final, así como la conexión de los mismos con las novedosas situaciones sociales y políticas a que asiste Europa en el umbral del Renacimiento.

Para comprender estos cambios, hay que detenerse en algunos efectos de ese complejo conjunto de fenómenos que dio en llamarse la Reforma. La creciente participación de la iglesia católica en asuntos políticos, particularmente su gestión de estados terrenales, había provocado la necesidad de encontrar vías de financiación con las que afrontar los gastos que generaba el mantenimiento de los mismos, entre ellas, las indulgencias y la venta de cargos eclesiásticos. Estos actos contradecían, a los ojos de los futuros reformadores, el rol de guardiana de la moral que la iglesia pretendía para sí y de la cual derivaba su autoridad y su legitimidad.

No puede afirmarse que la filosofía escolástica, en su tiempo fértil combinación de aristotelismo y teología católica, tuviera responsabilidades en el estado de la institución eclesiástica; pero cuando el proceso de reforma se declaró, uno de sus objetivos fue poner en cuestión la base teórica de la iglesia, considerando que la vuelta a la pureza de la iglesia primitiva pasaba por el retorno exclusivo a las Sagradas Escrituras y éste, a su vez, sólo era posible refutando la llamada por Lutero “segunda muralla del poder del

⁴ Hobbes, T., *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 30.

Papa”⁵: la pretensión papal de infalibilidad en materia de fe y de ser, por tanto, el único intérprete válido del mensaje de las Escrituras. Según Lutero, cada cristiano en su interior debe seguir lo que entiende es el mensaje de la escritura.

La principal consecuencia de esta propuesta luterana, es el cisma que, paralelo al institucional, provoca en el tema de la verdadera regla de la fe⁶. Pero hubo resultados mucho menos evidentes e inmediatos. La nueva situación se volvió también contra los instrumentos teóricos de la iglesia, pues se demostraron inútiles para afrontar el reto al que era desafiada. El aristotelismo cristiano que había primado en los últimos siglos no estaba preparado para adaptarse a un escenario en el que debía defenderse sin el respaldo y la sanción de la institución eclesiástica; y es que si hasta el siglo XV las alternativas teóricas podían eliminarse declarándolas heréticas, cuando quien la sostiene no reconoce la autoridad de quien sanciona, la discusión debe llevarse en el plano puramente especulativo. La teología ortodoxa no podía afrontar el problema del reto a la norma de fe, y si bien el aristotelismo tal y como había sido sintetizado con las Escrituras por Tomás de Aquino en el siglo XIII continuó siendo la doctrina oficial de la iglesia, enseñada en las universidades y defendida desde el púlpito, pensadores católicos como Erasmo de Rotterdam respondieron al reto luterano desde otra perspectiva.

Ésta consistió en afrontar el problema planteado e intentar argumentar contra él; en la discusión que siguió, se levantaron objeciones y réplicas que parecían no tener fin. Esta discusión tenía que recordar al público culto de la época la formulación clásica del problema del criterio, tal como había sido expresada por la escuela del escepticismo griego, sintetizada en el siguiente pasaje de Sexto Empírico:

Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio adecuado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda así reducida a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se vuelve imposible, ya que no les permitimos adoptar un criterio por suposición, mientras que si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, les obligamos a regresar *ad infinitum*⁷.

El desafío lanzado por Lutero a la iglesia en la primera parte del siglo XVI, abrirá las puertas de la revolución más grande en la historia del pensamiento en muchos siglos. Y

⁵ Martín Lutero, “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana”, en *Escritos políticos*, Madrid, Altaya, 1997, pp. 14-17.

⁶ Para lo que sigue, ver Popkin, *op. cit.*, pp. 22-30.

⁷ Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, citado por Popkin, *op. cit.*, p. 25.

dentro de este proceso, la vuelta a escena del escepticismo funcionará como motor de muchos cambios. El origen material de esta renovación debe ser situado en las ediciones modernas de las obras de Sexto Empírico.

Aún cuando consta la existencia de traducciones manuscritas medievales, la influencia de Sexto parece haber sido insignificante hasta que Gentien Hervet publica, en 1569, la primera edición latina moderna, que será leída por siglos. La intención de Hervet, un apologista católico, era demostrar que los calvinistas representaban el equivalente moderno de los escépticos antiguos, destructores de todo conocimiento religioso y propulsores de la anarquía. Su edición, con todo, sirvió de instrumento tanto a uno como a otro bando para cimentar sus acusaciones y, lo que es más notable, trascendió su ámbito religioso original y se extendió a la esfera entera del conocimiento y la acción humana. Esta generalización de la duda será la **tarea** que cumplirán en gran parte los *Ensayos* de Michel de Montaigne.

Comentario [U1]: Je, toda la razón en tu observación. Acá había cortado a la mitad un párrafo y efectivamente no se entendía nada como había quedado

Montaigne

Publicados en 1580 los dos primeros volúmenes, y en 1588 el tercero, los *Ensayos* establecieron el vocabulario y el *pathos* definitivos del escepticismo moderno: a partir de ellos, y al menos hasta que Descartes formulara su célebre ‘duda hiperbólica’, quien intentara responder al escéptico debía hacerlo en los términos establecidos por este texto. De los más de cien ensayos individuales contenidos en los tres tomos, fue el más extenso y filosófico de todos, la *Apología de Raimundo Sabunde*, el más leído y discutido en su tiempo.

Montaigne responde a dos objeciones que se la hacían a Sabonde: que la fe no debe ser abordada con razonamientos humanos y que los argumentos de Sabonde eran “débiles e ineptos para demostrar lo que quiere”⁸. Es la respuesta a la segunda cuestión la que establece el tema del escepticismo: pues para defender las razones de Sabonde, su estrategia consistirá en mostrar cómo todos los razonamientos humanos son igualmente falibles e inciertos.

La *Apología* es una muestra extendida del estilo de Montaigne. En su plan de “pisotear el orgullo y la soberbia humanas”, desarrolla tres líneas diferentes de crítica. La primera consiste en una desalentadora comparación del hombre con los animales, en la que se afirma la impotencia del supuesto privilegio de la racionalidad: frente a la

natural felicidad y autonomía de las bestias, el hombre aparece como un ser incompleto, infeliz y dependiente; la segunda estrategia expone la proliferación interminable de las opiniones de los filósofos, que sobre cualquier tema han propuesto las soluciones más opuestas y descabelladas, confirmando el *dictum* del *De adivinatione* de Cicerón: “No se puede decir nada tan absurdo que no haya sido dicho por algún filósofo”⁹. Pero el núcleo filosófico del ensayo se encuentra en sus páginas finales, donde Montaigne recupera los argumentos escépticos presentados por Sexto Empírico contra la certeza. El asalto a la razón comienza, cómo no, por la batalla de los sentidos, puesto que “(...) todo conocimiento llega hasta nosotros por medio de los sentidos: son nuestros amos”¹⁰. La posición privilegiada de los sentidos en el proceso cognoscitivo garantiza que quien “(...) pueda forzarme a contradecir los sentidos, me tiene cogido por el cuello, no podría hacerme retroceder más. Los sentidos son el principio y el fin del conocimiento humano”¹¹. Fundado sobre estas premisas, Montaigne expone y desarrolla las dificultades insalvables de la percepción humana, para demostrar que si tal es la base de todo conocimiento, entonces las pretensiones de certeza por parte de las ciencias y de la filosofía resultan absurdas.

La primera consideración que hago sobre el tema de los sentidos, es que dudo que el hombre esté provisto de todos los sentidos naturales (...) Es privilegio de los sentidos ser el límite último de nuestra percepción; nada hay fuera de ellos que pueda servirnos para descubrirlos; ni siquiera un sentido puede descubrir otro¹².

Es este un tema central del pensamiento escéptico, el que afirma la imposibilidad de trascender las condiciones materiales de nuestro aparato cognoscente, el cual, formado por nuestros cinco sentidos, nos presenta una representación: la conclusión de Montaigne es que carecemos de instrumentos para saber si esta representación se corresponde con la realidad. Refuerza esta conclusión acumulando ejemplos en los que se prueba que los sentidos son capaces de engañarnos, para alcanzar la duda completa sobre la fiabilidad de nuestro único acceso al universo.

⁸ Montaigne, *Ensayos*, Tomo II, Madrid, Altaya, 1997, p. 144.

⁹ Cicerón, *De la adivinación*, II, 58, citado por Montaigne, “Apología de Raimundo Sabunde”, en *Ensayos*, ed. cit., p. 269.

¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

¹¹ *Ibid.*

¹² Montaigne, Michel de, “Apología de Raimundo Sabunde”, *Ensayos*, Tomo II, Barcelona, Altaya, 1997, p. 322-323.

Comentario [C2]: Si ésta es la tercera línea de crítica, debiera ir con punto seguido me parece.

