




Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

El *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la natura i el coneixement de la política en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

TESI DOCTORAL

Candidat a doctor: Roger Castellanos i Corbera

Director i tutor: Dr. Oriol Farrés i Juste (UAB)

Director extern: Dr. Josep Monserrat i Molas (UB)

**Programa de Doctorat de Filosofia
Facultat de Filosofia i Lletres**

Novembre de 2020



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

En una bella plana, per on passava una bella aigua, estaven moltes bèsties que volien elegir rei. Acord fo emprès per la major part que el Lleó fos rei; mas lo Bou contrastava molt fortament a aquella elecció...

RAMON LLULL
EL LLIBRE DE LES BÈSTIES.

Agraïments i reconeixements

Als meus codirectors de tesi: pel coratge i la confiança que m'han transmès en tot moment. Vull agrair especialment al professor Dr. Josep Monserrat haver-me permès redescobrir Hobbes amb l'ajuda del seu mestratge; a ell li dec la intuïció sobre la qual he fonamentat la meva tesi principal; i el meu agraïment pel Dr. Oriol Farrés, especialment per les hores i hores de discussió filosòfica, per la crítica constructiva i per la sinceritat que en tot moment m'ha ofert. Sense les seves aportacions, mai no hauria desenvolupat els capítols metodològics que tanta rellevància han pres al resultat final de la tesi.

A la meva companya, l'Eva. Per ser-hi sempre i per lluitar per nosaltres. Al nostre fill, l'Otger, que és el meu tresor més preuat: per regalar-me tants somriures i per prestar-me l'espai dels seus somnis que m'ha permès treballar nit i dia. Als meus pares i als meus sogres, pel suport incondicional. Pel que fa al meu pare, més que aparèixer als agraïments, l'hauria de citar a la bibliografia. Mai no m'hauria interessat per les humanitats si no hagués sigut per ell; i a la meva mare, per escoltar-me i aconsellar-me sempre: sense ella no seria qui sóc. També vull fer una menció especial al meu germà, en Bernat, per tot el temps que la pandèmia i l'atragament ens ha robat per compartir.

Al professor Dr. Jesús Maria Rodés, de la Facultat de Ciències Polítiques de la UAB, per haver-me fet descobrir Hobbes i el *Leviathan* per primer cop, a l'assignatura de pensament polític de la llicenciatura. Als meus professors de l'Institut Manuel Blancafort de la Garriga: a en Joan Sariol, el professor de grec i d'etimologia, per haver-me fet estimar la llengua i la cultura clàssica; i a l'Alfons Garrigós, el professor de filosofia, per haver dirigit el meu treball de recerca de batxillerat sobre l'obra d'Erich Fromm, *La por a la llibertat*.

A tantes altres persones que d'alguna manera o d'una altra m'han ajudat a culminar aquest projecte. Tot i que segur que em deixaré molts noms, almenys voldria afegir els següents agraïments i reconeixements: al Dr. Conrad Vilanou, president de la Societat Catalana de Filosofia; al Dr. Jesús Adrián, coordinador del Programa de Doctorat (UAB); al Dr. Angel Puyol, director del Grup d'Estudis Humanístics sobre Ciència i Tecnologia (UAB); al Dr. Carles Castellanos, al Dr. Àngel Pons, a la Dra. Rosa Rius i a la Maria Besora.

A la família Mateu del restaurant La Cuspinada del Figaró-Montmany, el meu «escriptorium» predilecte. A tota la colla de la Garriga i de les comarques gironines. Als companys de militància. Als presos polítics i exiliats.

Índex

0. Presentació	i-v
1. Introducció metodològica	1-10
2. El problema de la sistematicitat i el <i>præcipitium epistèmic</i>	11-39
2.1. El Leviathan al marc dels <i>Elementorum Philosophiae</i>	11-20
2.2. Del problema de la sistematicitat a l'autonomia de la filosofia política.....	21-31
2.3. El <i>præcipitium epistèmic</i> entre el coneixement de la natura i de la política.....	31-39
3. Llegir i interpretar la filosofia política hobbesiana a partir del <i>præcipitium epistèmic</i>: la tensió medul·lar i irresoluble	40-56
3.1. Una lectura <i>legítimament</i> autònoma de filosofia política.....	40-45
3.2. Una interpretació autònoma de la filosofia política a partir dels «principis incontrovertibles».....	45-52
3.3. La tensió medul·lar i irresoluble en la filosofia política.....	52-56
4. La inferència hipotètica de la condició natural humana	57-138
4.1. Els dos nivells d'inferència de la condició natural humana.....	61-86
A) El primer nivell d'inferència: l'experiència del present.....	75-82
B) El segon nivell d'inferència: el model de l'estat de natura.....	82-86
4.2. El model hipotètic de l'estat de natura: igualtat, guerra, llibertat.....	86-138
A) La igualtat natural i el desig infinit de possessió.....	86-102
B) La guerra <i>de tots contra tots</i> i la por a la mort violenta.....	102-123
I. La guerra té un caràcter absolut?.....	104-108
II. La guerra té un caràcter universal?.....	108-121
C) La llibertat natural.....	123-138
I. Llibertat i potència.....	124-131
II. Llibertat i dret natural.....	131-135
5. L'interregne de la sociabilitat i la filosofia moral	139-186
5.1. Els dos moments de racionalitat: la tensió entre el dret natural i la llei natural.....	141-149
A) La renúncia a l'exercici del dret natural contra els altres.....	146-147
B) La renúncia del dret natural respon a l'obtenció d'un bé per a un mateix.....	147-149
5.2. Les lleis naturals: la font racional de l'ordre jurídicopolític.....	149-187
A) La filosofia moral: ciència de «l'interregne de la sociabilitat».....	151-158
B) Els principis de regulació i de sociabilitat pacífica.....	158-187
I. Els principis de regulació de les controvèrsies en la societat civil.....	161-171
II. Els principis de sociabilitat pacífica.....	171-186
6. La generació o construcció de la sobirania: la hipòtesi del <i>pacte</i>	188-245
6.1. El compliment i la validesa dels pactes: justícia, propietat i poder comú.....	189-214
A) El dret dels pactes: la relació entre propietat i justícia.....	191-207
B) La validesa dels pactes: la relació entre compliment i seguretat.....	208-214
6.2. La hipòtesi del <i>pacte</i> : entre natura i artifici.....	214-246
A) El principi d'autoritació i representació: persona natural i persona artificial.....	218-225
B) Definició, articulació i desenvolupament de la hipòtesi del <i>pacte</i>	225-246
I. Els subjectes del <i>pacte</i> : el <i>pacte</i> comú.....	226-233
II. L'objecte del <i>pacte</i> : el <i>pacte</i> de mútua renúncia i autorització.....	233-237
III. L'acte del <i>pacte</i> : el <i>pacte</i> constituent d'unió i de subjecció.....	237-243

7. La vida i la mort de la sobirania: les restriccions polítiques i les seves limitacions.....	246-326
7.1. Sobre la vida o operació de la sobirania: les restriccions i l'obediència política.....	247-302
A) La part actora: el representant sobirà.....	250-174
I. Les condicions de la sobirania: el poder absolut, irresistible, indivisible.....	251-262
II. L'efectivitat de la sobirania: cadenes artificials i cadenes reals.....	262-272
B) La part autora: el subjecte ciutadà o súbdit.....	274-402
I. Les condicions de subjecció: entre obligació i llibertat.....	275-292
II. La qüestió del dret de resistència i la llibertat corporal.....	292-301
7.2. La mort o dissolució de la sobirania: les limitacions de la immortalitat artificial.....	301-328
A) La successió del sobirà.....	305-308
B) El bon govern del sobirà.....	308-319
C) El govern de les doctrines.....	320-325
8. Conclusió: El Leviatan, un gegant amb peus de fang.....	327-333
9. Compendi de tesis defensades.....	334-340
10. Bibliografia.....	341-38
10.1. <i>Elementorum Philosophiae</i> de Thomas Hobbes.....	341
10.2. Crítica contemporània a Hobbes.....	341-342
10.3. Biografia i context.....	342-343
10.4. Estudis Hobbesians.....	343-355
10.5. Altres fonts bibliogràfiques.....	356-357
10.6. Recursos lingüístics i bibliogràfics.....	357-358
11. Annexos.....	359-363
11.1. Annex 1: Llista d'abreviacions i símbols.....	359
11.2. Annex 2: Primeres edicions de l'obra de Thomas Hobbes.....	360-361
11.3. Annex 3: Frontispici del <i>Leviathan</i>	362
11.3. Annex 4: Quadre sinòptic del capítol IX.....	363

0. Presentació

L'expedició a l'arxipèlag

Per fi, estem preparats per emprendre aquest viatge: ja hem fet l'equipatge, tenim els visats i els bitllets a punt. Salpem rumb a l'Anglaterra del segle XVII, a la recerca d'un dels arxipèlags filosòfics insígnies d'aquells temps; hom el coneix pel nom de *Thomas Hobbes de Malmesbury*. Alguns l'han considerat un indret inhòspit, un desert per a la fe, la moral i la llibertat dels homes; àdhuc hi ha qui el descriu com un veritable infern, un territori àrid i perillós, una amenaça per a la civilització moderna. D'altres conten que fou habitat en temps pretèrits, però que actualment no hi ha cap forma de vida que hi arrelhi.

Ens aferrem, tanmateix, a l'esperança que ens arriba dels exploradors més intrèpids; d'aquells que, havent desoït les advertències dels més cauts, s'han endinsat en aquelles terres, vers la maregassa, bo i superant els esculls. Ens parlen, en efecte, de boscatges feréstecs, de viaranys embardissats i de cims inexpugnables; ens diuen que, a primera vista, podria semblar un lloc hostil per a la humanitat, car en les ombres que es projecten arreu del paisatge, hom podria trobar-hi els fantasmes de llops ferotges i de criatures bíbliques que relaten les velles mitologies.

Però a la llum de les clarianes i dels turons que sobreïxen l'espessor, allà on tan sols els més aventurers han gosat mai penetrar, se'ns explica que hom pot divisar el conjunt de l'arxipèlag. De totes les illes i dels illots que hi podríem observar, se'ns destaca l'illa més gran de totes, la que hom anomena *Leviathan*; que és alhora la més coneguda i, nogensmenys, la més temuda de totes. No és pas difícil arribar a les seves costes, atès que fa segles que hi arriben visitants de tota mena. Tot i que generalment hom s'hi atura de camí, rumb a d'altres arxipèlags propers, com un lloc de pas.

En canvi, ben pocs s'hi han endinsat prou com per abastar el punt més alt de l'illa: el cim d'una immensa serralada que l'escapça per la meitat, l'ombra de la qual sumeix en les tenebres la major part de l'arxipèlag. Tan sols des d'allà, se'ns diu, podrem heure la perspectiva més privilegiada sobre l'indret; car podrem observar ambdós vessants del *præcipitium* que escindeix i fa incomunicables les dues principals regions de l'illa: entre les boires, admirarem la dimensió de la *natura*; dels fenòmens que hi observem, des de la llunyania, n'obtidrem un coneixement incert; i, de tornada, a la dimensió de la *política*, a la civilització humana d'on venim, relatarem tot allò que hàgim pogut inferir. Així i només així, podrem posar-nos a la pell dels *sobirans*.

Completada aquesta expedició, haurem pogut explorar les entranyes de la filosofia política de Thomas Hobbes, tractant d'abastar la complexitat de la seva concepció sobre la *sobirania* i fer paleses les seves limitacions. No la concebem, doncs, com un camí sense retorn: vigilarem no extraviar-nos, equipant-nos amb les eines adequades i del seny suficient, com per no perdre de vista les nostres passes ni caure daltabaix dels abismes que hàgim de superar. Però tampoc no serà el final d'una odissea, sinó l'inici d'un nou viatge; car això ens permetrà refer tots aquells camins que ens han conduït fins aquí.

El trajecte fins al port

Preparar-nos per una expedició com aquesta no ha estat una tasca senzilla ni immediata; començant, d'entrada, pel descobriment conscient d'una obra filosòfica més anatemitzada que tematitzada en els estudis del pensament polític; sovint tractada, perifèricament, des d'una perspectiva eminentment històrica o com a contrapunt d'aquelles obres que sí que semblarien merèixer la nostra atenció. El rostre i la postura del *Leviathan* és certament intimidant, cosa que podria suscitar el nostre interès per descobrir què s'amaga entre les pàgines que segueixen el conegut *frontispici*; però la mirada de la tradició crítica, des de la qual hom hi sol accedir per primer cop, encara resulta més intimidant, especialment pel desventurat que pretengui passejar-s'hi sol i desarmat.

En Hobbes no hi trobarem allò que a molts els agradaria llegir: no hi ha *finis ultimus* ni *summum bonum*; la igualtat i la llibertat absolutes no són condicions de pau, sinó de guerra; no hi ha un ésser humà indiscutiblement bo per naturalesa, però tampoc no hi ha lloc per un *home nou*; no hi ha un descobriment de la veritable moral; no hi ha solucions fàcils ni definitives per als mals de la societat; no hi ha *utopies* en la seva filosofia política. Sens dubte, però, seria erràtic considerar que consisteix justament en el contrari: el *Leviathan* no té res a veure amb la distòpia tenebrosa que sovint se'ns ha presentat.

Més aviat se'ns parla de controvèrsies, d'incerteses, de temors i de decisions controvertides; quelcom que podria resultar fins i tot desagradable per aquells que cerquin poesia, veritats i solucions transcendents en els llibres de filosofia. Tanmateix, les paraules de Hobbes ressonen no tan sols en la història, sinó també en la realitat dels nostres dies: sense anar més lluny, bona part d'aquestes pàgines les hem escrit confinats al domicili, sota el toc de queda, enmig d'una crisi sanitària de dimensions globals on s'ha deixat al descobert la tensió entre la nostra *llibertat* i la nostra *seguretat*; com a la

pesta que va assotar Atenes, relatada a la que seria la primera publicació del nostre filòsof (Tucídides, *Història de la Guerra del Peloponès*, II).

A més, durant el transcurs de la nostra redacció, la qüestió de la *sobirania* ha pres una centralitat inaudita al nostre país. Els fets d'octubre de 2017 van omplir rius de tinta sobre temàtiques i conceptes fonamentals de la filosofia política de Hobbes; a saber, el dret de desobeir i de resistir les ordres del poder sobirà, quan aquestes són contràries al fi de la seva institució; la capacitat de la potència sobirana per garantir la seva integritat com a *summa potestas*, tant pel que fa a la seva limitació davant la celebració del referèndum, com a la seva efectivitat a l'hora de detenir el Govern de la Generalitat; la limitació dels poders delegats o subordinats autonòmics, quan el Parlament català declarava la independència, però després no disposava de la *potentia communis* per fer-la efectiva, etc.

Com també vam presenciar l'atemptat de la Rambla de Barcelona de l'agost de 2017, entre tants altres actes terroristes que han sucumbit les principals capitals de la vella Europa, per part de petits grups irregulars; o les onades migratòries i de refugiats que, fugint de la guerra, el crim organitzat i la misèria, tot sovint han estat esclafades per la bota estatunidenca i europea, barrant-los el pas vers les seves fronteres sobiranes; o les ingerències estrangeres i els cops d'estat perpetrats contra governs legítims a l'Amèrica Llatina, posant en qüestió la integritat real de la seva sobirania; i, més recentment, els conflictes armats d'Armènia o del Sàhara Occidental; o bé la crisi climàtica global que amenaça el futur del conjunt de la civilització humana.

La filosofia política de Thomas Hobbes, doncs, veiem que ressona amb força als temps que ens ha tocat viure, de manera que resulta conseqüent prestar-li l'atenció que pensem que mereix, en un moment en què no existeixen dreceres ni solucions màgiques per resoldre les controvèrsies de la humanitat. Sabem que l'obra de Hobbes va ser escrita en un context molt diferent del nostre i que, per tant, no podrem pretendre trobar-hi una resposta exacta per als nostres dies. Però, tanmateix, no esperem trobar respostes universals ni solucions definitives en la seva filosofia, sinó *formulacions d'interrogants* que poden seguir essent vigents i que, consegüentment, poden ajudar-nos a posar en qüestió també els interrogants dels nostres dies. Aquest és el trajecte que ens ha conduït fins al port on embarcarem rumb a aquesta expedició. Un trajecte que, com ja hem avançat, caldrà tornar a refer, quan tornem d'aquest viatge.

Cartografia de navegació

Les pàgines que teniu a les mans constitueixen un estudi sobre la filosofia política hobbesiana i, més concretament, la tesi principal que defensarem, tal com l'hem titulat, versarà sobre «el *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la natura i el coneixement de la política en el *Leviathan* de Thomas Hobbes», que ens permetrà abordar la complexitat del nostre objecte d'estudi; és a dir, la seva concepció de la *sobirania* que, al nostre parer, ens ha llegat com a nucli central del *Leviathan*, obra magna i de maduresa del filòsof de Malmesbury.

Per tal d'examinar els diversos passatges de l'obra amb la cura necessària, d'una banda, el nostre treball de camp ha consistit en la seva traducció, en base al text anglès, contrastant-lo amb la versió llatina. Aquesta tasca, doncs, procurarem que quedi ben reflectida en el transcurs de la nostra expedició, al comptar amb proves textuais molt valuoses que ens ajudaran a assegurar cada nou pas que emprenguem en el recorregut. D'altra banda, armarem el nostre raonament amb un aparell crític suficientment sòlid que ens permetrà fer-nos pas a través de la crítica, així com vestir els nostres arguments amb un fonament compartit. En aquest sentit, destinarem una especial atenció als nombrosos filòsofs catalans que, especialment durant les darreres dues dècades, ens han deixat aportacions molt significatives sobre la filosofia de Hobbes.

L'exposició s'estructurarà en nou capítols, incloent-hi la *introducció metodològica*, en què es tractarà la polèmica històrica i filosòfica dels textos del passat (*vid.* 1); el capítol de conclusions titulat *el Leviatan, un gegant amb peus de fang* (*vid.* 8); i, al final de tot, el *compendi de tesis defensades*, com a síntesi de la nostra tesi principal (*vid.* 9). Els capítols centrals (*vid.* 2-7) seran els que acolliran el fons del nostre raonament: primerament, partirem de dos capítols que examinaran el problema metodològic que suscita l'obra de Hobbes i la nostra proposta de lectura i d'interpretació: *el problema de la sistematicitat i el præcipitium epistèmic* (*vid.* 2) i *llegir i interpretar la filosofia política hobbesiana a partir del præcipitium epistèmic: la tensió medul·lar i irresoluble* (*vid.* 3).

A continuació, examinarem el vessant del coneixement de la *natura*, tot abordant la *inferència hipotètica de la condició natural humana* (*vid.* 3), en què podrem discernir els aspectes fonamentals del model hipotètic elaborat per Hobbes. Tot seguit, a cavall dels dos vessants del *præcipitium*, analitzarem *l'interregne de la sociabilitat i de la filosofia moral* (*vid.* 4), així com *la generació o construcció de la sobirania: la hipòtesi del pacte*

(*vid.* 5), en què també quedarà establerta la filosofia jurídica o *principi d'autorització i representació*.

Així és com arribarem al vessant de la *política*, bo i estudiant *la vida i la mort de la sobirania: les restriccions polítiques i les seves limitacions* (*vid.* 7); havent superat les primeres etapes de l'expedició, partint del coneixement de la *natura* i travessant *l'interregne de la sociabilitat*, estarem a disposició d'analitzar les conseqüències del *præcipitium epistèmic*, tant pel que fa a les condicions de sobirania com a les condicions de subjecció. D'aquesta manera, copsarem la complexitat de la tasca filosòfica de Hobbes, especialment pel que fa a les limitacions intrínseques que, ell mateix, imputa a la seva tesi central sobre la *sobirania*.

Havent delimitat la cartografia de navegació que guiarà la nostra expedició filosòfica, tan sols ens quedarà esperar que totes les seves mancances no enterboleixin ni ens impedeixin seguir els camins que hem decidit emprendre. Ens sentirem del tot honorats si ens hi acompanyeu. A partir d'aquí, desitgem que els vents ens siguin propicis.

Veles e vents han mos desigs complir

faent camins dubtosos per la mar.

Mestre i ponent contra d'ells veig armar:

xaloc, llevant los deuen subvenir

ab llurs amics lo grec e lo migjorn,

fent humils precis al vent tramuntanal

que en son bufar los sia parcial

e que tots cinc complexquen mon retorn.

AUSIÀS MARCH

1. Introducció metodològica

El moment d'escriure aquestes primeres paraules consisteix en un repte majúscul: significa passar de la *intenció* a l'*acció*; concretar en mots aquells pensaments que, adés verbalitzats de manera difusa, adés sotmesos a un cert constrenyiment, a causa de la provisionalitat d'unes argumentacions encara no prou travades, han anat quallant al llarg de la reflexió. És, doncs, el moment en què passem de la mera intenció a l'acció lingüística, l'*acte* que implicarà una veritable *acció il·locutiva* (Skinner, 2002, p.103-27). La força del llenguatge, com a vehicle transmissor de missatges, es farà palesa en la pròpia activitat conscient d'articular-lo en signes lingüístics que, combinats en diverses proposicions i sil·logismes, prendran un significat concret i denotaran una intenció que aconseguirà ser més o menys explícita i diàfana.

El repte entenem que és *aconseguir significar allò que es té la intenció de significar*, de manera que el llenguatge pugui assolir aquesta complexa missió de traduir els pensaments en missatge, fent-se així efectiva una relació comunicativa entre l'emissor i el receptor. Perquè la reflexió té un caràcter poc o gens compromès amb el receptor, en tant que encara no s'ha traduït en un missatge concret i pot mantenir-se feliçment en un pla de provisionalitat. Atès que els pensaments es mantenen en l'obscuritat i en el silenci, mai no podran ser mal interpretats, tergiversats o incompresos. En aquest pla no existeix cap acció comunicativa real, més que a un nivell solipsista (*Ibidem*, p.90-102). En canvi, la paraula que es veu exposada a la llum i a l'aire del receptor, s'oxida, es rovella, es fossilitza; podríem dir que roman estàtica, però no és ben bé així, car pot veure's sotmesa a múltiples reinterpretacions i, per tant, a variacions de diversa consideració.

Aquest és un dels riscos fonamentals de l'acció comunicativa: que el missatge pugui veure's distorsionat als ulls del receptor, ja sigui per mancances pròpies de l'emissor, ja sigui per la derivació interpretativa que pugui prendre; no necessàriament mal intencionada, sinó sovint marcada per les transformacions socials, culturals, ideològiques i d'altra índole, que puguin haver fet variar els *significants* i els *significats*, respectivament, en cada moment històric. Això pot acabar fent fins i tot incomprensible o variar completament la recepció del que fou la *intenció original* de l'autor. La seva *força il·locutiva* (*Ibidem*, p.103-27), doncs, podrà enfortir-se, debilitar-se o prendre significats imprevistos, depenent del context en què es trobi el receptor, davant del qual l'emissor sempre, o gairebé sempre, s'hi trobarà indefens.

Si aquests riscos els fem avinents respecte del nostre propi missatge que estem construint, sens dubte, encara els haurem de tenir més presents si tenim en compte que tot allò que expressarem en aquestes pàgines es referirà a un altre autor; és a dir, a un altre emissor del qual nosaltres mateixos en serem receptors. I no tan sols això, sinó que a més no es tracta pas d'un autor propi del nostre temps, sinó d'algú que va viure fa més de tres-cents anys; que tampoc no s'expressava en llengua catalana, sinó en anglès i en llatí; i en les variants o usos propis de la seva època. I encara podríem afegir que difícilment podríem compartir els mateixos referents culturals, religiosos, polítics o ideològics; ni haver rebut una educació similar; ni el sistema econòmic respectiu podria ser del tot equiparable. Per acabar de reblar el clau, podríem àdhuc considerar que les nostres biografies no tenen res a veure; a saber, ni quant a la infantesa, a les relacions familiars, als tràngols que hem viscut, a les convulsions de les nostres societats, etc. Ni tan sols coincidim en la mateixa edat. En definitiva, partim *d'experiències* tant diferents com *incomparables*¹.

Ara bé, constatar els riscos no pot significar que desistim d'afrontar-los. D'altra manera, mai no sobrepassaríem la mera intenció; mai no ens arriscaríem a l'acció lingüística. Així, malgrat el risc d'errar en l'articulació del missatge, de ser mal interpretats o tergiversats, caldrà esforçar-nos sempre perquè allò que expressem tingui opcions de ser interpretat en concordança amb la nostra intenció real; ja sigui essent prou explícits i honestos amb els nostres objectius d'estudi; ja sigui armant-nos d'arguments prou sòlids i suficientment clars com perquè puguin ser compresos. Per això, encara ens hi haurem d'esmerçar més quan es tracti d'entendre quines foren les intencions d'altres autors, si és que finalment el que volem expressar versa sobre allò que d'altres deixaren reflectit a les seves obres. Sobretot si ens referim als autors del passat, els *textos* dels quals es van produir en *contextos* molt diferents del nostre; en què sovint els mateixos significants no prenen el mateix significat que a l'actualitat ni un mateix significat s'expressava amb els mateixos significants.

Així doncs, la qüestió metodològica que ens plantegem aquí podríem resumir-la així: *com cal abordar l'estudi dels textos dels autors del passat?* Si bé constitueix un excés d'esquematisme traçar una línia divisòria entre *textualisme* i *contextualisme*, a l'hora de diferenciar les diferents posicions metodològiques respecte de l'estudi de la història de la

¹ Àdhuc podríem al·legar que no tan sols parlarem d'un altre autor, sinó que a més ho farem amb diàleg amb altres autors que també n'han parlat; els quals, al seu torn, pertanyen a diferents èpoques, s'expressen en diferents idiomes, tenen la seva pròpia biografia i una experiència respectivament singular.

filosofia política (Vallespin, 1995, p.19-52), això ens permetrà abordar la tensió que es fa palesa en l'estudi de Hobbes que tenim entre mans. Perquè alhora que la seva obra examina qüestions que semblen ressonar i trobar un reflex directe en els debats filosòfics de més estricta actualitat, aquesta fou escrita en un moment històric prou allunyat de la nostra contemporaneïtat, com per no poder trasplantar alegrement el seu text al nostre context, sense almenys qüestionar-nos metodològicament la idoneïtat i la legitimitat d'una operació d'aquesta mena.

La tensió metodològica que aquí es reflecteix és, consegüentment, en la relació d'interdependència o d'autonomia respectiva entre el *text* i el *context*; és a dir, entre els condicionants propis del context en què fou escrit un text i el valor filosòfic del text independentment del context en què fou escrit. Això ha resultat en una fecunda polèmica entre la filosofia de la història i la història de la filosofia²; o, dit d'una manera més simple, entre *història* i *filosofia*.

Així doncs, si bé admetent un cert reduccionisme, situaríem la discussió general en els següents termes: d'una banda, des d'una perspectiva metodològica *textualista* es defensaria la permanència de les idees filosòfiques elaborades pels autors de tots els temps, en tant que tracten problemes que si no són considerats «eterns», almenys sí que podrien ser abraçats per la filosofia actual, de manera independent a la seva circumscripció en un context històric concret.

El *contextualisme*, d'altra banda, acusaria aquesta perspectiva d'*anacrònica* i de creadora de *mitologies* (Skinner, 2002) a l'atribuir als significants dels autors del passat uns significats, així com el revés, que aquests presumiblement no haurien pogut preveure, inoculant-los així uns pressupòsits posteriors als del seu propi context. No és doncs l'afany dels contextualistes cercar cap «veritat» en els textos, sinó preguntar-se com s'han construït els diferents conceptes que s'hi veuen plasmats, a través de l'anàlisi del context de cada autor i, així, investigar-ne la intenció discursiva, a partir de la *força il·locutiva* de les paraules que es desprèn de les seves obres³. Aquestes «mitologies» que adverteix són,

² Una brillant mostra d'aquesta polèmica la trobem en el debat d'Amsterdam entre Skinner i Zarka, ocasió en què es confrontaran els plantejaments metodològics d'ambdós autors (Berten 1996, p. 365-369).

³ L'enfocament metodològic de Quentin Skinner en relació amb l'estudi de la filosofia de Thomas Hobbes, haurà la seva maduresa en la seva obra insígnia «*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*» (Skinner, 1996). Per una ressenya crítica emmarcada en la discussió metodològica que estem discernint, al marc de l'obra de Skinner: cf. Sales, 2000 (p.67-79).

a grans trets, les que enumerem a continuació: 1) *La mitologia de les doctrines*; 2) *La mitologia de la coherència*; i 3) *La mitologia de la prolepsis*.

Primerament, (1) la «*mitologia de les doctrines*» (Skinner, 2002, p.59-67) consisteix a situar tot text del passat en el marc de la creació o desenvolupament d'una doctrina o bé directament en la línia de pensament d'un «autor clàssic» que n'és considerat artífex. Es tracta, així, d'examinar les obres del passat a través de l'òptica d'un reflex aparent, com a precedent, anticipació o qualsevol altre mena de vincle textual que es pugui argumentar, de tal manera que permeti emmarcar-les en una doctrina, malgrat que històricament el seu autor no s'hi pogués haver situat conscientment. L'altra cara d'aquesta mitologia és la crítica dirigida a un «autor clàssic» que es consideri creador, propulsor o continuador d'una determinada doctrina, considerant així que ha negligit en el tractament d'un dels «grans temes» que tradicionalment s'assignen a la mateixa.

Seguidament, (2) la *mitologia de la coherència* (*Ibidem*, p.67-72) és aquella tendència d'estudi en què es parteix d'una presumpció de coherència inherent en els autors del passat. Així és com els textos que aparentment mostrin inconsistències internes es considerarà o bé que aquestes es deuen a un canvi de pensament del propi autor; o bé que cal interpretar-los del tal manera que, àdhuc aportant els elements que es cregui que hi manquin, aquests puguin ser unificats i prendre una coherència sistèmica. Aquesta qüestió prendrà una gran rellevància en el nostre estudi, de cara a l'anàlisi del problema de la sistematicitat que es desprèn del projecte filosòfic de Hobbes (*vid.* 2).

Finalment, (3) la *mitologia de la prolepsis* (*Ibidem*, p.72-79) és quan el context posterior propi de l'interpret es relaciona de manera asimètrica amb el context original en què s'emmarquen les idees defensades per un autor del passat. Consisteix doncs en subordinar els seus arguments a una posició (política, ideològica, moral, epistemològica, etc.) posterior al mateix; ja sigui a partir de la seva recepció ulterior, ja sigui des de la perspectiva del paper que es consideri que va exercir el seu pensament envers les principals escoles filosòfiques imperants o propulsades a partir de la seva pròpia contemporaneïtat. Així mateix, aquesta mitologia ens conduiria a classificar els autors del passat des del punt de vista de les «grans famílies ideològiques» en què aparentment es pretengui situar-los.

Pel que fa a Hobbes, la qüestió és eminentment polèmica, atès que no podríem inscriure'l *eo ipso* a una posició ideològica, doctrinal o línia de pensament aleshores inexistent, de

la qual pogués haver-se'n declarat afí o almenys haver-se'n considerat partícip, malgrat que aquesta hagi estat sens dubte la pràctica habitual de bona part de la tradició crítica. De com tractarem d'escapar d'aquestes mitologies, en parlarem detalladament a l'apartat corresponent (*vid.* 3). Aquí, però, el que ens interessa constatar és que, certament, si bé la historicitat de les formulacions de Hobbes no poden aïllar-se del seu propi context històric, essent la perspectiva *contextualista* difícilment discutible des dels seus propis termes, la pregunta que no queda resolta seria la següent: ¿tot allò que Hobbes o qualsevol altre autor expressà a les seves obres estarà sempre circumscrit a la seva historicitat, de manera que només podrà comprendre's des de l'especificitat del seu moment històric?

Així és com els detractors i crítics del *contextualisme*, a part de qüestionar la viabilitat de seguir coherentment aquest mètode per part dels seus propis defensors (*e.g.* Meiksins-Wood, 2010, p.1-10), sobretot s'han qüestionat fins a quin punt el plantejament de Skinner i de l'Escola de Cambridge (o «New History») no acaba de respondre als objectius fonamentals de la filosofia (Zarka, 1995, p.44). Més aviat sembla implicar una gran limitació per a l'estudi filosòfic que podríem qualificar de «pràctica d'antiquari» (Vallespin, 1995, p.46). Al capdavall, com Skinner mateix admet, el seu objectiu no és pas la reflexió filosòfica com a fi en si mateix, sinó l'estudi de la *història* de la filosofia: «no sóc filòsof, sinó tan sols un historiador de la filosofia» (Skinner, 1999, p.1).

Des d'una voluntat superadora d'aquesta tensió metodològica, Zarka (1995, p.37-49) s'hauria erigit com a crític del *contextualisme* o «historicisme», tal com ell l'anomena, sense que això signifiqui que puguem inscriure'l pròpiament al *textualisme*. Perquè Zarka no denuncia la legitimitat de l'estudi del context en què s'han construït les idees dels autors del passat; ans al contrari, el seu mètode pren com a punt de partida la genealogia dels conceptes estudiats, a través de la seva evolució en la història de la filosofia. Però, alhora, tampoc *no* renuncia a abordar problemes filosòfics contemporanis a partir d'aquests mateixos conceptes, encara (o més ben dit, justament pel fet) que tinguin arrels històriques profundes. En aquest sentit, proposa superar la dicotomia entre *història* i *filosofia*, advocant pel que anomena una «història no historicista de la filosofia política» (Zarka, 1995, p.39-49). La seva perspectiva metodològica, doncs, ens facilita un avanç en aquesta discussió. Vegem com funciona.

La metodologia de Zarka s'ha concretat a les seves obres en l'estudi la genealogia dels «grans conceptes de la filosofia», per tal de situar-los al debat filosòfic contemporani, de manera no anacrònica i, alhora, tenint en compte les variacions, ruptures i continuïtats,

del seu significat al llarg de la història⁴. Així, si consideréssim que els problemes que tracta Hobbes a la seva filosofia política poden contribuir a posar llum sobre la discussió filosòfica contemporània, d'entrada, caldria partir de la premissa que els *significats* dels conceptes que emprava Hobbes (*e.g. sobirania, ciutadà o súbdit, poder, societat, etc.*) no són automàticament equiparables als mateixos significats que puguem assignar-los actualment. Per tant, si per exemple volguéssim reflexionar sobre el concepte de *sobirania* al món actual, en diàleg amb Hobbes, no podríem simplement trasplantar el significat que assigna al mateix terme, sinó que hauríem de tractar d'entendre quina ha estat la seva evolució, per tal de dilucidar quin mateix problema pot explicar-se a través del significat d'uns conceptes que han anat canviant al llarg del temps.

Assolir amb èxit aquesta tasca, sense caure en l'anacronisme –i en les diferents mitologies identificades per Skinner–, no és pas senzill. Si a més hi afegim que més enllà d'una genealogia dels *significats*, al nostre entendre, també caldria considerar una genealogia dels *significants* dels conceptes, la tasca encara es fa més complexa; és a dir, es tracta d'estudiar com un mateix significat, malgrat haver mutat d'aparença conceptual o terminològica, ha estat recollit per diversos significants en diferents moments històrics⁵. Per tant, una aproximació genealògica al *significat* d'un concepte ens pot ajudar a comprendre el moment de ruptura en la seva concepció, mentre que una genealogia del *significant* d'un concepte ens podria permetre copsar com, al llarg de la història, diferents significants han servit per il·lustrar un mateix significat.