Comentario [U3]: Me parece bien. Corregido

Por otra parte, continúa Montaigne, ese “(...) mismo engaño al que los sentidos inducen a nuestro entendimiento, padécenlo a su vez. Nuestra alma se toma igualmente la revancha; mienten y yerran a su pesar (...) Parece que el alma atraiga hacia dentro entreteniéndolos, los poderes de los sentidos”¹³. Es lo que sucede cuando las pasiones filtran las percepciones, y así percibimos oscuridad en un día luminoso cuando nuestro espíritu está sombrío. Y dado que ya había establecido que “(...) es sabido que la mayor parte de los actos más hermosos –y de los más deformes- del alma proceden y necesitan de este impulso de las pasiones”¹⁴, ha de concluirse que toda percepción está mediada por alguna pasión del alma, lo que se suma a su natural debilidad.

Y ahora ya está Montaigne en condiciones de resumir las conclusiones alcanzadas:

Y resulta que si nuestro estado adapta las cosas a sí mismo y las transforma según él, no sabemos entonces cómo son las cosas de verdad; pues todo llega a nosotros falsificado y alterado por nuestros sentidos (...) Para juzgar de las apariencias de los objetos que recibimos, necesitaríamos de un instrumento atinado; para comprobar ese instrumento precisamos de la demostración; para comprobar la demostración, de un instrumento: hénos aquí en un círculo vicioso¹⁵.

La crítica del conocimiento será la herencia más importante que Montaigne legará al siglo XVII, y quizás el pensamiento que mejor resuma su espíritu, sea el formulado en esta frase: “La creencia de la certeza es prueba de locura e incertidumbre extremas”¹⁶. Los filósofos del siglo XVII, aun cuando tomen debida nota de este ataque, declararán sin embargo que su objetivo sigue siendo la búsqueda de la certeza.

La duda hiperbólica

Las primeras décadas del nuevo siglo asistirán a desarrollos inéditos en las ciencias naturales, debidos particularmente al genio de Galileo Galilei. Sus sorprendentes innovaciones conceptuales y los exitosos experimentos que las avalaron, plantearon interrogantes novedosos a los pensadores preocupados por la crisis escéptica del conocimiento. Si la ciencia es capaz de predecir el comportamiento de la naturaleza, al menos en condiciones controladas, la perplejidad de la filosofía frente al reto a sus

¹³ *Ibid.*, 332-333.

¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 339-340.

¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

propias capacidades debe tomar nota del camino trazado por la experiencia de aquella. Esto es lo que sucedió, y lo más notable de la producción filosófica de la primera mitad del siglo puede leerse como la elaboración teórica de las enseñanzas de la ciencia.

Las respuestas no fueron homogéneas, desde ya. Hubo quienes buscaron la alternativa en filosofías antiguas, como hizo Pierre Gassendi con el epicureísmo. También Marin Mersenne, el gran divulgador y abogado de la filosofía del siglo, basó en la ciencia su versión de la respuesta al escéptico. Sin embargo, la diversidad de las propuestas ideadas puede reducirse a dos grandes grupos. El primero, representado por Mersenne y Gassendi, admitía “(...) que las cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza del conocimiento y de la naturaleza no tenían respuesta. Sin embargo esto no impedía una manera constructiva de arreglársela con la información de la que disponemos y de usarla como una guía en la vida”¹⁷. Esta influyente propuesta será llamada de “escepticismo constructivo”. La otra alternativa es, claro, la cartesiana.

René Descartes (1596-1650) es considerado el fundador de la filosofía moderna; parte considerable en la adscripción de este título se debe a su original forma de encarar el problema planteado por el escepticismo. *Grosso modo*, ésta consistió en mantener, contra la corriente dominante, las pretensiones de certeza, pero asentándolas en un fundamento diferente: el *ego*, el yo individual aislado de todo lo externo a su propia existencia. En el camino a este objetivo, Descartes codificará el tema del escepticismo de manera definitiva.

La estrategia cartesiana se desarrolla en dos etapas: la primera, anticipada en la cuarta parte del *Discurso del método* (1637), y desarrollada hasta su conclusión lógica en la primera de las *Meditaciones metafísicas* (1641), llevará el argumento escéptico hasta sus últimas consecuencias, con el objetivo declarado de “(...) rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda, para ver si después de esto quedaba algo en mis creencias que fuera enteramente indubitable”¹⁸. Lo que allí se alcance valdrá como garantía de certeza de todo lo que pueda deducirse correctamente: ese es el segundo paso del método.

Lo primero a rechazar como dudoso, siguiendo el camino del más ortodoxo escepticismo, es todo lo que llega a nosotros a través de los sentidos: como éstos nos engañan algunas veces, tenemos motivo suficiente para desconfiar de ellos en absoluto.

¹⁷ Popkin, R., “Scepticism at the time of Descartes”, *Diálogos*, 69 (1997), p. 250. Traducción de Sergio Sánchez, *mimeo*.

¹⁸ Descartes, R., *Discurso del método*, Buenos Aires, Orbis, 1983, p. 71.

Pero parece que hay experiencias sensibles indubitables: “como, por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, con este papel en las manos, y cosas semejantes”¹⁹. Este caso, presentado como paradigma de la claridad y certeza en la representación sensible, no resiste la prueba a la que ya Montaigne y Charron habían sometido a casos similares: la afirmación de la imposibilidad de distinguir entre sueño y vigilia. Este tema platónico, de raíces probablemente orientales, funciona como última prueba de que los datos sensibles no pueden constituir una base confiable para alcanzar la certeza: “(...) al considerar todo esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando”²⁰.

Hasta este punto el método y las conclusiones cartesianas no se diferencian de lo que Charron y Montaigne han escrito. Pero a partir de aquí y hasta el final de la meditación primera, el argumento cartesiano revela su verdadero potencial y justifica el lugar diferente que ocupa en la historia del escepticismo. Pues ahora empezamos a comprender que el designio de la duda metódica que plantea el autor es diverso al que guiaba a los escritores del siglo anterior, al menos en dos sentidos interdependientes: primero, porque si el punto de llegada de las elucubraciones anteriores era la suspensión definitiva del juicio ante los casos dudosos, el objetivo de Descartes, como buen post-esceptico, es trascender la duda y encontrar el punto de Arquímedes del cual manaran afirmaciones inmunes a la crítica; y para ello –y ésta es la segunda divergencia- no basta a Descartes descontar de su programa los casos evidentemente fallidos de la empresa cognoscitiva, sino que debe eliminar del mismo todo lo que no sea absolutamente cierto y que no resista las dudas más artificiales y extremas que puedan inventarse. Henri Gouhier ha llamado la atención sobre este aspecto del método cartesiano, y ha preferido utilizar la expresión ‘negación metódica’ para describirlo, antes que el tradicional ‘duda metódica’²¹.

Descartados los sentidos, la siguiente estación nos enfrenta al examen de la razón, donde es la facultad humana por excelencia la que debe responder ante el tribunal de la duda. Es posible que las representaciones sensibles no sean verdaderas, o al menos lo es que no podamos tener la certeza de que brindan una imagen fiable del universo. Con

¹⁹ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ Gouhier, H., “Doute méthodique ou négation méthodique?”, *Études Philosophiques*, IX, 1954, pp. 135-162.

todo, los elementos de la representación –“de cuyo género parecen ser la naturaleza corpórea en general y su extensión; y la figura de las cosas extensas; y la cantidad o magnitud y número de las mismas; y el lugar en que existen, el tiempo que duran y otras semejantes”²²- no pueden a su vez ser inciertos, y deben servir para representar tanto lo falso como lo verdadero. Y así las ciencias que tratan de tales elementos simplísimos y generales, sin alusión a su existencia real sino sólo a las propiedades que se desprenden de su definición, esto es, la aritmética y la geometría, quedarían a salvo de los argumentos avanzados. Ya que, “(...) tanto si estoy despierto como si sueño, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados”²³.

La aparente solidez de las verdades de las ciencias puras da oportunidad a Descartes de introducir el último y más extremo escalón de su ‘negación metódica’. ¿Qué garantiza la verdad de los últimos asertos, además de su evidencia? La estabilidad del universo y de los elementos que nos permiten abarcarlo deriva de la bondad de Dios, que no querría que nos engañemos sobre nuestras capacidades. Sin embargo, Dios es, antes que nada, lo que pensemos de él, y así Descartes insinúa –en la línea de la teología negativa medieval- que lo que lo caracteriza esencialmente es ser un poder sin medida, inabarcable para nuestras pobres capacidades intelectuales, que podría querer nuestro extravío por motivos que se nos escapan. Esta sugerencia, probablemente por un razonable miedo a experimentar lo que pocos años antes había sufrido Galileo, es modificada para que la responsabilidad de nuestro engaño no recaiga en Dios, sino “(...) cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, que ha puesto toda su industria en engañarme”²⁴.

“La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas”²⁵. La propia confesión cartesiana es una descripción adecuada del estado de desasosiego al que conduce su extrema negación de todo lo que no sea inamoviblemente cierto. Por supuesto, Descartes se serenó y en las meditaciones siguientes desarrolla los descubrimientos que, según él, nos haría olvidar por siempre el desconcierto que resulta de desconocer nuestros límites. No necesitamos aquí someter a examen sus argumentos, pues sólo nos interesaba su presentación del problema, pero es oportuno recordar que el escepticismo no desapareció con su obra, ni mucho menos: las obras de Pierre Bayle y David Hume dejan constancia de ello.

²² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., p. 18.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 21.

2) REGRESO A LA STOA

Los orígenes

La otra fuente de la cual se nutrirá el pensamiento del *seiscientos*, y que explica parte de su vitalidad y fortaleza, es la recuperación del estoicismo, fundamentalmente de su período imperial, cuando eran la ética y la política sus principales intereses. Menos estudiado que el caso del escepticismo, el estoicismo influirá en la filosofía barroca sobre todo en dos aspectos, presentes ambos en la obra de Thomas Hobbes: la política y la psicología.

También la recuperación del estoicismo se fragua en aquel inestable escenario desatado por la Reforma. En la segunda década del siglo XVI Erasmo edita las *Cuestiones naturales* de Séneca, pero será la década del '30 la que contemple la primera oleada de impresiones de traducciones de obras antiguas y de obras inspiradas por la lectura de las mismas. Así, en 1531 aparece la edición del *Manual* de Epicteto de Haloander, seguida, en 1535, por la traducción latina que realiza Trincavelli de las *Entretiens* del mismo autor, y así ininterrumpidamente hasta llegar a la magna empresa de traducción, comentario y exposición que Justus Lipsius realizará en las dos últimas décadas de ese siglo y la primera del siguiente²⁶. Entre tanto se habrán escrito y publicado varias obras que reelaboran parcialmente, adaptándolos al contexto secular, temas del estoicismo clásico y que demuestran, mejor que ninguna otra fuente, la notable influencia que supuso su recepción en la filosofía del renacimiento y el barroco europeos. Tomaremos tres textos fundamentales que, según pensamos, articulan la herencia de la *Stoa* y la transmiten al siglo XVII; de dos de ellos hemos tratado ya, se trata de los *Essais* de Montaigne y el *De la sagesse* de Charron; el tercero, el *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* de Justus Lipsius, texto que inaugura el estoicismo político, será nuestra última estación.

Es interesante recordar que, a pesar de no formar una escuela, Montaigne, Lipsius y Charron se reconocieron mutuamente en las obras de los demás. Así Lipsius describió a Montaigne como el “Tales francés”, y en una carta de 1589 llega a decir que “(...) no he

²⁶ Una lista de las ediciones de textos estoicos en los siglos XVI y XVII puede verse en *Le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Caen Cedex, Presse Universitaires de Caen, 1994, pp. 9-10.

encontrado a nadie en Europa cuyo modo de pensar todas las cosas sea tan próximo al mío”²⁷. Montaigne, por su parte, no es menos elogioso: “(...) Lipsio Justo, el hombre más sabio que permanece entre nosotros, de mente educada y juiciosa, verdadero hermano de mi Turnèbe (...)”²⁸. De Charron ya dijimos más arriba que toma casi completamente, sin reconocerlo, los capítulos de su *De la sagesse* dedicados al tema escéptico, de la *Apología de Raimundo Sabunde*, de su amigo y maestro; a su vez, en la sección sobre “La prudencia política del soberano para gobernar Estados” ha reconocido que: “Este asunto ha sido excelentemente tratado por Lipsio, de la manera como él ha querido. La médula de su libro está aquí”²⁹.

Sobre pasiones y razones

Entre las innovaciones conceptuales que el estoicismo aportó a la antigüedad, la doctrina relativa a la naturaleza del alma humana ha seguido un derrotero de lo más curioso. Concebida por oposición tanto a Platón como a Aristóteles, quienes pensaban que las facultades del alma eran tantas como funciones veíamosle asignadas, el estoicismo comenzó afirmando la materialidad de todo lo existente y por tanto del alma, que como materia no es discernible del cuerpo, más que por ser su principio directivo. Así se constituye en unidad y sus funciones sólo son analíticamente identificables, pero no es posible referirlas a facultades independientes: siempre es el alma, y sólo ella, la responsable.

Una consecuencia notable que se sigue de aquí es que resulta ilegítimo distinguir *in re* a las pasiones y la razón: las pasiones resultarán de una deformación de la razón (en Crisipo) o de un exceso del impulso que conduce a la razón a opiniones erróneas (en Zenón). El mecanismo sería el siguiente: el asentimiento a una representación conduce a la acción, dada la carga a un tiempo emocional y cognitiva del mismo. Sobre este punto parece especialmente relevante el aporte de Crisipo, si bien los especialistas no están de acuerdo sobre la exacta naturaleza de sus enseñanzas y la medida en que continúa o modifica los pensamientos de Zenón. Rist, por ejemplo, dice que según Crisipo, “(...) los impulsos son en sí mismos juicios. No hay nada similar al impulso en el hombre que

²⁷ Lipsius, *Epistolae selectarum*, p. 234, citado por Tuck, R., *Philosophy and government (1572-1651)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 45.

²⁸ Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., vol. II, p. 310.

²⁹ Charron, *De la sabiduría*, ed. cit., p. 382.

no esté relacionado con la mente del hombre”³⁰. Pero, al mismo tiempo, nos informa que “(...) mantenía que no existen los actos mentales puros y que todos los juicios han de tener algún tipo de coloreado emocional (...)”³¹. Queda claro, en cualquier caso, que existe un consenso estoico en cuanto a que el alma humana no posee facultades independientes entre sí, con lo cual todo lo que en ella sucede participa al mismo tiempo de los rasgos emocionales e intelectuales.

Pero, según parece, el juicio correcto y la buena conducta dependerán de que sea la razón la que domine, y esto significa que los impulsos sean moderados por opiniones adecuadas. Este principio será retomado por el estoicismo romano, en su reflexión sobre las consecuencias éticas de las investigaciones de los padres fundadores.

Dos son los pilares de la ética estoica sobre los que reposa la doctrina que estudiamos. El primero, el imperativo de distinguir clara y distintamente lo que depende de nosotros y lo que está más allá de nuestro poder, está claramente formulado por Epicteto al inicio de su *Enquiridión*:

Hay ciertas cosas que dependen de nosotros mismos, como la opinión, la inclinación, los deseos, la aversión y, en una palabra, todas nuestras operaciones. Otras hay también que no dependen, como el cuerpo, las riquezas, la reputación, los imperios y, finalmente, todo aquello que no es de nuestra operación³².

Relativo a nuestro interés, es destacable la inclusión de la opinión en el ámbito de lo que depende del hombre: ya que si bien la nuda enumeración parece sugerir la equivalencia de los diferentes conceptos, en el desarrollo de la obra Epicteto ordenará causalmente las realidades que nombran los conceptos en una escala en la que la opinión se erige en origen de todos los demás³³. Séneca es de la misma opinión, pero es, si cabe, más radical, llegando a hacer depender de la opinión las mismas sensaciones corpóreas a las que Epicteto había juzgado prudente excluir de nuestro poder³⁴.

Pero esta celebración de la capacidad humana de autocontrol, referida al ser humano sin más determinaciones, debe ser matizada. Porque aun cuando esté al alcance de todos, la realidad dice que sólo unos pocos la ejercitan; Epicteto y Séneca, ven al mundo

³⁰ J.M.Rist, *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 234.

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² Epicteto, *Enquiridión o Máximas*, en Teofrasto, *Los caracteres morales*, Buenos Aires, ed. Espasa-Calpe Argentina, col. Austral, 1947, p. 79.

³³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I al IX)*, Barcelona, ed. Planeta- De Agostini, 1997, p. 386.

claramente segregado en dos grupos numéricamente muy desiguales: la multitud, la mayoría de los hombres por un lado, y el pequeño círculo de pensadores al que va dirigido el discurso del poder liberador del pensamiento; en cuanto a los primeros, el diagnóstico de Séneca es devastador: “Pero especialmente numerosa entre toda la estirpe humana es la turba de los miserables a los que exaspera la angustia de la muerte que acecha por todos lados, pues no hay rincón del que no surja”³⁵. Y como ya habíamos sido advertidos de que todas las pasiones, incluso la del miedo a morir, se originan en un fallo del pensamiento que no advierte los límites del propio poder, la conclusión es clara: “Pocos son los que mediante la reflexión ponen orden en sí mismos y en sus cosas; los demás, al igual que los despojos flotantes en el río, no avanzan, sino que son impulsados”³⁶.

Tanto la apreciación psicológica como su corrección sociológica son rescatadas por los pensadores renacentistas que analizamos. Es Montaigne quien probablemente mejor sintetice esta recuperación, y bien podría servir como lema de este movimiento la siguiente frase de sus *Ensayos*: “La opinión es poderosa, audaz y desmedida”³⁷. Como en Epicteto, la opinión que de las cosas tenemos es el elemento primario de los que se encuentran en poder de nuestra alma, y por él debiéramos comenzar el análisis del ser humano:

Y trátala (el alma), no según es la propia materia, sino según ella la ve. Las cosas en sí mismas puede que tengan su peso, su medida y su forma; mas internamente, en nosotros, ella las mide según su entender. (...) Despójense al entrar, la salud, la consciencia, la autoridad, la ciencia, la riqueza, la belleza y sus contrarios, para recibir del alma nuevo ropaje y del color que a ella le place³⁸.