Aquesta reflexió ens la suggereix Robert Lamb (2009, p.51-73), quan considera que de la polèmica entre *text* i *context*, es desprèn una espècie de dicotomia entre *eternitat* i *caducitat*, quan, en realitat, també caldria considerar la possibilitat d'abordar problemes o qüestions que de fet són *perennes* (Lamb, 2009, p.59-63). En altres paraules: independentment de la forma que hagi pogut prendre un concepte en cada moment històric i societat concreta, atorgant-li d'aquesta manera *significants* i *significats*

⁴ Per exemple, això queda reflectit en l'estudi del concepte de «cosmopolitisme» que Zarka ressituarà al debat filosòfic contemporani (Zarka, 2014). Tal com establím, en la ressenya crítica d'aquesta obra (Castellanos, 2018, p.131-35): «Zarka seguirà, en aquest sentit, una metodologia d'anàlisi molt conscient, segons la qual, per remetre's a l'estudi de la filosofia contemporània, cal tenir una perspectiva històrica de les conceptualitzacions heretades, entenent-les en la seva genealogia, tot partint del seu context fundacional, fins a la seva evolució i rellevància actuals. En altres paraules, l'enfocament metodològic zarkíà busca abordar filosòficament la història de la filosofia política, trobant daquesta manera un punt de confluència entre les posicions contextualistes i textualistes de l'anàlisi filosòfica que, en termes generals, podrien representar els models epistemològics de Quentin Skinner i Leo Strauss, respectivament» (p. 132).

⁵ En aquest article fem una aproximació a aquesta metodologia genealògica del significat i significants dels conceptes d'adoctrinament i educació: cf. Castellanos, 2019 (p.57-77).

diferents, el problema filosòfic ha romàs *perenne* fins a l'actualitat. En conseqüència, podríem defensar –pace Zarka– que, malgrat que no puguem desatendre les mutacions que han sofert els significants que Hobbes assignava per exemple amb el terme «sobirania», així com els canvis dels significats que ell li assignava, sí que podríem concebre que s'estigui tractant d'un mateix problema, quan des de la filosofia política posterior s'examinaran qüestions que hi entronquen; a saber, l'estabilitat política dels règims, la guerra i la pau, l'obediència i la desobediència dels ciutadans, etc. En qualsevol dels casos, si volguéssim dialogar amb Hobbes, no ens podríem limitar a la mera transposició conceptual, sinó que hauríem de tractar de resseguir la genealogia dels conceptes involucrats, per tal d'evitar el temut anacronisme.

Això també ens ho il·lustra Thomas Kuhn (1962), quan defensa que el *paradigma* o model imperant en cada moment històric no es deu merament al seu estatus de «veritat» (*i.e.* demostrada), sinó a les relacions de poder al si de la comunitat científica, que es concreten en el triomf de les «revolucions científiques». Fruit d'aquestes revolucions, un paradigma s'imposa a la resta i passa a delimitar, en el cas de la ciència, el marc d'investigació científica, les tècniques i els continguts de la mateixa; és a dir, la «ciència normal» (Kuhn, 1962, p.23-35). Així, cada cop que s'imposa un nou paradigma científic, queda desterrat el vell (*Ibidem.*, p.165-6). El mateix ho aplica anàlogament a les *revolucions polítiques*:

«Les revolucions polítiques tendeixen a canviar les institucions polítiques d'una manera que aquestes institucions mateixes prohibeixen. Conseqüentment, el seu èxit exigeix l'abandonament parcial d'un conjunt d'institucions a favor d'un altre i, mentrestant, la societat no és governada completament per cap institució. (...) Després, al fer-se la crisi profunda, molts d'aquests individus es comprometen amb alguna proposició concreta per a la reconstrucció de la societat en una nova estructura institucional. En aquest punt, la societat es divideix en camps o partits enfrontats, un dels quals tracta de defensar el quadre d'institucions antigues, mentre que els altres s'esforcen en establir-ne de noves.» (Kuhn, 1962, p.93)

D'aquí, Kuhn en dedueix una *estructura* o matriu, no com a determinació historicista, sinó com a mètode d'estudi d'aquells canvis (*i.e.* revolucions) que es produeixen de manera recurrent al llarg de la història, independentment de la seva forma i del seu contingut normatiu; és a dir, des de la perspectiva de la tensió que es produeix a partir de la variació dels acords de grup que desemboquen en nous paradigmes compartits (Kuhn, 1970, p.208-10).

Per tant, els paradigmes constitutius de les diferents parts de la filosofia política de Hobbes, alhora que s'oposarien als paradigmes imperants de l'escolàstica (e.g. Santi, 2012), podríem considerar-los en gran mesura incomparables amb els que definirien els mateixos conceptes filosòfics a l'actualitat. I, tanmateix, la variació dels paradigmes compartits de la «ciència normal» (de la ciència política en aquest cas), així com la variació dels significats i significants que hem advertit més amunt, no deixarien d'apuntar una mateixa qüestió o problema filosòfic *perenne*. Són doncs aquestes precaucions les que hem de prendre si volem examinar filosòficament un problema o qüestió actual, amb diàleg amb un autor del passat que va tractar aquest mateix problema o qüestió des d'un marc conceptual o paradigmàtic diferent.

Alhora, cal tenir també present que, en un mateix autor, també podem identificar-hi diferents significants per referir-se a un mateix significat, així com el revés, tant en un mateix text com al llarg de la seva obra; i, per més complicació, podríem afegir que aquests diferents significants, malgrat prendre una sinonímia conceptual en aquell autor, cadascun ha anat prenent diferents significats al llarg de la història. En conseqüència, a l'hora d'examinar el text de Hobbes, caldrà examinar amb detenció els diferents conceptes que empra –així com, en alguns casos, el camp semàntic en què els ubica– per tal d'evitar una assimilació anacrònica dels mateixos; és a dir, que pugui donar lloc a una reinterpretació o mitologia que obri la porta a una transposició a un marc conceptual o paradigmàtic extemporani.

En Hobbes, això queda palès de manera molt il·lustrativa quan es refereix al concepte de *poder sobirà* a través de significants tan diversos com «*sovereign power*», «*civil government*», «*common power*», entre d'altres; i pel que fa a la seu de la *sobirania*, s'hi sol referir com a «*Common-Wealth*» (o, metafòricament, «*Leviathan*»); terme que, actualment, podríem traduir com «*Estat*», tal com es reflecteix a nombroses traduccions de l'obra de Hobbes (e.g. traducció en llengua castellana del *Leviathan* de Carlos Mellizo, 1989) i en la major part de la literatura crítica. Tanmateix, fixem-nos en el risc que s'adverteix aquí: si traduïm «*Common-Wealth*» per «*Estat*», estem facilitant una transposició o anacronisme del terme emprat per Hobbes al context actual. Per exemple, si l'autor parlava dels problemes que atenyen la «*Common-Wealth*», aleshores això ens podria conduir a l'error d'afirmar que aquells eren els mateixos problemes que els que atenyen actualment «*l'Estat*».

Perquè com assenyala Josep Monserrat (2018) el terme «“Estat” suggereix una determinada forma d’organització del poder constituït amb un origen i un significat històric concret que no s’ajusta exactament al context històric de Thomas Hobbes i els seus contemporanis» (p.74)⁶, de manera que una traducció així almenys hauria de contemplar una matisació sobre l’ús d’aquest terme. Tal com rebla Skinner⁷:

«Els termes que substituïm poden realitzar la tasca il·luminadora de capturar més implicacions d’una teoria de les que l’autor mateix podria haver reconegut. Però gairebé segur que al mateix temps serviran per importar una sèrie de ressonàncies irrelevants i, fins i tot, anacròniques.» (Skinner, 2002, p.50)

Per aquest motiu, hem preferit traduir «*Common-Wealth*» per «*república*», tal com han optat altres traduccions (e.g. traducció en llengua francesa de François Tricaud, 1971; traducció en llengua castellana de Carlos Moya i Antonio Escohotado, 1980); car pensem que «*república*» s’ajusta més al sentit original de «*Common-Wealth*», en tant que significa, literalment, «bé comú» o «riquesa comuna»; és a dir, «*res publica*», que significa «cosa pública» o «negocis públics» (Malcolm, 2012, p.189); mentre que a la variant llatina, Hobbes ho traduirà sempre per «*Civitas*»⁸ (literalment, «ciutat») que, al seu torn, també podria ser equivalent al terme «*res publica*»: a vegades traduïda com a

⁶ Perquè l’Estat concebut com a seu de la sobirania, tal com l’entenem a l’actualitat (*i.e.* Estat-nació), caldria situar-lo a principis del segle XIX (Hobsbawm, 1990).

⁷ Tot i que, per la seva posició metodològica, ens podria semblar paradoxal que Skinner emprés el terme «estat» [*state*] a les seves obres sobre Hobbes (*e.g.* Skinner, 1998), en realitat, això respondria a una posició estrictament contextualista; car al segle XVII el concepte «estat» (*status, state, stato, état, etc.*) ja circulava amb regularitat (almenys des dels segles XIV-XV), per referir-se a l’aparell polític del govern civil, encara que no de manera generalitzada. De fet, com assenyala Skinner (1989, p.90-131): «És sobretot en Hobbes, tanmateix, i en altres teòrics de la sobirania *de facto* de la revolució anglesa, que trobem que s’articula completament aquesta nova comprensió de l’estat. És cert, com hem vist, que si ens fixem en el cos dels textos de Hobbes, encara el trobem exhibint una preferència per la terminologia tradicional de “ciutat” i “commonwealth”. Però si en canvi ens fixem en els seus prefacs, en el transcurs dels quals s’aparta dels seus propis arguments i revisa la seva estructura, el trobem presentant-se conscientment com un teòric de l’estat. Aquesta transició ja es pot observar al prefaci del *De Cive* (...) Però és a la introducció del *Leviathan* on proclama més inequívocament que el tema del conjunt de la seva investigació ha consistit en “*that great Leviathan, called a Common-Wealth or State*” (*Lev, Intr.*, p.16). L’ambició de Hobbes com a teòric polític fou sempre la de demostrar que, si hi havia d’haver alguna perspectiva d’assolir la pau civil, els màxims poders de la sobirania no s’havien d’establir en el poble ni en els seus governants, sinó sempre en la figura d’un “home artificial”. Sospesant aquesta redacció final de la seva filosofia política, finalment es va sentir capaç d’afegir que, al parlar sobre la necessitat d’aquesta forma impersonal de sobirania, la millor manera de descriure-ho era dir que del que havia estat parlant sempre era de l’estat.» (p.121). Tanmateix, com hem assenyalat, aquest «estat» al que es podrien haver referit Hobbes i els seus contemporanis, sens dubte, no es tracta de «l’estat-nació», tal com el coneixem des del segle XIX fins a l’actualitat. A més, una traducció així no respondria al fet que Hobbes no decidís emprar el terme «estat» de manera generalitzada –tenint-lo, com hem vist, a l’abast dels seus recursos terminològics– i que, posteriorment, a la versió llatina del *Leviathan* optés pel terme «*civitas*» o «*republica*».

⁸ Amb el benentès que la segona part del *Leviathan*, titulada en anglès «*Of the Common-Wealth*», a la versió llatina es titula «*De Civitate sive Republica*», situant «*Civitas*» i «*República*» de manera sinonímica.

«ciutat-estat» per diferenciar-la «d'urbs», però que, segons els mateixos arguments exposats, podríem traduir també com a «*república*» (Monserrat, 2018, p.74).

A més, cal tenir present que, al llarg de la seva obra, Hobbes «reprèn diversos conceptes tradicionals com si fossin matèries primeres, i els refina i els altera d'acord amb la seva visió metafísica» (Santi, 2012, p.105). Això ens podria suggerir que el terme «*república*» no tan sols s'adequaria a una traducció estrictament etimològica, sinó que també podria respondre als recursos retòrics propis de Hobbes; i és que, malgrat erigir-se com a crític del republicanisme (Skinner, 2008), el nostre filòsof podria haver decidit recórrer al camp semàntic de la tradició republicana, per exemple, denominant el seu propi concepte de poder sobirà, a través d'un terme que pogués ser fàcilment identificable amb el concepte de «*república*»⁹.

Aquesta discussió conceptual que hem exposat, caldrà abordar-la en la mesura escaient amb els diferents conceptes que apareixeran al llarg de l'estudi, de tal manera que puguem aproximar-nos al sentit original de l'obra¹⁰. Perquè la cura en la traducció dels conceptes i en la seva adequació al marc textual i contextual de l'obra, ens pot permetre endinsar-nos en el missatge que volia transmetre'ns l'emissor i, així, comprendre millor l'abast del problema filosòfic del qual tractava. Això, però, no significa que tinguem la intenció de delimitar bé un jaciment arqueològic, sinó que ens ha de permetre iniciar la nostra pròpia exploració filosòfica.

⁹ La definició canònica la devem a Ciceró: «allò que pertany al poble; però entès el poble no pas com una agrupació d'homes reunida de qualsevol manera, sinó com una agrupació de molta gent associada pel consentiment respecte del dret i per l'interès comú» (*De re publica*, I, 39).

¹⁰ Per exemple: la «ciència» (*vid.* 2.3), el «poder» (*vid.* 4.2A), la «societat» (*vid.* 4.2B), la «llibertat» (*vid.* 4.2C), el «dret natural» (*vid.* 5.1), la «ètica» i «moral» (*vid.* 5.2A), les «lleis naturals» (*vid.* 5.2B), el «súbdit o ciutadà» (*vid.* 7.1B), etc.

2. El problema de la sistematicitat i el *præcipitium epistèmic*

Havent situat al capítol anterior (*vid.* 1) la querella metodològica referent a la lectura i a la interpretació de les obres del passat, al marc de la tensió entre els condicionants històrics (propis del context) i filosòfics (repercutits al text), ara cal concretar quina serà específicament la via d'accés (de lectura i d'interpretació) a través de la qual ens proposarem abordar l'obra de Thomas Hobbes. La tesi que desenvoluparem en aquest capítol és com a partir de l'anàlisi del *problema de la sistematicitat* podem constatar un *præcipitium epistèmic* al projecte de sistema filosòfic hobbesià, entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política*. Això ens permetrà defensar la possibilitat d'examinar la filosofia política hobbesiana de manera autònoma, tot considerant la seva obra política des de la unitat i la integritat de la mateixa (*vid.* 3); i, al seu torn, aportar una perspectiva d'estudi que contribueixi a posar llum sobre diversos aspectes històricament polèmics del pensament de Hobbes.

2.1. El *Leviathan* al marc dels *Elementorum Philosophiae*

L'any 1651 Hobbes va publicar a Londres, en llengua anglesa, el *Leviathan* o *la matèria, forma i poder d'una república eclesiàstica i civil* [«*Leviathan or The Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*»]¹¹, a cura de l'editor Andrew Crooke, quan el nostre filòsof ja comptava amb 63 anys d'edat. Encapçalada per una epístola dedicatòria, un índex de continguts i una introducció; i amb una secció final que es titula *Una revisió i conclusió* [«*A Review and Conclusion*»], l'obra es divideix en quatre parts: *I. De l'home* [«*Of Man*»]; *II. *De la república**¹² [«*Of Common-Wealth*»]; *III. D'una república cristiana* [«*Of a Christian Common-Wealth*»]; *IV. Del Regne de les tenebres* [«*Of The Kingdome of Darknesse*»]¹³. Fixem-nos a continuació, més

¹¹ Les citacions reproduïdes són traduccions pròpies, prenent com a base la versió en llengua anglesa, bo i contrastant-la amb la versió llatina. Per tal d'assenyalar les variacions als textos originals, hem emprat els següents símbols (*vid.* Annex 1):

Text que presenta una variant substancial en la versió llatina (que es posa en nota al peu de pàgina);

°Text que apareix només en la versió anglesa°;

ªText que apareix només en la versió llatinaª.

¹² Variant llatina: «*De Civitate sive Republica*» (*vid.* 1; nota 7).

¹³ Cal destacar també l'interès estètic i filosòfic que ha suscitat històricament el frontispici de la primera edició en llengua anglesa del *Leviathan* (*Head Edition*, Londres, 1651), obra d'Abraham Bosse (Bredenkamp, 2012), per la seva càrrega simbòlica i interpretativa (*vid.* Annex 3) que, en certa mesura, il·lustra la tesi central de Hobbes: *cf.* Brown, 1978 (p.24-36); Goldsmith, 1981 (p.232-37); Brandt, 1982 (p.201-31); Pye, 1984 (p.84-106); Martinich, 1992 (p.362-67); Skinner, 1996; *op.cit.*; Bredenkamp, 1998 (p.159-83); Bredenkamp, 2000 (p.395-411); Weigel, 2001 (p.449-474); Altini, 2002; *op.cit.*; Malcolm, 2002 (p.200-33); Buttler, 2006 (p.465-487); Buck-Morss, 2007 (p.171-98); Bredenkamp, 2007 (p.29-60); *Ibidem*, 2009 (p.429-75); Collons, 2009 (p.165-80); Ginzburg, 2009 (p.23-47); Champion, 2010 (p.255-275);

concretament, en les dues primeres parts de l'obra, car seran les que constituïran el marc textual en què centrarem la nostra màxima atenció, a l'hora d'analitzar la filosofia política hobbesiana.

D'una banda, a la primera part del *Leviathan* («De l'home»), Hobbes parteix d'una *fisiologia* «de la sensació» (Lev, I), «de la imaginació» (Lev, II) i «de la seqüència o SÈRIE de les imaginacions» (Lev, III); que, a continuació, enllaçarà amb el tractament del *llenguatge*, el *raonament* i la *ciència*: «del llenguatge» (Lev, IV), «de la raó i la ciència» (Lev, V), «dels fins o resolucions del discurs» (Lev, VII); i, més endavant, trobarem una síntesi de la seva *concepció sobre la ciència* (absoluta i condicional), juntament amb un *quadre sinòptic* en què es classifiquen les branques «dels diferents objectes de coneixement» (Lev, IX); seguidament, això conduirà Hobbes a analitzar la *psicologia* de les *passions* [«dels inicis interns dels moviments voluntaris anomenats ordinàriament PASSIONS, i dels discursos amb què són expressats» (Lev, VI)] i de les *virtuts* i *defectes* [de les VIRTUTS °ordinàriament anomenades° INTEL·LECTUALS i dels seus DEFECTES contraris (Lev, VIII)]; la qual cosa el condueix a l'estudi de la dimensió de la *sociabilitat*: «de la potència, °la vàlua,° la dignitat, l'honor °i l'aptitud°» (Lev, X), «dels costums» (Lev, XI); i, així, arribarà a l'estudi «de la religió» (Lev, XII) i de la *condició natural humana* [«de la CONDICIÓN °NATURAL° de la humanitat, en relació amb la seva felicitat °i misèria°» (Lev, XIII)], així com de les *lleis naturals* o *filosofia moral* [«de la primera i la segona LLEI NATURAL i dels CONTRACTES» (Lev, XIV) i «de les altres lleis naturals» (Lev, XV)]; finalment, Hobbes clourà la primera part exposant el *principi d'autorització i representació* o *filosofia jurídica* [«de les persones, els autors °i les coses personades°» (Lev, XVI)].

D'altra banda, a la segona part («De la república») examinarà la concepció política o civil de l'home, en la seva unió a través del *pacte* (cf. Lev, XIV; primera part) que dona lloc a la formació de l'estat civil o artificial, en la constitució de la societat civil constituïda en república sobirana; així, comença tractant «de les causes, generació i definició d'una república» (Lev, XVII), tot abordant les *condicions de sobirania*, a través de l'estudi dels drets i les funcions del poder sobirà [«del CÀRREC del representant sobirà» (Lev, XXX)] en les diferents formes de sobirania (per institució i per adquisició) [«dels drets dels sobirans per institució» (Lev, XVIII) i «del domini paternal i despòtic» (Lev, XX)],

Morabito, 2010: (p.7-16); Bredekamp, 2012; Östman, 2012, ea0112. Aquesta discussió l'abordarem al capítol de cloenda del nostre estudi (vid. *Conclusió: el Leviatan, un gegant amb peus de fang*).

segons la seva articulació política (monarquia, aristocràcia o democràcia) [«dels diversos tipus de república per institució, i de la successió al poder sobirà» (Lev, XIX)]; així com de les diferents parts subordinades que componen les repúbliques sobiranes [«dels SISTEMES de subjecció, polítics i privats» (Lev, XXII); «dels MINISTRES PÚBLICS del poder sobirà» (Lev, XXIII); i «del CONSELL» (Lev, XXV)]; i «de la NUTRICIÓ, i la PROCREACIÓ d'una república» (Lev, XXIV); així mateix, abordarà les *condicions de subjecció*, examinant la llibertat [«de la llibertat dels súbdits» (Lev, XXI)] i les obligacions dels que són subjectes al poder sobirà, examinant les lleis civils [«de les lleis civils» (Lev, XXVI)], així com els seus efectes jurídics sobre la convivència pacífica: «dels delictes, excusacions i atenuants» (Lev, XXVII) i «dels càstigs i recompenses» (Lev, XXVIII); i, finalment, Hobbes abordarà l'anàlisi «d'aquelles coses que afebleixen o tendeixen a la DISSOLUCIÓ d'una república» (Lev, XXIX); fins arribar a la cloenda d'aquesta segona part, amb l'exposició «*Del REGNE DE DÉU PER NATURALESA*» (Lev, XXXI), bo i enllaçant amb la tercera part de l'obra («*D'una república cristiana*»).

Havent descrit de manera general els continguts i l'estructura de les dues primeres parts del *Leviathan*, podem indicar així tres consideracions que, a tall introductori, ens permetran delimitar el nostre estudi i situar el que serà el nostre recorregut argumental:

- I. Les primeres dues parts del *Leviathan* fan palesa una divisió de continguts entre *natura* i *política* (Monserrat, 2016-2017) en què, tal com estudiarem al llarg d'aquest capítol, s'hi reflecteix el *præcipitium epistèmic* que comprometrà la unitat del sistema filosòfic i també la comprensió de la filosofia política hobbesiana mateixa, des de la perspectiva de la seva autonomia pròpia. Des del punt de vista de l'estructura del text, doncs, la primera part («De l'home») caldria considerar-la com una *antropologia*¹⁴ (o *De Homine*) que busca establir així les

¹⁴ El terme «*antropologia*» que utilitzarem per referir-nos a la segona secció dels *Elementorum Philosophiae* o *De Homine* no apareix a l'obra hobbesiana, sinó que en farem ús a partir del significat estrictament etimològic: «ciència que estudia l'home» (DGLC, 1a). En aquest sentit, no podem derivar-ne un significat contemporani, propi de la disciplina antropològica ni de les seves diferents àrees de coneixement, ja siguin d'àmbit teològic (DGLC, 2a), filosòfic (DGLC, 3a), jurídic (DGLC, 4a), cultural (DGLC, 5a), biològic (DGLC, 6a), polític (DGLC, 7a) o social (DGLC, 8a). Cal apuntar que atribuir a Hobbes aquesta concepció «antropològica» no tan sols seria un anacronisme, sinó que també suposaria una reinterpretació dels fonaments mateixos de la seva filosofia política, tenint en compte que tot aquell àmbit d'estudi que podríem considerar actualment propi de l'antropologia, aborda certes expressions de la humanitat que, en Hobbes, correspondrien a un moment «posterior» al de la formació de la societat civil. Per això, quan parlem «d'antropologia hobbesiana» ens referirem a l'estudi de «l'home natural», és a dir, de l'ésser humà com a cos natural, en la seva interacció amb la resta d'humans, però sense considerar-los des de la seva condició de ciutadans o súbdits, d'integrants del cos polític, ja que aquesta qüestió es correspon a la secció tercera o *De Cive*. Ara bé, preferim l'ús del terme «antropologia» que «psicologia» (e.g. Malcolm, 2012), ja que en aquesta secció segona o *De Homine*, Hobbes no tan sols considera l'home

bases de la concepció natural de l'home, fisiològicament i psicològica, així com des de la perspectiva de la seva interacció mútua o *sociabilitat*; mentre que la segona part («De la república») cal interpretar-la, més específicament, com una *política* (o *De Cive*) que estableix els fonaments i la relació entre les *condicions de sobirania* i les *condicions de subjecció*, en una societat civil constituïda en república sobirana.

II. Els capítols X-XVI, juntament amb alguns passatges d'altres capítols de la primera part, consisteixen en «capítols transfronterers» que no podríem situar exactament ni en la dimensió del coneixement de la *natura* ni de la *política*. De manera general, aquests capítols són els que constitueixen la base filosòfica del que considerarem «*l'interregne de la sociabilitat*»; és a dir, els condicionants socials de la política que, al seu torn, fonamentaran la *filosofia moral* (i.e. les lleis naturals i el *pacte*) i la *filosofia jurídica* (i.e. el principi d'autorització i representació). El fons d'aquest apunt, el desenvoluparem al llarg dels diferents apartats del nostre estudi.

III. Pel que fa a la tercera part («De la república cristiana») i a la quarta part («Del regne de les tenebres») del *Leviathan*, malgrat que pràcticament constitueixen la meitat de l'obra en extensió, aborden amb més profunditat l'anomenada *qüestió teologicopolítica*, que és una línia d'investigació fonamental per a la comprensió del pensament de Hobbes¹⁵. Tanmateix, tenint en comptes les característiques pròpies de la mateixa, tant a nivell metodològic com de marc conceptual, haurà de quedar fora de l'abast del nostre estudi. Això implicarà que, en l'anàlisi de les dues primeres parts de l'obra (que podríem considerar la primera meitat), tampoc no puguem destinar l'atenció que mereixeria ni aprofundir en diversos aspectes que hi atenyen, tals com el capítol XII («de la religió»), les discussions teològiques subjacents o el paper que juga la religió i la interpretació de les Escriptures en la filosofia política hobbesiana. Cal excusar-nos amb antuvi, doncs, per aquesta

en particular (fisiològicament i psicològicament), sinó també l'home des del punt de vista de la seva sociabilitat; és a dir, des de tot el que es correspon amb la interacció humana (llenguatge, raonament, ciència, etc.) fins a les formes d'associació «naturals» (*vid.* 4.2).

¹⁵ Carlo Altini (2011, p.127-48), per exemple, adueix la importància de l'anomenada «qüestió teologicopolítica»: «En efecte, en el “moviment circular” hobbesià entre teologia i política, l'element distintiu de la sobirania no rau en el procés de secularització –el model del qual emergeix probablement per exigències tàctiques lligades a la necessitat de la reticència davant dels perills de la persecució– sinó que és el *novum personae* inaugurat per l'engendrament “des de baix”, és a dir la creació del cos polític mitjançant la persona representativa. Precisament per això el problema polític pot tenir solució únicament després que l'hagi tingut la qüestió teologicopolítica.» (p.145-6); en aquesta mateixa línia: *cf.* Altini, 2005.

manca que respon a la voluntat de delimitar la nostra recerca, sens perjudici que els arguments que hi siguin exposats puguin servir per a incursions ulteriors a la línia d'investigació esmentada¹⁶.

D'altra banda, també cal tenir present la versió llatina publicada el 1668, més coneguda com *Leviathan latinus*, que consisteix en una traducció a cura de Hobbes mateix, elaborada entre 1667 i 1668¹⁷. Malgrat que alguns autors havien apuntat que el text llatí havia de ser considerat com una obra *a part* (Łubieński, 1936, p.253-70; Tricaud, 1971, p.xix-xxix), sostenint que el text anglès de 1651 fou de fet elaborat posteriorment, malgrat publicar-se prèviament, el cert és que aquesta hipòtesi ha quedat refusada tant documentalment com textual (Malcolm, 2012, p.272-302). Perquè, més enllà de les variacions que són inherents al llenguatge, les addicions, sostraccions i matisacions presents s'expliquen des d'un punt de vista contextual, pel que fa al moment històric respectiu, a la intencionalitat de l'autor o en relació amb el públic a qui potencialment s'adreçaria.

La variació estructural més important consisteix en l'absència a la versió llatina de l'apartat final «*A Review and conclusion*», substituït per un apèndix estructurat en tres capítols que es desenvolupen en forma de diàleg entre «A» i «B». Així, tot i constatar

¹⁶ La crítica de la religió en Hobbes ha rebut diferents valoracions. D'una banda, ha sigut vista com un reflex de la situació política convulsa que va viure Hobbes, mesclada de manera inseparable amb les polèmiques de tipus religiós; per altra banda, com a punt indispensable que permetria fer pas a una filosofia que presentés la racionalitat de l'edifici polític sobirà. Així, les qüestions associades de la llibertat de consciència i de la tolerància religiosa poden posar-se com un exemple de polèmica interpretativa: per Carl Schmitt (1938), Hobbes defensava la llibertat de consciència, com també consideren Koselleck (1973, p.30), Berlin (1969, p.126), Slomp (2010, p.357-379) o Fischer (2010, p.399-416). Enfront a Schmitt, trobem les interpretacions ja clàssiques de Leo Strauss (2011; cf. Josep Monserrat, 2000, p.25-39; *ibidem*. 2013, p.35-50). Per Lucien Jaume, la religió civil tan sols consisteix en «les marques exteriors d'adhesió» (2000, p.76.). Per contra, trobem els treballs de Tralau (2011, p.58-84) i la posició crítica sobre el republicanisme per part de Skinner (1996; 2008) i Pettit (2008). Més enllà de la consideració de Hobbes com «ateu» (per exemple a Strauss) o «deïsta» que tractaria de domesticar la religió al servei de la política, o d'un Hobbes calvinista, en sentit estricte, com defensa Martinich (1992), el que està en joc és el sentit últim de les seves obres principals. En el seu context, la religió es trobava tant en conflicte amb la nova ciència com amb el poder polític. Martinich (1992) sosté que Hobbes fou un calvinista ortodox, pel seu comportament i pels seus escrits. A més, argumentarà que Hobbes voldria reconciliar la ciència moderna amb la doctrina cristiana i mostrar que el cristianisme autèntic no era políticament subversiu. Tal posició és criticada per Curley (1996, p.257-271), tot i que Martinich la reiterarà posteriorment (2005). Una visió molt diferent del paper de la religió en Hobbes, la proporciona per la seva banda Kodalle, que fa de Hobbes un pensador «luterà» (1972). En relació amb la recepció de Kodalle: cf. Ordi, 2000 (p.55-65); o bé la perspectiva de Dussel (2007a), segons la qual, tot i que Hobbes «se'l llegeixi freqüentment en la filosofia política contemporània ja secularitzat, en realitat és un ideòleg de la cristiandat anglicana» (p.79). Per últim, també trobem la conceptualització de la «teologia constitucional» (Abat, 2013, p.8-16), en què la filosofia hobbesiana esdevé una eina d'interpretació del problema teologicopolític contemporani.

¹⁷ Per un estudi rigorós de les variacions del *Leviathan latinus* respecte del *Leviathan* anglès: cf. Malcolm, 2012, p.146-302.

variacions més o menys significatives entre la versió anglesa i la versió llatina del *Leviathan*, no podríem considerar, pròpiament, aquesta darrera com un text nou. Quelcom que no exclou la importància de tenir-la present, especialment per a la traducció i la clarificació d'alguns conceptes i passatges de la versió anglesa, d'acord amb la nostra perspectiva metodològica (*vid.* 1)¹⁸. Per això, l'estudi l'abordarem a través de la *Clarendon Edition*, a cura de Noel Malcolm (2012)¹⁹, que és una edició crítica bilingüe que ens permetrà contrastar les versions anglesa i llatina que s'hi reproduïxen, a l'hora de traduir i d'analitzar els diversos passatges de l'obra.

La rellevància del *Leviathan* en relació amb la història de la filosofia és incontestable, considerada de manera quasi unànime com l'obra insígnia de Thomas Hobbes tant pel que fa a la recepció contemporània com a la posterior. Des de la perspectiva específicament orgànica, al si del projecte dels *Elementorum Philosophiae*, consisteix en la culminació de la *sectio tertia* o *De Cive*²⁰ del sistema filosòfic hobbesià, fruit de la maduració i consolidació de conceptes ja exposats prèviament en les anteriors publicacions i d'altres introduïts de nou (Zarka, 1995, p.46-9)²¹. De fet, es podria considerar el *Leviathan* com una reelaboració i revisió del *De Cive* (1642), fins al punt que les dues primeres parts de l'obra reproduïxen en gran mesura els continguts que ja hi foren exposats (Malcolm, 2012, p.1-91). Per exemple, el text del capítol XXXI del *Leviathan* es correspon, exceptuant els dos últims paràgrafs, amb el del capítol XV del *De Cive* (1642).

¹⁸ En aquest sentit, trobem molts passatges de la versió llatina que tot i expressar-se en termes diferents, normalment de manera més sintètica que a la versió anglesa, el contingut del missatge és essencialment el mateix. Per això, com ja hem indicat (*vid.* 11), a l'hora de contrastar ambdues versions, ens referirem només a les variacions més substancials, per tal que ens permetin clarificar alguns conceptes o reflexionar sobre determinats aspectes que són objecte del nostre estudi.

¹⁹ Cf. Hobbes, 2012. Les citacions del *Leviathan* les referenciem amb l'abreviació «Lev» (versió anglesa) o «LevL» (versió llatina), seguida del número de capítol i de les pàgines corresponents a l'esmentada edició. Per exemple: «Lev, XXIX, p.519-20».

²⁰ *De Cive* és la denominació sistemàtica que Hobbes assigna a la secció tercera o *sectio tertia* del seu projecte filosòfic, corresponent a la filosofia política o ciència civil. Alhora, l'obra homònima publicada el 1642 cal considerar-la com una de les exposicions orgàniques que féu del seu pensament polític, juntament amb els *Elements of Law* (1640) i el *Leviathan* (1651-1668). El mateix podem dir pel que fa al *De Homine* que, alhora que es correspon amb l'antropologia o secció segona dels *Elementorum Philosophiae*, també és una publicació concreta (*De Homine*, 1658) i, alhora, el títol de la primera part del *Leviathan*. Així mateix, el *De Corpore* constitueix la física o secció primera que també es correspon amb la publicació batejada amb el mateix nom (*De Corpore*, 1655). Per no generar confusions i distingir quan parlem del llibre i no de la secció del projecte, afegirem la data de publicació entre parèntesis.

²¹ Skinner (1999, p.1-29) podria matisar aquesta afirmació, si concebem que la filosofia jurídica o *principi d'autorització i representació* (*vid.* 6.2A) constitueix una part indestriable de la filosofia política hobbesiana; car la seva exposició al *Leviathan* (1651) seria de fet millorada al *De Homine* (1658) i, de nou, revisada al *Leviathan latinus* (1668).

Tanmateix, les diferències entre ambdues obres són igualment importants, pel que fa a les novetats que Hobbes introdueix al *Leviathan* respecte de les obres de filosofia política anteriorment publicades: a) Inclou una primera part dedicada a l'antropologia o *De Homine* que no quedava reflectida al *De Cive* (1642), però que en canvi sí que constava als *Elements of Law* (1640); b) Hi ha importants addicions a la segona part (*i.e.* capítols XXI-XXV i XXVII-XXVIII), en què es completa l'aspecte juridicopolític i es fonamenten les concepcions d'autorització i de representació; c) Les qüestions de la religió i de la teologia corresponents al capítol XII «Sobre la religió» [*Of Religion*] i a les parts tercera i quarta de l'obra.

En aquest sentit, podem parlar del *Leviathan*, de manera apropiada, com l'obra política de maduresa de Thomas Hobbes; i, àdhuc, com el seu *magnum opus*, tenint en compte la rellevància històrica que prendrà la seva filosofia política –en detriment de les altres seccions–, entre d'altres raons, pel fet que les obres corresponents a la tercera secció o *De Cive* (*Elements of Law*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviathan*, 1651) apareixeran abans que les corresponents a la primera (*De Corpore*, 1655) i a la segona (*De Homine*, 1658). Del fet que les publicacions no segueixin l'ordre sistemàtic previst²², se'n derivarà l'anomenat *problema de la sistematicitat* que estudiarem amb atenció al llarg del següent apartat (*vid.* 2.2); abans d'abordar-lo, però, sense pretendre entrar al detall de les vicissituds i aventures de la biografia de Hobbes²³, convé situar la seva obra filosòfica, tant en el context biogràfic de l'autor com en el context històric de les seves publicacions, al marc del projecte filosòfic batejat com *Elementorum Philosophiae* [Elements de filosofia].

I és que la biografia del filòsof de Malmesbury es caracteritza per un remarcad caràcter d'excepcionalitat: la seva vida, trajectòria intel·lectual i ordre de publicacions, es veuran fortament condicionades per conjectures personals i, especialment, per la conjuntura política que vivia Anglaterra, al marc de la Guerra Civil, compresa en el període del Parlament llarg, entre 1640 i 1660, segons la datació que Hobbes mateix estableix a l'última de les seves obres polítiques (d'un remarcad caràcter historiogràfic): *Behemoth or the Long Parliament* (1668).

²² *Vid.* Annex 2.

²³ Hi ha nombroses publicacions que han esdevingut clàssiques per conèixer la biografia de Hobbes, tant escrites per ell mateix, com per autors contemporanis o posteriors: *cf.* Wallis, 1662; Hobbes, 1673; Aubrey, 1986; Martinich, 1999; Schuhmann, 1998.

Thomas Hobbes va néixer l'any 1588 a Westport, un poble a l'oest del municipi de Malmesbury, al comtat de Wiltshire, situat al sud-oest d'Anglaterra. El mateix any, l'*Armada Invencible* es mobilitzava cap a les illes britàniques, i és per això que, a la seva autobiografia en vers (Hobbes, 1673), el nostre filòsof afirma que la seva mare –de qui en desconeixem el nom– va donar llum a bessons: a ell mateix i al «temor» [*meque metumque simul*]; germà bessó que l'acompanyaria de manera inseparable, la resta de la seva vida i obra. El pare de Thomas Hobbes, de nom homònim, era el vicari anglicà de Westport i Charlton i fou descrit pel biògraf John Aubrey (1898) per la seva «ignorància i rusticitat» (p.323), de manera que podem fer-nos una lleugera idea de l'excepcionalitat que el nostre filòsof arribés a distingir-se entre els principals pensadors de la història de la filosofia.

Havent destacat com un alumne brillant, Hobbes va tenir l'oportunitat d'ingressar amb catorze anys al Magdalen Hall de la Universitat d'Oxford (Londres), on obtingué una formació humanística completa i s'impregnà de l'aristotelisme escolàstic que aleshores regnava l'estament universitari. El 1608, recomanat pel seu director d'estudis, Sir James Hussey, passà al servei de William Cavendish (fill), baró de Hardwick i, més tard, comte de Devonshire. Hi ha nombroses proves del bagatge humanístic de Hobbes, el seu coneixement de les llengües i dels clàssics literaris, filosòfics i històrics grecollatins, però una de les més eloqüents fou la seva elaboració de l'*Old Catalogue* de la *Hardwick Library*, probablement completat l'any 1628, el qual consisteix en un recurs fonamental per conèixer les fonts de què va beure el nostre filòsof, tenint en compte l'absència d'un mètode de citacions sistemàtic a la seva obra (Santi, 2013, p.7-40). Un any més tard, de fet, apareix la traducció de la *Guerra del Peloponès* de Tucídides, als *Eight Books of the peloponnesian Warre Written by Thuydides* (1629), considerada la primera publicació de la seva fecunda trajectòria, quelcom que confirma la profunda formació humanística de Hobbes.

El que marcà decisivament el projecte filosòfic hobbesià, però, fou el descobriment casual dels *Elements* d'Euclides (1629), així com el seu tercer viatge d'estudis a la vella Europa (1634-1637), moment en què va conèixer a Mersenne (a París) i Galileu (a Florència). Fou la nova ciència fisicomatemàtica (especialment la geometria) que ocupava bona part de la intel·lectualitat europea de l'època, la que il·luminà Hobbes respecte de la possibilitat de pensar racionalment el conjunt de la realitat cognoscible, a través del

disseny d'un sistema filosòfic integral: així naixia el projecte dels *Elementorum Philosophiae*.

A partir de la *filosofia primera* o ciència de les ciències, fonamentades en els principis indemostrables del cos i el moviment, el sistema filosòfic hobbesià s'havia de compondre de tres grans seccions, enllaçades a través d'una mecànica materialista deductiva: una *física* o filosofia natural (*De Corpore*), com a ciència que estudia els cossos i fenòmens de la naturalesa; una *antropologia* (*De Homine*), com a ciència de l'home que caracteritzés l'ésser humà com a cos natural animat, particularment i en la seva relació recíproca; i, finalment, una *política* o filosofia política (*De Cive*), com a ciència civil que estudia l'home en la seva condició de ciutadà o súbdit, com a integrant del cos polític o artificial regit pel poder sobirà.

Tanmateix, el context històric d'Anglaterra²⁴ va obligar Hobbes a capgirar els seus plans: durant la primavera de 1640, el rei Carles I convocava el parlament anglès, després d'onze anys de suspensió de la seva activitat, amb l'objectiu de reunir fons suficients per tal de sufocar la rebel·lió escocesa; en comptes d'això, però, el monarca es trobarà amb una allau de demandes i de querelles contra els abusos i els privilegis reials i, davant d'aquest fet, el rei decidí dissoldre novament la cambra dels comuns, tot just al cap de tres curtes setmanes. És per això que aquesta legislatura és coneguda com el «parlament curt». El novembre del mateix any, però, Carles I tornava a convocar el parlament, a la desesperada, a causa dels greus problemes financers que arrossegava la monarquia anglesa. Així i tot, aquesta vegada la cambra encara es mostraria més hostil envers el rei i, entre d'altres mesures, prohibiria la prerrogativa reial de dissoldre el parlament si no era de comú acord entre els seus membres, fet que no es va produir fins el 1660 i, per aquest motiu, aquesta altra legislatura se l'anomena el «parlament llarg».

El país bullia de controvèrsies, especialment sobre religió i política que, d'alguna manera o altra, anaven polaritzant els bàndols reialista i parlamentari. Hobbes no restarà impassible davant la situació, la gravetat de la qual advertia que podia acabar degenerant en una guerra civil. Tant és així que va decidir exiliar-se a París, on hi romandria onze anys. Poc abans de fugir del país, començaren a circular de manera no autoritzada els manuscrits dels *Elements of Law, Natural and Politic* (1640), que constituïran la primera

²⁴ Per un estudi rigorós sobre el context de l'Anglaterra revolucionària: cf. Poussou, 1996. En relació amb les disputes polítiques del mateix moment històric: cf. Farrés, 2007.

exposició de la seva obra filosòfica (malgrat que la versió publicada data del 1650), que en aquell moment va circular dividida en dos textos separats: *Human Nature* i *De Corpore Politico*²⁵.

Però la voluntat de Hobbes d'incidir en la situació política quedarà encara més palesa, dos anys després, amb la publicació a París del *De Cive* (1642), en plena escalada de les hostilitats i del conflicte entre el rei i el parlament; és a dir, al moment mateix de l'inici de la guerra civil anglesa. En aquells moments, el filòsof de Malmesbury tenia ja 54 anys i, per tant, la primera publicació orgànica del seu projecte filosòfic sortiria a la llum en plena maduresa d'edat del seu autor. Com hem dit, però, això no formava part dels seus plans inicials: el *De Cive* havia de constituir, de fet, la tercera (i última) de les seccions que integraven els *Elementorum Philosophiae*. A més, per completar la trilogia projectada, encara hauríem d'esperar setze anys més, amb la publicació del *De Corpore* (1655) i del *De Homine* (1658). Entremig, Hobbes es veuria completament desbordat per les polèmiques polítiques i teològiques que hauria suscitat l'exposició de la seva filosofia política, la qual prendria un procés de maduració propi: retornat a Anglaterra, dos anys després de l'execució del rei Carles I (1649), i de l'exili del seu fill Carles II, amb la consegüent victòria del parlament contra la reialesa que donaria lloc al protectorat d'Oliver Cromwell, Hobbes publicaria la que seria, com hem argumentat, la seva obra política magna: el *Leviathan* (1651).

Hem vist doncs que les diverses seccions dels *Elementorum Philosophiae* no van publicar-se en l'ordre sistemàtic previst, és a dir, d'acord amb l'ordre deductiu que configurava el projecte de sistema filosòfic hobbesià (*De Corpore-De Homine-De Cive*). Això no significa que Hobbes no treballés paral·lelament en totes tres seccions, tal com ho testifica el fet que puguem remuntar la sembra del seu projecte entre 1629 i 1637 o bé que durant el temps que estigué exiliat a París, la seva principal ocupació fos l'estudi de l'òptica, la lògica i les matemàtiques (Malcolm, 2012, p.12-24). El fet és, però, que la seva filosofia política va eixir a la llum molt abans que la resta de la seva obra.

Més enllà de la cronologia de les publicacions, a més, s'han detectat importants variacions internes que, històricament, han esdevingut un important condicionant interpretatiu de la recepció crítica i, a la vegada, font de nombroses polèmiques²⁶. El *problema de la*

²⁵ Per tal de conèixer els detalls històrics de la circulació dels *Elements of Law*: Cf. Thivet, 2010.

²⁶ L'abundància de la literatura crítica sobre la filosofia hobbesiana és tal, que difícilment podríem enumerar-ne les discussions que ha suscitat, de manera exhaustiva, sense caure en l'esquematisme i la

sistematicitat de l'obra filosòfica de Hobbes, doncs, lluny de ser una simple anècdota bibliogràfica, constitueix en si mateix un àmbit de recerca que ha anat guanyat pes els darrers anys, tal com mostrarem a continuació.

2.2. Del problema de la sistematicitat a l'autonomia de la filosofia política

Thomas Hobbes és, com hem avançat (*vid.* 2.1), fonamentalment recordat per la seva filosofia política, malgrat que aquesta constitueixi, en realitat, tan sols una de les parts integrants d'un projecte filosòfic més ampli i amb una innegable *voluntat de sistema* (Monserrat, 2016-2017, p.108). Com ja s'ha avançat, el problema de la sistematicitat de l'obra hobbesiana, no tan sols deriva de la cronologia de les publicacions (amb un decalatge de quaranta anys entre la *Guerra del Peloponès* i el *Behemoth*) o de les seves interpretacions contextuais (polèmiques polítiques, religioses i de matemàtiques emmarcades a l'època), sinó també «d'una vacil·lació en els fonaments explicatius» (Sales, 1999, p.65) que, més enllà de la recepció crítica (contemporània i posterior), podríem considerar que ha suscitat una «lectura fragmentària i plena de prejudicis» (Forteza, 1995, p.110) de l'obra de Hobbes.

És a dir, «fragmentària», en tant que la lectura sovint s'ha fonamentat en les parts de l'obra, sense considerar-la en el seu conjunt i, més concretament, centrant-se en la seva secció *política* o *De Cive*. I d'aquí ve el qualificatiu de «plena de prejudicis», ja que la lectura s'ha vist sovint condicionada pels aspectes contextuais de l'època, així com per «l'encapsulament ideològic»²⁷ que n'han fet nombrosos dels crítics contemporanis i posteriors a Hobbes. Quelcom que no s'ha degut merament a una *lectura indiscreta* (Santi, 2013; 53-69), sinó que també ha resultat de la pròpia sistemàtica irregular i confusa de les publicacions de les diverses parts de l'obra hobbesiana, principalment des de la perspectiva epistemològica.

simplificació de la gran diversitat de posicions que s'han anat donant al llarg de la història de la filosofia. Tot i així, una bona síntesi dels estudis sobre Hobbes i de la seva recepció, el trobem a «*Estudis hobbesians del segle vint*» (Monserrat *et al*, 2000). D'altra banda, cal destacar la tasca de la *Hobbes Scholars International Association* que actualment acull l'anuari «*Bulletin Hobbes*», que des de 1988 recull les principals aportacions de la bibliografia crítica internacional sobre la filosofia hobbesiana.

²⁷ Per «encapsulament ideològic» ens referirem a les discussions recurrents de la tradició crítica, en què s'han penjat i despenjat nombroses «llufes» i «galons» a Thomas Hobbes, tot atribuint-li mèrits i demèrits (depenent de la perspectiva de cada autor), envers la història del pensament polític. Amb aquest terme, pretenem resumir les diferents mitologies identificades per Skinner (2002; *vid.* 1), no tan sols agrupant les interpretacions textualistes, sinó també les contextualistes (que, per exemple, han argumentat històricament que Hobbes era partidari del bàndol reialista i que, consegüentment, la seva filosofia política consisteix en una defensa de l'absolutisme monàrquic).

Això sembla quedar prou ben fonamentat: Samuel Mintz recull al seu llibre *The Hunting of Leviathan* (1962) fins a 107 títols (apareguts entre 1650 i 1700) que fonamentalment eixien de l'estament universitari i que versaven sobre les polèmiques religioses, polítiques i de matemàtiques que havia semblat el nostre filòsof; d'altres recepcions parcials i gairebé mai reconegudes explícitament, les podríem arribar a identificar en Locke, Spinoza, Pufendorf, Rousseau, entre tants altres, sense restar exempta de polèmica, ni tan sols la recepció per part dels autors que hem exemplificat.

Però a banda de les mencions enciclopèdiques (*i.e.* Diderot, volum vuitè de l'*Encyclopédie*, 1751) i de diverses aproximacions a l'estudi de la filosofia hobbesiana durant el segle XVIII, no serà fins al segle XIX que l'utilitarisme anglès restitueixi el pensament de Hobbes²⁸, considerant-lo com un precedent del positivisme jurídic²⁹ i de l'utilitarisme ètic que aquest defensarà; és a dir, una restitució que, al capdavall, hem de considerar també parcial i, en certa mesura, un encapsulament ideològic que, malgrat tot, obrí una línia interpretativa tan exitosa com actualment vigent³⁰. Caldrà esperar al 1886 –més de dos segles després de la publicació del *Leviathan*– perquè Croom Robertson publicui una primera temptativa d'abordar el pensament de Hobbes des d'una lectura conjunta de la seva obra. Tanmateix, això no significarà ni de bon tros que s'abandoni la lectura «fragmentària» del filòsof de Malmesbury i, encara menys, que s'abandonin els «prejudicis» interpretatius de la seva obra:

«La figura de Hobbes no ha tingut massa sort en la història de la filosofia: ha estat acantonat com a teòric de l'absolutisme polític o mal situat entre Bacon i Locke en la molt discutible rúbrica d'un empirisme anglès enfront d'un racionalisme

²⁸ Cf. El radical anglès Sir William Molesworth va editar *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols., London: 1839-45; que va esdevenir l'edició de referència de l'obra filosòfica hobbesiana (també de la *Clarendon Edition*) i va influenciar els radicals anglesos, precursors de l'utilitarisme del segle XIX, entre els quals hem de comptar-hi Jeremy Bentham i John Stuart Mill.

²⁹ Norberto Bobbio (1991, p.73-170), en canvi, considerarà que és el iusnaturalisme polític modern el que s'inicia amb Hobbes i s'afirma amb Locke. El fet que atorgui menys importància al dret natural, en tant que no es concebi el seu contingut normatiu com a principi de validesa o com a condició necessària del dret positiu, no significarà que es renunciï als dos principis que, segons Bobbio, caracteritzarien el iusnaturalisme: el reconeixement de l'existència del dret natural i la seva superioritat sobre el dret positiu. Per tant, Hobbes elaboraria «un model iusnaturalista que contribueix més a obrir camí al positivisme jurídic que a perfeccionar l'edifici del iusnaturalisme (...) inventa, elabora i perfecciona els més refinats ingredients iusnaturalistes (estat de natura, lleis naturals, drets individuals, contracte social) però els emprava enginyosament per construir una gegantesca màquina d'obediència» (p.170). Aquesta postura també l'expressa a diverses obres anteriors: cf. Bobbio, 1962; 1972; 1979.

³⁰ Una de les tendències més exitoses que podríem atribuir a l'utilitarisme contemporani ha consistit en el tractament de la hipòtesi de la «sortida» de la guerra *de tots contra tots* a través del càlcul racional i la teoria de jocs; entre les obres més influents, podem assenyalar les següents: cf. Gauthier, 1969; Taylor, 1976; Kavka, 1983 (p.291–310); i 1986; Hampton, 1986 (*vid.* 4 i 5).

continental. Hegel el situa malament –després de tractar Spinoza i Locke– i sentencià que en la seva doctrina “no hi havia res d’especulatiu, res que pugui dir-se pròpiament filosòfic”» (Sales, 1999, p.63)

I, a més, encara hauríem d’afegir-hi «l’actitud depreciativa de Descartes» o la qualificació per part de Hume de «realista ingenu» (Forteza, 1995, p.110-119), alhora que considerarien Hobbes, respectivament, com un defensor de la monarquia absoluta o de la tirania (Nakayama, 2017; 8-17). Si bé la major part dels acadèmics de la segona meitat del segle XX, fins a l’actualitat, situen Hobbes al costat del bàndol reialista (Curran, 2012, p.69-70), això contrasta amb la manca d’unanimitat respecte de l’encapsulament ideològic del nostre filòsof, justament, per part dels reialistes anglesos de la seva pròpia contemporaneïtat; a part de les crítiques al seu materialisme o pretès ateisme, per part de l’estament religiós, tal com ho il·lustra la crítica antològica del bisbe de Bramhall (1842-1845; 1844, p.507-597). De fet, alguns elements de l’obra hobbesiana suggereixen una mena d’equilibri en relació amb el seu posicionament polític: mentre que les obres publicades durant la guerra civil –*Elements of Law* (1640) i *De Cive* (1642)– van ser considerades una clara defensa de la reialesa (Malcolm, 2012, p.24-35), la publicació del *Leviathan* (1651), dos anys després de l’execució de Carles I, sí que va suscitar dures crítiques des del bàndol reialista, tal com ho exemplifiquen les reaccions de Robert Filmer i Edward Earl of Clarendon.

D’una banda, Filmer (1652) coincideix amb la descripció hobbesiana sobre l’exercici del poder sobirà, malgrat que divergeixi en el fonament de la seva institució, com a resultat d’un *pacte* entre individus iguals. Així, si hom conservés el dret de preservar la seva vida, consegüentment, també conservaria el dret de determinar quan la seva vida pot veure’s amenaçada; considerant inconsistent que, malgrat el consentiment atorgat, l’obediència sigui condicionada pel resultat de les accions del sobirà; car això restaria massa marge pel judici privat.

Per la seva banda, Clarendon (1676) també critica que el compromís d’obediència envers el sobirà sigui conseqüència d’un acord entre els súbdits, i no entre el sobirà i els súbdits, perquè possibilitaria que les decisions sobiranes no poguessin ser limitades i, al seu torn, els súbdits poguessin decidir donar per acabar el *pacte*. Ambdues crítiques, doncs, es dirigeixen contra el «contractualisme» hobbesià i adverteixen del perill que pot suposar com, entenent-la com a doctrina legitimadora de la rebel·lió contra el poder sobirà establert (Madanes, 1997, p.89-126).

Alhora, és cert que al darrer paràgraf del capítol XXIX i, d'una manera més concreta, al capítol «*A Review and Conclusion*», Hobbes assenyala que un cop establert un nou règim, els ciutadans o súbdits han de deure obediència al nou sobirà; quelcom que es va llegir a l'època com l'acceptació del nou ordre polític, després de la victòria de les forces parlamentàries (Malcolm, 2012, p.65-81). Concretament, ens referim a aquest passatge: «Perquè encara que el dret d'un monarca sobirà no pot extingir-se per l'acte d'un altre, l'obligació dels súbdits sí que pot» (*Leviathan*, XXIX, p.518). Aquest apunt, però, desapareixerà completament a la versió llatina de 1668 (*Leviathan*, XXIX, p.519), la qual cosa pot ser interpretada com un intent de tornar a situar-se al costat de la monarquia, un cop aquesta fou restablerta (Malcolm, 2012, p.175-95).

També trobem recepcions posteriors que caracteritzen el filòsof de Malmesbury com un precedent o fins i tot un precursor del *liberalisme*, ja sigui per una interpretació de la seva perspectiva antropològica (e.g. Macpherson, 1962) o bé de la seva concepció de llibertat (e.g. Strauss, 1936); polèmica que, lluny d'haver-se vist exhaurida, ha mantingut una línia d'investigació oberta fins als nostres dies³¹. Així mateix, cal destacar que, paral·lelament, s'ha tractat la filosofia hobbesiana com una reacció crítica envers la teoria de la *llibertat republicana* (Skinner, 2008), entre d'altres interpretacions que se sumen, complementen o es contradueixen amb les exposades (*vid.* 4.2C)³².

Havent citat només alguns exemples, alhora que queda palesa la querella oberta sobre l'encapsulament ideològic de Hobbes, sembla raonable considerar que, tal com s'ha dit, tradicionalment s'ha enfocat l'estudi de l'obra hobbesiana des d'una perspectiva més aviat juridicopolítica; però «fragmentària», en la mesura que la major part de la literatura

³¹ Per exemple: *cf.* Zarka (dir.) *et al.*, 2016.

³² «L'encapsulament ideològic» de Thomas Hobbes podríem assenyalar que s'ha manifestat a través de tres grans tendències: la primera, l'anatemització de la filosofia política hobbesiana, com una defensa de l'absolutisme monàrquic, adherida a un context històric molt determinat; la segona, com a contrapunt filosòfic per tal de defensar certes posicions polítiques i ideològiques actuals (e.g. Negri i Hardt, 2000; 2005); la tercera, la recerca en el pensament de Hobbes de les arrels de les principals línies del pensament polític modern, en què podem situar-hi el gruix dels intèrprets i comentaristes del segle XX i XXI. Al capdavant, totes tres tendències normalment no han produït estudis que tinguessin per objecte aprofundir en la comprensió dels aspectes filosòfics propis de Hobbes, sinó en enquadrar-lo en un marc (proto)ideològic més o menys concret (normalment, el liberalisme o l'absolutisme), a través de l'estudi d'un altre autor (el cas paradigmàtic és Locke) o d'una escola filosòfica (iusnaturalisme o positivisme, racionalisme o empirisme, etc.). Tanmateix, la darrera línia de recerca, essent molt prolífica, sí que ens proporciona recursos d'anàlisi útils per als nostres objectius d'investigació; car malgrat que no puguem compartir l'enfocament i el marc interpretatiu que sovint s'ha adoptat, sí que ha permès suscitar discussions que posen llum sobre diversos aspectes del pensament de Hobbes. Així, quan sostenim aquesta crítica envers l'encapsulament ideològic de la filosofia hobbesiana (com a objectiu de les investigacions del nostre filòsof), no estem tractant de restar vàlida ni valor filosòfic a molts treballs que podríem ubicar en aquesta tendència, sinó que busquem presentar un marc de lectura i d'interpretació alternatiu (*vid.* 3).

crítica que s'ha focalitzat en la seva filosofia política, sovint no ha tingut en compte el conjunt de l'obra. A partir d'aquí, no podríem atrevir-nos a considerar que la immensa majoria de comentaristes i d'intèrprets de Hobbes estiguessin simplement equivocats, sinó que caldria advertir el que dèiem al principi: que les vacil·lacions pròpies de l'obra han alimentat aquesta lectura «fragmentària»; a saber, independentment de la interpretació que es faci de la filosofia hobbessiana, semblaria que la dificultat d'abordar la lectura conjunta de la seva obra com a *sistema*, ha suscitat que sigui examinada més en les seves parts (o més concretament en la seva part política) que no pas en el seu conjunt.

Ara bé, aquesta constatació ens obre un interrogant que en certa manera pot semblar fútil: *podem abordar la filosofia política de Thomas Hobbes, ignorant la seva voluntat manifesta de construir un sistema filosòfic complet?* D'una banda, com hem vist, això és precisament el que ha fet històricament bona part de la literatura crítica, alhora que hem considerat que és fonamentalment fruit del problema de la sistematicitat de la filosofia hobbessiana mateixa. D'altra banda, però, això no sembla justificar una lectura «fragmentària», sinó que més aviat apareix com una conseqüència col·lateral d'un problema orgànic de l'obra. I aquí és on ens podríem formular una altra pregunta que, en aquest cas, tindria una aparença més aviat paradoxal: *¿és justament quan s'ha abordat la filosofia hobbessiana com a sistema que s'ha obert la possibilitat d'abordar una lectura conscient –no col·lateral– de la filosofia política de Hobbes, de manera legítimament autònoma?* En altres paraules: la qüestió seria si les vacil·lacions (principalment) epistemològiques del nostre filòsof poden contribuir a una lectura autònoma de la seva filosofia política d'acord amb les mateixes característiques internes de l'obra, i no pel component accidental que es deriva del problema de la sistematicitat.

Aquesta qüestió, en primer terme, ens la suggereix Leo Strauss, a la seva obra *The political philosophy of Hobbes* (1936), quan afirma que la ciència política en Hobbes es presenta de manera independent a la ciència natural, tant pel què fa al mètode com als continguts, ja que la *política* no deu els seus principis a la *física*, sinó que es fonamenta en l'experiència que cadascú té de si mateix (Strauss, 1936, p.24). Això, segons Strauss, explicaria l'ordre de publicació de les diferents parts dels *Elementorum Philosophiae*, amb l'aparició del *De Cive* en primer lloc (1642). Tanmateix, el filòsof alemany encara anirà més enllà, en el seu tractament sobre el problema de la sistematicitat, considerant que la filosofia política i moral de Hobbes, pel que fa als continguts, era de fet anterior a la seva descoberta d'Euclides (Strauss, 1936, p.165). D'aquesta manera, defensa que

aquesta tenia una gènesi i un recorregut propi, al qual s'hi incorporà posteriorment el mètode resolutiu-compositiu d'arrel galileana.

Això el condueix a considerar el *Leviathan* (de manera oposada, per exemple, a Carl Schmitt, 1938) com l'obra *menys* adequada per tal de conèixer el pensament polític i moral de Hobbes (Strauss, 1936, p.239-40). Sense voler entrar aquí al detall de les reflexions que farà Strauss sobre la filosofia de Hobbes³³, el que voldríem destacar és com la mirada straussiana sobre el conjunt de l'obra del filòsof de Malmesbury, el porta a dilucidar el problema de la sistematicitat i a cercar-ne una resposta que, malgrat que tingués un valor provisional (no havia tingut en compte, per exemple, el *Short Tract* i altres escrits de joventut on es demostrava que la nova ciència natural tenia una rellevància anterior del que Strauss creia), obre la porta a una lectura no fragmentària del conjunt de l'obra; és a dir, una lectura *autònoma*, però no accidentalment, sinó basant-se en criteris interns de la mateixa. A més, si bé es desmentiran les raons bibliogràfiques assenyalades (Montserrat, 2000, p.95), Strauss observarà una qüestió molt rellevant, de cara als estudis posteriors: la possibilitat de considerar que la filosofia política i el projecte sistemàtic de Hobbes no van sempre de bracet.

El tractament del problema de la sistematicitat, juntament amb l'estudi de l'obra de Hobbes des de la seva globalitat, arribarà a la maduresa amb les investigacions del filòsof francès, Yves Charles Zarka (Forteza, 1995, p.84), el qual observarà que «la baula feble d'aquest ordre genètic del saber és precisament la física del món sensible» (Zarka, 1985, p.177-223); és a dir, si tracem una separació entre la *intenció* hobbesiana i l'encert de la seva *realització* (Sales, 1999, p.64), a diferència del que plantejava Strauss, d'una banda, veiem que la intenció original projectada als *Elementorum Philosophiae (De Corpore-De Homine-De Cive)*, sí que estableix un trajecte d'estudi des de la *física* o generació i moviment dels cossos naturals (*De Corpore*), passant per una *antropologia* de l'ésser humà en tant que cos –i, per tant, seria alhora una *fisiologia* i una *psicologia*– (*De Homine*), per arribar a l'estudi de la *política* dels cossos artificials, en què els éssers humans esdevenen ciutadans o súbdits quan es reuneixen conjuntament en un mateix cos polític (*De Cive*).

³³ Sobre la recepció de Leo Strauss respecte de la filosofia de Thomas Hobbes: Cf. Sales & Monserrat, 1991; Monserrat, 1995 (p.87-96); 2000 (p.25-39).

D'altra banda, però, la realització d'aquest projecte quedaria compromès, quant a la temptativa de demostrar, a través de la *filosofia primera*, la primera de les ciències, *i.e.* la *física* (o filosofia natural), tot deduint-ne mecànicament la resta de les parts orgàniques del sistema filosòfic; o, el que és el mateix, tractar de deduir la *política* (cos polític) de la *física* (cos natural), a través d'un mateix fonament epistèmic. *S'identifica, doncs, un hiatus o discontinuïtat epistèmica respecte de les parts subsegüents, fet que alteraria la comprensió de l'ordre ontològic projectat per Hobbes.*

L'estudi de Zarka es concretarà encara més a la seva obra *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (1987), en què se situarà el pensament hobbesià com un projecte de refundació racional de la filosofia política que s'articula com una impugnació (i redefinició) tant de la semàntica com del contingut de la metafísica escolàstica, tenint com a nucli central, la crítica de la doctrina de l'essència separada³⁴. La «baula feble» identificada pel filòsof francès, se suturarà amb la definició de la filosofia política (o civil) com a «ciència total de l'home» (Zarka, 1987, p.175-176); és a dir, com a ciència *a priori* de la qual en podem tenir una certesa científica demostrable, en la mesura que és fruit de la *composició* humana, anàloga a la sèrie dimensional de la construcció d'una figura geomètrica (*geometrarum more*), a diferència de la *física* que, al no produir-la l'ésser humà, tan sols podem obtenir un coneixement sobre les causes hipotètiques o *a posteriori* de l'efecte produït³⁵ (*vid.* 2.3).

A partir d'aquí, es desencadenarà una prolífica línia d'investigació sobre el conjunt de la filosofia hobbesiana que ha cristal·litzat en la seva obra *Hobbes et la pensée politique moderne* (Zarka, 1995)³⁶. Aquesta consisteix en una compilació de treballs previs revisats que tenen com a fil conductor la identificació en Hobbes i, més concretament, en el *Leviathan* –essent una altra diferència amb Strauss, ja que s'identificarà com a obra

³⁴ Hi ha un acord quasi unànimement entre el conjunt de la literatura crítica sobre el trencament que va suposar la filosofia de Hobbes envers la tradició escolàstica. Àdhuc s'ha tractat la qüestió des de la perspectiva d'una *ruptura epistemològica* (en el sentit de Bachelard, 1938): *cf.* Kingsmith, 2017 (p.594-608).

³⁵ La posició epistemològica de Hobbes, però, no sempre ha sigut ben entesa. Per exemple, Defez (2002, p.273-96) afirma, erròniament, que «la filosofia natural i la filosofia civil, tot i ajustant-se a la teoria abstracta del moviment establerta a priori per la filosofia primera, tan sols poden ser hipotètiques, ja que depenen d'hipòtesis establertes a posteriori i de definicions temptatives dels seus conceptes generals» (p.290); com veiem, la filosofia natural o *física* és una ciència *a posteriori*, de la qual tan sols en podem inferir hipòtesis, mentre que la filosofia civil o *política* és una ciència *a priori*, de la qual sí que en podem demostrar la causa dels efectes produïts.

³⁶ *Cf.* La paginació de les referències es correpon a la traducció catalana de Jordi Galí: Zarka, 1999.

clarament representativa del seu pensament polític–, d'un marc de referència sobre l'exigència racional d'explicar els principals pilars de la filosofia política moderna³⁷.

De la lectura integral de l'obra, doncs, Zarka situarà una proposta per abordar el problema de la sistematicitat, des del punt de vista de la «teoria del llenguatge» (capítol 4) que donarà lloc a una «semiologia del poder» (capítol 5). Segons el filòsof francès, en Hobbes no tan sols hi ha «una teoria unificada i coherent del llenguatge», sinó que, a més, «d'aquesta teoria depèn la unitat i coherència de la seva filosofia» (Zarka, 1995, p.113). D'una recerca textual exhaustiva, Zarka observa com el problema del llenguatge és present en tota la bibliografia hobbesiana, exercint un paper que podríem qualificar de *connector pluridimensional* de les diferents parts de l'obra; és a dir, les connecta pel que fa al contingut i les articula epistemològicament, com una columna vertebral.

Podríem sintetitzar la seva tesi de la següent manera: el llenguatge apareix en Hobbes com a condició necessària o facilitadora de la lògica mateixa del raonament científic (les teories del nom, de la proposició i del sil·logisme: semàntica, sintaxi i pragmàtica) que possibilita el coneixement dels *fantasmes*³⁸ projectats del món fenomènic (a través de la imposició de noms; de signes *lingüístics* als *signes naturals*) i les relacions interpersonals (el llenguatge possibilita la mútua comprensió, la significació de les passions i, en general, la interrelació entre éssers humans, a través dels signes verbals *arbitraris*), de manera que pot ser possible un *pacte* que instauri l'estat civil (la societat) i la institució de la sobirania (el cos polític), establint així els signes *instituits* (la llei civil). A banda, hi ha els signes *sobrenaturals* que possibilitarien el coneixement de les lleis divines, ja sigui a partir de la raó natural, de les revelacions o de la veu dels profetes. D'aquesta manera, Zarka considera que el llenguatge és, en definitiva, la condició de la *societat*:

³⁷ Hi ha un gran consens en situar el pensament de Hobbes als fonaments mateixos de la modernitat. Per exemple, Salvi Turró (2016), en la seva obra eminentment clarificadora sobre la genealogia i els aspectes propis de la modernitat filosòfica, identifica Hobbes (juntament amb Locke) com l'autor que desplegarà «les bases de la filosofia política moderna» (p.103). En canvi, Enrique Dussel (2007b) hi discreparia en els següents termes: «La filosofia política moderna s'origina en la reflexió sobre el problema de l'obertura del món europeu a l'Atlàntic; és a dir, fou una filosofia hispànica. Per això no són ni Maquiavel ni Hobbes els que inicien la filosofia política moderna, sinó aquells pensadors que es van fer càrrec de l'expansió d'Europa cap al món colonial. La qüestió de l'Altre i el dret de conquesta seran els temes inicials de la filosofia de la primera Modernitat. La qüestió del consens del poble com origen de l'exercici legítim del poder anirà creixent des de Bartolomé de Las Casas fins a Francisco Suárez, i romandrà com un horitzó crític de la Modernitat posterior centreeuropea» (p.17).

³⁸ Cf. Zarka, 1992 (p.13-31).

«Hobbes fa de la paraula i de la comunicació verbal la condició de la societat i no al revés, i és per això que la seva filosofia política és una semiologia del poder i no una sociologia del poder» (Zarka, 1995, p.126).

Pel que fa a l'estatut del llenguatge en l'obra hobbesiana, el filòsof català Bartomeu Forteza encara anirà més enllà que Zarka. Tal com es reflecteix a la seva obra *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes* (1999), en què també abordarà el problema de la sistematicitat des d'una lectura global de l'obra, hi ha dos principis que regeixen i donen coherència a la filosofia de Hobbes: el principi d'*exterioritat* i el principi de *lingüïsticitat*. El primer estableix que per explicar la naturalesa i el comportament humà no cal recórrer a una suposada interioritat (on, en tot cas, hi resideix la *fe*).

Per exposar-ho, cita la *hipòtesi anihiladora* de Hobbes (*cf.* DCV, II, VII), en què es planteja sobre què podria raonar o imposar noms aquell home que, donada la destrucció de totes les coses, sols li quedés la imatge d'allò que havia percebut abans amb els seus propis sentits, és a dir, com quelcom extern al propi subjecte. Per tant, no hi ha lloc pel coneixement de «l'èsser-en-si», com tampoc l'èsser humà no té la capacitat de conèixer les «coses-en-si», sinó que tot allò que és objecte de coneixement es deu a la interacció humana amb els cossos externs, provocant una sèrie de moviments al propi cos humà: «l'home és un cos que, mitjançant els seus propis moviments [*translationes*], esdevé ciutadà» (Forteza, 1995, p.113).