De la misma opinión es Charron: “No es la verdad ni la naturaleza de los objetos, lo que nos conmueve y agita el alma; es la opinión, según un dicho antiguo. Los hombres son atormentados por las opiniones que tienen de las cosas y no por las cosas”³⁹.

Pero en la cita anterior se adivina ya el paso hacia la otra lección que los estoicos enseñaron al siglo XVI: si bien es nuestra potestad como seres humanos contener la opinión dentro de los saludables límites que la razón puede imponerles, en la vida diaria

³⁵ *Ibid.*, p. 344.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁷ Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 102.

³⁸ *Ibid.*, p. 372.

³⁹ Charron, *op.cit.*, p. 126.

vemos esta verdad refutada una y otra vez y a la humanidad empeñada en negarla. De nuevo, el auspicioso juicio sobre el ser humano en abstracto choca con el estado real de la humanidad; y otra vez la entrada de la realidad fuerza la matización del juicio general; si el hombre puede llegar a ejercer su voluntad de manera de depender sólo del propio juicio, “Comparadle a la turba de nuestros hombres, estúpida, baja, servil, inestable y flotando continuamente en la tormenta de las diversas pasiones que la empujan una y otra vez, dependiendo por entero de los demás”⁴⁰. El despiadado juicio sobre la multitud, otra vez reminiscencia de escritos antiguos, en este caso de Séneca⁴¹, es recogido, como siempre, por Charron, quien conserva toda la dureza del original⁴². Y aquí Lipsius, a quien adrede habíamos omitido, coincide en todo con la opinión de sus colegas:

Todo el vulgo y pueblo es inconstante, nada más incierto que él (...) No es capaz de razón, no hay en el vulgo juicio ni verdad. No es llevado a juzgar las cosas por elección o cordura, sino con ímpetu y ciera temeridad. No hay en el vulgo juicio ni razón, no hay diferencia ni diligencia. Habla de muchas cosas por opinión, y de pocas con fundamento de verdad. Es el vulgo libre de cuidados, y sin diferencia de lo verdadero y lo falso, enseñado a sus acostumbradas lisonjas. Inclina siempre a los más. La multitud de vulgo más por costumbre que por juicio sigue a uno tras otro como a más prudente, en la manera en que las ovejas a las que van delante⁴³.

La volubilidad, la inconstancia, la incapacidad de decidir por sí mismos la regla de su destino, vuelve a la multitud, al vulgo o la turba –nombres equivalentes en el ideario de estos pensadores- presa fácil para estafadores y milagrerros de toda estofa. Y es que, en palabras de Charron, “(...) no hay nada más fácil que llevarlo a la pasión que se quiere”⁴⁴, o, como quiere Lipsius, “No hay cosa más fácil que mudar y transferir el pueblo a cualquier afecto”⁴⁵.

Será el pensador flamenco quien deduzca las consecuencias políticas de este principio, construyendo a partir de ella lo que puede llamarse un “estoicismo político”.

⁴⁰ Montaigne, *op.cit.*, p. 325.

⁴¹ La alusión no es gratuita; *cfr. Ensayos*, Tomo II, p. 103: “(...) y las *Epístolas* de Séneca, que constituyen la parte más hermosa de sus escritos y la más provechosa”.

⁴² Charron, *op. cit.*, p. 224-225.

⁴³ Justo Lipsio, *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 113-114.

⁴⁴ Charron, *op.cit.*, p. 225.

⁴⁵ Lipsio, *op.cit.*, p. 113.

Ejemplaridad y creencia

La base del argumento de las *Políticas* entraña la admisión de la centralidad de la opinión en el comportamiento de los ciudadanos; Lipsius ha aprendido del estoicismo que es ella la que modela la forma de los destinos, tanto individuales como colectivos, y que por lo tanto debe tener un lugar preferencial en la reflexión sobre el mejor orden para el gobierno del Estado.

El razonamiento lipsiano se desarrolla así: el monopolio de la violencia legítima que poseen los gobernantes no parece ser suficiente para mantener la estabilidad en ningún Estado; de otro modo no se explica satisfactoriamente la incesante serie de rebeliones de la que la historia deja constancia. Es que la clave de tal tranquilidad soberana debe buscarse en el otro polo de la relación: en la obediencia de los súbditos. Y la extensión de ésta en el cuerpo social da la medida exacta de la autoridad soberana:

Síguese el menosprecio, que hemos dicho ser el otro vicio aparejado para acarrear la ruina del Estado (...) La fuerza del imperio consiste en el consentimiento y unión de los que obedecen. El consentimiento depende de la estimación, por medio de la cual los mismos mozos que son para hacer cosas grandes temen y reverencian a un particular⁴⁶.

El Estado precisa que sus ciudadanos cumplan determinadas pautas de conducta; para lograrlo, el soberano debe conocer el humor de los súbditos como si fuera uno de ellos; la advertencia lipsiana al respecto es clara: los ciudadanos pueden ser llevados a realizar las acciones necesarias de un modo más suave y efectivo si son inducidos a ello modificando sus creencias, antes que asustándolos:

Pero mayormente se ha de valer de la virtud, en la cual está, a mi parecer, la principal fuerza del principado y todo su vigor y peso. Definiéndola aquí algo diferentemente del ordinario, es a saber: un afecto loable que se tiene del rey, o para con el rey, provechoso al imperio. Adrede la describo con tal diferencia, porque siendo semejante virtud en dos maneras, cual benevolencia y autoridad, verdad es que han de nacer entrambas del rey y por el rey; pero con todo esto tiene su asiento y morada en los ánimos del pueblo, siendo la primera una afición de él y la otra una *opinión* de él⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 183. Las itálicas son mías.

⁴⁷ Lipsio, *op.cit.*, p. 124.

Comentario [U5]: Otra vez, tenés razón. Como bien contó en su historia Skinner, el "Estado", como distinto del gobernante, no existe claramente hasta el Leviatán

Comentario [C6]: El soberano debe?

Reconstruyo el razonamiento: los estoicos antiguos unificaron en el alma humana las facultades que habían sido pensadas como diversas. Al ser voluntad y razón dos nombres para un mismo ente, ya se lo vea desde la perspectiva del tinte emocional de todos los juicios, o bien desde el contenido cognitivo de las pasiones. Si bien cada uno es en principio dueño de la propia opinión, y a partir de ella de sus acciones, la desidia y la inconstancia de la mayoría provocan que tal ideal de autodomínio sólo resulte accesible a una pequeña minoría. El resto no avanza, sino que es impulsado por la opinión pública, por lo que todo el mundo cree. Lipsius completa el razonamiento, aconsejando a los gobernantes que aprovechen esta característica de los pueblos, incapaces de propio razonamiento, pero fieles y consecuentes a los razonamientos que pueden creer. Si le son inculcadas a los pueblos las creencias correctas, por sí solas se seguirán las acciones necesarias para la paz, estabilidad y beneficio del Estado. Como las demás pasiones, la estima depende de una creencia en la cualidad de estimable del objeto. La tarea del gobernante será la de inculcar esa creencia: “Mal, por cierto, se adquiere la veneración por vía del espanto: y mucho más poderoso es el amor para alcanzar lo que se desea, que no el temor”⁴⁸.

Comentario [U7]: Mejor?

Comentario [C8]: Cambio por:
Voluntad y razón son dos ..., según se
vea...?

De la política al derecho

La evolución de la influencia estoica sufre su penúltima transformación en la obra del gran jurista y filósofo holandés Hugo Grocio (1583-1645). Con ella – particularmente con su texto fundamental, el *De iure belli ac pacis*- nos hallamos en el umbral de la definitiva modernización del vocabulario filosófico-político, al incorporar, por vez primera, el modelo de las ciencias formales como esquema a imitar o a adaptar por la filosofía⁴⁹.

Al hacer de las ciencias formales el modelo de la filosofía jurídica, pensando al conjunto de leyes naturales como equivalentes, en su valor de verdad, a los preceptos de las matemáticas, lo que Grocio logra es abrir el campo de la filosofía a un modo radicalmente distinto de abordar sus objetos; el humanismo, la doctrina prevaleciente en el pensamiento europeo desde mediados del siglo XVI, había coincidido en sus

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, “Prolegomenos”, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 50.

diferentes versiones en rechazar la posibilidad de establecer verdades necesarias que sirvieran de premisas de las cuales deducir todo lo que, con correcta lógica, pudiera hacerse. Esto era parte de la recuperación del escepticismo, y cabe esperar que una nueva proposición de verdades fundamentales, crítica al humanismo, implicaría una actitud hostil hacia los argumentos escépticos. Esto es de hecho corroborable en la obra de Grocio: “Yo sigo siempre la libertad de los primeros antiguos cristianos, que no juraron por escuela alguna de filósofos, y no porque estuvieran de acuerdo con los que decían que nada se podía conocer, nada más necio (...)”⁵⁰. Esta respuesta es diversa a la desarrollada por sus contemporáneos, quienes aceptaron la crítica escéptica y a partir de ella redefinieron la facultad racional para superarla.