Enllaçant amb l'exterioritat, el segon principi és el que constitueix la tesi principal de Forteza: el llenguatge és la facultat que caracteritza l'èsser humà com a *cos particular* i que el diferencia dels animals, de manera que pot distingir entre cosa i fantasma o entre agent i acció, adonant-se dels límits del propi coneixement del real, ja que tota font de coneixement és sensible i, d'acord amb el principi d'exterioritat, tot allò que concebem mitjançant els sentits del propi cos és exterior al mateix, obtenint-ne tan sols una imatge, un fantasma al qual li atribuïm noms que, al seu torn, ens permeten raonar; és a dir, sumar i sostreure noms per formar proposicions i sil·logismes.

Per això, el coneixement racional no és res més que el càlcul d'hipòtesis inferides del coneixement sensible que se'ns mostren com a fantasmes als quals hem atribuït noms. L'objectivitat del coneixement és, doncs, l'objectivitat del llenguatge:

«(...) no hi ha cap mena de metafísica en Hobbes, cap mena d'ontologia; només hi ha el coneixement que resulta de la transposició de les formes de la sensibilitat a

les formes estructurals de l'artifici lingüístic creat per l'home» (Forteza, 1995, p.123-124).

D'aquesta manera, hem vist dos autors contemporanis (Zarka, 1995; Forteza, 1995; 1999) que des de l'estudi integral de l'obra hobbesiana, es veuen abocats al tractament del problema de la sistematicitat i, *mutatis mutandis*, coincideixen en abordar la teoria lingüística o *nominalisme* com element vertebrador que permetria explicar la pluridimensionalitat de la filosofia de Hobbes, des d'una certa coherència i unitat sistèmica. Tanmateix, no podem donar per arxivada la polèmica: Xavier Ibáñez, a la seva ressenya crítica de *Hobbes i el pensament polític modern* (Ibáñez, 2000, p.81-95), assenyala el següent:

«Zarka aconsegueix demostrar a bastament la importància del llenguatge en la filosofia de Hobbes, però no que constitueixi el seu fonament, perquè, per dir-ho amb una sola imatge, la decisió d'usar d'una manera o altra el llenguatge descansa ja sobre un fonament previ que és el lloc des d'on totes dues coses, decisió i llenguatge, esdevenen possibles. La naturalesa humana, certament, no pot desplegar-se sense llenguatge; però no veiem provat que sigui tota ella llenguatge. El que se'ns presenta de tesi de fons del llibre, no queda en absolut demostrada» (Ibáñez, 2000, p.89).

Aquesta crítica, la podríem fer extensiva a l'obra de Forteza, tenint en compte la centralitat que l'autor atorga al «principi de lingüísticitat». Tot i així, cal que tinguem en compte l'apunt de Josep Monserrat, a la seva ressenya crítica de *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes* (Monserrat, 2000, p.97-110):

«La tesi més profunda del treball de Forteza respecte de Hobbes resulta ser la preeminència del principi de lingüísticitat. Precisament, penso que si la inflació lingüística es relluïa en la seva posició medul·lar sense voler esdevenir el tot del sistema (més a la manera de Zarka) potser no hi hauria una decepció respecte de Hobbes, la qual cosa ens sembla que és el problema emergent de la tesi» (Monserrat, 2000, p.105).

Aquí, el que se'ns apunta és una diferència entre Zarka i Forteza, quant a l'estatut de la lingüística en les seves interpretacions respectives. Si ens fixem en la nota 10 de l'article, veurem que Monserrat aporta proves textuais que suggeriran un salt entre la física i la semiologia, en l'argumentació de Zarka: «en efecte, la potència del cos depèn d'una física

de la matèria en moviment, mentre que la potència humana, l'estudi de la qual correspon a l'ètica, depèn d'una semiologia» (Zarka, 1995, p.117). És aleshores quan es pregunta: «es tracta d'una falla en el sistema?» (Montserrat, 2000, p.105).

2.3. El *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*

El trajecte que hem recorregut fins aquí, partia d'una «lectura fragmentària i plena de prejudicis» (Forteza, 1995, p.110) de la filosofia de Hobbes que, tal com hem argumentat, no podíem limitar-nos a imputar-la a la tradició crítica, en tant que també calia atribuir-la al problema de la sistematicitat de l'obra mateixa. Així és com hem vist que en el moment en què s'ha abordat una lectura integral de l'obra hobbesiana, d'acord amb la seva clara voluntat de sistema, aquest problema ha emergit i se n'ha intentat cercar una solució. Ara, però, ens trobem davant de propostes de resolució poc concloents que ens plantegen, novament, el problema de la sistematicitat, però des d'un altre punt de vista: *¿la lectura fragmentària que s'havia produït de manera accidental trobaria, en realitat, una justificació interna en l'obra de Hobbes, com a resultat d'una falla en el seu propi projecte de sistema filosòfic?*

Aquest interrogant el mirarem de respondre a través de la tesi que defensa Josep Monserrat al seu article *La fractura del sistema filosòfic de Thomas Hobbes: el De Homine* (2016-2017), elaborat al marc de l'edició crítica del *De Homine* (2018). La mateixa perspectiva defensada a l'article, quedarà confirmada a una publicació immediatament posterior: *Thomas Hobbes: la fundació de l'Estat Modern* (2018); concretament, al capítol 2 (p.27-35), titulat «El problema de la sistematicitat». Com veurem, Monserrat postularà una síntesi entre la lectura «accidentalment fragmentària» i la temptativa de trobar una «solució de sutura» al problema de la sistematicitat: s'argumentarà una falla al sistema filosòfic hobbesià que, tant contextualment com textual, ens incita a una lectura *legítimament autònoma* de la filosofia política de Hobbes (*vid. 3*)³⁹.

A partir d'un estudi d'enginyeria del conjunt de l'obra hobbesiana, des d'una anàlisi de l'ordre de les publicacions, de la seva estructura i de la seva relació amb el projecte de sistema filosòfic, Monserrat assenyalarà que el problema de la sistematicitat pot abordar-

³⁹ La importància de la tesi que defensa Josep Monserrat (2016-2017, p.99-121; 2018) és que fa un pas més respecte dels autors que el precedeixen i, recollint la seva sembra, estableix les bases d'una nova línia d'investigació filosòfica de Hobbes, a la qual ens adherim i tractem de donar continuïtat a través d'aquest estudi.

se des de tres perspectives diferents: (1) des de la comunicació a un públic; (2) des de l'estructura; (3) i des de la gènesi (Monserrat, 2016-2017; seguint una intuïció de Jordi Sales). En tots els casos, com veurem, podem dilucidar una escissió –des del punt de vista epistèmic– entre el coneixement de la *natura* i el de la *política* que, de la mateixa manera que demostrarà la fractura del sistema filosòfic hobbesià, també es fonamentarà en les variacions epistèmiques internes del mateix.

Pel que fa a la perspectiva *comunicativa* (1), caldria distingir entre l'ordre *necessari* i l'ordre de *publicació* de les diferents seccions de la filosofia hobbesiana; és a dir, entre la narrativa coherent de les parts del sistema concebut per Hobbes (*De Corpore-De Homine-De Cive*) i la decisió conscient d'avançar els resultats de la investigació sobre filosofia política, d'acord amb el context que vivia en aquells moments Anglaterra, tal com addueix el nostre filòsof a l'epístola dedicatòria (1641) del *De Cive*:

«Mentre enginyava, ordenava i componia curosament i lenta aquestes matèries, perquè jo només atenc la raó, no les disputes, entremig, es va succeir que, el meu país, pocs anys abans dels estralls de les guerres civils, bullia intensament de qüestions sobre els drets de dominació i l'obediència deguda dels súbdits, veritables precursora d'una guerra que s'acostava.» (DCv, E.d.).

Així és com «l'elaboració de la filosofia de Hobbes se situava a la cruïlla d'un projecte i d'una crisi, però el projecte modifica el sentit de la crisi per donar naixença a un saber ètic i polític nou» (Zarka, 1995, p.73-76). I és que si resseguim l'epístola dedicatòria, veiem que a la justificació que exposa el filòsof de Malmesbury, encara hi afegeix que, a part de les raons contextuals, la filosofia política pot fonamentar-se en principis propis, a més de demostrar-se sistemàticament:

«(...) i aquesta fou la causa que, deixant per més endavant tots aquests assumptes, va permetre que madurés i sortís de mi aquesta tercera part. Per tant, succeeix que el que havia de situar-se en últim lloc, ha aparegut abans primer, ja que vaig veure que, a l'estar fonamentat en principis propis, suficientment coneguts per experiència, no necessitaria les seccions anteriors.» (DCv, E.d.)

Tot i que, aleshores, Hobbes encara apunti que la filosofia política pot deduir-se sistemàticament (DCv, II, p.151), és a dir, sosté la voluntat de construir un sistema filosòfic complet, el que ens interessa aquí és el fet que *la política pot deduir-se també per principis propis*. Per tant, si bé en aquest estadi de la publicació de l'obra hobbesiana

encara no ens podríem atrevir a considerar que s'ha produït una fractura del sistema filosòfic, sí que podem advertir que el nostre filòsof obrirà una via d'accés autònoma a la filosofia política i que, malgrat anunciar-ne una altra de sistemàtica, aquesta última encara formarà part d'un projecte en construcció:

«El *De Cive* no és merament una publicació fora d'ordre; se'n pot fer una publicació *a part* perquè gaudeix d'una autonomia pròpia que en justifica la publicació per raons intrínseques. És aquesta fonamentació pròpia la raó per la qual la seva exposició pot passar per davant de les altres dues seccions.»
(Monserrat, 2016-2017, p.105)

Seguidament, des de la perspectiva *estructural* (2), Monserrat tractarà d'entendre l'articulació interna i l'estratègia argumental de les diferents obres orgàniques de Hobbes; mentre que des del punt de vista *genètic* (3) observarà els hiatus existents entre les diferents seccions del sistema filosòfic. La combinació d'ambdues perspectives, juntament amb el que hem argumentat anteriorment sobre una *política* fonamentada per principis propis, generen alhora tres vies d'accés a la filosofia hobbesiana: *I*. A partir de la *filosofia primera* es podria deduir la totalitat del sistema filosòfic (*De Corpore-De Homine-De Cive*); *II*. A partir de l'*antropologia* es podrien deduir els principis propis de la filosofia política (*De Homine-De Cive*); *III*. La *política* podria deduir-se per principis propis a partir de l'experiència (*De Cive*). En efecte, la concurrència a l'ensens d'aquestes tres vies d'accés, semblen constatar una falla articulatòria i una certa descompensació en el tractament de les parts (Monserrat, 2016-2017, p.110).

Sense entrar al detall dels índexs, variacions i pes específic dels continguts en cada obra, sembla oportú tractar ambdues perspectives de manera complementària, sintetitzant així la tesi de Monserrat de la següent manera: la via sistemàtica que s'anunciava al *De Cive* (1642) i que es manté, tretze anys després, a la carta prefaci del *De Corpore* (1655), segueix mantenint un caràcter de «*work in progress*», alhora que, arribats a la publicació de la secció d'ordre central que havia d'enllaçar les altres dues parts del projecte filosòfic, el *De Homine* (1658), el sistema es veurà clarament compromès.

En línies generals, cal considerar tres fractures o hiatus epistèmics, corresponents a les tres vies d'accés identificades pel filòsof català: *I*. Al *De Corpore* hi ha un salt entre la *filosofia primera* i la *física*; *II*. Al *De Homine* es fa palesa una discontinuïtat entre l'*antropologia* i la *política* (II.1), així com un salt metodològic no comentat entre la

geometria de la visió i la psicologia de les sensacions i sentiments (II.2); *III*. Al *De Cive* es fonamenta la *política* per principis propis i de manera autònoma respecte de les altres parts, ja que no requereixen ser deduïdes sistemàticament ni de la *física* ni de l'*antropologia*.

En primer lloc (I), com hem vist més amunt, devem a Zarka (1982) la identificació de la *física* com la «baula feble» de l'ordre genètic del saber en la filosofia hobbesiana, en la mesura que a la *filosofia primera* o ciència de les ciències, que s'hauria de situar a la base de tot el sistema filosòfic, regida pels principis autoevidents del cos i el moviment, no hi trobem un fonament epistèmic que ens permeti assolir un coneixement científic *demostrable* dels cossos en moviment del món natural, sinó tan sols *hipotètic*, tal com s'argumenta al *De Corpore* (1655) i que es manté més tard al *De Homine* (1658); és a dir, el coneixement de la filosofia natural o *física*, al no ser aquesta producte de la raó humana, parteix d'una *hipòtesi no absurda*, inferida a partir de l'observació dels fenòmens: en observar l'efecte, n'inferim la causa hipotètica, essent un mètode en certa manera *inductiu*, més que *deductiu* (Monserrat, 2018, p.31)⁴⁰. Per tant, al no poder-ne obtenir una certesa científica demostrable, sinó un *coneixement absolut* de l'efecte produït, caldria parlar de *ciència a posteriori*.

En canvi, la *ciència a priori* seria aquella a través de la qual, al ser producte de la raó humana, podem obtenir un *coneixement condicional* de les causes dels efectes estudiats: una figura geomètrica la podem (re)compondre sistemàticament i, per tant, podem demostrar les causes que produeixen l'efecte de la seva composició⁴¹:

«Hi ha dues menes de CONEIXEMENT: una és el *coneixement del fet*; l'altra, el *coneixement de la conseqüència d'una afirmació a una altra*. La primera no és res més que la sensació i la memòria i és *coneixement absolut*, com quan veiem esdevenir-se un fet o recordem que s'esdevingué. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un testimoni. La segona és la que s'anomena

⁴⁰ Aquesta intuïció, però, no és nova; per exemple, Wilson (1996, p.167-86) proposa que Hobbes va veure's influït per l'inductivisme de Francis Bacon.

⁴¹ El lèxic que emprà Hobbes per referir-se a la ciència i al coneixement pot resultar dissonant a l'actualitat, tenint en compte la seva pròpia variabilitat interna i el significat que pren respecte de conceptualitzacions posteriors. Aquí hem identificat els significants que Hobbes utilitza al llarg de la seva obra: *ciència a priori* i *ciència a posteriori* (cf. *De Corpore*, 1655; *De Homine*, 1658), respectivament, amb el *coneixement condicional* i el *coneixement absolut* (cf. *Leviathan*, 1651). Per tal de fer més entenedora l'argumentació que utilitzarem ens referirem al *coneixement científic o certesa demostrable (a priori, condicional)* i al *coneixement hipotètic o prudencial* de la causa necessària de l'efecte produït. Un treball molt clarificador de la semàntica epistemològica de Thomas Hobbes: cf. Jesseph, 2010 (p.117-29).

ciència, i és condicional, com quan sabem que si una figura donada és un cercle, aleshores tota línia recta traçada pel seu centre la dividirà en dues parts iguals. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un filòsof, és a dir, d'algú que pretén raonar.» (Lev, IX, p.124)

De la filosofia política, doncs, al ser producte de la raó humana, podem deduir-ne les causes dels seus efectes produïts; és a dir, podem obtenir-ne un coneixement *condicional* i, mitjançant el raonament, en tant que càlcul de la combinació de noms, proposicions i sil·logismes, desplegar el mètode per estudiar científicament els efectes de la política. El problema serà, com veurem (*vid.* 3.2 i 4A), que les causes pròpies de la *política* o els principis propis pels quals es pot elaborar científicament la filosofia o ciència que la construeix (*i.e.* la filosofia política o ciència civil), produint com hem dit un coneixement demostrable, es fonamenta per *experiència*; és a dir, parteix d'un coneixement *absolut* o *prudencial*, basat en l'experiència sobre la condició natural humana observable. Aquest punt de la discussió serà el que centrarà la nostra tesi sobre el *præcipitium epistèmic*, tal com il·lustrarem a les pàgines següents.

Així doncs, el mètode d'arrel galileana *resolutiu-compositiu*, fonament epistèmic de la filosofia primera de la qual hauria de partir la cadena demostrativa que construeix racionalment el coneixement del real, des dels cossos naturals fins als cossos polítics, es veu truncada, ja d'entrada, en el pas de la *filosofia primera* a la *física*: no hi ha un principi epistèmic unívoc que permeti, en el sistema hobbesià, recórrer de manera satisfactòria el trajecte demostratiu que ens plantejaria el *materialisme mecanicista* a través del qual es projectaven els primers passos dels *Elementorum Philosophiae*. L'ideal deductiu, doncs, quedarà sota sospita ja des de la publicació de la primera secció (*De Corpore*, 1655), fet que se sumarà a la confusió que havia generat, com hem vist, el fet que s'hagués publicat posteriorment a la tercera (*De Cive*, 1641).

En segon lloc (II), amb relació al vincle entre l'*antropologia* i la *política*, és a dir, al pas de l'home natural a la seva condició de ciutadà o súbdit, Monserrat confirma l'esmentada escissió entre el cos natural i el cos polític en el seu estudi sobre el *De Homine* (1658), com a secció d'ordre central del projecte filosòfic: Hobbes no reeixirà en connectar sistemàticament el *De Corpore* amb el *De Cive*; és més, tampoc no culminarà una antropologia completa. Més aviat sembla que la publicació d'aquesta secció buscarà la satisfacció d'un interès editorial i d'un deute personal cap als que l'encoratjaven a fer-ho (*cf.* carta de François de Verdus, 27.08.1656; o de Samuel Sorbière, 23.12.1656), més que

no pas un interès de completar l'exposició de la trilogia sistèmica, com de fet també ho mostra el fet que no se'n produís cap traducció a l'anglès (Monserrat, 2016-2017, p.101).

Aquesta precipitació la reflecteix Hobbes mateix amb la imatge del «*præcipitium*» (penya-segat?) a l'epístola dedicatòria del *De Homine* (1658)⁴², per il·lustrar la descompensació existent entre l'abocament dels resultats del seu rigorós estudi sobre l'òptica –que ocupa més de la meitat de l'obra– i els esforços més exigus que dedicarà a tractar de relligar aquesta secció central amb el conjunt del sistema filosòfic; alhora que no arribarà a elaborar una *fisiologia* completa ni comentarà el salt metodològic al tractament hipotètic dels elements de *psicologia*. Fins i tot, podem afirmar que al *Leviathan* (i anteriorment als *Elements of Law*) hi trobem un tractament més aprofundit de la naturalesa humana que no pas al *De Homine*, on des d'un punt de vista sistemàtic sembla que hi correspondria (Monserrat, 2018, p.52-3). Així doncs, com s'ha dit, el fet que no es consolidi epistèmicament el pas de l'home natural al ciutadà o súbdit –de l'estat de natura a l'estat civil–, deixa la qüestió antropològica a la intempèrie:

«De les afirmacions de Hobbes en diferents moments se'n desprèn que no hi ha lloc en la filosofia per a una “antropologia”, perquè la filosofia no és la ciència de l'home, sinó el coneixement dels cossos naturals i polítics. Entre la naturalesa i la ciutat no hi ha pròpiament un *tertium*» (Monserrat, 2016-2017, p.113).

En tercer lloc (III), la via d'accés autònoma a la filosofia política a través de principis propis coneguts per experiència, anunciada al *De Cive* (1642), queda confirmada i reforçada al *Leviathan* (1651). A la introducció de l'obra, això es reflecteix amb la frase de tall proverbial «llegeix-te a tu mateix»:

«(...) que ens ensenya que, per la semblança dels pensaments i passions d'un home als pensaments i passions de tots els altres homes, qualsevol que miri dins seu i consideri què és el que fa quan *pensa, opina, raona, espera, tem*, etc., i sobre quins fonaments, per tant, llegirà i sabrà què són els pensaments i passions de tots els altres homes en ocasions semblants» (Lev, *Intr.*, p.18).

⁴² El passatge al que fem referència diu així: «*Absoluta Sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam. Habes enim Philosophiæ meæ qualiscunque, in omni genere Elementa prima. Contigit autem Sectioni huic ut duæ partes ex quibus constat sint inter se dissimillimæ. Est enim altera difficillima, altera facillima; altera Demonstrationibus, altera Experientia constants; altera à paucis, altera ab omnibus intelligi potest. Itaque conjunguntur quasi ad Præcipitium. Sed necessarium erat, ita scilicet postulante totius operis Methodo*» (DH, ED, p.35)

A través del coneixement de nosaltres mateixos, doncs, podem reconèixer la naturalesa dels altres homes, per analogia, sense necessitat d'una deducció sistemàtica des d'una *física* i d'una *antropologia*. El mateix succeeix amb les accions dels homes:

«De vegades un home desitja saber el resultat d'una acció, i aleshores pensa en alguna acció anterior semblant i els resultats posteriors, assumint que esdeveniments iguals han de seguir a accions iguals» (Lev, III, p.38)

Per tant, l'experiència pròpia sobre els pensaments, les passions i les accions d'un mateix i dels altres homes, ens proporciona *signes* que ens permeten inferir les conseqüències dels efectes produïts. I això és el que Hobbes anomena *prudència*:

«Quan un home que té un propòsit clar observa com els seus pensaments, que discorren sobre una multitud de coses, condueixen cap a aquell propòsit o cap a quin propòsit poden conduir, si les seves observacions no resulten fàcils o comunes, aquest enginy seu s'anomena PRUDÈNCIA, i depèn de la molta experiència i memòria de coses similars i de les conseqüències esdevingudes» (Lev, VIII, p.108).

L'experiència, en Hobbes, consisteix en «la memòria extensa o memòria de moltes coses» (Lev, II, p.28) i, per tant, com més experiència es tingui sobre un afer, més prudentment hom podrà actuar en relació amb el mateix: a major experiència, major prudència. Ara bé, aquest coneixement té la limitació de ser tan sols una *presumpció* (Forteza, 2003, p.165-79), és a dir, no consisteix en una certesa demostrable:

«Només el *present* té una realitat en la naturalesa, les coses *passades* tenen realitat només en la memòria; les coses *per venir*, tanmateix, no tenen cap realitat. El *futur* no és sinó una ficció de la ment que aplica les seqüències de les accions passades a les accions presents; qui té més experiència ho fa amb més gran certesa, però no amb la certesa suficient. I encara que s'anomeni prudència quan l'esdeveniment respon l'expectativa, no és, per la seva natura, sinó presumpció.» (Lev, III; p.42 /44)

Si, com hem dit, els principis propis de la filosofia política poden ser coneguts per experiència, això significa que rau en la dimensió de la prudència, i que per tal de poder construir-se com a ciència, és a dir, «el coneixement de les conseqüències i dependència d'un fet respecte d'un altre» (Lev, V, p.72), la *política* cal que s'armini racionalment, a

través de l'estudi i del mètode de raonament científic, que consisteix en l'ús del llenguatge com a càlcul de noms, proposicions i sil·logismes que ens permeti obtenir un coneixement condicional o demostrable de la realitat política. Per tant, constatem de nou un hiatus de discontinuïtat epistèmica entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, en la mesura que aquesta darrera s'edifica com a ciència sobre uns principis coneguts per experiència i que, consegüentment, no disposen del mateix estatus de certesa. Aquests principis, com veurem més endavant, són els anomenats «principis incontrovertibles» (Forteza, 1999) del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta (*cf.* Lev, XI i XIII).

Aquestes consideracions, doncs, ens fan concloure que el problema de la sistematicitat en l'obra hobbesiana es deu, fonamentalment, a una fractura interna del sistema filosòfic, que consisteix en un «*præcipitium*» –emprant el propi terme de Hobbes a l'epístola dedicatòria del *De Homine* (1658)– que nosaltres adjectivarem com *epistèmic*, al produir-se entre les dimensions del coneixement del real que atenyen a la *política* i a la *natura*: entre el coneixement de la realitat que és producte de l'estricta raó humana i el que no ho és; entre *ciència a priori* i *ciència a posteriori*; entre *coneixement condicional o demostrable* i *coneixement absolut, prudencial o hipotètic*. En això consisteix el *præcipitium epistèmic* del sistema filosòfic de Thomas Hobbes.

És en aquest sentit que, com hem comentat més amunt, podem fer un pas més en el tractament del problema de la sistematicitat, no resignant-nos a la lectura «fragmentària» pròpia de la tradició crítica –que havia sigut font de «prejudicis» en la interpretació–, però tampoc avalant completament els intents poc concloents d'arribar a una solució de sutura del sistema filosòfic hobbesià; és a dir, des de l'estudi de la globalitat de l'obra, podem situar la possibilitat d'abordar la lectura autònoma de la filosofia política, de manera legítima i no merament accidental, en la mesura que s'argumenta en base al *præcipitium epistèmic* present en les tres vies d'accés o punts de partida: la *filosofia primera com a base de tot el sistema filosòfic [I]*; l'*antropologia com a base dels principis de la filosofia política [II]*; els «*principis incontrovertibles*» coneguts per experiència com a fonament propi de la filosofia política [III]), analitzats a partir de les tres perspectives comentades (*comunicativa [1]*, *estructural [2]* i *genètica [3]*).

En síntesi, podríem situar l'esquema següent:

I. Els principis indemostrables de la filosofia primera només poden fonamentar un coneixement científic demostrable de la realitat quan aquesta és producte de la raó

humana (geometria, moral i política), fet que produeix una fractura en la cadena demostrativa entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política*;

II. L'antropologia inacabada no es demostra com a garant dels principis propis de la filosofia política, produint-se de nou una escissió entre l'home com a cos *natural* i l'home com a part integrant del cos *polític*;

III. Els principis propis, coneguts per experiència, que fonamenten la filosofia política, no queda demostrat que puguin ser deduïts sistemàticament, de manera que l'ideal deductiu que parteix de la filosofia primera queda interromput en el pas a la física, com a ciència hipotètica, així com en el pas del cos natural al cos polític, per absència d'una antropologia completa.

Així, la filosofia política, intrínsecament, pot prendre una dinàmica pròpia a nivell epistèmic, com de fet ja la va prendre la seva obra política, al produir-se en un espai temporal molt més ajustat que la resta de seccions (*Elements of law*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviathan*, 1651), cosa que ens permet situar una maduració progressiva de la filosofia política hobbesiana, tot configurar-se en la seva unicitat i coherència com a obra autònoma. Les implicacions d'una lectura i interpretació de la filosofia política de Hobbes a través del *præcipitium epistèmic*, les comentarem al capítol següent.

3. Llegir i interpretar l'autonomia de la filosofia política hobbesiana a partir del *præcipitium epistèmic*: la tensió medul·lar i irresoluble

Havent vist en què consisteix el *præcipitium epistèmic* del sistema filosòfic de Thomas Hobbes, en comptes de considerar-lo com un impediment per abordar la seva filosofia política de manera autònoma –com si l'esfondrament dels pilars interns impliqués la caiguda completa del seu sistema filosòfic–, més aviat podríem considerar-ho com una *emancipació*; és a dir, ens ofereix l'oportunitat d'estudiar la seva filosofia política, sense haver d'assumir-ne necessàriament la pretesa ontologia, bo i deslliurant-nos de les premisses que se subordinen a la seva *física* i *antropologia*, així com de les vacil·lacions epistemològiques que se'n desprenen. Així doncs, per tot el que s'ha exposat a l'apartat anterior, considerarem legítim accedir de manera autònoma a la filosofia política hobbesiana i, consegüentment, al llarg d'aquest apartat tractarem d'exposar la via de lectura i d'interpretació que ens proposarem seguir.

3.1 Una lectura *legítimament* autònoma de filosofia política

Un cop situat el punt de partida, cal delimitar-ne la via d'accés; i això apunta dos possibles riscos (que caracteritzarem com «extrems»), que ho són tant de lectura com d'interpretació: si el *præcipitium epistèmic* no invalida necessàriament les parts del sistema filosòfic, al poder-les tractar de manera autònoma, correm el risc de voler refer el camí truncat, per tal de fer-lo accessible, en un acte de reconstitució interna del sistema filosòfic; o bé de voler generar noves vies d'accés alternatives a les seves diverses parts.

Il·lustrem-ho amb una imatge: entenent el *præcipitium epistèmic* com l'enderrocament dels «punts» que ens havien de conduir deductivament d'una tesi a l'altra, de manera consecutiva (*i.e.* demostrativa), en el viatge per l'arxipèlag filosòfic hobbesià; si ara volem accedir directament (*i.e.* autònomament) a la seva filosofia política, podríem cometre la gosadia de voler reconstruir uns «punts» que, en realitat, mai no van arribar a construir-se; és a dir, no és que Hobbes, al llarg de la seva obra, hagués anat enderrocant els «punts» que ell mateix havia construït per connectar les diverses parts del seu sistema filosòfic, sinó que el que en realitat va fer és construir diverses parts autònomes, amb l'objectiu ulterior de connectar-les, amb la qual cosa, com ja s'ha argumentat, no va arribar a reeixir-hi.

El primer risc seria, doncs, tractar d'esmenar el sistema filosòfic hobbesià, per tal de «reconstruir-lo», quelcom que suposaria un *tour de force* interpretatiu sobre les intencions del nostre filòsof (*i.e.* mitologia de la coherència; *vid.* 1). L'extrem d'un propòsit així seria equiparable a un *divertimento* d'història ficció, en què el novel·lista tracta de reconstruir uns fets històrics, bo i refent les decisions que van prendre els protagonistes o capgirant alguns esdeveniments que van ser determinants pel seu desencadenament. I per tal que una operació com aquesta sigui reeixida, cal que l'escriptor es documenti detingudament sobre la psicologia dels personatges, les idees i els costums imperants de l'època, entre d'altres, i que estudiï els elements retòrics i lingüístics del moment històric concret, per tal de poder obrar d'una manera prou versemblant.

Però, més enllà de la versemblança, això no deixaria de ser literatura, no pas filosofia (ni història); car tractar d'esmenar o reconstruir no difereix en essència de la intenció de *reinterpretar*, quelcom que seria una mena de creació de mitologies (Skinner, 2002). Això hem dit que es tracta d'una caracterització com «extrem», si ens ho permeteu, una llicència caricaturesca; però com ja hem assenyalat anteriorment, això és el que a la pràctica ha acabat resultant d'algunes interpretacions de la tradició crítica. Per exemple, un cas clamorós el trobem en Quentin P. Taylor (2009, p.123-43), qui encoratja explícitament a reinterpretar la filosofia hobbesiana, per tal de «salvar Hobbes de si mateix» (Taylor, 2009, p.128), afirmant que «mentre no hi ha res de nou en identificar Hobbes com el “fundador del liberalisme” [Strauss, 1953] o fins i tot com el precedent de la “societat de mercat” moderna [Macpherson, 1962], pocs han intentat desvincular l'absolutisme de les posicions liberals de la seva teoria, identificant amb precisió on es va equivocar, i corregir els seus errors» (Taylor, 2009, p.127). Així, considera que es pot «corregir els seus errors sobre la base dels seus principis primers, identificar les clàusules qualificatives que mitiguen el seu absolutisme i ressaltar els fins liberals del seu mestratge polític» (Taylor, 2009, p.143).

Tanmateix, una operació de «reconstrucció de ponts» també pot produir-se des del rigor textual, tal com s'ha reflectit anteriorment amb els estudis de Zarka i de Forteza (*vid.* 2.2), en què ambdós autors, en diferent mesura, situen el llenguatge com el material filosòfic que ens permetria identificar els «ponts» que unirien i donarien coherència al sistema filosòfic hobbesià. Aquí no ens entretindrem en les crítiques que, de manera general, ja hem apuntat anteriorment, sinó que interposarem la premissa del *præcipitium epistèmic*, per tal de refusar la possibilitat de reconstruir o reinterpretar la unitat sistèmica dels

Elementorum Philosophiae. En aquest sentit, la qüestió que ens fa descartar aquesta via d'accés és més metodològica que no pas de continguts, ja que, fent-nos nostres les paraules de Xavier Ibáñez: «com a proposta, ens sembla més defensable que les alternatives que afirmen un mecanicisme físic o un sensualisme com a base de tot el sistema, i en cas de confirmar-se constituïria sens dubte una solució brillant al problema [de la sistematicitat]» (Ibáñez, 2000, p.86).

Pel que fa al segon dels riscos (o «extrem»), aquest consistiria en tractar de construir un «pont» nou des del territori propi de l'interpret o des d'un territori concret que, encara que no sigui el seu, l'interpret consideri que consisteix en una via accessible a la filosofia política hobbesiana (*i.e.* mitologia de les doctrines i de la prolepsis; *vid.* 1). D'aquesta manera, la via d'accés seria a través d'un camí completament imprevist per l'autor, essent de fet el camí propi de l'interpret o el que aquest li decideix atorgar, provocant d'aquesta manera una alteració interpretativa veritablement unilateral; és a dir, una *reinterpretació* explícita de l'obra filosòfica.

Això possibilitaria a l'interpret restituir-la, atorgar-li una nova validesa o bé constatar-ne la destitució definitiva, a través d'una construcció teòrica pròpia o aliena; però el problema rau, no en el fet de tractar de buscar altres camins que condueixin a diferents interpretacions –la qual cosa seria perfectament legítima–, sinó de tractar d'atribuir a l'autor unes intencions que no li corresponen, per més que aparentment li escaiguin; car de fet constitueixen les intencions de l'interpret o d'algú altre al qual l'interpret li atorga una ascendència o descendència no autoritzada explícitament sobre l'autor: «*se non è vero è ben trovato*»⁴³. Això significaria intentar llegir Hobbes des d'una perspectiva al capdavant interessada, ja sigui per adherir-se com per allunyar-se de les seves conclusions, amb l'objectiu ulterior d'adscriure el nostre filòsof en una determinada escola, corrent de pensament o ideologia, ja sigui de manera contemporània o extemporània.

Per exemple, això ho podem veure reflectit en les interpretacions produïdes per l'utilitarisme (*vid.* 2.2) i, especialment, pel que podríem considerar que n'és l'herència contemporània. Perquè l'operació de tractar de discernir els escenaris i les estratègies

⁴³ Per exemple, la crítica de Curran (2006, p.58-76) ens serveix per identificar el risc d'interpretar la filosofia hobbesiana des d'un marc conceptual aliè: «El dret a la llibertat hohfeldiana s'ha utilitzat com a exemplar del dret hobbesià (Cohen, 1998, p.33-45; Finkelstein, 2001, p.332-61; Gauthier, 1969; Hampton, 1986; Kavka, 1986) i això ha permès als comentaristes argumentar que no hi ha drets morals o polítics genuïns a la teoria, ja que no hi ha deures correlatius adjunts a cap dels drets hobbesians» (p.58); argument que Curran rebutja, al constatar la inadequació d'ambdues teories, cosa que invalida la conclusió dels autors que l'havien sostingut.

que podrien portar els individus a confrontar-se, quan es troben en guerra a l'estat de natura, o bé a cooperar i acordar el *pacte* que els unirà a l'estat civil, a través de la teoria de jocs (i les seves múltiples variants; *e.g.* «el dilema del presoner»), consisteix en una clara reinterpretació de la filosofia hobbesiana; quelcom que ha conduït a detectar-hi suposades inconsistències que, en realitat, no responen a una interpretació textual de l'obra de Hobbes, sinó a la imposició d'un marc conceptual que li és aliena.