No es este el caso de Grocio: si bien su obra, como veremos, continúa el desarrollo de temas presentes en el humanismo que le precede, la fuente de la cual nutre su pensamiento es preferentemente la de la *Stoa*, con lo cual introduce una cuña en la síntesis que el humanismo había realizado entre escepticismo y estoicismo. Recordemos la discusión que Montaigne y Charron llevaron contra el conocimiento basado en los falibles sentidos, y compárese con este texto de las primeras páginas del *De iure belli ac pacis*: “Pues los principios de este Derecho, si reflexionas bien, se manifiestan por sí mismos y son evidentes casi tanto como todo lo que percibimos por los sentidos, y no fallan, como no fallan los sentidos, con órganos bien conformados y con lo necesario para sentir”⁵¹. Los términos de la declaración grociana recuerdan demasiado la forma canónica del escepticismo renacentista como para considerarlos casuales: Grocio tiene al escepticismo en su objetivo y su particular respuesta se centra en llamar la atención sobre la evidencia de los principios establecidos en su libro.

Esta respuesta será considerada ingenua e insuficiente, pero los objetivos y la estructura de su doctrina de la ley natural ejercerán una influencia enorme. Los primeros están enunciados al comienzo mismo del libro: “En toda esta obra me he propuse principalmente tres cosas: 1. Dar las razones más evidentes posibles al definir. 2. Disponerlo todo con buen orden. 3. Distinguir lo que puede parecer semejante y lo que no lo es (...)”⁵². Con el tiempo se acordará en que las “razones más evidentes” han de ser a su vez justificadas, pero los pasos del método de exposición aquí formulados contarán como un lema en la filosofía del *seicento*: claridad, distinción y orden son

⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

⁵² Hugo Grocio, *op. cit.*, p. 50.

Comentario [U9]: Agregué sólo esta referencia al humanismo. Creo que se entiende mejor ahora

Comentario [C10]: La relación de la primera parte del párrafo con lo que marco está confusa, fijate

Comentario [U11]: A ver cómo te suena así

palabras que podrían servir para describir los objetivos de cualquiera de los filósofos importantes del siglo que se inicia. Por otra parte, la doctrina misma de la ley natural será tematizada repetidamente por los filósofos políticos, constituyéndose en el legado más memorable de la obra grociana, particularmente su papel en el desarrollo del derecho internacional.

Esta doctrina supone la transformación al vocabulario de una ciencia del derecho de los principios que Lipsius, por ejemplo, había desarrollado como un *ars politica*: el fundamento de la autoridad y los límites de la misma, ambos basados en la afirmación de que la conservación de la vida es lo más inmediato y autoevidente, el consiguiente rechazo al derecho de resistencia, y, permeando todos los artículos particulares del libro, la necesidad de la virtud tanto pública como privada, que deriva de la ley racional que gobierna el universo:

Derecho natural es el dictado de la recta razón. Esto nos enseña que una acción es en sí moralmente torpe o moralmente necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza⁵³.

Será la afirmación de una naturaleza racional de la que, respaldada por la provisión divina, se deduzcan prescripciones sustantivas y categóricas para la acción humana, lo que será enjuiciado negativamente en los años sucesivos.

3) LA SÍNTESIS HOBBSIANA

El problema de las fuentes

Hasta aquí hemos querido ofrecer un panorama de los caminos que siguieron las que, a nuestro juicio, son las corrientes de pensamiento más influyentes de la temprana modernidad. Dado que nuestro objetivo final era dar cuenta del modo en que aquéllas confluyeron en la obra de Thomas Hobbes y de la peculiar y radicalmente novedosa síntesis que ella nos ofrece, nos enfrentamos ahora a un problema diverso: el de la atribución de influencias.

⁵³ *Ibid.*, p. 57.

Si éste es un punto delicado en la exégesis de cualquier pensamiento, en el caso de Thomas Hobbes las dificultades se agudizan por un rasgo de su personalidad, un cierto afán de originalidad, que se manifiesta en la escasa cantidad de citas directas de autores modernos que en sus obras podemos encontrar. Afortunadamente, existen medios indirectos para abordar el problema del origen de opiniones y doctrinas que, si no nos brindan certeza absoluta, al menos sí dan pistas más o menos sugerentes y alentadoras, según el grado de desarrollo al que las llevemos.

De acuerdo al método que prescribe ir de lo más a lo menos conocido, resultará conveniente comenzar por las escasas referencias directas que Hobbes incorpora en sus libros. Así, sabemos que Hobbes ha leído a Justus Lipsius por una única mención que de él hace en la “Introducción” a su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, su primera publicación, de 1629⁵⁴. Existe además una carta que Henry Stubbes envía a Hobbes, datada en 1656, en la que aquél se refiere elogiosamente a ciertas reformas que Lipsius proponía para la lengua latina⁵⁵. Careciendo de otras confirmaciones, estas referencias autorizan a concluir, por una parte, que obviamente Hobbes conocía, al menos, las *Políticas* de Lipsius; pero más interesante probablemente sea el hecho de que entre ambas referencias han transcurrido casi treinta años, lo cual alerta sobre la permanencia de la obra del pensador flamenco en las consideraciones hobbesianas.

Pero como es probable que Hobbes escatimara reconocimientos, es necesario, para acotar la arbitrariedad de las influencias que podamos atribuir, desarrollar estrategias alternativas. Si bien es imposible determinar con certeza qué libros leyó, por suerte disponemos de unos cuantos catálogos de la biblioteca de Hardwick, una de las residencias de la familia Cavendish, al cual estaría unida, cumpliendo diferentes roles, durante casi toda su vida adulta: algunos de los catálogos, incluso, fueron redactados por el propio Hobbes⁵⁶.

En el primer catálogo, datado hacia fines de la década de 1620, se menciona una edición de la *Opera* de Justus Lipsius y otra de su *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex*, el *Manual* de Epicteto, el *Golden Book* de Marco Aurelio y asimismo, las

⁵⁴ Hobbes, *English Works*, Tomo VIII, ed. Molesworth, Baden-Württemberg, Scientia Verlag, Aalen, 1965.

⁵⁵ Ver *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel Malcom (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1997 (1994¹), volume I, pp. 383-386.

⁵⁶ El contenido de los catálogos y las circunstancias de sus composiciones están tomados de James Jay Hamilton, “Hobbes’s study and the Hardwick Library”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 16.

Epistolae y dos colecciones de obras de Séneca. El manuscrito E2, redactado en los tempranos '30, añade una edición de la *Analecta ad Militiam* de Lipsius. Los otros catálogos manuscritos son irrelevantes para nuestra búsqueda.

Además, contamos con la información aportada por Gerhard Oestreich, quien ha inventariado los textos de Lipsius existentes en las universidades inglesas en la época en que Hobbes estudiaba en Oxford, concluyendo que, hacia comienzos del siglo, había al menos doscientas obras suyas⁵⁷. De la evidencia presentada parece legítimo extraer una conclusión y una perplejidad.

Primero, que habría que acordar con el juicio de Oestreich, ya que la disponibilidad que Hobbes tuvo de títulos de Justus Lipsius es un indicio sugerente de que el filósofo inglés debe haber conocido esta obra con suficiencia. Otro tanto, si bien la evidencia no es tan contundente, podría argumentarse respecto a los textos del estoicismo romano. Pero, por otro lado, la misma evidencia nos enfrenta a una problemática ausencia de los clásicos del escepticismo, cuando la abrumadora mayoría de los pensadores de la época están ocupados en atender el reto que aquellos habían lanzado: ausentes tanto de las estanterías de Hardwick, como de los libros y cartas de Hobbes, su influencia en el desarrollo del pensamiento hobbesiano parece, sin embargo, clara. Ha de haber, por tanto, algún método de desnudar el vínculo hobbesiano con esta rama de su árbol genealógico intelectual.

Aparentemente, el eslabón más prometedor para relacionar a Hobbes con esta parte de su pasado, debe buscarse en la época de su exilio parisino y en sus relaciones con el grupo de pensadores reunidos alrededor del padre Marin Mersenne. Este círculo, como se recordará, incluía a filósofos de la talla de René Descartes y Pierre Gassendi, quienes, junto al mismo Mersenne, constituían la vanguardia del movimiento que intenta salvar a la filosofía –la ciencia, la razón– de la confusión e incertidumbre a la que, con limpias y legítimas armas, Montaigne, Charron y Sexto la habían llevado. Pero también pertenecía a este grupo François de La Mothe le Vayer, verdadero heredero espiritual de Montaigne, defensor de la causa escéptica al punto de llevarla a su culminación⁵⁸. Su

1978, pp. 445-453, y de Arrigo Pacchi, “Una ‘Biblioteca Ideale’ di Thomas Hobbes: il Ms E2 dell’archivio di Chatsworth”, *Acme*, vol. 21, 1968, pp. 3-40.

⁵⁷ Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 115.