Tal com indica Pärtel Piirimäe (2006, p.3-21), en relació amb la tendència d'examinar la filosofia hobbesiana a partir de la teoria de jocs, sense restar-li legitimitat com a instrument d'anàlisi, al·lega que «els comentaristes sovint s'han desviat massa del propi text de Hobbes, tergiversant les seves premisses psicològiques i ètiques fonamentals» (Piirimäe, 2006, p.5). Així és com ho considera pel que fa a Gregory Kavka i Jean Hampton, màxims exponents d'aquesta línia d'interpretació: «Kavka ho fa prou explícitament, anomenant la seva perspectiva d'anàlisi “teoria hobbesiana” en comptes de “teoria de Hobbes” (Kavka, 1986, p.xii). Hampton, d'altra banda, estableix a la introducció la reconstrucció de la teoria pròpia de Hobbes, tot i que després argumenta que, en la mesura que la perspectiva de Hobbes “ens falla”, necessita ser “fixada” tot “filosofant amb ell”, així que acaba discutint què “volia dir” Hobbes en comptes de què va dir realment al seu text (Hampton, 1986, p.2, 69, 86)» (*Ibidem*, p.5)

Similarment s'expressa Daniel Eggers (2011, p.193-226) al referir-se a les limitacions de la teoria de jocs i sobre la possibilitat de dissenyar un model prou sofisticat que pugui arribar a calcular tots els escenaris en què es troben els individus en l'estat de natura. En aquest sentit, considera problemàtic «el fet que Hobbes no expliqui aquestes estratègies i resultats ni les raons reals que condueixen els individus a preferir una estratègia sobre una altra amb la precisió necessària per a una anàlisi com aquesta» (Eggers, 2011, p.222-223). La qual cosa el porta a concloure que «és difícilment possible proporcionar una avaluació completa de l'argument de Hobbes sobre l'estat de natura a través de la teoria de jocs i romandre, alhora, a prop del text real de Hobbes (...) En fer-ho, però, inevitablement hom s'allunyarà de la teoria real de Hobbes i passarà de l'empresa d'interpretar i explicar la teoria de Hobbes a l'empresa de proporcionar una nova teoria hobbesiana –o anti-hobbesiana– dels perills de la vida fora de la societat civil.» (*Ibidem*, p.223).

Descartem, doncs, de cara a una lectura autònoma de la filosofia política hobbesiana, qualsevol via d'accés que tracti de *reconstruir* el sistema filosòfic que volia dissenyar Hobbes, ja sigui a través d'una operació textual interna («reconstruir ponts») o bé de

construccions teòriques pròpies o alienes dels intèrprets («construir ponts nous»). Això no ens resta exempts de dificultats, perquè el que aquí està en joc és el profund i estret abisme que separa una lectura «accidentalment fragmentària» d'una lectura «legítimament autònoma»: la separació és ínfima, de manera que és tan fàcil traspasar a l'altre vessant com precipitar-se daltabaix.

En aquest sentit, no podem ignorar que cada explorador durà posades les seves pròpies ulleres «d'intèrpret» (Berger, 1963)⁴⁴, de manera que observarà la tesi filosòfica des d'una perspectiva peculiar. Com hem dit, el problema no consisteix en el fet de produir interpretacions *diferents*, sinó en tractar de *reinterpretar* les intencions del nostre filòsof, bo i distingint el rol de l'intèrpret del rol de l'autor. El repte serà, doncs, que aquesta perspectiva adoptada per part de cadascú, no impliqui una subordinació teòrica prèvia de la realitat observada; car, sinó, en comptes d'una anàlisi realment autònoma de la filosofia política de Hobbes, més aviat es tractaria d'una mena d'intent d'apropiació de les intencions de l'autor. I no és la conquesta el que ens proposem, sinó, com s'ha dit, l'exploració. Quelcom que sempre estarà exposat als perills anteriorment esmentats, ja que sempre quedarà la temptació de construir vies d'accés, encara que sigui en el moment de la «tornada» (o recepció) al propi camp d'estudi filosòfic. Per això, cal distingir la

⁴⁴ Aquesta imatge ens la suggereix el sociòleg Peter L. Berger (1963; traducció catalana: *cf.* Berger, 2006), en què convida els lectors a posar-se les «ulleres de sociòleg», per tal d'observar la realitat social des d'un marc i eines d'estudi concretes, les corresponents a la «perspectiva sociològica». L'objectiu d'aquestes «ulleres», doncs, no és reinterpretar allò que examinem, sinó tractar d'entendre-ho, d'interpretar-ho, des d'un camp d'estudi específic, en el cas de Berger, el de la sociologia. La imatge de les ulleres, ens permet reflectir el fet que cada intèrpret pot legítimament examinar una realitat –per exemple, una obra filosòfica– des d'una perspectiva concreta, produint-se una interpretació peculiar, sense que això hagi d'implicar una reinterpretació d'allò que sigui objecte d'estudi; és a dir, podem posar-nos unes «ulleres sociològiques» o, a saber, de teòleg, de filòleg, d'historiador, etc., sense que això signifiqui atribuir a la realitat observada (en el nostre cas, l'autor i la seva obra) la mateixa perspectiva o marc interpretatiu que nosaltres, per decisió conscient, per bagatge intel·lectual o per altres raons, puguem utilitzar per aproximar-nos a una determinada interpretació. La imatge de les «ulleres», per tant, ens permet diferenciar metodològicament allò que considerarem *interpretació* del que considerariem *reinterpretació*; o, dit d'una altra manera, preservar la integritat de l'obra estudiada i, alhora, reconèixer com inevitable l'adopció d'una mirada peculiar, sense que aquesta darrera sigui imposada o atribuïda a l'autor estudiat. Per exemple, podríem afirmar que Quentin Skinner explicita que porta posades les «ulleres d'historiador» (*vid.* 1), però, alhora, alguns dels seus crítics poden considerar que, a més, també adopta una certa mirada ideològica, ja no tan sols per les seves afirmacions, sinó també per les seves omissions (*e.g.* Meiksins, 2009, p.1-10); o bé podríem afegir que Zarka (2007) apunta que Carl Schmitt, malgrat simular portar unes «ulleres jurídiques», en realitat, en la seva exposició filosòfica portava posades unes «ulleres nazis», en la mesura que les seves tesis tenien com a objectiu fonamentar jurídicament el programa polític d'aquesta ideologia; i, finalment, com hem vist més amunt, tenim la disputa sobre quines «ulleres» portava posades Hobbes: si eren «realistes», «absolutistes», «atees», etc. Per tant, el que metodològicament resulta útil i intel·lectualment honest, des de la perspectiva de com abordarem la lectura i la interpretació de l'obra hobbesiana, consisteix en el fet d'admetre que durem posades unes «ulleres d'intèrpret»; és a dir, assumirem que cadascú, des de la graduació de les seves lents particulars, projectarà una mirada particular sobre la realitat examinada, segons el seu propi bagatge, intencions filosòfiques ulteriors, per motius històrics, tal com es reflecteix en l'apunt que hem fet prèviament sobre l'ús del concepte «antropologia», entre d'altres raons més o menys conscients.

metodologia d'observació («les ulleres») de la voluntat més o menys manifesta de construir una via pròpia d'accés («el pont») i, per tant, de reinterpretació.

Així, sense pretendre posseir una falsa presumpció de neutralitat (valgui aquí la llicència de fer-nos avinent que la filosofia no és un camp estèril, sinó de discussió), tractarem d'abordar la filosofia política de Hobbes des del respecte a la seva pròpia «sobirania» i, alhora, reconeixent la nostra pròpia «autonomia» com a intèrprets. Altra cosa serà que ulteriorment ens n'emportem «mostres» –en tant que reflexions– que puguem incorporar al nostre propi camí d'estudi filosòfic, per exemple, per abordar problemàtiques de la nostra pròpia contemporaneïtat. Això, però, ja no formarà part d'aquesta recerca (*vid.* 1). L'objectiu és, en definitiva, possibilitar la interpretació sense caure en la reinterpretació.

3.2 Una interpretació autònoma de la filosofia política a partir dels «principis incontrovertibles»

Ha quedat palès que Hobbes tenia una intencionalitat clara de construir un sistema filosòfic complet, de manera que no serem nosaltres els que tractem d'ocultar-ho, de desmentir-ho o d'esmenar-ho, ja que això ens faria caure a l'abisme de la reinterpretació. Perquè les fractures no demostrin la intenció de fracturar, sinó el fracàs en la intenció de connectar. En aquest sentit, no ens ha d'estranyar que puguem identificar diversos elements en la seva filosofia política que semblin tenir un fil de continuïtat ontològica *aparent*, en tant que assumpcions pròpies de les seccions prèvies del projecte de sistema filosòfic, tant respecte de la *física* com de l'*antropologia*. Certament, si no haguéssim situat la premissa del *præcipitium epistèmic*, aquesta aparença de continuïtat, més que permetre'ns una interpretació autònoma, ens abocarien a constatar l'esfondrament complet del sistema, ja que aquestes connexions serien com «ponts» derruïts o a mig construir que ens impedirien l'accés a la filosofia política de Hobbes o ens forçarien a la reinterpretació.

Però si, com s'ha dit, aquests «ponts» mai no van arribar a construir-se, aquestes connexions aparents cal tractar d'interpretar-les, no des de la cadena ontològica que es proposava inicialment el nostre filòsof, sinó des del mètode que va acabar adoptant en relació amb la filosofia política; quelcom que pot dilucidar-se a l'hora d'abordar la *política* o *De Cive* com una unitat filosòfica autònoma, de tal manera que tots aquells elements de connexió aparent, que ho són des del context intencional de l'autor, puguin llegir-se i interpretar-se d'acord amb la integritat de la filosofia política exposada al

Leviathan, tal com ens proposem estudiar. Com que és en aquests passatges on es fa més i més perillós relliscar a l'abisme de la reinterpretació que il·lustràvem, és indispensable identificar aquests possibles obstacles en el camí, per tal d'evitar que la nostra expedició acabi amb un desenllaç funest o infructuós.

Així doncs, ¿quins són aquests elements que en una primera lectura de la *política* hobbesiana ens farien pensar en connexions amb les altres seccions del sistema filosòfic fallit que, consegüentment, semblarien desbordar la unitat i la integritat de la filosofia política de Hobbes? ¿I quina interpretació en proposem, tenint en compte aquests elements, però no com a reminiscències o vestigis d'una perspectiva ontològica que no concebem necessària per entendre l'obra política hobbesiana com una tesi íntegra i no dependent d'altres engranatges teòrics per fer-la funcionar?

Ens trobem, doncs, amb un pilar tan fonamental per a la comprensió de la seva filosofia política, tal com ho és la *condició natural humana* (vid. 4); d'aquí se'n desprenen les reflexions presents al llarg de la segona part del *Leviathan* a través de la inferència de les passions humanes (vid. 4.1), la condició d'igualtat natural (vid. 4.2A), el conflicte i la guerra *de tots contra tots* (vid. 4.2B) i la llibertat natural (vid. 4.2C), les lleis naturals i la seva relació amb les condicions de sociabilitat (vid. 5); i, d'aquesta manera, l'anàlisi avança vers el *pacte* (vid. 6) que institueix el poder sobirà i la societat civil, els drets i les obligacions respectives del sobirà (vid. 7.1A) i dels ciutadans o súbdits (vid. 7.1B), les lleis civils, com opera la sobirania i què amenaça la seva dissolució (vid. 7.2).

La seva fonamentació, però, la trobem als esmentats passatges i capítols «transfronterers» (cf. Lev, X-XVI), els quals no s'han d'entendre com a «ponts», sinó més aviat com a «punt de partida» o fonament de la *política*, ja que és aquí on hem situat el *præcipitium epistèmic*. I és també aquí d'on emergeixen els «principis incontrovertibles» (Forteza, 1999) de la filosofia política –el desig infinit de possessió i la por a la mort violenta– que, com a condicions socials de la natura *hipotètica* i alhora condicionants socials de la política *coneguda*, se situen en una mena «d'interregne» entre el natural i el polític, és a dir, «l'interregne de la sociabilitat».

Vegem com això es reflecteix a l'estructura del text (vid. 2.1) i, així, tractarem de sintetitzar la tesi hobbesiana: després d'haver tractat les passions humanes, com a moviments voluntaris interns que operen en funció de les apetències i aversions dels homes (cf. Lev, VI); diagnosticar quines són les virtuts intel·lectuals i els defectes

contraris, tant naturals com adquirides, amb la interferència de les passions (cf. Lev, VIII); i d'examinar què és el *poder* (i.e. *power, potentia*; vid. 4.2A), entès com «els mitjans presents per obtenir algun bé aparent futur» (cf. Lev, X); al capítol XI del *Leviathan* [«Sobre la diferència de costums»], Hobbes estudia quines són «aquelles qualitats del gènere humà que concerneixen la convivència pacífica i unitària» (Lev, XI, p.150), és a dir, quins són els *costums* que, a partir de les passions, virtuts i defectes, allunyen o bé inclinen els homes al manteniment de la pau.

Així comença argumentant que «la felicitat és un progrés continu del desig d'un objecte a un altre; l'obtenció del primer no és mes que fer via pel posterior.» (Lev, XI, p.150). Per tant, no hi ha una felicitat «definitiva» que es pugui obtenir particularment ni hi ha una «mesura universal» de la felicitat que pugui delimitar l'assoliment d'un *finis ultimus* i d'un *summum bonum*, ni particularment ni comú per a tota la humanitat. En aquest sentit, el moviment natural de l'home, inclinat a l'obtenció del seu propi bé, mai no de manera suficient, juntament amb la diversitat (i sovint divergència) de passions i d'opinions, consisteix en el fonament dels dos «principis incontrovertibles».

D'una banda, Hobbes estableix «com a inclinació general del gènere humà un desig perpetu i incessant de potència rere potència que només s'atura amb la mort» (Lev, XI, p.150). Això, però, no es deu tant al desig de gaudir més intensament d'allò que ja s'ha obtingut o de no acontentar-s'hi, sinó sobretot al fet que hom «no pot assegurar-se la potència i els mitjans que té en el present per viure bé sense l'adquisició de més» (Lev, XI, p.150). La causa d'això queda establerta amb més precisió al capítol XIII [«Sobre la condició natural de la humanitat, en relació amb la seva felicitat i misèria»], en què s'indica que, de la *igualtat natural* entre els homes, tant pel que fa a les facultats del cos i de la ment, se'n desprèn una «igualtat d'esperança en l'assoliment dels nostres fins» (Lev, XIII, p.190); la qual cosa, juntament amb la inseguretat de garantir la pròpia potència, condueix els homes al conflicte, producte de la desconfiança mútua, de la competició per obtenir guanys o de la preservació de la pròpia glòria contra el menyspreu dels altres (cf. Lev, XIII). D'aquí se'n segueix una guerra *de tots contra tots*, com a conflicte inherent de la humanitat en la seva condició natural plena. Així, podem delimitar el primer dels «principis incontrovertibles» que fonamenten la filosofia política hobbesiana: el *desig infinit de possessió* (vid. 4.2A).

D'altra banda, també als capítols XI i XIII del *Leviathan*, queda delimitat el segon «principi incontrovertible», com a causa i alhora conseqüència del primer: *la por a la*

mort violenta (vid. 4.2B); que és producte d'aquesta igualtat natural, sumada a la manca de seguretat per preservar la pròpia potència que condueix, com a resultat, a la guerra entre els homes; guerra que, al seu torn, alimenta el temor de morir a mans dels altres. D'això se'n desprèn la reflexió que l'*estat de natura* (vid. 4.1B) és una condició d'infelicitat, en la mesura que els éssers humans no poden assegurar mai el seu propi bé, ja no tan sols perquè allò que hagin obtingut sigui insuficient, sinó perquè mai no poden tenir la seguretat de preservar els mitjans de vida més fonamentals. Així doncs, «les passions que inclinen els homes a la pau són el temor a la mort, ^aespecialment el temor a la mort violenta^a; el desig d'aquelles coses que són necessàries per a una vida còmoda; i una esperança, a través la seva indústria, d'obtenir-les. I la raó suggereix articles de pau convenients, sobre els quals els homes poden ser conduïts a l'acord.» (Lev, XIII, p. 196); és a dir, les *lleis naturals* que estudia la filosofia moral (vid. 5).

Aquests articles de pau es fonamenten als capítols XIV [«*De la primera i la segona llei natural i dels contractes*»] i XV [«*De les altres lleis naturals*»], en què Hobbes estableix les *lleis naturals*, enteses com «un precepte o norma general, descobert a través de la raó, pel qual es prohibeix a un home de fer allò que és destructiu per a la seva vida o que li lleva els mitjans per preservar-la; i d'ometre allò pel qual pensa que pot ser més ben preservada» (Lev, XIV, p.198). La primera i més fonamental consisteix en la necessitat de cercar la pau i mantenir-la i, així, Hobbes enumera fins a dinou lleis naturals (cf. Lev, XIV, XV; vid. 5.2) que, partint d'aquest precepte, s'encaminen a disposar la via del *pacte* i la institució de l'estat civil, mitjançant la renúncia a la pròpia *llibertat natural* (il·limitada en la condició natural) a favor d'un representant comú (*i.e.* el poder sobirà), sorgit del consentiment mutu, que pugui establir les normes de convivència pacífica i garantir la seguretat dels homes, en la seva condició de *ciutadans o súbdits*, per mitjà de la *lei civil* (vid. 6.2B; 7.1).

És, concretament, al capítol XVI [«*De les persones, els autors i les coses personades*»] on se situen els conceptes fonamentals de la filosofia jurídica que ens permeten entendre com la *multitud* humana pot *unir-se* en una *societat civil* sota un *únic* poder comú, és a dir, com els *autors* del pacte, designen un *actor* que actuï de mutu acord com a *representant* legítim de la seva voluntat comuna (vid. 6.2A). A partir d'aquí, entrem a la segona part del *Leviathan* [«*De la república*»], en què es desenvolupa la tesi central de filosofia política, en relació amb *sobirania*, com es genera, com opera i com es dissol (vid. 6 i 7).

Tot això ho desenvoluparem de manera detallada als capítols següents (*vid.* 4-7), però aquí ens interessava delimitar els dos «principis incontrovertibles» propis de la *política* que queden establerts als capítols i passatges que hem anomenat «transfronterers». Perquè, com hem comentat, en aquest «interregne de la sociabilitat» en què se situen els dos «principis incontrovertibles» és on s'assenta el fonament hipotètic sobre el qual Hobbes pot encaminar la construcció científica de la *política*. És a partir d'aquí, doncs, que podem emprendre una interpretació autònoma de l'obra *política* de Hobbes, sense haver de buscar respostes en un *mecanicisme físic* (com tampoc en una *antropologia* que es dedueixi mecànicament a través d'aquest), sinó que aquests principis els podem inferir per experiència; és a dir, a través del coneixement dels fenòmens humans que es reflecteixen en la nostra pròpia experiència com a éssers humans.

Ara bé, un cop aclarit que els elements de connexió aparent amb el conjunt del sistema filosòfic fallit se situen justament al punt (de partida) del *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, cal acabar d'establir l'estatut *hipotètic* dels anomenats «principis incontrovertibles», en tant que fonaments propis de la *política*. Per fer això, caldrà tornar a situar la discussió al nucli de la problemàtica epistemològica que, com s'ha explicat, es desprèn de la precisió sobre el mètode *resolutiu-compositiu*, en la distinció entre *ciències a priori* (coneixement condicional o demostrable de la causa) i *ciències a posteriori* (coneixement hipotètic o prudencial de la causa), quan els fenòmens observats són producte de la raó humana (*política*) o no ho són (*natura*). D'aquí n'hem extret el fonament per constatar que no hi havia una causalitat necessària entre ambdues dimensions de la realitat (o seccions del sistema filosòfic), en la mesura que no hi havia una cadena demostrativa unívoca que ens possibilités recórrer aquest trajecte mecànicament (*vid.* 2.3).

D'aquesta manera, podem afirmar que el coneixement dels «principis incontrovertibles» no és producte d'una cadena de «causes naturals» que es pugui explicar mecànicament des de la *física* o filosofia natural. Però, aleshores, ¿fins a quin punt i en quin sentit podem considerar-los «incontrovertibles»? En altres paraules: ¿fins a quin punt podem concebre'ls com a *necessaris*? Perquè si *no* fossin necessaris, llavors es podria dir que *no* serien «incontrovertibles», a saber, serien *contingents*; i, consegüentment, podria haver-n'hi d'altres i els que exposa Hobbes serien fruit d'una opinió particular o, potser, producte de la seva «ideologia». Aquesta discussió requereix clarificar quina és la concepció de *necessitat* en Hobbes.

Al capítol XXI del *Leviathan* [«Sobre la llibertat dels súbdits»], Hobbes discerneix de manera succinta la qüestió de la *necessitat*, analitzant-la de manera annexa a la seva concepció de *llibertat*⁴⁵. Tractant-se d'un fragment molt clarificador, hem considerat oportú reproduir-lo *in extenso*:

«La *llibertat* i la *necessitat* són compatibles; com l'aigua que no tan sols té *llibertat*, sinó *necessitat* de descendir pel canal. El mateix passa amb les accions que els homes fan voluntàriament que, al procedir de la seva voluntat, procedeixen de la *llibertat*; però com que tot acte de la voluntat de l'home, així com tot desig i inclinació, procedeix d'alguna causa i aquesta d'una altra causa, en una cadena contínua –la primera baula de la qual rau en la mà de Déu que és la primera de totes les causes–, aquestes procedeixen de la *necessitat*. De manera que aquell que pogués veure la connexió entre aquestes causes, la *necessitat* de totes les accions voluntàries dels homes li seria manifesta. I Déu, per tant, que veu i disposa totes les coses, també veu que a la *llibertat* de l'home de fer allò que vol, l'acompanya la *necessitat* de fer allò que Déu vol, ni més ni menys. Perquè encara que els homes facin moltes coses que Déu no hagi ordenat ni per tant no n'és l'autor, tanmateix, no hi ha cap passió ni apetència cap a res, de què la voluntat de Déu no en sigui la causa. I si la seva voluntat no assegurés la *necessitat* de la voluntat de l'home i, consegüentment, de tot allò que depèn de la voluntat de l'home, la *llibertat* dels homes seria una tensió i un impediment per a l'omnipotència i *llibertat* de Déu. I això serà suficient –pel que fa al tema en qüestió– sobre aquesta *llibertat* natural que és l'única que s'anomena pròpiament *llibertat*.» (Lev, XXI, p.326)

Si, com veiem, «tot acte de la voluntat de l'home, així com tot desig i inclinació, procedeix d'alguna causa i aquesta d'una altra causa, en una cadena contínua» (Lev, XXI, p.326), això significa que Hobbes defineix tota acció humana com a *necessària*. Aquesta qüestió, queda més ben delimitada en la discussió del filòsof de Malmesbury amb el bisbe Bramhall (1654-1655)⁴⁶: la *necessitat* es refereix al fet que tot efecte produït té una causa necessària; o dit a l'inrevés: Hobbes considera que la causa que produeix un efecte és, de fet, la seva *causa necessària*. I, d'aquesta manera, la causa necessària no és una causa

⁴⁵ Per clarificar i aprofundir en la relació que estableix Hobbes entre la llibertat i la necessitat: cf. Zarka, 2004 (p.249-263); i Zarka (dir.) *et al.*, 2012.

⁴⁶ Una aproximació bibliogràfica sobre la polèmica entre Hobbes i Bramhall, ens la podrien proporcionar els següents autors: cf. Lessay, 1993 (p.31-51 i p.121-54); *ibidem*, 2013 (p.9-44); Jackson, 2007; D'Ascenzo, 2014 (p.31-42).

particular, sinó la *causa completa*, és a dir, «la suma de totes les coses que condueixen i concorren en la seva producció» (Chapell *et al.*, 1999). Així doncs, si considerem la por a la mort violenta i el desig infinit de possessió com a causes necessàries de la realitat política, certament, cal considerar-los «principis incontrovertibles» (o *necessaris*). Alhora, però, si aquests principis que fonamenten la filosofia política són coneguts per experiència: ¿quina és, al seu torn, la seva pròpia causa necessària?

Hem vist que Hobbes afirma que la primera baula de la necessitat rau en la voluntat de Déu (*cf.* Lev, XXI, p.326), però, malgrat que mitjançant la raó natural puguem conèixer les lleis divines, així com a través de les revelacions i la veu dels profetes puguem interpretar els «signes sobrenaturals» (Zarka, 1995, p.130-133), el coneixement de la *causa* per la qual Déu regeix els actes de la voluntat humana, fent-los així *necessaris*, quedaria a l'altre vessant del *præcipitium epistèmic*; és a dir, tan sols podríem formular-ne una hipòtesi (*i.e.* obtenir-ne un coneixement hipotètic o prudencial). Tal com hem citat anteriorment: «aquell que pogués veure la connexió entre aquestes causes, la *necessitat* de totes les accions voluntàries dels homes li seria manifesta» (Lev, XXI, p.326). Perquè una cosa és, per exemple, el coneixement dels Manaments de Déu i altres manifestacions de la seva voluntat, de les quals puguem obtenir-ne un coneixement demostrable mitjançant el llegat dels profetes a través de les Escriptures; i una altra cosa és conèixer la causa necessària de tots i cadascun dels actes de la voluntat de Déu, com suposem que en darrera instància provenen el conjunt de les accions i les inclinacions humanes.

Per tant, encara que poguéssim considerar hipotèticament la voluntat de Déu com la primera de les causes dels «principis incontrovertibles», l'únic que tenim en ferm és allò que coneixem a través de la nostra pròpia experiència. I, com hem vist establert més amunt, l'experiència és «la memòria extensa o la memòria de moltes coses» (Lev, II, p.28), alhora que «només el *present* té una realitat en la naturalesa, les coses *passades* tenen realitat només en la memòria» (Lev, III, p.42). Així doncs, el coneixement d'aquesta causa només podem extreure'l d'allò que tenim a l'abast: els *signes* que, per pròpia experiència, possibiliten la *prudència*.

«La memòria és per Hobbes l'instrument que permet lluitar contra el flux caòtic de les coses de manera que, a partir dels signes, és a dir, dels noms pels quals anomenem els fantasmes, som capaços d'ordenar-les creant encadenaments d'antecedents i conseqüents que la ciència convertirà en estables, val a dir, en racionals; i aquesta memòria, o temps humà, crearà l'ordre ètic i l'ordre polític en

quant l'ètica és concebuda com la memòria lingüística dels comportaments anteriors i la política com a memòria estable del pacte fundacional que va fer possible l'abandó del caòtic estat de natura.» (Forteza, 1999/2003, p.178/56)

Aleshores, ¿podríem pensar que si aquests principis són coneguts per experiència i no deduïts sistemàticament, això ens podria portar a considerar que són «incontrovertibles» per a una època històrica concreta (Macpherson, 1962)? Dit d'una altra manera: ¿les reflexions hobbesianes sobre la condició natural humana i la seva relació amb la *política* són producte, en efecte, de la seva experiència sobre la realitat i, aquesta realitat és, precisament, la del seu propi moment històric? Això ens situa de nou en una corba estreta que ens empeny perillosament a l'abisme de la reinterpretació, ja que si responem afirmativament a aquesta qüestió, correm el risc de caure en una posició historicista –a saber, que la tesi política de Hobbes «tan sols» pot comprendre's des de l'especificitat del seu context històric–; o, fins i tot, inserir el nostre filòsof al marc d'una «història de les ideologies» (Zarka, 1987), entenent que la seva posició respon als interessos ideològics d'un grup social en un moment històric concret.

La qüestió és prou complexa com per destinar-hi l'atenció que es mereix a l'apartat corresponent (*vid.* 4.1), però aquí ens interessa fer palès l'obstacle interpretatiu, per almenys clarificar que aquests «principis incontrovertibles» no els hem d'entendre necessàriament com l'efecte d'una cadena demostrativa que parteixi dels cos natural fins arribar al cos polític; és a dir, no hi ha un fonament ontològic en la filosofia política hobbesiana que ens condueixi a considerar una condició natural humana que pugui ser qualificada d'unívoca, eterna i inevitable, vàlida per a tots els temps.

Per tant, ¿fins a quin punt són «incontrovertibles» aquests principis o fins a quin punt els hauríem d'equiparar amb una mena «filosofia política primera»? Haver delimitat la concepció hobbesiana de *necessitat*, lligada a la discussió sobre el *præcipitium epistèmic*, ens permetria concloure que aquests principis cal considerar-los *hipotèticament necessaris*; hipotèticament «incontrovertibles», al ser coneguts per experiència (*a posteriori*); i és a partir d'aquí que Hobbes pot començar a elaborar la filosofia política, els efectes de la qual sí que se'n podrà obtenir un coneixement demostrable (*a priori*).

3.3. La tensió epistèmica medul·lar i irresoluble en la filosofia política

El *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política* en la filosofia de Thomas Hobbes, ens ha proporcionat una solució metodològica per

abordar la seva filosofia política com una unitat autònoma i emancipada del conjunt del projecte de sistema filosòfic; és a dir, consisteix a constatar que el pas del cos natural al cos polític no tan sols no queda suficientment fonamentat –tal com es reflectia al problema de la sistematicitat i en l'exposició de les fractures o hiatus del sistema–, sinó que això també és fruit d'una divergència epistèmica, a l'hora d'aproximar-nos al coneixement d'ambdues dimensions de la realitat, tant pel que fa al mètode com a l'estatus de certesa.

Dit això, però, el següent pas no pot deslligar-se d'aquesta reflexió, ja que sinó això consistiria en disfressar de justificació metodològica el que no deixaria de ser, al capdavall, una «lectura fragmentària» de l'obra del filòsof de Malmesbury. Ans al contrari, el *præcipitium epistèmic* analitzat el situarem, no tan sols com a condició que possibilitarà una lectura i interpretació autònomes de la filosofia política, sinó també com a punt de partida de la mateixa. I això serà possible pel fet que, com hem discutit anteriorment, l'escissió entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política*, alhora que constitueix el hiatus de discontinuïtat sistèmica, també se situa al fonament mateix de la filosofia política hobbesiana, en els «principis incontrovertibles».

D'això se'n desprèn una *tensió epistèmica*, en la concurrència a l'ensens de dos nivells del coneixement de la realitat que, a la vegada que es relacionen mútuament, produeixen una relació fonamentalment d'oposició; és a dir, alhora que de la filosofia política podem obtenir un coneixement demostrable o *condicional* de les causes que produeix a la realitat present, aquesta no pot concebre's sense partir d'un coneixement hipotètic o *absolut* de la natura, en base a la qual es construeix. Tanmateix, no hi ha una connexió deductiva entre l'una i l'altra, presentant alhora una relació d'oposició: així, la *política* apareixerà sempre en contraposició a la *natura*, i viceversa; malgrat que no es destitueixin ni tan sols s'alternin, sinó que coexisteixin de manera irreconciliable en una mateixa realitat.

Perquè hem vist que els «principis incontrovertibles» (Forteza, 1999) del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta, al coexistir com a passions naturals incompatibles, constitueixen *hipotèticament* la «causa necessària» de la *política*; la qual, al seu torn, se situava en tensió amb la *natura* humana i amb les dinàmiques socials que se'n derivaven, en la condició de guerra *de tots contra tots*: l'estat civil en contraposició a l'estat de natura. Així mateix, com veurem, la tensió romandrà perenne en l'estat civil, ja que les passions humanes són incompatibles, tant intrínsecament, com amb el propòsit de la institució del poder sobirà, que és la preservació de la pau; i això és així fins al punt que,

aquesta tensió constitueix també *hipotèticament* la «causa necessària» de la mort o dissolució de la sobirania i, amb aquesta, de l'estat civil, així com del «retorn» a l'estat de natura.

En aquest sentit, podem resumir el problema filosòfic de la següent manera: la *política* es presenta en Hobbes com una construcció *artificial*; una maquinària enginyada per la raó humana, per tal de contrarestar o *restringir* –no resoldre o superar– la condició natural de guerra i generar artificialment una condició de pau, com a única garantia per assegurar la vida i el benestar materials, mentre aquesta es pugui sostenir. I, per construir-la, com tants altres enginys humans, es crea a imatge i semblança de la natura, com si es tractés d'un home artificial, altrament anomenat república o Leviatan.

«La NATURALESA (l'art °divina° amb què Déu ha fet i governa el món) és imitada de tal manera per l'art de l'home, com en °tantes° altres coses, que aquest pot fer un animal artificial, car veient que la vida és un moviment dels membres l'inici del qual està dins d'alguna part principal °del cos° (...) L'art va encara més enllà, imitant aquest treball racional i més excel·lent de la naturalesa, l'home. Car per l'art es crea aquell gran LEVIATAN anomenat REPÚBLICA o ESTAT (en llatí CIVITAS) que no és sinó un home artificial, tot i que de més gran estatura i fortalesa que el natural, per a la protecció i defensa del qual fou dissenyat, i en el qual la *sobirania* és una ànima artificial, com donant vida i moviment a tot el cos; els *magistrats* i altres *oficials* °de la judicatura i l'executiu°, *articulacions* artificials; la *recompensa* i el *càstig* (mitjançant els quals cada articulació i cada membre lligats a la seu de la sobirania és mogut a complir el seu deure) són els *nervis*, que fan el mateix en el cos natural; la *riquesa* i la *prosperitat* [*riches*] de tots els membres particulars són la *força*; *salus populi* (la salvació del poble), els seus *negocis*; els *consellers*, pels quals s'informen de totes les coses que cal saber, són la *memòria*; l'*equitat* i les *lleis*, una *raó* °i *voluntat*° artificials; la *concordia*, *salut*; la *sedició*, *malaltia*; i la *guerra civil*, la *mort*. Finalment, els *acords* i **pactes**⁴⁷ pels quals les parts d'aquest cos polític foren fetes i aplegades d'inici, s'assemblen a aquell *Fiat* o *Fem l'home*, pronunciat per Déu a la creació⁴⁸.» (Lev, *Intr.*, p.16)

⁴⁷ Variant llatina: només «pacta», el que en anglès correspon a «*covenant*» en la resta del text. [NdT]

⁴⁸ Cf. *Gènesi*, I: 26. [NdT]

Però per més que es creï de manera anàloga al cos natural, al no poder obtenir d'aquest un coneixement més que hipotètic, el cos polític o artificial mai no serà prou perfecte com per assegurar-se una *eternitat de vida artificial* (cf. Lev, XIX; vid. 7.2): igual que un home natural, l'home artificial sofrirà malalties, podrà ser ferit i, finalment, acabar morint (cf. Lev, XXIX). I tant les malalties, com els danys i les causes de mort que pugui arribar a sofrir, seran precisament producte d'aquest coneixement limitat sobre la naturalesa, sobre la qual l'home artificial s'ha creat anàlogament i alhora en contraposició a la mateixa.

La *política* neix, doncs, a causa i en contraposició a la *natura*, i acaba morint per la seva tensió irresoluble envers la condició natural. Essent, per tant, el pal·liatiu concebut racionalment per tal de poder viure en una condició de pau, el màxim de temps possible. D'aquesta manera, com un home natural, l'home artificial que viurà més temps serà aquell que sàpiga trobar remei (encara que sigui provisionalment) a tantes malalties i perills com es pugui veure subjecte; és a dir, la *política* haurà de saber afrontar nombrosos obstacles per tal de prolongar la seva vida, ja siguin fruit de les tensions inherents entre els homes en general, ja siguin les que es produeixen entre els ciutadans o súbdits i el representant sobirà o entre sobirans de diferents repúbliques. Perquè la dissolució o mort d'una república pot donar-se tant per guerres intestines com per una guerra exterior, però el resultat és el mateix: la dissolució de l'estat civil i el «retorn» a l'estat de natura (cf. Lev, XXIX).

A més, cal tenir en compte que aquell que pilota (*i.e.* encarna) la màquina política, el representant sobirà –sigui un sol home o una assemblea d'homes–, malgrat l'autoritat que li atorga la seva condició sobirana, no es veu alliberat de la seva condició d'home natural (cf. Lev, XXX): amb les seves passions contradictòries en si mateixes i alhora incompatibles amb l'estat civil, el sobirà mateix és un potencial portador de les malalties que desintegren o causen la mort a les repúbliques (cf. Lev, XXIX), en la desatenció o negligència envers les seves funcions com a governant; així mateix ho poden ser els seus ministres i delegats en general, en el compliment de les funcions que els foren encomanades pel poder sobirà (cf. Lev, XXII, XXIII i XXV).

Els ciutadans o súbdits de la república, en tant que homes, són nogensmenys portadors dels «gèrmens» de la dissolució, en subvertir o negligir en la seva obediència deguda al representant sobirà (cf. Lev, XXI). Així doncs, malgrat la llei civil, en tots els seus efectes envers la vida pública i privada (cf. Lev, XXVI) i amb la previsió dels càstigs i recompenses pertinents (cf. Lev, XXVII i XXVIII), entre d'altres mesures que puguin

establir-se, no deixa de ser també un pal·liatiu de les tensions latents entre la *natura* i la *política* que tenen per objecte retardar tant com es pugui la propagació d'una malaltia mortal per a la república.

Veiem, doncs, com ens trobem davant d'una tensió irresoluble: la *política* no destitueix la *natura*, sinó que tan sols instaura una condició artificial de pau, a partir d'una enginyeria en constant perfeccionament i sempre insuficient, per tal d'intentar pal·liar les tensions inherents que, en un moment o altre, poden acabar degenerant en una guerra civil o en una invasió estrangera que provoqui el «retorn» a la condició de guerra, a l'estat de natura. No debades, aquesta tensió arrela al *præcipitium epistèmic* constatat al projecte de sistema filosòfic hobbesià i es ramifica en les diverses parts de la seva filosofia política i, consegüentment, la considerarem també medul·lar.

4. La inferència hipotètica de la condició natural humana

Podríem situar esquemàticament el moviment que traça la filosofia política hobbesiana de la següent manera: [(1) estat de natura → (2) estat civil]; és a dir, dos moments (1 i 2) que se situen consecutivament, un després de l'altre, de manera dicotòmica i autoexcloent, essent un la negació de l'altre: quan hi ha un no hi ha l'altre (Bobbio, 1962)⁴⁹. El cert és que d'una primera lectura i interpretació del *Leviathan*, podríem extreure'n un esquema com aquest, ja que en nombrosos passatges Hobbes parla de *sortir* de l'estat de natura (cf. Lev, XIII, XVII) per *entrar* a l'estat civil (cf. Lev, XV), així com de *retorn* a l'estat de natura des de l'estat civil en què s'havia *entrat* (cf. Lev, XVIII, XIX, XXI, XXX).

Ens suggereix, doncs, una dicotomia i, alhora, una fasificació: se «surt» d'un estat (1) per «entrar» a un altre (2) i, al seu torn, l'abandonament d'aquest altre (2), significa el «retorn» al primer (1'): [1→2→1']. El moment «intermedi» de generació o construcció que hem mencionat més amunt, consegüentment, seria el *pacte* (P) que possibilita la transició entre 1 i 2; i el moment del «fracàs» de l'estat civil i del «retorn» a l'estat de natura, encara ens suggeriria un altre moment «intermedi»: la guerra civil (G) que comporta la mort o dissolució de la sobirania.

L'esquema podria ser quedar de la següent manera: [1→P→2→G→1']. Hi hauria, així, dos moments o fases autoexcloents: el moment *apolític* o estat de natura (1) i el moment *polític* o estat civil (2). El pas d'un moment a l'altre, seria per mitjà del pacte (P), com a moment *positiu*; mentre que el «retorn» a la fase inicial (1'), es produiria a causa de la guerra civil (G), com a moment *negatiu*. I, així, consecutivament:

[1→P→2→G→1'→P'→2'→G'→1'', etc.]

Això pot ajudar-nos *ordo docendi* a estudiar els diferents aspectes de la filosofia política hobbesiana, però, a la vegada, ens impedeix abordar la seva complexitat global, essent, en certa manera, una interpretació «fragmentària». Vegem sinó les següents qüestions que ens suscita: ¿1 i 2 són dos moments clarament separats que es neguen radicalment? ¿P implica la transició (i per tant la connexió/desconnexió) d'1 a 2? ¿Després de P, 2 destitueix 1? ¿G destitueix 2 i restitueix 1 (1')? Si la resposta a totes aquestes qüestions

⁴⁹ L'esquema que discutim en aquest apartat ens el suggereix Bobbio, en el seu treball de filosofia comparada, en què contrasta les diferents parts de la filosofia política dels que considera els principals exponents del iusnaturalisme modern, en oposició el model aristotèlic: Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Kant i Rousseau: Cf. Bobbio, 1962 (p.470-85).

fos afirmativa, això seria equiparable a traçar un recorregut lineal (i circular) des de la *natura* fins a la *política*, quelcom que, com hem considerat més amunt, no queda suficientment provat, a causa del *præcipitium epistèmic*.

És a dir, si el coneixement de la política parteix d'un coneixement hipotètic de la natura, de manera que mitjançant la *prudència* (*i.e.* la facultat d'inferir presumpcions causals a través de l'experiència d'un mateix i en relació amb els altres) podem construir la *ciència* (*i.e.* coneixement de les conseqüències dels efectes produïts), això implica que 1 és una hipòtesi, en contraposició de la qual es generaria o es construiria 2. Així doncs, 2 *nega hipotèticament* 1. Però la qüestió és encara més complexa: si *G* és la negació de *P* i fa que 2 desemboqui en 1', la pregunta seria: d'on sorgeix *G* si havíem quedat que 2 havia negat 1? Això sembla indicar que malgrat puguem tenir un coneixement absolut de 2 –en la mesura que la política és producte de la raó humana–, el fet de tenir tan sols un coneixement hipotètic d'1 –la natura és una realitat aliena a la raó humana–, fa que 2 no arribi a destituir 1, produint-se *G* i anul·lant *P*, per «retornar» a 1'.

Com s'ha anunciat més amunt, en la condició natural humana (en els «principis incontrovertibles») és on se situa de fet la «causa necessària» d'1, *P*, 2 i *G*, alhora que aquesta tan sols podem inferir-la per mitjà de l'experiència que tenim de nosaltres mateixos i en relació amb els altres (*i.e.* prudència), de manera que constitueix una hipòtesi (*i.e.* ciència a posteriori). Per tant, el problema filosòfic que afronta Hobbes no pot reduir-se simplement a l'esquema anterior, car la filosofia política (*i.e.* ciència *a priori*) treballa amb un material que no disposa del mateix estatus de certesa: no és el mateix el coneixement que podem obtenir d'allò que es genera o construïm com a éssers humans, que el coneixement hipotètic a partir del qual inferim que es fa o que ho fem (o bé que es desfà o que ho desfem).

Si volem estudiar les limitacions que produeix i alhora la necessitat hipotètica que deriva d'aquesta tensió *natura-política*, no podem limitar-nos doncs a un esquema lineal, ja que tot sembla indicar que ambdues dimensions de la realitat –no dues realitats diferents–, alhora que es contraposen, coexisteixen i se superposen, en una tensió epistèmica que, com hem indicat, cal considerar-la medul·lar i irresoluble⁵⁰.

⁵⁰ Les aproximacions de l'utilitarisme contemporani, en canvi, més aviat es fonamenten en aquest esquematisme, quan tracten d'explicar el càlcul racional que realitzarien els individus situats a l'estat de natura, tant per comprendre la lògica de la guerra com de la cooperació que els condueix al *pacte* que constitueix la societat civil i la sobirania. Quelcom que suposa concebre la condició natural i la condició

D'altra banda, podríem preguntar-nos: ¿com es genera o es construeix la *política*? I, enllaçant amb aquesta darrera qüestió, ¿per què succeeix o amb quin propòsit fem que succeeixi? Això seria el mateix que preguntar-nos quina és la *causa* de la *política*; a saber, quines motivacions condueixen els homes (*i.e.* quines inclinacions els mouen) al *pacte* (*P*). El mateix podríem preguntar-nos-ho *ex negativo*: ¿per què desitgem sortir d'1, evitar *G* per preservar 2 i no restituir 1 (1')?

D'aquesta qüestió sembla desprendre's una consideració aparentment normativa; a saber, 1 és «dolent» i 2 és «bo». Perquè si no hi hagués una intenció de tendir cap a un bé futur (*i.e.* felicitat; *cf.* Lev, XI), no es produiria el moviment voluntari que implica la realització del *pacte* que fa transitar la humanitat des de l'estat de natura a l'estat civil: no s'explicaria el perquè de la construcció o generació de la *política*. Alhora, sense aquesta presumpció de «2=bo/1=dolent», tampoc no s'explicaria la vida o operació de la sobirania, en la seva voluntat de sostenir-se i reproduir-se a través dels enginyers polítics necessaris per a aquest propòsit (obligacions del sobirà, obediència dels ciutadans o súbdits, lleis civils, càstigs, recompenses, successió, etc.), evitant així la seva mort o dissolució que implica la guerra civil i el retorn a l'estat de natura.

Tanmateix, l'esquema anterior tampoc no ens serveix per explicar aquesta qüestió, per les dues raons següents: d'una banda, perquè tot allò que és concebut com a «bo» o «dolent» (així com «just» o «injust», «lícit» o «il·lícit», etc.) en l'estat de natura no és igual al que es concep com a tal a l'estat civil. Perquè a l'estat de natura, cada home particular estableix i es regeix per la seva pròpia mesura del «bo» i del «dolent», podent a vegades coincidir i d'altres divergir amb els altres (les passions dels homes són les mateixes però l'objecte de les seves passions és diferent; *cf.* Lev, *Intr.*):

«Qualsevol que sigui l'objecte de l'apetència o del desig d'un home, és tal que li dirà *bé*; i a l'objecte del seu odi i aversió, *mal*» (Lev, VI, p.80).

En canvi, a l'estat civil, aquesta mesura és la que dictamina el poder sobirà, de manera comuna per a tots els ciutadans o súbdits; car consisteix en la mesura *pública* i no *privada*

civil o *política* de la humanitat com dues realitats separades o com una antropologia prèvia, de la qual se'n dedueix la política. És així com tracten de calibrar la consistència de l'argumentació de Hobbes, tot valorant les diferents estratègies i càlculs d'utilitat possibles que es podrien donar, per tal que els éssers humans decidissin deixar de fer la guerra i unir-se en la recerca de la pau. Com ja hem advertit, la principal limitació d'aquesta línia d'anàlisi consisteix en el fet que es veu abocada a la reinterpretació, ultrapassant les proves textuais que ens ha llegat Hobbes (*vid.* 3.2). Però aquí, a més, afegim que aquesta maniobra interpretativa no ens permet comprendre la complexitat de la filosofia política hobbessiana, al negligir en la comprensió de la tensió epistèmica entre el coneixement d'ambdues dimensions d'una mateixa realitat.

del «bé» i del «mal» (cf. Lev, XV). Una mesura que, consegüentment, no és natural, sinó *artificial*.

A més, la mesura del que és «bo» i «dolent» en la *natura* tampoc no té el mateix estatus de certesa que en la *política*: la mesura del «bo» i del «dolent» en l'home natural (*i.e.* natura) la coneixem a través de la prudència i, per tant, consisteix en una *hipòtesi* («llegeix-te a tu mateix»; cf. Lev, *Intr.*), mentre que la mateixa mesura en l'home ciutadà o súbdit (*i.e.* política) és la que dictamina la voluntat *coneguda* del sobirà i, consegüentment, en tenim un coneixement científic demostrable (*i.e.* lleis civils). Alhora, però, si com hem anunciat més amunt, la *natura* no pot ser destituïda més que hipotèticament per la *política*, això significa que la mesura del «bo» i del «dolent» que pugui tenir particularment cada súbdit o ciutadà i, al seu torn, el titular (o titulars) del poder sobirà, en tant que homes naturals, pot divergir en la mesura corresponent a l'estat civil. I aquesta tensió és, justament, una de les raons que poden conduir a la guerra civil i al «retorn» a l'estat de natura.

Aquesta tensió entre la mesura *privada* (o natural) i *pública* (o artificial, política) del que és «bo» i del que és «dolent», així doncs, ¿com explica el moviment voluntari dels éssers humans per sortir de l'estat de natura i entrar a l'estat civil, així com els esforços per preservar l'estat civil i evitar el retorn a l'estat de natura? Aquí és on situem els dos «principis incontrovertibles» del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta que hem descrit al capítol anterior (*vid.* 3.2; cf. Lev, XI i XIII) que, en resum, impliquen que per poder disposar de la seguretat suficient per mantenir la pròpia conservació, els éssers humans hagin de renunciar a la seva llibertat absoluta a favor d'un poder comú, mitjançant el *pacte*, ja que, d'altra manera, les controvèrsies entre els éssers humans conduirien la guerra *de tots contra tots* (*vid.* 5).

Aquí estem sostenint, doncs, una interpretació *no normativa* de la psicologia humana que, hipotèticament, conduiria tant a la guerra com a la pau, sense considerar així una ontologia de la *política* fonamentada en principis morals, previs i comuns per a tota la humanitat: car en la condició natural humana, el «bé» i el «mal» hem assenyalat que són equivalents, respectivament, a «l'apetència» i «l'aversion», regides pel principi d'autoconservació com a matriu bàsica o *conatus* del moviment humà. Tradicionalment,

aquesta interpretació s'ha anomenat «lectura estàndard»⁵¹, al ser la que havia sostingut la major part de la literatura crítica, que normalment s'ha caracteritzat per una lectura *egoística* de la teoria moral hobbesiana (Harvey, 2004, p.35-50); contrastant amb l'anomenada «lectura deontològica» o normativa⁵², com una aproximació alternativa que ha anat guanyant pes els darrers temps (Herbert, 2009, p.3-28). Si bé es podria considerar que el marc interpretatiu que adoptem s'ajusta a aquesta classificació, hi ha dues diferències fonamentals que són les que desenvoluparem al llarg d'aquest capítol: d'una banda, tal com il·lustrarem en l'anàlisi de la inferència de la condició natural humana (vid. 4.1), descartarem l'ús del qualificatiu *egoista*, així com d'altres adjectius que puguin tenir connotacions normatives⁵³.

D'altra banda, perquè, com hem indicat, aquesta interpretació ens permet estudiar l'abast de la tensió epistèmica, descartant l'esquema $[1 \rightarrow P \rightarrow 2 \rightarrow G \rightarrow 1']$, tot articulant l'estudi a partir de dues qüestions: primera, si la *natura* no és merament un «moment anterior», ¿podríem parlar d'una *condició natural* (que *no* resideix únicament en «l'estat de natura») que es manifesta en major o menor mesura, segons el context en què es trobi una societat, de manera que aquí ens interessarà analitzar què és i quina és aquesta condició natural de la humanitat? (vid. 4.1 i 4.2). I d'aquí se'n derivarà una altra qüestió: segona, partint de la condició natural humana, quina és la causa hipotètica de la *política*? En altres paraules: ¿d'on sorgeix, com s'articula i a què desemboca el *pacte*? (vid. 5.1).

4.1 Els dos nivells d'inferència de la condició natural humana

La fórmula «*Homo homini lupus est*» («l'home és un llop per l'home») és una de les màximes més extensament atribuïdes *vox populi* a Thomas Hobbes, malgrat que aquest mai no se n'adjudiqués l'autoria⁵⁴; i, de fet, la referència tan sols apareix a l'epístola dedicatòria (1641) del *De Cive* (1642), així com la frase «*Homo hominis deus est*»

⁵¹ Els principals exponents de l'anomenada «lectura estàndard» són els següents: Cf. Nagel, 1966 (p.68-83); Gauthier, 1979 (p.547-59); Hampton, 1986; Johnston, 1986; Kavka, 1986.

⁵² Pel que fa als principals referents de l'anomenada «lectura deontològica», assenyalem els següents autors: Cf. Taylor, 1938/1969 (p.35-48); Warrender, 1957; Hood, 1964; Oakeshott, 1975; Von Leyden, 1982.

⁵³ En tot cas, podríem admetre la definició «d'egoisme benigne» que sosté Herbert (2009, p.3-28) *pace* Gert (1967, p.503-20); és a dir: «tot comportament humà, des de la perspectiva hobbesiana, consisteix en l'interès propi en el sentit no moral que un organisme actua naturalment, d'acord amb allò que el concerneixi, ignorant les necessitats dels altres quan cregui o jutgi que el seu propi benestar és amenaçat, no perquè sigui malvat, sinó simplement perquè actua per necessitat natural. El fet que sigui necessàriament autointeressat en allò que fa, no significa que sempre o necessàriament sigui egoista en el sentit pejoratiu que aquest terme és ordinàriament emprat» (p.9-10).

⁵⁴ Cf. Plaute, *Asinaria*. Tot i que, en realitat, la formulació tampoc no era exactament la mateixa, sinó la següent: «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*» (II, 4, 88, v. 495).

(l'home és un déu per l'home), de menys anomenada que l'anterior. La seva fortuna –o infortuni, depèn de com es miri–, de ben segur que es deu a l'ombra que històricament ha acompanyat l'obra del filòsof de Malmesbury: a partir dels prejudicis interpretatius comentats al capítol anterior (*vid.* 3.2), s'ha anat formant una mitologia molt estesa que ha tendit a reduir la filosofia política hobbesiana, en el millor dels casos, a la defensa d'un absolutisme polític fonamentat en un pessimisme antropològic⁵⁵.

Perquè afirmar que, en Hobbes, l'ésser humà és «naturalment d'una manera o d'una altra», consisteix en una reducció interpretativa en si mateixa, que ens portaria a una discussió textualista sobre uns passatges que podrien semblar afirmar una cosa (com la frase que hem citat) enfront als que semblarien afirmar-ne una altra, àdhuc podent arribar a sostenir les mateixes referències en sentit contrari⁵⁶; a saber, de la mateixa manera que generalment s'ha entès que si l'home es compara amb un llop és perquè té una naturalesa predadora envers els altres homes, podria ser igualment legítim afirmar que, de fet, els llops no es depreden entre ells (Voisset-Veysseyre, 2010, p.124-38)⁵⁷. Es tractaria, però,

⁵⁵ Tal com assenyala Voisset-Veysseyre (2010, p.124-38): «Aquesta afirmació no significa que l'home sigui absolutament –en tot cas– un llop per l'home, sinó que l'home es comporta com un llop quan no coneix els seus iguals amb qui tracta. De ben segur que Hobbes coneixia aquesta fórmula; en la seva biografia escrita en versos llatins, diu haver llegit Plaute. Al text hobbesià, la famosa fórmula es correspon a una posició epistèmica: a una actitud escèptica, no a una de dogmàtica. Les comèdies de Plaute podien haver estat vistes com una alternativa a l'ideal ciceronià, i també a la moral estoica. D'acord amb el filòsof modern, el vel d'ignorància fa que la gent sigui desconfiada i discreta; a l'estat de natura o per natura, ningú no coneix a ningú: els homes són insociables. Al nou text sobre l'home, la figura del llop és la figura de la por.» (p.129).

⁵⁶ És al nostre entendre una reducció antropològica de la filosofia hobbesiana que, entre d'altres, s'ha donat per la sobreinterpretació de la formulació «*Homo homini lupus est*». Pavesi (2010, p.54-63), per exemple, afirma: «L'home a l'estat de natura estaria dominat únicament pels instints egoistes, no diferentment dels animals, no seria un ésser polític, un *zòon politikon*, sinó que cada home es comportaria en la confrontació contra tots els altres sols com un animal ferotge, un comportament descrit amb la fórmula *homo homini lupus*» (p.55). De manera encara més contundent s'expressa Wiegand (2015, p.55-80): considera que «el que s'amaga darrere d'aquesta sentència és una visió antropològica de l'home que dona peu a una teoria política fonamental en el pensament occidental i d'enormes repercussions en altres teories (...)» (p.56); fins al punt d'arribar a afirmar que «el que és determinant en Hobbes per a la formulació de la seva teoria política no és tant la seva teoria del coneixement, sinó la seva teoria antropològica» (p.59); la qual, segons l'autor xilè, consisteix en una «antropologia pessimista de l'home: la seva “maldat” natural. (...) A partir d'aquesta antropologia, els seus postulats següents són coherents. Si la “naturalesa humana” és tal com la presenta Hobbes, l'Estat absolutista, el monstre “Leviatán”, és l'única alternativa duradora per assegurar la pau i els drets individuals.» (p.77). Com hem argumentat (*vid.* 2) i desenvoluparem al llarg dels capítols següents, la nostra posició és exactament la contrària: el *præcipitium epistèmic* ens impedeix, precisament, arribar a les conseqüències interpretatives que posem en qüestió. Perquè, tal com hem advertit, la concreció d'aquest «pessimisme antropològic» normalment s'ha traduït en la interpretació egoística de Hobbes, cosa que no admetem que pugui considerar-se, en tot cas, des d'una «lectura deontològica».

⁵⁷ Voisset-Veysseyre (2010, p. 124-38): «Al text de Hobbes, el llop apareix com el clàssic exemple en el debat polític amb l'escolàstica. A més, aquesta fórmula fa errònia la lectura d'un model individualista –atomista– per la fundació de la *commonwealth*; els homes viuen sempre, més o menys, junts en tant que l'estat de natura oposa clans entre clans, així com nacions entre nacions. Els homes no són naturalment germans, però els llops no es devoren entre ells; la formulació hobbesiana del llop pot ser una il·lustració

d'una discussió més literària que no pas filosòfica. El recurs a l'etologia, doncs, tampoc no ens acabaria d'ajudar de manera definitiva per resoldre quina condició natural humana infereix Hobbes; en tot cas, el que resulta interessant d'aquestes posicions és que, si posem en qüestió el seu marc interpretatiu, ens permeten un joc que ens pot fer avançar en la discussió.

Perquè si assumíssim la perspectiva que de la sentència «l'home és un llop per l'home» se'n desprèn una concepció determinada de la «naturalesa humana», sigui la que sigui, podríem interrogar-nos sobre el següent: és així «des de sempre»? Serà així «per sempre»? És a dir, ¿es tracta de la condició natural de l'ésser humà, vàlida per a tots els temps i universal per a tota la humanitat; o bé consisteix en el caràcter que prenen les relacions humanes en unes condicions donades, a saber, en l'estat de natura (*i.e.* guerra *de tots contra tots*), de manera que es refereix a la condició de l'home natural, però no pas de l'home com a ciutadà o súbdit en l'estat civil?

La nostra resposta, tal com hem avançat (*vid.* 3.2) seria que el coneixement de la *natura* sempre té un caràcter hipotètic, al ser inferit per experiència; és a dir, si no podem afirmar del cert que la naturalesa humana és d'una manera determinada, donades unes causes necessàries que siguin demostrables, pretendre respondre si aquesta naturalesa hipotètica és vàlida per a tots els temps i universal per a tots els homes, seria una presumció de passat i de futur, pròpia de la prudència (quina ha sigut sempre i quina serà sempre la naturalesa humana?), alhora que estaria basada en una presumció de present (quina és la naturalesa humana actualment?), però no pas una certesa científica.

Atès que no podem conèixer l'ésser-en-si (*i.e.* principi d'exterioritat; Forteza, 1995; 1999), la naturalesa humana la coneixem pels efectes de la seva expressió o per les seves manifestacions al món real, inferint-les de l'experiència en nosaltres mateixos al present, anàlogament a la resta d'éssers humans, essent consegüentment un coneixement hipotètic obtingut mitjançant la prudència. El coneixement de l'expressió de la condició natural humana, doncs, no consisteix en el coneixement de la naturalesa de l'home-en-si, quedant aquest fora de l'abast del saber humà, de manera que el pessimisme antropològic que podria desprendre's de l'afirmació «l'home és un llop per l'home», més aviat trobaria la

de la fragilitat de l'home de la mateixa manera que significa l'escepticisme o la creença que els éssers humans es veuen sovint privats del coneixement o certesa.» (p.120).

seva explicació en l'*escepticisme gnoseològic* (Santi, 2012, p.45-48) que respondria, com hem vist, al *præcipitium epistèmic* que hem argumentat (*vid.* 2.3).

Per això, quan en Hobbes ens preguntem «quina és la naturalesa humana?», en realitat estem preguntant-nos: *¿quina hipòtesi no absurda sobre la naturalesa humana podem inferir a partir de les seves expressions, que podem arribar a conèixer a través de la nostra pròpia experiència?* Aquesta hipòtesi és la que el nostre filòsof il·lustra amb el *model teòric* (no pas històric) que ell mateix anomena *estat de natura* o *condició de mera natura*; en què s'hi reflecteix com seria la *plena* expressió de la condició natural humana (absoluta i universal), en absència d'un poder comú, per tal de poder estudiar i discernir científicament quines són les restriccions polítiques (obligacions i interferències) que cal introduir a la realitat present, en què les expressions de la condició humana tan sols tenen una dimensió *parcial*.

Aquí convé, doncs, examinar com Hobbes l'infereix: si hem dit que l'etat de natura consisteix en un model hipotètic que es dedueix de l'experiència de la condició natural observable al present que, al seu torn, també consisteix en una hipòtesi, això significa que estem discernint entre dues dimensions d'una mateixa realitat, bo i delimitant dos nivells d'inferència o d'obtenció de coneixement hipotètic: d'una banda, (a) *l'experiència de la realitat present*, a partir de la qual podem inferir, «llegint-nos a nosaltres mateixos», quines són les expressions de la nostra naturalesa extrapolables a la resta de la humanitat; i, d'altra banda, d'aquesta hipòtesi, en podem inferir (b) *un model hipotètic absolut i universal* en què l'expressió de la condició natural humana fos total, sense les restriccions imposades per la política.

Aquesta distinció és la que ens condueix a conversar amb la tesi que defensa el filòsof canadenc Crawford Brough Macpherson (1962), segons la qual Hobbes inferiria el model hipotètic de l'etat de natura (b) a partir de la inferència de la societat civil del seu propi context històric (a). Les seves implicacions seran discutides al llarg d'aquest apartat, però abans cal subratllar la perspectiva d'anàlisi que adopta, ja que en aquesta rau el nostre principal interès. Vegem, en aquest sentit, quina distinció estableix entre la condició natural (a) i l'etat de natura (b):

«Si l'expressió “estat de natura” no estigués tan fortament arrelada en la literatura sobre Hobbes seria útil descartar-la per complet i atendre's a una expressió com “condició natural de la humanitat”, en la que s'adverteix fàcilment que es refereix

a quelcom interior als homes. Hobbes mateix rarament va utilitzar “estat de natura”. Als *Elements*, el capítol corresponent es titula “Sobre la condició dels homes en la mera naturalesa” (...) De manera similar, al *Leviathan* utilitza “la condició natural de la humanitat” per al títol corresponent al capítol (...) En ambdós tractaments, en els que evita “estat de natura” i especialment en el *Leviathan*, és possible distingir entre la condició natural de l’home (és a dir, la condició en què els homes estan o tendeixen a estar en totes les circumstàncies, dins o fora de la societat civil, a causa de la seva naturalesa), i l’estat de guerra (és a dir, la condició que resultaria si no hi hagués un poder comú, o que se segueix si el poder comú s’elimina hipotèticament). En el *De Cive*, tanmateix, on utilitza “estat de natura, ho fa indistintament per descriure ambdues condicions i es perd la distinció entre elles. I com que es perd aquesta distinció, el caràcter hipotètic de l’estat de guerra (que es mantenia, tot i que precàriament, en els *Elements* i al *Leviatan*), també es perd en el *De Cive*, on es diu que l’estat de natura, identificat amb l’estat de guerra, ha sigut “l’estat natural dels homes abans que entressin en societat» (p.35-36)

Si ens situem a les primeres dues parts del *Leviathan* que són objecte d’estudi, certament, el terme «estat de natura» tan sols apareix una única vegada al text anglès (1651), expressat com «estat de mera natura» (Lev, XX, p.308), mentre que a la versió llatina (1667) també en una sola ocasió, com «estat natural dels homes» (LevL, X, p.143). En canvi, el terme «condició de mera natura» s’imposa clarament al llarg del text, de manera gairebé sempre anàloga a les expressions «condició de natura» o «condició de l’home», quant a la seva identificació amb la «condició de guerra» o, el que és el mateix, amb el model hipotètic (b).

Tanmateix, en una ocasió, Hobbes utilitza el terme «condició de l’home» [*condition of man*] (que podríem traduir també com a «condició humana») per referir-se més aviat a l’ésser humà del present (a):

«La condició de l’home en aquesta vida mai estarà absent d’inconveniències, però a tota república no hi ha inconveniència més gran que la que procedeix de la desobediència dels súbdits i del trencament dels pactes, a través dels quals es va originar la república.» (Lev, XX, p.320).

Si ens fixem en aquest passatge, referent al fonament racional del *pacte* (vid. 6), tracta concretament de les «inconveniències» de la condició de l'home «en aquesta vida», que encara serien majors si no hi hagués condicions de sobirania. Per tant, parla d'una condició dels éssers humans en què podem inferir per experiència que sempre hi haurà lloc per a les «inconveniències», fruit de la seva condició natural (a).

Així mateix, podem trobar un altre passatge en què Hobbes també parla de «la condició de l'home» (estat de l'home o condició humana), però emprant un altre terme [*estate of man/res humanae*] que també es refereix al «primer nivell d'inferència» (a); i, curiosament⁵⁸, tot i pertànyer a un altre capítol, consisteix en una reproducció de la mateixa premissa hobbesiana que hem il·lustrat més amunt:

«(...) la condició de home⁵⁹ no pot mai romandre sense alguna o altra incomoditat, però que, en qualsevol forma de govern, les incomoditats més grans que puguin ocórrer al poble en general són poc apreciables en comparació amb les misèries i les calamitats horribles que acompanyen una guerra civil» (Lev, XVIII, p.282)

És a dir, l'home sempre trobarà, d'acord amb el seu estat o condició natural, «incomoditats» (cf. Lev, XVIII) o «inconveniències» (cf. Lev, XX) en qualsevol forma de sobirania (a), malgrat que aquestes sempre seran menors en comparació amb la seva absència; és a dir, amb les que derivarien d'una guerra civil, en què hem vist que es reproduiria la condició de guerra o de mera natura (b). Per tant, de nou, veiem que Hobbes podria establir una certa distinció entre una expressió i l'altra, malgrat que cal considerar-les proves textuais més aviat espúries; de fet, Macpherson mateix ho admet, quan adverteix de la «precarietat» d'aquesta distinció terminològica.

Malgrat això, el manteniment del terme «estat civil», àdhuc al capítol XIII (que és justament el que tracta «*De la CONDICIÓN °NATURAL° de la humanitat, en relació amb la seva felicitat °i misèria°*»), manté viva la noció d'un «estat de natura» que s'hi oposaria, tal com ha sostingut històricament la tradició crítica (e.g. Bobbio, 1962), en la mesura que, per exemple, a la nota al marge del text, Hobbes titula que «Fora de l'estat civil, sempre hi ha guerra de cadascú contra cadascú» (Lev, XIII, p.192). El problema d'aquesta terminologia, tal com hem assenyalat al principi d'aquest capítol, és que ens podria portar

⁵⁸ El que resulta curiós, cal aclarir, és el fet que tractant-se d'una reproducció d'una mateixa premissa quasi calcada, Hobbes emprí dues fórmules diferents per referir-se la condició natural de l'home. Això, al nostre parer, ens suggereix que Hobbes fa ús sinonímic o alternatiu d'ambdós termes (i.e. «*estate*» i «*condition*»).

⁵⁹ En llatí ho tradueix, no de manera literal, però sí sinonímica, com a «*res humanae*». [NdT]

a la simplificació d'interpretar una dicotomia insalvable, com dos moments antagònics, entre la realitat *natural* (estat de natura) i *política* (estat civil). Alhora, però, el matís introduït per Macpherson, en la distinció entre «condició natural» (a) i «estat de natura» (b), ens obre la porta a una anàlisi més aprofundida del raonament hobbesià, a través de la identificació dels dos nivells d'inferència que hem indicat més amunt i que fonamentarem en aquest apartat (a i b).

Perquè si considerem que la *condició natural humana* (a) es refereix a la inferència que obtenim per mitjà de la nostra pròpia experiència del món real o present com a éssers humans (*i.e.* «llegeix-te a tu mateix»), mentre que l'*estat de natura* (b) consisteix en un model hipotètic producte d'una abstracció de la mateixa, però imaginant que la condició natural prengué una expressió plena, és a dir, un caràcter absolut i una dimensió universal; aleshores, no és que distingim entre dos moments o dues realitats diferenciades (*i.e.* *apolítica* i *política*), sinó que identifiquem dos nivells d'inferència sobre una mateixa realitat.

Així doncs, defensem que a cada realitat present hi ha *una mateixa condició natural humana* que es veu condicionada per la *política*, en la mesura que aquesta té el propòsit d'introduir-hi restriccions; i d'aquella tan sols en podem obtenir un coneixement hipotètic (*i.e.* per experiència) i, a més, sobre una expressió parcial (observable) de la mateixa. D'aquesta manera, el model hipotètic de l'estat de natura n'és una abstracció lògica que, com veurem, i aquí és on ens separarem de la tesi de Macpherson, pot tenir implicacions interpretatives diferents a una mera transposició automàtica de l'experiència històrica portada al màxim exponent. Això ens portarà a argumentar que, segons la nostra interpretació, de la tensió epistèmica no se'n desprèn que hi hagi dues realitats radicalment separades (*i.e.* natural i política), sinó una mateixa realitat formada per dues dimensions, de les quals en tenim un grau de certesa diferent.

Perquè malgrat que no existeixi una distinció diàfana al text hobbesià entre els termes comentats, de manera que no puguem atribuir-los a la ploma del nostre filòsof, ens resultarà útil de cara a la nostra interpretació, tot i admetent que són conceptes que introduïm per al nostre propòsit d'estudi i no pas perquè tinguin una clara identificació textual. Fet aquest apunt, doncs, cal veure quines implicacions es produeixen en la tesi de Macpherson i com aquestes ens possibiliten encaminar l'estudi sobre la inferència de la condició natural humana, pel que fa a la que s'obté de l'experiència del present (a) com per a la formulació, a partir d'aquesta, d'un model hipotètic on, essent la seva expressió

plena, pren un caràcter absolut i una dimensió universal (b). Per tal de fer això, caldrà ubicar aquesta discussió en el nostre àmbit d'estudi, pel que fa a la tensió epistèmica en la filosofia política hobbesiana. Vegem-ho a continuació.