⁵⁸ Sobre La Mothe le Vayer, ver Popkin, *op. cit.*, pp. 148-158.

vinculación con Hobbes fue aparentemente estrecha: Charles du Bosc, escribiendo a Hobbes, se refiere a él como “your good friend”⁵⁹.

Hasta este punto, hemos intentado desvelar las influencias escépticas y estoicas a las que puede haber estado expuesto el pensamiento hobbesiano. Que hayan prosperado y pasado a formar parte de la obra del pensador inglés, sólo puede ser afirmado como resultado de un análisis de ésta, atendiendo principalmente a la posible evidencia textual que esta compleja y discutida *opera* deje traslucir.

Hacia el postescepticismo

Si bien parece cierto que en el proceso de recepción que Hobbes realiza de estas filosofías, corresponde al estoicismo la prioridad temporal, como pudimos observar por la temprana cita de Lipsius en su *Tucídides*, también puede argumentarse a favor de la prioridad analítica de la influencia escéptica, notable sobre todo en las obras que publicó a partir de la década del 1640. Para seguir ese orden también en nuestra exposición, seguiremos en primer lugar tras la huella escéptica presente en su obra.

Ésta es singularmente perceptible en el tratamiento hobbesiano de algunos puntos nodales de su proyecto filosófico: en su radical pesimismo antropológico, con su desconfianza en las facultades humanas, en su particular teología negativa e inevitablemente en su concepción de la naturaleza y el *status* del conocimiento científico.

Todo comienza en su juicio sobre la altura moral y cognoscente del ser humano, gestada tal vez en parte por sus lecturas –Tucídides, entre otros- y sin duda también por su condición de testigo privilegiado, desde los vínculos políticos de sus empleadores de la familia Cavendish, de uno de los períodos más violentos de la historia de la Inglaterra moderna. Y este desencanto no hará más que profundizarse libro tras libro.

Así, en un párrafo de *Libertad y necesidad*, de 1646, leemos:

(...) si consideramos a la mayor parte de la humanidad no tal como debería ser sino tal como es, es decir, como hombres que se han hecho ineptos para descubrir la verdad de las cosas a causa de su empeño en procurarse riquezas o dignidades o de su apetito de placeres sensuales, o de su impaciencia a la hora de meditar o de su imprudencia en abrazar principios equivocados (...)⁶⁰.

⁵⁹ *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. cit., p. 504.

⁶⁰ Hobbes, *Libertad y necesidad y otros escritos*, Barcelona, Península, 1991, pp. 148-149.

Cuando en 1651 publique el *Leviathan*, su pesimismo seguirá manifestándose en virulentos párrafos: “¡Tan proclives son los hombres a ser llevados a creer cualquier cosa, si son arrastrados por quienes han logrado acreditarse ante ellos y pueden aprovecharse de su miedo e ignorancia actuando con refinamiento y destreza!”⁶¹. Y al fin en la década del ‘60, Hobbes sintetizará sus dos fuentes de juicio antropológico –los libros y la guerra, cabría llamarlas- en su crónica de las causas de la Guerra Civil inglesa, el *Behemoth*, de 1668. Aun cuando era posible encontrar referencias a su propio tiempo dispersas entre las obras anteriores, en este libro por primera vez el objeto de la investigación hobbesiana lo constituyen sucesos y personajes de su contexto histórico, y allí el juicio hobbesiano se torna incluso más ácido. La actitud desencantada y radicalmente crítica frente al ser humano era un lugar común entre los escritores escépticos, como pudimos comprobar en los casos de Montaigne y Charron.

Otro tópico escéptico situado en un lugar nodal del proyecto hobbesiano es el ataque a las pretensiones de certeza en el ámbito del conocimiento humano. El primer paso es reconocer la inherente debilidad de los sentidos, a los que resulta imposible someter a una prueba independiente: todo lo que se edifica a partir de sus aportes, por lo tanto, debe ser descalificado como candidato a alcanzar la certidumbre. El sentido, definido como la operación de un objeto sobre “(...) los ojos, oídos y otras partes del cuerpo de un hombre, que, según sea la diversidad de esta operación, produce una diversidad de apariciones”⁶², no es nada parecido a lo que los escolásticos ingenua y confusamente pensaron sobre él, cuando para garantizar que las representaciones se correspondían con la naturaleza del objeto que las provocaba, hablaban de la emisión por parte de éste de unas *species* o entidades visibles o audibles, que al entrar por la vista o el oído producían una copia del objeto en nosotros. Este compromiso escéptico distancia a Hobbes de la posición escolástica, a la que, desde una postura nominalista, critica por duplican innecesariamente al objeto de conocimiento, el cual es uno en sí mismo y otro en su presentación o apariencia|

La ciencia no puede fundarse en unos sentidos incontrastables; pero si aún el objetivo ha de ser alcanzar conclusiones incommovibles, Hobbes debe ofrecer un concepto de ciencia diverso al propuesto por la tradición escolástica:

⁶¹ Hobbes, *Leviathan*, ed. de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 82.

⁶² *Ibid.*, p. 13.

Comentario [C12]: Fijate esta frase

Comentario [U13R12]: Efectivamente , era muy confuso. Creo que así está mejor

La filosofía es un conocimiento de los efectos o de los fenómenos, adquiridos a través de las causas reconocidas o de los orígenes de los mismos e, inversamente, de cuáles pueden ser las causas, captadas a través de los efectos conocidos mediante raciocinio correcto⁶³.

A partir de esta definición propone Hobbes una nueva clasificación de las ciencias particulares, que se articula sobre la posibilidad de demostración de sus conclusiones, y, por lo tanto, por su capacidad de responder al ataque escéptico. Así, son demostrables aquellas ciencias

(...) en las que la construcción del objeto en cuestión está en poder del científico mismo, quien, en su demostración, no hace más que deducir las consecuencias de su propia operación (...). La razón de esto es la siguiente, que la ciencia de cada objeto deriva de un previo conocimiento de sus causas, de la generación y construcción de las mismas, y consecuentemente, donde las causas son conocidas, hay lugar para la demostración, no así donde debemos buscar previamente las causas⁶⁴.

El resultado de este proceso de ajuste de las categorías científicas al poder generador del ser humano es que sólo existan dos ciencias que califican como tales: la geometría, porque “(...) las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos son dibujadas y descritas por nosotros mismos (...)” y la filosofía civil, “(...) porque nosotros mismos construimos las repúblicas”⁶⁵.

Así entendida, el ámbito de lo que pueda ser considerado conocimiento científico se reduce considerablemente, ya que fuera de él quedan todas las disciplinas de la naturaleza, la física, la biología, la medicina, dado que “(...) de los cuerpos naturales no conocemos el proceso de construcción, sino que debemos deducirlo de sus efectos, y no hay demostración posible de lo que las causas que buscamos sean, sino sólo de lo que podrían ser”⁶⁶. Y si seguimos preguntando por qué no es posible esa demostración, nos tocaremos con una fundamentación teológica: “No hay efecto en la naturaleza que su autor no pueda hacer que suceda por más de una vía”⁶⁷. El desafío escéptico está

⁶³ Hobbes, *De Corpore*, I, 2, en *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 36.

⁶⁴ *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, en *English Works*, Tomo VII, ed. Molesworth, Baden-Württemberg, Scientia Verlag, Aalen, 1961, pp. 183-184.

⁶⁵ *Six Lessons...*, ed. cit., p. 184.

⁶⁶ Hobbes, *Six Lessons*, ed. cit., p. 184.

⁶⁷ Hobbes, *Decameron Physiologicum*, en *English Works*, ed. cit., Tomo VII, p. 88. La traducción es nuestra.

operando claramente detrás de restricción de lo que pueda llamarse, hablando con exactitud, “ciencia”.

El tercer aspecto de la obra hobbesiana en que aquella influencia es manifiesta está en íntima conexión con su esquema de las ciencias. Pues los primeros desarrollos de teología hobbesiana llegan después de que, explicando las características que debe reunir una disciplina para contar como científica, enumera las candidatas excluidas, aclarando en cada caso las razones de su segregación; la teología es la primera en quedar fuera, pues esto se deduce de la definición misma de la filosofía,

(...) cuya función es investigar las propiedades desde el origen, o el origen partiendo de las propiedades. Así pues, donde no se piensa ningún origen o ninguna propiedad, tampoco se piensa ninguna filosofía. En consecuencia la filosofía excluye la Teología, o doctrina de la naturaleza y atributos de Dios, eterno, inengendrable, incomprensible, en el que no cabe ninguna composición, ninguna división y ninguna generación⁶⁸.

Negando carácter cognoscitivo a la teología, la posición hobbesiana se acerca a la que fuera común a la gran mayoría de los escépticos modernos -un fideísmo que hace de los contenidos de la religión un coto vedado a la intrusión del razonamiento-, si bien su elaborado ataque a las pretensiones escolásticas de todo cuño, la riqueza de sus particulares interpretaciones bíblicas y su desarrollo de las implicaciones políticas de la discusión religiosa, la tornan notablemente más compleja y sugerente.