C. B. Macpherson, a la seva obra *La teoria política de l'individualisme possessiu. De Hobbes a Locke* (1962), apunta que el moviment entre l'home natural i l'home social no està clarament delimitat a l'obra hobbesiana, existint un salt entre la caracterització fisiològica humana i la descripció de les seves característiques socials, en les relacions amb els altres homes:

«L'home que presenta Hobbes als capítols inicials del *Leviathan* ha de ser més fàcilment comprensible per nosaltres que pels seus contemporanis, ja que aquest home és molt semblant a una màquina automàtica. No tan sols és un autòmat, sinó que es dirigeix per si mateix. Té dins seu un equipament pel qual modifica el seu moviment com a resposta a les diferències del material que empra i a l'impacte, o fins i tot a l'impacte esperat, d'una altra matèria sobre seu. Els cinc primers capítols del *Leviathan* descriuen els components d'aquest equipament» (p.41-42)

I, després de parlar del funcionament de «l'equipament automàtic» que compon la «màquina humana», tal com podem apreciar als capítols I, II, III, IV i V de la primera part del *Leviathan*, Macpherson afegeix:

«En tota l'anàlisi de Hobbes, l'única menció de la relació d'una d'aquestes màquines automàtiques amb les altres s'ha donat en l'anàlisi dels estats d'ànim o disposicions generals dels homes (...) Però l'anàlisi d'aquests estats d'ànim és incidental per a la línia principal del seu raonament. Mostra l'amplitud de la gamma de característiques observables en els homes que pot ser explicada en termes del postulat que els homes són màquines que es mouen i es dirigeixen per si mateixes; això, tanmateix, és més una confirmació incidental del postulat original que una fase de la deducció principal des de la naturalesa del mecanisme a la necessària tendència de la lluita de tots contra tots» (p.42-43)

D'aquesta manera, Macpherson argumenta que la descripció que fa Hobbes de l'home natural, als primers cinc capítols del *Leviathan*, es refereix pròpiament a l'individu particular en tant que cos en moviment, al qual no se li infereix cap mena de relació social necessària. Alhora, la relació que l'home natural estableix amb els altres homes naturals, tal com es descriu als capítols VI i VIII de l'obra hobbesiana, té més aviat un component

incidental, en la mesura que consisteixen en relacions passives, basades en l'impacte que el moviment dels altres homes produeix envers les passions de cada individu en particular, podent-se caracteritzar així com una «màquina automàtica» que no es relaciona socialment de manera *activa*, sinó incidentalment de manera *passiva* (*i.e.* reactiva), en la interacció amb cossos externs. Arribats a aquest punt és quan es produeix el salt, segons Macpherson, en l'anàlisi hobbesiana de l'home natural a l'home social:

«Tanmateix, fins al capítol desè, Hobbes no inicia una anàlisi seriosa de les relacions entre aquestes màquines automàtiques; i els capítols desè i onzè diuen quasi tot el que Hobbes ha de dir sobre les mateixes. Hem d'advertir que els capítols desè i onzè del *Leviathan* es refereixen a les relacions entre homes civilitzats que viuen en societats establertes, i que aquests capítols contenen totes o quasi totes les proposicions essencials a partir de les quals Hobbes dedueix, al capítol tretzè, la necessitat de la guerra de tots contra tots si s'elimina el poder comú» (p.43)

Segons Macpherson, doncs, fins al capítol X del *Leviathan*, Hobbes descriu l'home natural d'acord amb les característiques d'una màquina automàtica, produint-se aleshores una mena de salt (*præcipitium epistèmic?*) que passa a descriure les relacions socials entre els homes que, en aquest cas, no s'infereixen de l'home natural, sinó de l'home civilitzat que ja conviu en societat. Així, a parer de l'autor, el hiatus existent entre el moviment fisiològic i el moviment social de la humanitat «exigeix almenys un supòsit addicional» (p.73) que permeti explicar com es genera el conflicte, fruit de l'oposició de la potència de cadascun dels homes envers els altres, el qual consisteix en un model de societat concreta que és, específicament, la «societat possessiva de mercat». I és aquí on se situa la tesi principal de Macpherson sobre la inferència històrica de la condició natural en una societat concreta:

«En resum: als capítols desè i onzè trobem la principal transició de l'home-màquina en si mateix a l'home-màquina com a unitat en una sèrie de relacions socials. I en aquests capítols és on esperem trobar aquests postulats nous, explícits o implícits, necessaris per a la deducció de l'estat de natura, i on podem veure en quina mesura tals postulats procedeixen de les relacions observades entre els homes en un tipus específic de societat» (p.44)

Això el condueix a considerar un *recorregut de deducció invers al que es presenta sistemàticament* en l'obra hobbesiana: de la pròpia experiència històrica, Hobbes inferiria un home civilitzat, del qual en deduiria les relacions en la condició natural que es correspondrien, de fet, a la relació entre homes ciutadans o súbdits i no entre homes naturals. No és que Macpherson negui, doncs, el caràcter social de l'home descrit en la condició de mera natura, sinó que el que posa en risc és el caràcter hipotètic del coneixement sobre la dimensió social humana descrita en la hipòtesi de l'estat de natura, en la mesura que considera que aquesta s'infereix directament de l'home civilitzat (*i.e.* conegut) i no d'un home pròpiament natural (*i.e.* hipotètic) que, com hem vist, tan sols identifica en aquells capítols inicials en què Hobbes descriu el moviment fisiològic:

«En realitat, el postulat que Hobbes estava analitzant des del principi era la naturalesa de l'home civilitzat. Perquè el mètode analític-sintètic, que tant admirava en Galileu i que ell mateix adoptà, consistia en descompondre la societat existent en els seus elements més simples i recompondre després aquests mateixos elements en un tot lògic. Per tant, es tractava de dissoldre la societat existent en els individus existents, i després dissoldre aquests últims en els elements primaris del seu moviment. Hobbes no ens porta amb ell a través de la part analítica del seu pensament, sinó que comença amb el resultat i només ens mostra la part sintètica. L'ordre d'aquest pensament va de l'home en societat a l'home com a sistema mecànic de matèria en moviment, i només a continuació torna de nou al necessari comportament social de l'home. Tanmateix, Hobbes únicament presenta als seus lectors la segona meitat d'aquest recorregut. I com que comença la seva presentació (en el *Leviatan* i als *Elements*) amb l'anàlisi fisiològica i psicològica de l'home com a sistema de matèria en moviment, el lector pot oblidar que tota la construcció té la seva font en el pensament de Hobbes sobre els homes civilitzats» (p.40)

Conseqüentment amb la seva interpretació, Macpherson identificarà la *sociabilitat* amb la *política* o, el que és el mateix, «l'home social» amb «l'home civilitzat» (*i.e.* *De Cive*), car considerarà que les relacions socials descrites per Hobbes són les que aquest infereix de l'experiència de la societat civil del seu propi moment històric (*i.e.* política). Això, al capdavant, implica considerar que la hipòtesi de l'estat de natura es correspon amb un moment polític, no pas apolític, definint així la filosofia política hobbesiana com una guia de perfeccionament del poder sobirà imperfecte realment existent:

«L'estat de natura era per Hobbes una condició lògicament anterior a l'establiment d'una societat civil perfecta (és a dir, completament sobirana); el que inferia de l'estat de natura era que els homes necessiten reconèixer l'estat perfectament sobirà en comptes de l'estat imperfectament sobirà que tenien aleshores. En conseqüència, va haver de recórrer a la seva comprensió de la naturalesa de l'home, formada històricament en les societats civils existents, per tal d'obtenir les seves deduccions sobre l'estat de natura. La seva inferència "basada en les passions" podia fonamentar-se en les passions dels homes existents, modelades pel mode de vida civilitzat. I les seves inferències es van fer així. El seu estat de natura és una formulació del comportament al que es veurien conduïts els homes, tal com són ara –homes que viuen en societats civilitzades i tenen els desigs dels homes civilitzats–, si s'eliminés el compliment (això és, fins i tot l'imperfecte compliment existent) de a la llei i dels contractes. Per assolir l'estat de natura Hobbes va deixar de banda el dret, però no el comportament i els desigs històricament adquirits dels homes» (p.32)

Fixem-nos que aquesta reflexió entronca, com advertíem, amb el *præcipitium epistèmic* del sistema filosòfic hobbesià, en què Macpherson identificarà la discontinuïtat entre el moviment fisiològic i el moviment social, com una falla en el sistema filosòfic que es correspondria a les fractures internes comentades al capítol precedent (*vid.* 2); concretament, es tractaria del hiatus existent entre la *física* o *De Corpore* i l'*antropologia* o *De Homine*; és a dir, entre l'home concebut com a màquina automàtica i la sociabilitat que es produeix entre els homes, mancaria un component addicional que el filòsof canadenc identificarà en la *política* o *De Cive*, a partir de la inferència històrica d'una societat civil concreta. La qual cosa es correspondria, al seu torn, amb la fractura sistèmica entre l'*antropologia* i la *política* que, en síntesi, il·lustra el *præcipitium epistèmic* que hem constatat.

Això enllaça amb el que havíem argumentat al capítol precedent: que en la filosofia hobbesiana no hi ha lloc «per a una "antropologia", perquè la filosofia no és la ciència de l'home, sinó el coneixement dels cossos naturals i polítics. Entre la naturalesa i la ciutat no hi ha pròpiament un *tertium*» (Monserrat, 2016-2017, p.113). És a dir, segons la tesi de Macpherson, la secció antropològica de la filosofia hobbesiana es veuria escapçada, en la mesura que el moviment merament mecànic de l'home (*cf.* Lev, I-V) podria ser explicat des de la *física*, però la seva dimensió social tan sols pot ser explicada des de la

política (i.e. la inferència històrica d'una societat concreta). En efecte, el *præcipitium* se situaria, tal com l'hem defensat, entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*.

Tanmateix, com veurem a continuació, les implicacions epistemològiques de la tesi del filòsof canadenc difereixen substancialment de les que aquí defensarem, quant a la perspectiva de lectura i d'interpretació de la filosofia política de Hobbes. Recordem el que ja hem dit: el *præcipitium epistèmic* del sistema filosòfic hobbesià s'explica pel diferent grau de certesa que podem obtenir del coneixement d'allò que és aliè a la raó humana, del que és fruit de la mateixa. Si es consideren, doncs, els elements de sociabilitat descrits com a propis de «l'home civilitzat», això comporta una concepció de la condició natural descrita per Hobbes com la que podria inferir-se d'un estat civil ja establert; és a dir, de les relacions humanes presents a la societat pròpia del context històric de Hobbes amb un poder comú imperfecte, del qual se n'infereix la hipòtesi de l'estat de natura, en cas que aquest poder fos enretirat completament.

Com hem qüestionat al capítol precedent (*vid.* 3), això podria portar-nos a interpretar que la filosofia política hobbesiana només és explicable a través de les característiques socials del seu propi context històric, però el que aquí ens interessa remarcar és que situar la *sociabilitat* a la *política* implica un problema epistemològic que significaria atorgar un estatus de veritat (científica) a les relacions socials que, en certa manera, podríem qualificar d'interpretació «sociològica». Per això hem parlat anteriorment dels capítols i passatges «transfronterers» del *Leviathan* on se situen els «principis incontrovertibles» des dels quals es construeix la filosofia política, com a punt on se situa el *præcipitium epistèmic* que, alhora, consisteix en una tensió fonamental entre el coneixement de la realitat de la *natura* i de la *política*; i és aquí justament on se situaria la *sociabilitat*: en «l'interregne» entre l'home natural i l'home ciutadà o súbdit⁶⁰, en la mesura que les relacions entre els éssers humans que s'infereixen en el model de l'estat de natura són les que, al seu torn, generen la necessitat hipotètica de construir la política al present, per tal que les relacions de guerra puguin passar a ser de convivència pacífica en una societat civil constituïda (*vid.* 5).

⁶⁰ Per raons diferents a les adduïdes per Macpherson, la tradició crítica ha situat quasi unànimement la dimensió de la sociabilitat a l'estat civil o *política*, en contrast amb una interpretació individualista o atomista de les relacions humanes en l'estat de natura. En canvi, nosaltres parlarem d'un «interregne de la sociabilitat», en què podem discernir entre les relacions humanes pròpies de la condició de mera natura (*vid.* 4.2B) i les que constitueixen, pròpiament, la societat civil (*vid.* 5.2A).

Però el problema central és, com hem vist, que la *política* no pot arribar a resoldre el conflicte que es desprèn de les relacions humanes, ja que es fonamenta en un coneixement hipotètic sobre la *natura*, de manera que aquesta darrera no pot ser destituïda i, consegüentment, alhora que és la causa necessària de la política ho és també de la seva dissolució o mort. En conseqüència, si en Hobbes hi hagués la possibilitat d'obtenir un coneixement demostrable o condicional de la societat (*i.e.* sociologia?), aleshores podríem cercar una proposta de *solució* en la seva filosofia política –almenys pel seu moment històric concret–, ja que aquesta pretendria edificar-se sobre una naturalesa pretesament coneguda i no pas sobre una naturalesa hipotètica (*i.e.* a través de la interpretació dels signes o semiologia; Zarka, 1995, p.115-52). I, per això, no és aquesta la interpretació que en farem, segons la tesi que defensem de la tensió epistèmica medul·lar i irresoluble, present a la filosofia política hobbesiana.

A més, al nostre entendre, la implicació interpretativa de la tesi de Macpherson és que la hipòtesi de la condició natural de Hobbes podria respondre a una abstracció ideològica de les dinàmiques d'una societat de mercat competitiu, no tan sols un model que es desprengui d'una abstracció lògica, justament pel hiatus que ha identificat entre el moviment fisiològic i el moviment social; és a dir, el desig infinit de possessió no pot ser explicat merament per la necessitat dels cossos físics de perpetuar el seu propi moviment, en la mesura que hi ha éssers humans que no presenten un tal desig. Si, malgrat això, es reproduïxen unes dinàmiques generalitzades de competició, rivalitat i conflicte, això tan sols pot respondre a una determinada societat ja establerta.

Per tant, si nosaltres situem el *præcipitium* entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, no podem admetre que les formes de comportament social pròpies d'una societat civil –de la política– siguin exactament les que es reflecteixen en la hipòtesi de l'estat de natura. Perquè no podem inferir que els homes en la condició de mera natura tinguin una «ideologia», a saber, possessiva, acumulativa, competitiva, egoista. Certament, Macpherson no atribueix explícitament aquesta intenció a Hobbes, però de fet ell mateix també admet que l'adequació de les relacions socials que presenta tampoc no es desprenien segurament d'una intenció explícita del nostre filòsof. Per tant, senzillament tractem d'indicar les possibles conseqüències interpretatives d'una perspectiva com aquesta:

«He posat de manifest que el raonament de Hobbes des de la naturalesa fisiològica de l'home al necessari intent de tots els homes que viuen en societat d'aconseguir

cada vegada més poder sobre els altres exigeix la proposició de què el poder de cadascú s'oposi als poders dels altres i els resisteixi; que aquesta proposició, tot i que se suposi inferida d'un postulat fisiològic segons el qual tots els homes desitgen innatament tenir un poder il·limitat sobre els altres, exigeix almenys un supòsit addicional d'un model de societat que permeti la invasió pacífica continuada de cadascú per part de tots els altres; i que si la proposició es considera deduïda dels postulats fisiològics de què només alguns homes desitgen innatament més, exigeix un model de societat que no només permeti la invasió continuada en l'esfera de cadascú per tots els altres sinó que a més obligui els homes moderns a realitzar aquesta invasió; que l'únic model que satisfà aquestes exigències és la societat possessiva de mercat, la qual es correspon essencialment amb les societats de mercat competitives modernes; que els postulats explícits de Hobbes (en particular, que el treball és una mercaderia, que alguns homes desitgen augmentar el seu nivell de satisfaccions i que alguns tenen més poder que altres naturalment), són essencialment els d'una societat possessiva de mercat; que el model de societat que va construir Hobbes en la seva anàlisi del poder, de l'estimació i de l'honor, i que es va confirmar en les seves anàlisis de la justícia commutativa i distributiva, es correspon essencialment amb el model del mercat possessiu; i que, tot i que Hobbes no va ser plenament conscient d'aquesta correspondència, alguns indicis el mostren conscient de la particular adequació de la seva anàlisi a la societat del segle XVII.» (73-74)

És cert que quan Macpherson diferencia entre la presentació hobbesiana d'una potència «natural» d'una potència «instrumental», defensant que aquesta segona consisteix en la pròpia d'un home en tant que ciutadà o súbdit, podríem admetre que alguns dels exemples que Hobbes estableix no podrien ser concebibles en un estat de natura on manqués un poder comú ni extrapolables a qualsevol societat de diferents moments històrics. Per exemple, la riquesa (*i.e.* potència instrumental) no pot ser tal si no hi ha llei civil que garanteixi el dret a la propietat. I sense riquesa no hi pot haver liberalitat (*i.e.* potència natural). Ara bé, admetent que Hobbes estableixi exemples inferits de la seva pròpia experiència (el «primer nivell d'inferència» que hem apuntat; *vid.* 4.1A) en el seu moment històric concret, això no sembla suficient com per argumentar que les conseqüències globals del model hipotètic (el «segon nivell d'inferència»; *vid.* 4.1B) responguin únicament al model de societat del seu moment històric. Aquest exemple, el podríem fer

extensiu a la resta de passions, virtuts, defectes i costums que Hobbes descriu; a saber, al conjunt d'aspectes que conformen la condició natural humana o, més ben dit, manifestacions que puguem inferir.

Així doncs, segons el que hem apuntat fins ara, coincidiríem amb Macpherson pel que fa al «primer nivell d'inferència» de la condició natural humana (a); és a dir, la que hom pot inferir a través del coneixement de les pròpies accions respecte dels altres; car sembla raonable pensar que Hobbes no tenia cap altre referent que el de la seva pròpia experiència particular en el seu moment històric concret, per caracteritzar la humanitat del seu propi present. Quelcom que, a més, resulta conseqüent amb la seva pròpia tesi del «llegeix-te a tu mateix» (*cf. Lev, Intr.*), en la mesura que proposa una inferència del comportament humà segons l'experiència que pugui tenir cadascú en observar-se a si mateix i en relació amb els altres.

En canvi, el «segon nivell d'inferència», que es correspon amb la hipòtesi de l'estat de natura, malgrat que hàgim admès parteixi del primer, essent-ne doncs una abstracció lògica, no podem compartir que sigui senzillament un reflex de la mateixa societat portada a les màximes conseqüències (*i.e.* l'expressió total de la condició natural); ans el model hipotètic va més enllà, prenent un caràcter absolut i una dimensió universal que, sense pretendre atorgar-li tal validesa modèlica, sí que podríem considerar coherent amb la concepció de la filosofia política hobbesiana; i, com mostrarem, no únicament aplicable a una forma de societat històrica. D'aquesta manera, com ja hem anunciat, discernirem entre dos nivells d'inferència sobre la condició natural humana: A) *El «primer nivell d'inferència»: l'experiència del present;* B) *El «segon nivell d'inferència»: el model de l'estat de natura.*

A) El primer nivell d'inferència: l'experiència del present

Tal com hem argumentat, de la *natura* tan sols en podem obtenir un coneixement hipotètic, en l'observació dels fenòmens (*i.e.* els efectes produïts), a través dels quals podem inferir-ne les causes, assolint així una hipòtesi no absurda; mentre que de la *política* sí que en podem assolir un coneixement científic demostrable o condicional, en la mesura que és producte de la nostra estricta raó (*i.e.* n'és la condició), de manera que podem arribar a identificar, mitjançant l'estudi i el mètode, la cadena de causes necessàries i els efectes conseqüents a la seva generació o construcció. El problema, però, el trobàvem en el moment de preguntar-nos quina era la causa pròpia de la *política*, ja que

la ubicàvem en la deducció d'uns «principis incontrovertibles» que tan sols podien ser deduïts per experiència, de la mateixa manera que ho són els fenòmens observables a la *natura* (vid. 3.2).

En aquest sentit, el coneixement de la nostra pròpia condició natural no és automàticament deduïble de la *física* hipotètica del moviment dels cossos naturals ni tampoc des de la *política* coneguda que és producte de la nostra pròpia raó. Per tant, si volem inferir una hipòtesi no absurda sobre la seva causa necessària, en aquest cas, es tracta d'una observació inferida per la pròpia experiència en nosaltres mateixos i en relació amb els altres. Així és com Hobbes fonamenta la màxima del «llegeix-te a tu mateix»:

«Però hi ha una altra dita, °no entesa per tants,° per la qual poden aprendre de veritat a llegir-se els uns als altres si prenguessin la molèstia que és *nosce teipsum, llegeix-te a tu mateix*; (...) que ens ensenya que, per la semblança dels pensaments i passions d'un home als pensaments i passions de tots els altres homes, qualsevol que miri dins seu i consideri què és el que fa quan *pensa, opina, raona, espera, tem*, etc., i sobre quins fonaments, per tant, llegirà i sabrà què són els pensaments i passions de tots els altres homes en ocasions semblants. Dic la semblança de les *passions* °que són les mateixes en tots els homes, *desig, temor, esperança*, etc.°, no la semblança dels *objectes* de les passions, °que són les coses *desitjades, temudes, esperades*, etc.°; car la constitució individual i l'educació particular varien tant, i són tan fàcils d'amagar-se al nostre coneixement, que les característiques del cor humà, sollat i confós com està amb dissimulacions, mentides, falsificacions i doctrines errònies, només són llegibles per aquell que escruta els cors⁶¹. I, encara que, per les accions dels homes, descobrim de vegades els seus propòsits, tanmateix, fer-ho sense comparar-los amb els nostres propis i advertint-ne °totes° les circumstàncies per les quals el cas es pot alterar, és desxifrar sense clau i ser decebut °en bona part° per massa confiança o massa desconfiança, segons com sigui el que llegeix, si bon o mal home.» (Lev, *Intr.*, p.18)

Veiem, doncs, com la inferència que proposa Hobbes per conèixer la condició natural del propi present consisteix a «llegir» les accions pròpies i tractar d'escutar de quines

⁶¹ Cf. *Lluc*, 16:15 [NdT]

passions deriven, tot *comparant-les* amb les dels altres, per tal de poder inferir-ne una hipòtesi extrapolable al conjunt de la humanitat. L'expressió parcial de la condició natural humana al món real o present, així com les pròpies limitacions de cada home en particular, segons les quals hom no pot conèixer tots i cadascun dels individus d'una societat, serien els límits o imperfecció que presentaria un coneixement tal, en la mesura que és hipotètic.

Problema que encara es fa més evident si ens situem en la dimensió de la *política*, car aquell home o assemblea que sostingui el poder sobirà, per tal de poder introduir les restriccions artificials a la condició natural humana que siguin aparentment necessàries, per al propòsit d'assegurar la pau el màxim de temps possible (*vid. 7*), no es pot acostumar amb un cercle reduït d'amics o parents, a l'hora d'inferir tal hipòtesi sobre la condició humana del present; car les seves decisions hauran de tendir a correspondre i a ser efectives per a tots i cadascun dels membres de la societat civil. Per tant, tot i mantenir un caràcter hipotètic, l'exigència a l'hora de realitzar la inferència, serà molt més elevada, és a dir, requerirà una major prudència:

«Encara que deixem a un home llegir-ne un altre, mai no prou perfectament, a través de les seves accions, això només li servirà amb els seus coneguts, que són pocs. Aquell que ha de governar una nació sencera, ha de llegir dins seu, no aquest o aquell home particular, sinó la humanitat; la qual cosa s'entén que és difícil de fer i més difícil que aprendre una llengua o una ciència. Tanmateix, quan hagi exposat la meua pròpia lectura de manera endreçada i perspícua, l'única molèstia que deixaré a un altre serà la de considerar si no troba el mateix també dins seu. Car aquesta mena de doctrina, de fet, no admet cap altra demostració.» (Lev, *Intr.*, p.20)

La frase final d'aquest passatge, com veiem, ens mostra la intenció de Hobbes de «llegir» o *inferir*, a través de la seva pròpia experiència, una hipòtesi sobre la condició natural humana que sigui apta per a les exigències pròpies d'aquells que sostenen el poder sobirà. Si bé l'afirmació que «aquesta mena de doctrina, de fet, no admet cap altra demostració» (Lev, *Intr.*, p.20) podria semblar indicar que en la seva obra arribarà a descriure la «veritable naturalesa humana», en realitat, el que farà serà presentar sistemàticament, mitjançant el raonament, aquelles passions humanes observables, de les quals es poden inferir les causes hipotètiques de les accions humanes (al ser deduïdes d'aquestes

mateixes) i, així, poder abordar científicament la filosofia política⁶². Per tant, que aquesta doctrina no admeti cap altra demostració no significa que quedarà perfectament provada, com si s'assolís un coneixement condicional o demostrable de la naturalesa humana; sinó que no admet altra demostració, en la mesura que no es pot tractar de demostrar d'altra manera que no sigui a través de la inferència d'hipòtesis no absurdes a partir de la pròpia experiència.

És en aquest sentit que, al lector a qui interpel·la –suposem com Macpherson que un sobirà imperfecte que voldria perfeccionar-se per sostenir la sobirania⁶³– tan sols li quedarà «considerar si no troba el mateix també dins seu» (Lev, *Intr.*, p.20); és a dir, llegint la descripció de la condició natural humana que il·lustra Hobbes i, al seu torn, «llegint-se» a si mateix, per tal de comparar i constatar la seva adequació amb allò que pugui conèixer per la seva pròpia experiència. Això que hem dit, també ho podem veure reflectit també en un passatge de la conclusió del capítol final de la segona part del *Leviathan*:

«(...) recupero alguna esperança que algun dia o altre, aquest meu escrit pot caure a les mans d'un sobirà que el considerarà per si mateix (per això és curt i penso que clar), sense l'ajuda de cap intèrpret interessat o envejós» (Lev, XXXI, p.574).

Així doncs, «llegint-se» a si mateix envers els altres, als capítols VI i VIII, Hobbes identifica nombroses passions amb les seves derivades que, alhora, produeixen les anomenades virtuts i defectes intel·lectuals corresponents. D'una banda, les passions simples que es desprenen del moviment voluntari entre allò que hom considera bo (apetència) i dolent (aversió) serien les següents: «*apetència, desig, amor, aversió, odi,*

⁶² Bermudo (1991, p.135-53) proposa una comparació entre el «llegeix-te a tu mateix» de Hobbes i el principi gnoseològic *verum-factum* de Vico, no tant per defensar una possible influència filosòfica, sinó per una coincidència «d'actituds metodològiques» (p.140): «si tractem de llegir en els altres, fora de nosaltres, ens trobem amb la impossibilitat d'accedir a la *causa* de tantes infinites variacions de conducta. Hem de suposar l'homogeneïtat genèrica de la naturalesa humana i, així, fer possible el nou mètode: llegir en nosaltres mateixos a la Humanitat sencera, trobar en nosaltres mateixos les “raons” de la vida de les nacions, o sigui, el *verum* del *factum*, la veritat de cadascun dels nostres actes (...) La nostra naturalesa se'ns fa transparent: no som el seu autor, però és nostra. De la mateixa manera que es pot ser autor d'un cercle sense conèixer la seva definició, es pot ser autor de la societat sense conèixer les lleis de la mateixa. Però el Geòmetra, com el Filòsof civil, poden i han de conèixer les causes en tant que autors o coautors» (142-43).

⁶³ Casanovas (2014; *op.cit.*) és, en canvi, més aviat del parer que el destinatari es correpon amb el conjunt del cos social, adduint la teoria de l'òptica hobbesiana (*cf. De Homine*, 1658) com un recurs d'interpretació del frontispici del *Leviathan* (*vid. Annex 3*): «Si fos així, Hobbes relaciona també l'espectador amb la imatge de conjunt: és ell qui rep l'efecte de la composició i, per tant, participa també en el diàleg iniciat en el cos social del *Leviathan* i continuat per la mirada del gegant directe als ulls de l'espectador: l'estat som tots, i tu també, benivolgut lector del llibre.» (p.88). Similarmet, Eva H. Odzuck (2017, p.123-55) defensa que Hobbes aposta per una «comunicació diversificada», és a dir, en un mateix text s'adreçaria a diferents audiències a partir de diferents missatges.

alegria i aflicció» (Lev, VI, p.84). Les seves derivades, d'altra banda, en la combinació, absència o presència de les mateixes, són múltiples: *esperança, desesperació, por, ira, confiança o desconfiança, indignació, benvolença, bona voluntat, caritat, bona disposició natural, avarícia, ambició, pusil·lanimitat, magnanimitat, valor, fortalesa, liberalitat, gasiveria, misèria o parsimònia, amabilitat, concupiscència, luxúria, passió d'amor, gelosia, venjança, superstició, terror pànic, admiració, glorificació, vanaglòria, abatiment*, etc. (Cf. Lev, VI).

Si combinem la incidència d'aquestes passions en les facultats pròpies de l'ésser humà, ja siguin naturals o adquirides, en relació amb les virtuts intel·lectuals i amb els consegüents defectes, podem obtenir altres derivades que, conjuntament, constituïran la base psicològica de la sociabilitat humana (cf. Lev, VIII); les quals, al seu torn, compondran la *potència* de cadascú, tal com Hobbes ho estableix al capítol X [«Del poder, °la vàlua, ° la dignitat, l'honor °i l'aptitud°»], des del punt de vista que consisteixen en els seus propis *mitjans* per assolir un bé aparent futur (vid. 4.2).

A partir d'aquí, al capítol XI [«De la diferència de costums»], Hobbes podrà examinar «aquelles qualitats del gènere humà que concerneixen la convivència pacífica i unitària» (Lev, XI, p.150); és a dir, com les inclinacions, qualitats i potències humanes inferides als capítols precedents (cf. Lev, VI, VIII, X) condueixen a la guerra o a la pau, a la sedició o a l'obediència. Com veiem, en aquests capítols hi trobem descrita l'expressió de la condició natural humana inferida per la pròpia experiència del present (*i.e.* «primer nivell d'inferència»). En canvi, al capítol XIII [«Sobre la condició natural de la humanitat, en relació amb la seva felicitat i misèria»], Hobbes passarà a construir el model hipotètic, a partir d'un «segon nivell d'inferència» (vid. 4.1B), en el qual il·lustrarà com serien les relacions humanes si la condició natural inferida per experiència prengué una expressió total, sense la interferència de la *política*; és a dir, d'un estat de guerra *de tots contra tots* (vid. 4.2). Aquest diferent nivell d'inferència, Hobbes mateix l'advertirà; vegem, sinó, com ho expressa al següent passatge:

«Pot semblar estrany, per alguns homes que no hagin mesurat bé aquestes coses, el fet que la naturalesa dissociés i fes que els homes fossin aptes per °envair-se i° destruir-se els uns als altres; i podria, doncs, al no confiar en aquesta inferència a partir de les passions, desitjar potser que el mateix fos confirmat per l'experiència. Deixem per tant que consideri per si mateix que quan surt de viatge s'arma i tracta d'anar ben acompanyat; quan va a dormir, tanca les seves portes; quan fins i tot

és a casa seva, tanca les seves calaixeres; i això quan sap que hi ha lleis i funcionaris públics armats per venjar-se de totes les injúries que puguin cometre's contra ell; quina opinió té dels seus conciutadans, quan cavalca armat; dels seus veïns, quan tanca les seves portes; i dels seus fills i servents, quan tanca les seves calaixeres.⁶⁴ ¿És que ell no acusa la humanitat amb les seves accions tant com jo ho faig amb les meves paraules? Però cap de nosaltres acusa la naturalesa °dels homes° en això. Els desigs i altres passions de l'home no són pecat °per si mateixos°. Ni tampoc no ho són les accions que procedeixen d'aquelles passions, fins que no coneguim una llei que els ho prohibeixi; que fins que les lleis no són creades no poden ser conegudes; ni cap llei no pot ser creada fins que no s'hagi acordat quina persona la farà. °¿Però per què hauríem de provar d'educar els homes del que és conegut fins i tot pels gossos, que de dia borden els visitants desconeguts i, de nit, a tothom?°» (Lev, XIII, p.194)

És palès que totes aquestes accions (*i.e.* armar-se i anar ben acompanyat quan es va de viatge, així com tancar les portes i les calaixeres) les podem conèixer per pròpia experiència (*i.e.* «primer nivell d'inferència»), car les realitzem nosaltres mateixos i alhora podem constatar que els altres homes ho fan semblantment. Alhora, però, la causa d'aquestes accions que fem, podem inferir que rau en la presumpció hipotètica d'una condició natural humana de la qual cal prevenir-nos; perquè malgrat que vivim en condicions de sobirania (*i.e.* existeixen lleis i funcionaris públics que ens protegeixen), en què aquesta es veu restringida i, per tant, només s'expressa parcialment, coneixem per experiència que a la nostra realitat present hi continuen havent robatoris i assassinats, entre d'altres crims que atempten contra la nostra seguretat. D'aquí que puguem deduir, a través d'un «segon nivell d'inferència», que si la condició natural humana prengués una expressió total, no hi hauria cap mena de seguretat. Per tant, el model hipotètic queda confirmat per l'experiència del present. Així mateix, a un passatge posterior del mateix capítol, Hobbes argumenta de manera similar:

«*Pot ser que, per ventura, es pensi que no hi va haver un temps així, ni una condició de guerra com aquesta; i crec que mai no es va donar de manera general per tot el món; però hi ha molts llocs on viuen així actualment. Car la població salvatge de diversos llocs d'Amèrica no té pas cap govern, excepte el govern de

⁶⁴ En aquesta frase optem pel llatí «ciudadà o súbdit» i «veí» i no l'anglès «cosúbdit» i «conciudadà o súbdit» [NdT]

famílies petites, la concòrdia de les quals depèn de la luxúria natural; i es viu a dia d'avui d'aquella manera brutal de la que he parlat abans.*⁶⁵ Tanmateix, es podria percebre quina manera de viure hi hauria, allà on no hi hagués cap poder comú per témer, a partir de la manera de viure d'aquells homes que, havent viscut abans sota un govern pacífic, ha degenerat en una guerra civil. Però tot i que mai no hi hagués hagut cap temps en què els homes particulars es trobessin en una condició de guerra de l'un contra l'altre, en tots els temps, els reis i persones d'autoritat sobirana, *per la seva independència,*⁶⁶ estan en contínues gelosies i en l'estat i postura dels gladiadors; tenen les seves armes apuntant i els seus ulls fixats l'un en l'altre; és a dir, les seves fortaleses, guarnicions i armes en les fronteres dels seus regnes; i espion de continu els seus veïns; el que tot plegat és una postura de guerra. *Però d'això no se'n segueix aquella misèria que acompanya la llibertat dels homes particulars perquè mantenen la indústria dels seus súbdits.*⁶⁷» (Lev, XIII, p.194)

Aquí Hobbes parla directament del seu propi context i de nou el distingeix del model hipotètic que es correspon amb el «segon nivell d'inferència»: quan afirma que aquest darrer «mai no es va donar de manera general per tot el món; però hi ha molts llocs on viuen així actualment» (Lev, XIII, p.194), veiem com de manera explícita Hobbes infereix de l'experiència del seu present una hipòtesi que després conformarà (i confirmarà) el model. També quan diu que «es podria percebre quina manera de viure hi hauria, allà on no hi hagués cap poder comú per témer, a partir de la manera de viure d'aquells homes que, havent viscut abans sota un govern pacífic, ha degenerat en una guerra civil. Però tot i que mai no hi hagués hagut cap temps en què els homes particulars es trobessin en una condició de guerra de l'un contra l'altre, en tots els temps, els reis i persones d'autoritat sobirana, °per la seva independència,° estan en contínues gelosies (...))» (Lev, XIII, p.194). En aquest cas, no tan sols aporta l'experiència del present, sinó que també hi afegeix l'experiència històrica d'aquells que, podent sospesar un efecte produït al passat, poden fer-ne una presumpció de futur (*i.e.* prudència), quant a les

⁶⁵ Variant llatina: «Però algú podria objectar que mai no hi ha hagut una guerra de tots contra tots. ¿És que Caïn no va matar el seu propi germà Abel per enveja, una malifeta tan gran que no s'hauria atrevit a cometre si hi hagués hagut un poder comú capaç de venjar-se? ¿No hi ha molts llocs on la gent avui viu així? Els americans, excepte que estan subjectes a lleis paternals en petites famílies, i la concòrdia d'aquelles famílies se sosté només per la semblança dels desigs.» [NdT]

⁶⁶ Variant llatina: «són enemigues, car». [NdT]

⁶⁷ Variant llatina: «Però com que no poden altra cosa que proveir per la seguretat dels seus súbdits, no se segueix aquella misèria que se seguiria de la plena llibertat dels homes particulars.» [NdT]

guerres civils que s'han anat produint al llarg dels temps. I, així mateix, el simple fet que les repúbliques sobiranes estiguin armades i protegeixin les seves fronteres, de la mateixa manera que aquell home que sortia de viatge armat i acompanyat, quelcom que podem conèixer també per pròpia experiència del present, deu la seva causa a la presumpció d'una hipòtesi sobre la condició natural humana, en què també els sobirans cal que es previnguin dels seus homòlegs.

Això també ho podríem fer extensiu a les lleis civils i al conjunt de les restriccions artificials (obligacions o interferències) que s'imposin des del poder sobirà, tal com estudiarem amb atenció més endavant (*vid.* 7.1), en què tan sols pel fet que es contempli una obligació o prohibició, amb el càstig corresponent, comporta la presumpció que una acció humana que es vol evitar pugui arribar a produir-se, la qual cosa implica una determinada presumpció de la condició natural humana, és a dir, una hipòtesi sobre la mateixa, sobre la qual es fonamentarà la *política*. Perquè, malgrat les restriccions polítiques, la naturalesa humana segueix operant en la condició de sobirania, encara que no sigui en la seva màxima expressió (*i.e.* model hipotètic), de manera que la prevenció o anticipació que descrivíem a l'hora d'abordar l'òntica que conduïa al conflicte, roman completament vigent, en la mesura que segueix essent necessària, per tal de preservar la pau.