Una de las conclusiones políticas de la teología sobre las que advierte Hobbes, es que la pretensión de conocer los designios divinos se torna en fundamento de dirección de las conciencias de los ciudadanos, arrebatando de las manos del Estado lo que es su fundamento empírico: la obediencia. El cerco escéptico que Hobbes sitúa alrededor de la teología, al tiempo que neutraliza su pretendidamente exclusiva *aletheia* de la verdad divina, concluye en uno de los argumentos centrales de la teoría política hobbesiana: que sólo el Estado es administrador de las verdades públicas.

La presencia del escepticismo permea puntos cimentales del proyecto hobbesiano de justificar teóricamente el poder del Estado. Se entiende que Richard Popkin ha llegado a definir el proyecto hobbesiano como “escepticismo político”⁶⁹. Existe, sin embargo, una

⁶⁸ Hobbes, *De Corpore*, I, 8., ed. cit., p. 40.

⁶⁹ Richard Popkin, “Hobbes and Scepticism”, en Linus J. Thro, *History of Philosophy in the Making*, Chapter 8, University Press of America, 1982, pp. 133-148.

faceta de su pensamiento que ha sido menos estudiada, en la cual la raigambre de muchas ideas y su utilización política es claramente deudora de doctrinas estoicas, tanto antiguas como modernas.

Opinión y conducta: la herencia de la *Stoa*.

La recepción que el siglo XVII realiza de la filosofía estoica tiene dos pilares fundamentales que contribuirán a moldear su figura característica. Intentamos más arriba sintetizar la historia de esta recuperación en el siglo que le precedió: buena parte de ella está presente en la obra hobbesiana.

La primera, teórica sino cronológicamente, es la concepción de la psicología humana. Hobbes afirma en el *Leviathan* que en

(...) la deliberación, el último apetito o aversión que precede inmediatamente a la acción o a la omisión es lo que llamamos voluntad, el acto, no la facultad, de querer. Y las bestias que poseen *deliberación*, han de poseer necesariamente *voluntad*. La definición de *voluntad* que suele darse en las escuelas –*un apetito racional*– no es buena. Porque, si lo fuera, no podría haber ningún acto voluntario contra la razón. Un *acto voluntario* es lo que procede de la voluntad, y de ninguna otra cosa. Pero si en lugar de decir apetito racional decimos que es un apetito que resulta de una deliberación precedente, entonces la definición es la misma que he dado aquí. Por lo tanto la voluntad es *el último apetito en el proceso deliberador*⁷⁰.

De este modo soluciona Hobbes el problema de la naturaleza y el *status* de la voluntad: la confusión tradicional, según él, deriva de haber pensado lo que sólo es un aspecto de una facultad como si constituyera por sí mismo una facultad autónoma. El acto de querer resulta de una serie de deliberaciones y, por tanto, de la facultad de deliberar, esto es, de la razón.

Pero la reducción intelectualista del querer no agota el discurso hobbesiano sobre el tópico. Eso es lo que piensa Richard Tuck, quien percibe el complemento exacto de la anterior afirmación en la descripción hobbesiana del proceso perceptivo, especialmente en el papel que en él se asigna al corazón⁷¹. La imaginación, es decir, el pensamiento,

⁷⁰ *Leviathan*, ed. cit., p 44.

⁷¹ Richard Tuck, "Hobbes and Descartes", *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 23.

está en el origen de los actos humanos⁷², con lo que se produce un desplazamiento intelectualista respecto a la tradicional referencia a la voluntad como fuente exclusiva e irreductible de la acción. Pero, por otra parte, el pensamiento mismo es incorporado al sistema fisiológico de la percepción, que incluye un paso por el corazón, con lo que se le dota de las características pasionales atribuidas otrora a la voluntad.

Esta aparente ambivalencia del concepto hobbesiano reproduce la que pudimos ver en la tematización estoica del mismo tópico. La solución a la aparente ambigüedad pasa, por tanto, por el mismo camino: es la unidad de las facultades en el alma humana, producto de la afirmación de un materialismo consecuente, la que explica que en cada acto voluntario del ser humano se entremezclen contenidos cognitivos e impulsos pasionales.

La otra gran cuña estoica en el pensamiento hobbesiano ha sido poco atendida, a pesar de operar en el campo al que se han dedicado la gran mayoría de sus intérpretes: la filosofía política. Los motivos de esta escasa dedicación son difíciles de precisar, aunque indudablemente están relacionados con la existencia de una lectura ortodoxa de la obra hobbesiana.

El comienzo de esta lectura puede sintetizarse con la afirmación de Richard Peters, quien atribuye a Hobbes “(...) pensar que lo que debemos hacer puede ser *deducido* de una teoría de la naturaleza humana”⁷³. Razonable como aparenta ser, esta opinión requiere, para tener alguna riqueza heurística, la aclaración del concepto de ‘naturaleza humana’ que se adscribe a Hobbes, así como también la naturaleza de esa deducción destacada en *itálicas*. Y la ‘naturaleza’ que, según Peters, Hobbes habría pensado, es la condición de cuerpo de los seres humanos, que como tales estarían sujetos a las leyes que rigen el universo corpóreo en general. Particularmente importante para la ciencia del siglo XVII es la ley de la inercia, que establece que un cuerpo en movimiento, seguirá perpetuamente en ese estado a no ser que se le oponga un movimiento contrario. Trasladado al ámbito de los cuerpos humanos, el principio de conservación del movimiento se transforma en la primera inclinación natural de toda la humanidad: “(...) un perpetuo e incansable deseo de adquirir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”⁷⁴. La conclusión política de este principio está servida: así como los cuerpos naturales sólo se detienen merced a un movimiento contrario al propio, los seres

⁷² *Leviathan*, ed. cit, p. 38.

⁷³ Richard Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1956, p. 66.

⁷⁴ Hobbes, *Leviathan*, ed.cit, p. 70.

humanos no modifican su conducta ni resignan su deseo de poder más que por la amenaza de lo que detendría su movimiento, la muerte. En esta lectura del pensamiento hobbesiano, el fundamento último del poder de los gobernantes reposa en su capacidad de amenazar a sus ciudadanos con lo que más temen.

La preponderancia atribuida al cientificismo hobbesiano es exagerada y lleva a olvidar una dimensión importantísima de su teoría política. En *Behemoth*, la crónica de sucesos particulares deja sitio a la reflexión de nivel más abstracto y general: “Pues, si los hombres no saben cuál es su deber, ¿qué les puede forzar a obedecer las leyes? Un ejército, diréis. Pero, ¿qué forzará al ejército?”⁷⁵. La línea que esta agudeza dialéctica inaugura abunda sobre la concepción sostenida por Justus Lipsius en sus *Políticas*: “Los mandatos se hacen más blandos y suaves con la obediencia. Preguntado alguno por qué Esparta florecía tanto, si era acaso porque los reyes sabían bien mandar, respondió: antes porque los vasallos saben bien obedecer”⁷⁶. Frente a uno de los artículos fundamentales de la interpretación más extendida del pensamiento de Hobbes, que afirma que su objetivo exclusivo es la fundamentación abstracta del poder, es necesario destacar que el contexto de la inversión hobbesiana es el del establecimiento de las condiciones de ejercicio efectivo del poder. Una de estas, tal como el imperativo de la “Introducción” del *Leviathan* señala, es la necesidad de que el gobernante conozca los temperamentos y las pasiones de sus súbditos, para lograr que la forma de los mandatos logre esa suave y blanda obediencia.

Y los móviles del comportamiento de los súbditos, que en la lectura ortodoxa se reducen al egoísmo limitado por el miedo, se revelan en una consideración más atenta múltiples y diversos. Si el ejército, que es el medio por el cual el soberano infunde el temor necesita a su vez ser explicado, entonces el fundamento del poder debe hallarse, parcialmente al menos, en otro lugar.

La clave de este problema está otra vez en el *Behemoth*, cuando Hobbes advierte:

(...) allí donde la Iglesia de Roma tenga semejante *autoridad* difícilmente podrá un rey o un Estado cristiano, por muy provisto que esté de dinero y armas, competir con ella, por falta de hombres. Pues difícil será hacer que sus súbditos se lancen a combatir con arrojo en contra de su *conciencia*⁷⁷.

⁷⁵ Hobbes, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 77.

⁷⁶ Justo Lipsio, *op.cit.*, p. 332.

⁷⁷ Hobbes, *Behemoth*, ed. cit., p. 25. Las itálicas son nuestras.

Hemos resaltado estos dos términos, ‘autoridad’ y ‘conciencia’, porque puede afirmarse que en ellos está contenida toda esta faceta del proyecto hobbesiano.

Éste, convendrá recordar, pretendía dotar a la Inglaterra moderna de un Estado a la altura de los nuevos tiempos, para lo cual debía unificar en sí todas las dimensiones del poder público. Para ello tendría que enfrentarse por un flanco con los señores feudales, a quienes interesaba retener parcelas de poder al margen del Estado, y por el otro con la **iglesia católica romana**, que no abandonaría su ambición de establecer un Estado supranacional. Si en la lucha con los primeros, el recurso de la concentración de la fuerza legalmente ejercible parece suficiente, está claro por la última cita que no es éste el caso en el conflicto con la **iglesia**. Pero Hobbes advirtió, además, que lo que la autoridad de la **iglesia** demostraba era la naturaleza y el fundamento del poder: “Creo que ni la predicación de los frailes y monjes, ni la de los párrocos, tendían a enseñar a los hombres qué creer, sino a quién creer. *Pues el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo*”⁷⁸. El poder de la Iglesia –y por extensión, todo otro poder- no se funda en la amenaza de las armas, sino en la admiración que despierta, en la creencia en su legitimidad y en las opiniones compartidas respecto a la conveniencia de contribuir a su mantenimiento. Es materia de opinión y no de miedo, como ya lo había señalado en el *Leviathan*: “Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia”⁷⁹.

Establecida así la relevancia política de las opiniones y creencias de los ciudadanos, resta precisar de qué manera es posible implementar el control de las mismas y su adaptación a las necesidades del país.

Una vía posible es la de reprimir por la fuerza las opiniones inconvenientes. Lipsius había advertido contra este proceder⁸⁰. Dado que la fuerza no puede penetrar en la conciencia, sólo es capaz de arrancar declaraciones que, por el mismo hecho de no ser producto de la conciencia, en poco ayudan al establecimiento de la autoridad gubernamental. Hobbes recoge la advertencia lipsiana, llevándola incluso un poco más lejos: “Un Estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer del error, ni alterar la mente de quienes *creen* tener razón. La supresión de las doctrinas no hace sino unir y exasperar, aumentar tanto la malevolencia como el poder de los que ya las *creían*”⁸¹.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 23. Itálicas nuestras.

⁷⁹ Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. 150.

⁸⁰ Justo Lipsio, *op. cit.*, p. 109. Itálicas mías.

⁸¹ Hobbes, *Behemoth*, ed. cit., p. 82. Yo destaco.

Comentario [C14]: Antes lo pusiste sin mayúsculas...

Comentario [U15]: Pues sigue sin mayúsculas, no se las merece, je. Lo mismo más abajo

Comentario [C16]:

Comentario [C17]:

Entre la creencia y la opinión externa, media una diferencia similar a la que separa a la sugestión de la fuerza: ésta nunca podrá producir creencias, y son ellas, y no la conformidad externa, las que fundamentan el poder.

Clausurada la vía represiva, la única opción posible es la de fomentar creencias alternativas que resulten más atractivas, las cuales, siendo profesadas con conciencia por los ciudadanos, los conduzca a actuar por sí solos, sin la presión de la violencia, del modo más conveniente para el Estado. Sobre este tópico las diferencias entre Lipsius y Hobbes son notables: quizás como reflejo del cambio de época, pero, con mayor seguridad, como índice de la maduración que experimenta el pensamiento político a lo largo del siglo XVII. Pues cuando Lipsius recomienda granjearse la lealtad y el cariño de los súbditos mediante la acción directa del soberano, por la construcción de una imagen de su persona a través de actos bondadosos y magnánimos, nos encontramos todavía en el mundo renacentista de los *speculum princeps*, en el que el individuo que ocupa el sitio del poder es insustituible, y la gestión de los *arcana imperii* depende de sus cualidades personales⁸². En su lugar, Hobbes realiza un análisis minucioso de los canales por los que se forma y transmite el poder político. Y así descubre que

(La mayor parte del género humano) recibe sus nociones de lo que es su deber, de lo que dicen los predicadores desde el púlpito y de lo que oyen decir a esos vecinos y amigos suyos que, al tener la facultad de discurrir pronta y plausiblemente, parecen ser más sabios y estar más instruidos en materia de ley y de conciencia que ellos mismos⁸³.

La conciencia ciudadana, entonces, se forma a través de los discursos de los oradores, quienes llevan del oído a las masas. Pero los oradores representan un grupo social minúsculo, claramente identificable en un mundo en el que la mayor parte de la población es analfabeta: “Y los teólogos, y todos aquellos que hacen alarde de su saber, derivan su conocimiento de las universidades y de las escuelas de leyes, o de los libros que han sido publicados por individuos eminentes de esas escuelas y universidades”⁸⁴. La conclusión es clara: “Es, por tanto, evidente, que la instrucción del pueblo depende enteramente de la correcta enseñanza de la juventud en las universidades”⁸⁵. La reforma

⁸² Justo Lipsio, *op. cit.*, p. 124.

⁸³ *Ibid.*, p. 273.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

de las universidades es uno de los temas centrales del *Behemoth*, su última gran obra política. La razón parece ahora clara:

Por ello comparto vuestra opinión de que los hombres pueden ser inducidos a amar la obediencia por predicadores y gentileshombres que en su juventud se hayan empapado de buenos principios en las universidades, así como de que nunca habrá una paz verdadera mientras las universidades no sean reformadas del modo que habéis dicho⁸⁶.

Y esta conclusión nos devuelve, a su vez, a la concepción antropológica que el estoicismo enseñó a la antigüedad, con la unidad de las facultades del alma humana y el contenido cognitivo de las pasiones como sus artículos fundamentales, revelando de este modo el estrecho vínculo que existe entre las dos dimensiones de la influencia del pensamiento de la *Stoa* en la filosofía del filósofo de Malmesbury: la psicología y la política.

4) CONCLUSIÓN

El nombre de Thomas Hobbes ha quedado asociado en la historia al título de su obra magna y para nosotros pasa por ser el profeta del *Leviathan*, el modelo de Estado absoluto al que ninguna parcela de poder se le escapa. Los atributos que Hobbes considera inalienables de la institución política suprema justifican indudablemente su inclusión entre los teóricos del absolutismo más radical. Con todo, una lectura atenta de su obra, atendiendo tanto a su designio expreso como a las circunstancias históricas en que fue concebida y redactada, relativiza cualquier enjuiciamiento interesado o simplemente apresurado sobre la naturaleza de su absolutismo, sus peligros y eventuales beneficios.

Dada la proverbial fama de promotor del despotismo de que Hobbes ha gozado tanto en vida como desde su muerte, puede pensarse que no lamentaba en absoluto la tendencia de los pueblos reseñadas más arriba, la maleabilidad de las pasiones humanas y su miedo e ignorancia, sino que, antes bien, la celebraba como condición del ejercicio del poder de su soñado *Leviathan*. Pero sería un equívoco: por el contrario, la

⁸⁶ *Ibid.*, p. 77-78.

Comentario [C18]: En general, en cursiva en tu texto

ignorancia, en la perspectiva de Hobbes, servía mucho más a los enemigos del poder centralizado, a los que Carl Schmitt llamaría “poderes indirectos”⁸⁷. Hobbes estaba convencido de que esto era así, al punto de afirmar, respecto a la Guerra Civil inglesa, que todo sucedió

(...) por falta de reglas de justicia conocidas por el pueblo llano; ya que, si el pueblo las hubiera conocido al comienzo de cada una de esas sediciones, los ambiciosos nunca habrían tenido la esperanza de alterar el gobierno una vez establecido. Poco puede hacer la ambición sin manos, y pocas manos tendría si el pueblo llano estuviera tan diligentemente instruido en los principios de su deber como estaba aterrado y trastornado por predicadores con doctrinas estériles (...)⁸⁸

El problema era justamente que la ignorancia predisponía a los hombres a seguir a cualquiera que hubiera alcanzado una cierta autoridad y convendría recordar que el pueblo al que Hobbes adscribe esa ignorancia estaba constituido por una inmensa mayoría analfabeta –alrededor del 70% de los hombres y más del 90% de las mujeres lo eran- y una pequeña casta superior de nobles, curas e incipientes burgueses a los que convenía la inestabilidad de la situación política, para proteger su patrimonio y eventualmente hacerse con el control del gobierno. Con ese objetivo, siempre según Hobbes, habrían aprovechado su privilegiada posición para engañar al pueblo sobre sus intenciones y sobre la conveniencia de apoyarlas.

Hoy sabemos que la conclusión absolutista no era necesaria; pero no deberíamos olvidar que lo que Hobbes intentó, aplicando las enseñanzas de sus maestros estoicos, escépticos y científicos, fue llevar adelante “(...) un proyecto diseñado para proteger la vida civil de las interrupciones provocadas por los poderosos y los ambiciosos, cuyos desastrosos proyectos son el resultado de una educación sistemáticamente equivocada”⁸⁹. Puede que su designio político no haya sido atractivo, pero en el camino su síntesis de las ideas dispersas en las obras de sus predecesores ha modificado para siempre nuestra percepción del fenómeno político, insistiendo en que más allá de todas las desavenencias y opiniones divergentes que siempre existirán, nos interesa, como

⁸⁷ Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Ed. Struhart y Cía., 1990.

⁸⁸ *Behemot*, ed. cit., p. 92.

⁸⁹ Hanson, Donald W., “Science, prudence and folly in Hobbes’s political theory”, *Political Theory*, vol. 21, N°4, November 1993, p. 644.

seres humanos, que la paz sea conservada y que no se aprovechen de nosotros con el pretexto de la libertad.