En conseqüència, sembla demostrat que, tal com hem vist que defensava Macpherson, la inferència hobbesiana de la condició natural humana es dedueix de la seva pròpia experiència en el seu propi moment històric i que, alhora, aquesta és inversa a l'ordre d'exposició (*vid.* 5); car mentre que la narrativa hobbesiana avança des d'una condició de mera natura fins arribar a un estat civil constituït, l'ordre d'inferència parteix d'un primer nivell sobre l'experiència del present, del qual en dedueix el segon nivell que conforma el model hipotètic.

B) El segon nivell d'inferència: el model de l'estat de natura.

Situant-nos ara al model hipotètic de l'estat de natura, hem dit que aquest consisteix en el punt en què ens distanciàvem de la tesi de Macpherson. Però, abans, encara cal resseguir la seva argumentació, ja que ens resultarà útil per il·lustrar la nostra perspectiva. Tal com veurem més detalladament a l'apartat següent (*vid.* 4.2), tractant-se d'una hipòtesi, seria una interpretació erràtica pensar que Hobbes assegura com a certesa demostrable que *tots* els éssers humans estarien en guerra contra *tots els altres*, de la mateixa manera que ho

seria entendre aquesta guerra com a *total*, així com els «principis incontrovertibles» compartits per *tots* els homes. El mateix ho podem dir pel que fa a les passions, virtuts, defectes i costums humans que hem enumerat anteriorment: seria igualment erràtic, doncs, afirmar que Hobbes considera que *tots* els homes comparteixen aquestes inclinacions de manera universal i absoluta.

Perquè això ja no seria una presumció, no seria una hipòtesi, sinó una afirmació que pretén tenir un grau de certesa científica demostrable, cosa que no podem concebre, a l'haver constatat el *præcipitium epistèmic*. Per tant, més enllà de la interpretació textual de les paraules o expressions que pugui utilitzar el nostre filòsof, per entendre-ho millor, tal com suggereix Macpherson, també aquí caldria reformular l'argumentació hobbesiana *en subjuntiu*, de la següent manera: a l'estat de natura és *com si es produís una guerra absoluta*; aquesta guerra és *com si fos universalment de tots contra tots*; i, així mateix, els «principis incontrovertibles» també els formularíem *com si tothom tingués un desig infinit de possessió i com si tothom tingués una por permanent a la mort violenta*. Comptat i debatut, la hipòtesi de la condició natural es desprèn també d'una pregunta formulada de manera subjuntiva: *què passaria si no hi hagués un poder comú o bé què passaria si la condició natural humana pogués expressar-se totalment sense les restriccions de la política?*

«Com està comunament admès, l'estat de natura de Hobbes és una hipòtesi lògica, no històrica. És una “inferència basada en les passions”; descriu “quin seria el gènere de vida al no existir un poder comú al qual témer”. Hobbes no pretenia que l'estat imperfectament sobirà existent s'hagués originat mitjançant l'acord entre uns homes que anteriorment haurien viscut en un estat de natura real. Pel contrari, creia que mai no havia prevalgut en el món de manera general (...), i per ell estava clar que molts estats sobirans existents tenien el seu origen no en el contracte sinó en la conquesta (...) El que sí que podia pretendre, i realment així ho va argumentar, era que per tenir un estat completament sobirà els homes havien d'actuar *com si* haguessin sortit de l'estat de natura mitjançant un pacte (...) Quan Hobbes començar a deduir els drets necessaris del sobirà i el deure dels súbdits, li sembla convenient parlar del pacte com d'un acord realment fet o per fer en un moment determinat. Així evita haver de formular contínuament el seu raonament en termes condicionals. En comptes de repetir maldestrament una vegada i una altra “si els homes haguessin conclòs un pacte com aquest se seguiria que...”, pot

arribar a dir, al llarg del capítol 18 del *Leviatan*, “com han pactat, se segueix que...”. Però abans es cuida molt bé d’assenyalar que no és necessari haver conclòs realment aquest pacte per establir el poder sobirà necessari.» (p.31-32)

En el «primer nivell d’inferència» (*vid.* 4.1A) hem vist que Hobbes se serveix de la seva pròpia experiència en si mateix i envers els altres (*i.e.* «es llegeix a si mateix») i que, en aquest sentit, sí que podríem extreure una hipòtesi de la condició natural humana que, en certa mesura, pogués arrelar o coincidir amb la societat civil del propi context del nostre filòsof; és a dir, una hipòtesi de l’experiència concreta de les expressions de la condició natural humana en una societat civil constituïda o, més ben dit, *malgrat* aquesta. En canvi, en el «segon nivell d’inferència», a partir d’aquesta experiència concreta, Hobbes dedueix una condició natural plena o condició de mera natura o estat de natura, que consisteix en una abstracció lògica que si bé es desprèn de l’experiència concreta del seu present, pel fet de configurar-se en un model hipotètic, pren unes característiques pròpies que tindran, consegüentment, unes implicacions interpretatives pròpies.

Perquè en aquest segon nivell Hobbes utilitza el *com si*, mentre que en el primer podríem parafrasejar-ho dient *tal com*: primer (A), extrapolem una hipòtesi sobre la condició humana *tal com* la veiem reflectida en nosaltres mateixos i en relació amb els altres; segon (B), d’aquesta hipòtesi obtinguda per experiència formulem una hipòtesi *com si* tota les expressions d’aquesta condició natural fossin universals per a tota la humanitat i prenguessin un caràcter absolut, sense les restriccions existents al món real o present en què opera la *política*. Les característiques pròpies de la hipòtesi de l’estat de natura són les que abordarem de manera detallada a l’apartat següent (*vid.* 4.2).

Així doncs, havent situat els dos nivells d’inferència i caracteritzat el model hipotètic de l’estat de natura, diferenciant-lo de la condició natural humana pròpia del present, situarem el punt de la discrepància anunciada amb la tesi de Macpherson: el fet que el segon nivell sigui confirmat i deduït del primer, no significa necessàriament que sigui, tal com apuntàvem, una simple transposició portada al màxim exponent, de manera que el model hipotètic només pugui servir de model o justificació per al context del nostre filòsof. Si fos així, doncs, la diferència seria més vaga i més aviat caldria parlar d’un únic nivell d’inferència, tal com sembla argumentar el filòsof canadenc. Però nosaltres hem argumentat que, de fet, es tracta de dos nivells d’inferència diferenciats i que, en realitat, el model hipotètic, no tan sols pot ser un fonament explicatiu del context històric de

Hobbes, sinó que podria servir-nos, en l'estudi de la filosofia política, en relació amb qualsevol altre tipus de societat o moment històric, justament pel seu caràcter de *model*.

Això, com hem advertit, no significa pas atorgar-li la prerrogativa de ser «l'autèntic» model explicatiu de la política, «universal» per a tota la humanitat i vàlid per a «tots els temps», sinó d'atorgar-li una *validesa interna*, coherent amb la filosofia política hobbesiana i la seva perspectiva epistèmica, de manera que no pugui reduir-se la seva interpretació a una aproximació exclusivament historicista o ideològica. En aquest punt és, doncs, on situem la crítica que hem formulat més amunt, quant a les seves possibles implicacions interpretatives i epistemològiques. Perquè, contràriament a Macpherson, no veiem en la hipòtesi de l'estat de natura un reflex directe de la societat pròpia del moment històric on se situa el nostre filòsof, sinó que aquests reflexos els atribuïm als exemples i recursos retòrics que, en tot cas, reflecteixen l'existència d'un «primer nivell d'inferència», aquest sí, més adequat al seu propi context. I això ho considerarem per la possibilitat de funcionament del model hipotètic, amb la reducció del caràcter absolut a un caràcter *potencial* i de la dimensió universal a *un únic individu*.

El model hipotètic serveix així com a recurs per a l'elaboració científica de la filosofia política al món real o present, de manera que *no cal concebre que tota la humanitat comparteixi les inclinacions que la condueixen a la hipòtesi de la guerra, sinó que tan sols que un sol individu les manifestés, seria suficient com per advertir de la necessitat d'un poder comú, prengui la forma que prengui (vid. 7.1)*. Perquè no cal concebre que tots els individus siguin tothora competitius, egoistes, delitosos de poder, etc., ni tan sols la majoria ni un gran nombre, com si fos la «ideologia» pròpia que caracteritza el nivell de consciència propi d'una societat concreta, per tal d'explicar el model hipotètic hobbesià⁶⁸.

A saber, podríem pensar, fins i tot, que *tots excepte un o la gran majoria excepte una minoria* de la humanitat fossin justament el contrari; és a dir, cooperatius, solidaris o que es conformen amb uns «límits modestos» (Lev, XIII, p.190); i, tanmateix, en absència d'un poder comú –sigui una monàrquic, aristocràtic o democràtic (vid. 7.1A.II)–, és a dir,

⁶⁸ Aquí ens allunyem de la interpretació egoística de la psicologia humana en Hobbes, establerta des d'una perspectiva normativa, car l'interès de tot individu en l'autopreservació no pot identificar-se amb una determinada conducta moral, a saber, amb una mena «maldat natural» o amb el sentit general que s'atorga al qualificatiu «egoista». Perquè un home altruista i un home egoista poden tenir exactament la mateixa necessitat natural i, consegüentment, el mateix interès en preservar la pròpia vida, de manera que qualificar normativament l'òptica que condueix els homes al conflicte no permet comprendre millor l'argument de Hobbes.

a manca de sobirania, tan sols que *un sol individu* fos just el contrari, no hi hauria cap mena de mecanisme per tal d'evitar totes les dinàmiques nefastes que Hobbes infereix hipotèticament de la condició natural humana⁶⁹. Les conseqüències d'aquesta interpretació les analitzarem *in extenso* a l'apartat següent (*vid.* 4.2).

4.2 El model hipotètic de l'estat de natura: igualtat, guerra, llibertat

L'estat de natura és com hem vist el model hipotètic (*i.e.* «segon nivell d'inferència»), a través el qual Hobbes representa la condició en què la humanitat viuria si la seva naturalesa tingués una expressió total, al no veure's restringida per cap poder comú (*vid.* 4.1B); a saber, els homes no serien ciutadans o súbdits, de manera que no deuriem obediència a cap representant sobirà; ni posseirien drets ni possessions reconegudes (*i.e.* propietat); ni hi hauria lleis civils que reguessin la convivència (*e.g.* els càstigs, les recompenses, els negocis, les doctrines, els matrimonis, etc.); no hi hauria diferència entre allò públic i allò privat (*ergo* només existiria la dimensió particular de cadascú); no hi hauria protecció ni seguretat comunes (més enllà de la que un mateix pugui proveir-se pels seus propis mitjans), com tampoc no hi hauria les condicions per a la pau, sinó una condició de guerra *de tots contra tots*.

En resum, la humanitat viuria i es relacionaria en la seva condició merament natural, de manera inestable i en un conflicte potencialment permanent, la qual cosa l'abocaria a una condició miserable i de temor constant a morir en mans dels altres. Tot seguit, analitzarem tres aspectes fonamentals de la hipòtesi hobbessiana de la condició natural de la humanitat o «estat de natura»: a) La *igualtat* natural; b) La guerra *de tots contra tots*; i c) La *llibertat* natural.

A) La igualtat natural i el desig infinit de possessió

El fonament de la hipòtesi hobbessiana consisteix en el principi de la *igualtat natural*: «els homes són iguals per naturalesa» (Lev, XIII; nota al marge, p.188). Això, lluny de ser una

⁶⁹ Aquest enfocament que adoptem també es distancia dels instruments del càlcul racional i de la teoria de jocs que partint de la premissa «que l'argument de Hobbes per l'absolutisme depèn de l'èxit del seu argument que l'estat de natura és de fet un estat de guerra» (Piirimäe, 2006, p.4) busquen testar la consistència de les decisions individuals que condueixen a la guerra, a la cooperació, al *pacte* i a la constitució de la societat civil i a la institució del poder sobirà. Perquè no es tracta de pensar en una situació que pugui produir-se o no d'una manera lògica, d'acord amb una posició antropològica fixada, sinó que tots els possibles càlculs que es poguessin arribar a produir, en la variabilitat inescrutable de la conducta humana, podrien respondre a la hipòtesi hobbessiana, si recorrem a la reducció de la mateixa a «un sol individu». El problema de la *política* no és una determinada concepció de la *natura* humana, sinó el diferent grau de certesa que podem assolir sobre el coneixement de l'una i de l'altra. Aquesta crítica l'anirem desenvolupant al llarg de l'apartat següent d'aquest capítol (*vid.* 4.2).

consideració normativa (de la qual poguéssim extreure'n, a saber, conseqüències ideològiques subjacents), es refereix explícitament a les *condicions materials* de la humanitat; és a dir, al fonament material que iguala els éssers humans, en la mesura que les seves facultats de la força i de la ment no difereixen substancialment entre si⁷⁰.

Per abordar aquesta qüestió, en primer lloc, caldrà situar el fonament materialista de la filosofia hobbesiana, en què no s'estableix un dualisme entre la realitat física o corpòria i una realitat metafísica o de l'ànima, sinó que es distingeixen les facultats de la força i de la ment del propi cos humà, ambdues producte del moviment dels òrgans físics i de la seva interacció amb altres cossos externs, siguin animats o inanimats⁷¹. De fet, fins i tot hi ha una certa igualtat entre humans i animals, en tant que cossos animats, alhora que, al

⁷⁰ El model hobbesià de la igualtat natural, certament, es contraposava al model aristotèlic de la jerarquia natural (Bobbio, 1962), cosa que es reflecteix de manera paradigmàtica en la crítica que Hobbes mateix adreça contra Aristòtil al *Leviathan*: «Sé que Aristòtil, al primer llibre de la *Política* [cf. Aristòtil, *Política*, I.5-6, 1254b15-1355b15], per fonamentar la seva doctrina, va sostenir que hi ha alguns homes que per naturalesa són més dignes de manar, referint-se als de la mena més sàvia (tal com pensava ser ell mateix, per la seva filosofia), i altres de servir (referint-se a aquells que tenen cossos forts però que no són filòsofs com ell), com si l'amo i el servent no fossin constituïts pel consentiment dels homes, sinó per la diferència d'enginy; la qual cosa no és tan sols contrària a la raó sinó també a l'experiència.» (Lev, XV, p.232). Aquesta posició va ser unànimament rebutjada pels realistes anglesos (Curran, 2012, p.170), com per exemple queda palès en la crítica d'Edward Earl of Clarendon (1676; *op.cit.*), en la línia d'advertir dels perills de la filosofia política de Hobbes, quant a la legitimació de la rebel·lió (Madanes, 1997, p.89-126): «[Hobbes] és molt sol·lícit, com un fidel nivellador [Leveller], en afirmar que cap home no pot tenir aquell tipus de privilegis que es deuen al seu naixement o descendència, ni tenir un honor més gran que el que es desprèn naturalment de les seves habilitats» (cf. Clarendon, 1676, p.182). Tanmateix, la literatura crítica moderna més aviat ha tendit a considerar la doctrina de la igualtat natural com un «argument instrumental» (Curran, 2012, p.166-87), de manera que «mentre que els puritans i les sectes religioses i polítiques més radicals d'Anglaterra durant la dècada de 1640 usaven aquestes idees per argumentar un govern representatiu limitat, Hobbes les va usar per argumentar que només la institució d'un sobirà absolut podia assegurar la pau social» (Hampton, 1986, p.25-27; *op.cit.*); quelcom que, al capdavall, no deixa de ser un encapsulament ideològic, tal com l'hem definit, car subordina la filosofia política hobbesiana a una reducció antropològica, independentment de si la interpretació situï l'argument de la igualtat natural en una justificació «absolutista», «liberal» o «nivelladora». Més recentment, en una lectura també instrumental de la igualtat hobbesiana, Kinch Hoeckstra (2013) ha suggerit que Hobbes no pretén mostrar-nos una veritat eterna sobre la naturalesa humana, sinó que ens proveeix un argument per assolir la pau. Aquesta darrera perspectiva, sumada a l'evidència textual d'una defensa genuïna de la igualtat per part de Hobbes en un sentit fonamentalment polític (Curran, 2012, p.186-7), lliga amb la nostra perspectiva d'estudi, segons la qual la desigualtat observable a la realitat present (*i.e.* «primer nivell d'inferència») és fruit de l'ordre polític i social establert, de manera que podem inferir la hipòtesi d'una igualtat natural en absència del mateix (*i.e.* «segon nivell d'inferència»). Aquesta igualtat, així doncs, si bé no respon a un mòbil ideològic, sí que té conseqüències polítiques; o més ben dit, la seva inferència es desprèn de les conseqüències de la hipòtesi de l'absència de la política. En aquest sentit, no hi ha una valoració normativa sobre la igualtat natural humana (*e.g.* si la igualtat és bona o dolenta), sinó una forma de coneixement prudencial (*i.e.* obtingut per experiència), en què es descriuen els efectes observables de la igualtat tant en absència com en presència (imperfecta) d'un poder sobirà. Aquí, el fonament material de la *filosofia primera* (els principis indemostrables dels cossos i del moviment) actuen com a «principis incontrovertibles» o causes hipotètiques d'aquesta hipòtesi no absurda sobre la condició natural (*vid.* 3.2).

⁷¹ Bartomeu Forzeza, a la nota introductòria de l'edició catalana de les *Terceres objeccions a les Meditacions metafísiques* de Descartes (1996, p.145-49), sintetitza la polèmica entre Hobbes i Descartes de la següent manera: «mentre Descartes atribueix a la raó la capacitat de conèixer el vertader ordre ontològic i defensa el dualisme substancial, Hobbes fa de la raó la capacitat del llenguatge per combinar noms i nega que les idees siguin res més que imatges.» (p.146).

seu torn, hi ha una certa igualtat entre aquests i els cossos inanimats, en tant que cossos. Així, cal apuntar tres diferents nivells d'*igualtat natural* o material: *I*. Igualtat entre cossos; *II*. Igualtat entre cossos animats; *III*. Igualtat entre éssers humans. Cal distingir, però, el diferent valor que pren aquesta igualtat a cadascun dels nivells:

[I.] Entre cossos animats i inanimats (*I* i *II*), hi ha una certa igualtat en tant que tots són *cossos* o matèria en moviment, malgrat que es diferencien substancialment pel moviment voluntari que posseeixen els cossos animats (no és el mateix el moviment animal produït pel propi impuls vital que el moviment que presenta, per exemple, el descens accidental de l'aigua d'un riu per la disposició del terreny), així com per les facultats mentals de la sensació (*cf.* Lev, I) i de la imaginació (*cf.* Lev, II), producte de la interacció dels òrgans físics del propi cos amb els cossos exteriors al mateix, que són també facultats només pròpies dels cossos animats. Aquí, en tot cas, hi hauria una analogia –més que una igualtat– en el cas dels *autòmats*, que són enginys que imiten la naturalesa, el qual ens permetria diferenciar entre cossos animats *naturals* i cossos animats *artificials* (*cf.* Lev, *Intr.*).

[II] Aquestes diferències es redueixen en relació amb els cossos animats (*II* i *III*), ja que els animals, en la mesura que disposen de voluntat pròpia i dels òrgans sensitius que els permeten sentir i imaginar, poden tenir memòria i, per tant, experiència, de manera que la *prudència* no és només una facultat exclusiva de la humanitat, sinó també dels animals (*cf.* Lev, III).

[III] Tot i així, les diferències són suficientment substancials com perquè es pugui establir un tercer nivell, en què es diferenciïn els cossos animats o vivents, entre animals i humans: el llenguatge, entès com a facultat d'imposar noms als *fantasmes* (*cf.* Lev, IV) i el raonament com a facultat de combinar-los en proposicions i sil·logismes (*cf.* Lev, V), producte del qual es pot donar la ciència (amb l'enriquiment que suposa pel llenguatge l'estudi i l'adquisició de mètode per raonar), consisteixen en facultats pròpies de la humanitat que la diferencien substancialment dels cossos animats *irracionals*.

Aquí, però, la igualtat és suficient com perquè no trobem cap nova subdivisió; a saber, entre savis i necis o entre forts i dèbils; o entre individus «herois» i la resta d'individus humans (Zarka, 1995, p.53-72); i, malgrat això, lluny de prendre el valor de la identitat, Hobbes sempre es refereix a la igualtat com a *semblança*; però d'una semblança mútua

suficient o, el que és el mateix, d'una diferència mútua insuficient, com per poder considerar la humanitat conjuntament en un mateix nivell d'existència material⁷².

«[Aquesta igualtat és tal] que encara que, de vegades, es trobés un home manifestament més fort pel que fa al cos o de ment més àgil que un altre, tot i així, quan es compten conjuntament, la diferència entre home i home no és prou considerable com perquè un home pugui reclamar per a si mateix un benefici que un altre no pugui pretendre de la mateixa manera. Car pel que fa la força del cos, el més feble té prou força com per matar el més fort, ja sigui a través d'una maquinació secreta o bé per l'agrupació amb altres que es troben amb ell en el mateix perill.» (Lev, XIII, p.188)

Així mateix, pel que fa a les facultats de la ment, Hobbes encara hi veu una major igualtat que en relació amb la força:

«Car la prudència no és altra cosa que experiència, essent concedida per igual a tots els homes que viuen durant un temps igual, en aquelles coses que es poden aplicar a si mateixos.» (Lev, XIII, p.188).

Les diferències en les facultats de la ment responen més aviat a una percepció subjectiva o *opinió* de com cada individu es valora a si mateix, en relació amb els altres, més que no pas a una diferència objectiva o *real*⁷³. Ans al contrari, l'opinió que conduiria els homes a considerar-se generalment millors que els altres, segons Hobbes, justament demostra aquesta igualtat:

⁷² Aquesta part de l'argument de Hobbes sobre la igualtat natural sovint s'ha entès com un argument sobre l'agressió natural i la crueltat dels homes en l'estat de natura: «vist d'aquesta manera, esdevé menys un argument sobre la igualtat i més sobre la naturalesa humana que cal suprimir. La qüestió s'entén en tant que hom és igual en el sentit de ser igualment agressius i poc fiables, de ser igualment capaços de fer-se mal els uns als altres.» (Curran, 2012, p.180). Al nostre entendre, però, caldria introduir dos matisos importants: el primer és que no podem concebre una condició natural igualment «agressiva i poc fiable», com tampoc «egoista» o qualsevol altre qualificatiu que tendeixi a universalitzar la condició natural humana (i, a més, normativament); car el problema de la igualtat natural en tot cas consisteix en el fet que tan sols que «un sol individu» fos d'aquesta manera, donada la igualtat suficient de facultats, en absència de sobirania, no hi hauria mecanismes per evitar el conflicte (*vid.* 4.2B). Per tant, no és que la hipòtesi de la igualtat denoti una determinada condició natural humana, sinó que exposa les conseqüències hipotètiques de l'absència de restriccions. En aquest mateix sentit, el segon matís consisteix a dir que la naturalesa humana no pot ser suprimida, sinó tan sols restringida, d'acord amb la tensió epistèmica estudiada (*vid.* 7).

⁷³ Com assenyala Curran (2012, p.166-87): «El que crec que Hobbes està argumentant aquí és més aviat que al seu parer no hi ha jerarquia natural pel que fa a la saviesa o la prudència. No és que siguis naturalment superior a mi i, per tant, mai no podré assolir el teu nivell de saviesa. En canvi, Hobbes diu: tan sols dona'm el temps i exposar-me a la mateixa experiència i seré el teu igual» (p.184)

«El que pot fer d'aquesta igualtat quelcom increïble és una concepció vana de la pròpia saviesa, de la qual gairebé tots els homes pensen que en tenen un grau més elevat que la gent vulgar, és a dir, que tots els homes, tret d'ells mateixos, i d'alguns pocs més que aproven, ja sigui per la seva fama o bé perquè concorren amb ells. Car així és la naturalesa dels homes que, tot i que puguin reconèixer que n'hi ha °molts° altres que siguin més enginyosos, o més eloqüents o amb més estudis, tanmateix, difícilment creuran que n'hi hagi gaires *de tan savis com ells mateixos*⁷⁴; car veuen el seu propi enginy a l'abast i el dels altres a distància. Però *això, més aviat demostra que en aquesta qüestió els homes són iguals, més que desiguals. Car no hi ha ordinàriament un signe més gran de la igual distribució de cap cosa que*⁷⁵ el fet que cada home estigui satisfet amb la seva part.⁷⁶» (Lev, XIII, p.188).

Aquest marc d'igualtat entre éssers humans es veuria interferit, en la condició de mera natura, fonamentalment, per la incidència de les *passions* i de les *virtuts*: d'una banda, les passions humanes, definides per Hobbes com els inicis interns dels moviments voluntaris que operen segons l'apetència o l'aversion (cf. Lev, VI), alhora que són *semblants* entre tots els éssers humans, divergeixen quant a l'objecte de les mateixes (cf. Lev, *Intr.*). D'altra banda, pel que fa a l'enginy o virtut intel·lectual, aquesta pot ser natural o adquirida:

«Per natural no entenc la que un home té pel seu naixement, car això no és sinó la sensació, en la que els homes difereixen ben poc uns dels altres i de les bèsties animals, i que no s'ha de reconèixer entre les virtuts. Sinó que hi entenc aquell *enginy* que s'obté només amb l'ús i l'experiència, sense mètode, cultura o instrucció.» (Lev, VIII, p.104)

En relació amb la virtut o enginy *adquirit*, doncs, Hobbes es refereix als que s'adquireixen «mitjançant mètode i instrucció» (Lev, VIII, p.110) que, a través de l'ús correcte del llenguatge, pot produir la *ciència*. D'aquesta manera, les accions voluntàries i inclinacions que tendeixen a procurar la pròpia preservació material «difereixen en part per la diversitat de les passions en els diversos homes i, en part, per les diferències °de coneixement o° de l'opinió que cadascú té de les causes que produeixen l'efecte desitjat»

⁷⁴ Variant llatina: «més prudents». [NdT]

⁷⁵ Variant llatina: «el millor argument per a la igualtat dels enginyos és, per al nostre propòsit,». [NdT]

⁷⁶ Cf. Descartes, *Discours de la methode*, I, AT VI, 1-2. [NdT]

(Lev, XI, p.150). I, en general: «Homes diversos no difereixen només en el seu judici sobre els sentits, del què és plaent o desplaent pel gust, l'olfacte, l'oïda, el tacte i la vista, sinó també sobre què és conforme o discordant amb la raó, en les accions de la vida comuna» (Lev, XV, p.242).

Per tant, veiem que la hipòtesi de la igualtat natural que estableix Hobbes parteix d'un fonament material que iguala els homes en tant que cossos animats (i que de fet això no els diferencia substancialment dels animals), però que alhora els diferencia particularment, a mesura que adquireixen instrucció i mètode per desenvolupar les seves facultats naturals: es tracta, doncs, de facultats potencials, fruit del llenguatge i el raonament, a les quals tots els éssers humans hi estan predisposats (pel qual sí que es diferencien eminentment dels animals), malgrat que no tots n'explorin els seus límits:

«No hi ha cap altre acte de la ment humana, que jo pugui recordar, així naturalment inserit en ella, que per exercitar-lo no sigui necessària cap altra cosa que haver nascut humà i viure emprant els cinc sentits. Les altres facultats, de les que parlaré aviat, que semblen pròpies només de l'home, s'adquireixen i s'acreixen a través de l'estudi i l'esforç; la major part dels homes les aprenen a través de la instrucció i la disciplina i totes neixen de la invenció de les paraules i del llenguatge. De fet, la ment humana no té cap altre moviment a part de les sensacions, els pensaments i la sèrie dels pensaments, encara que amb l'ajuda del llenguatge i del mètode, les mateixes facultats poden perfeccionar-se fins a tal nivell que distingeix els homes de les altres criatures vivents.» (Lev, III, p.44/46)

Aquest fonament material doncs també distingeix la *prudència* (comuna a tots els cossos animats) de la *ciència* (només pròpia dels éssers humans), la qual cosa, com hem vist, pot donar lloc a una diferència entre humans més virtuoses intel·lectualment que d'altres, però que això, en cap cas, no altera el valor suficient de la igualtat entre humans: no hi pot haver cap individu prou savi ni prou fort com perquè pugui reclamar per a ell allò que també podrien reclamar d'altres per a si mateixos, encara que fossin més dèbils o més necis. No hi ha herois en Hobbes, com ja hem advertit (Zarka, 1995, p.53-72). Així doncs, si bé el marc d'igualtat natural hobbesià, en realitat no és tan igual, en la mesura que existeixen diferències naturals entre éssers humans –i, per tant, més aviat caldria parlar de «semblança»–, alhora que aquestes poden incrementar-se, a través de l'estudi i l'adquisició de mètode (*i.e.* ciència), veiem que el fonament d'aquesta igualtat no es basa

tant en les facultats innates o adquirides de cada home en particular, sinó que es fonamenta en la seva incidència en les relacions entre els homes.

Així, la igualtat natural dels homes es defineix a través de la seva relació i, concretament, es defineix com una relació de «poder»; o, més ben dit, de *potència*. Delimitem abans el significat d'aquest concepte, per tal de permetre'ns avançar en l'argumentació: existeix una limitació lèxica a les edicions en llengua anglesa de les obres de Hobbes, que es veu clarament reflectida en el concepte de «poder»; en anglès, *POWER*. Perquè si examinem els textos en llatí, veurem que en realitat Hobbes s'hi refereix amb dos termes diferents: a vegades, amb el terme *POTESTAS* (*i.e.* potestat); i, d'altres, amb el terme *POTENTIA* (*i.e.* potència).

Tanmateix, no és pas una tasca senzilla aclarir el seu significat respectiu, donada la pluralitat interdisciplinària que aborda Hobbes i, alhora, l'absència d'una definició explícita que ens permeti discernir-los clarament (Altini, 2010, p.232). Certament, com assenyala Luc Foisneau (1992, p.83-102): «pot semblar una paradoxa que Hobbes introduís un concepte de “poder” extremadament ric semànticament i alhora relativament restringit lèxicament.» (p.82).

Per això, alguns autors han advertit del risc de reduir ambdós conceptes a una simple analogia, així com d'una interpretació erràtica dels mateixos, atès el seu caràcter confús i ambivalent (*e.g.* Foisneau, 1992, Altini, 2010; Limongi, 2013). Nogensmenys, al llarg del segle XX, diversos intèrprets autoritzats del pensament de Hobbes ens han llegat contribucions fonamentals sobre l'anàlisi dels conceptes de *potentia* i *potestas* (Tönnies, 1925; Strauss, 1936; *ibídem*, 1953; Polin, 1953; *ibídem*, 1981; Warrender, 1957); entre aquests, caldria destacar Leo Strauss, a la seva obra *Natural Right and History* (1953), en què no tan sols posa de relleu aquesta qüestió, sinó que també la situa als fonaments mateixos de la filosofia política hobbesiana:

«És en la doctrina política de Hobbes que el poder esdevé per primera vegada *eo nomine* un tema central. Considerant el fet que, d'acord amb Hobbes, la ciència mateixa existeix en vista del poder, es pot denominar la filosofia completa de Hobbes com la primera filosofia del poder. “Poder” és un terme ambigu. Se sosté com a *potentia*, d'una banda, i com a *potestas* (o *jus* o *dominum*), de l'altra. Ambdós signifiquen poder “físic” i poder “legal”. L'ambigüitat és essencial:

només si *potentia* i *potestas* van essencialment unides, pot haver-hi garantia d'actualització de l'ordre social correcte.» (p.194)

La distinció que estableix Strauss, i que podríem considerar la més comunament acceptada per la literatura crítica, consisteix a distingir entre el poder *físic* (*potentia*) i el poder *juridicopolític* (*potestas*). Així, d'una banda, *potentia* es definiria de manera general com la suma de forces reunides (cf. Lev, XVIII), que podríem identificar parcialment com a sinònim o equivalència de *causa, facultas* i *excessus* (Foisneau, 1992, p.87-91); i, d'altra banda, *potestas* trobaria una sinonímia completa en els conceptes d'*autoritas, imperium* i *dominium* (Foisneau, 1992, p.92-94), d'acord amb el seu significat de poder legal que, en la filosofia hobbesiana, encarnaria la persona –l'home o l'assemblea– que és titular de la sobirania, com a *summa potestas* (que reuniria la *potentia communis* del conjunt de ciutadans o súbdits). Així doncs, «Si *potestas* és l'equivalent a *imperium*, aleshores *potestas* designa el dret de comandar per part d'aquell que tingui la màxima *potentia*» (Altini, 2010, p.234).

En aquest sentit, el capítol X del *Leviathan* anglès (1651) es titula «*Of Power, °Worth°, Dignity, Honour and °Worthiness°*»; mentre que a la versió llatina (1668) es titula «*De Potentia, Dignitate, & Honor*». És palès, doncs, que aquí Hobbes parlarà de «poder» quant a *potentia*, de manera que, per tal de copsar millor el seu raonament, ens referirem al significat emprat al text llatí. Vegem així com Hobbes defineix *potentia* just al començament d'aquest capítol:

«La potència de cadascú (presa universalment) és la suma de tots els mitjans pels quals s'assoleix algun bé aparent futur. I pot ser *natural* o *instrumental*.»⁷⁷
(Lev, X, p.44)

Aquesta definició consisteix en una clarificació conceptual que Hobbes reprèn a partir del que ja va deixar escrit, deu anys enrere, al capítol VIII de la part I dels *Elements of Law* (1640), referent a la teoria de les passions emmarcada en una concepció de futur en què es projecti l'efecte produït (Limongi, 2013, p.146-47). Més concretament, Hobbes afegeix la categoria de *potència instrumental*, la qual cosa és una observació fonamental,

⁷⁷ El text llatí il·lustra l'equivalència de *power* a *potentia* en aquest passatge: «*Potentia cujusque (universaliter sumpta) est Mediorum omnium, quæ habet ad Bonum aliquod futurum apparens adipiscendum, aggregatum. Est autem vel Naturalis, vel Instrumentalis.*» (LevL, X, p.133)

ja que defineix l'objectiu nou d'assenyalar les formes d'instrumentalització de la potència humana (Limongi, 2013, p.149). I, tot seguit, el text prossegueix de la següent manera:

«La *potència natural* és l'excel·lència de les facultats del cos i de l'ànima: com la força, la formosor, la prudència, l'art, l'eloqüència, la liberalitat, la noblesa. Les *instrumentals*, que són aquelles adquirides per les *naturals* o per fortuna, són mitjans i instruments per augmentar la potència: com la riquesa, la reputació, els amics i el treball secret de Déu que els homes generalment anomenen fortuna.»⁷⁸
(Lev, X, p.44)

Podem realitzar, a partir d'aquí, tres observacions: primerament, tal com hem assenyalat, Hobbes identifica *potentia* amb *facultas* (Foisneau, 1992, p.89-90); seguidament, introdueix el «requisit» de l'*excel·lència* perquè pugui ser considerada com a *potentia*; és a dir, excel·lent respecte dels altres homes; i, finalment, defineix la *potència instrumental* com aquella a través de la qual, a partir de la potència natural o de la fortuna, hom pot adquirir més potència (Limongi, 2013, p.149). Així doncs, se'ns presenta una concepció de *potentia* que, més enllà de correspondre's amb les facultats intrínseques del subjecte particular, es mesura justament en relació amb els altres subjectes, de manera que no podem valorar-les de manera absoluta (particularment), sinó que cal comprendre-les de manera relativa (social?):

«El que cal tenir en compte aquí és que el poder [power] natural d'un home *no* es defineix com les seves facultats del cos i de la ment, sinó com l'*eminència* de les seves facultats comparades amb les dels altres homes, i que els poders que ha adquirit són aquells que ha adquirit per mitjà d'aquesta eminència»⁷⁹
(Macpherson, 1968, p.34)

Això, alhora que consisteix en una variació significativa respecte dels *Elements of Law* que Hobbes introdueix al *Leviathan*, cal cercar l'explicació d'aquesta concepció *relacional* de la *potentia* en l'exposició hobbesiana dels conceptes de *valor* i *honor* al mateix capítol X; i és que, d'acord amb Hobbes, el *valor* és la mesura o el *preu* que hom

⁷⁸ De nou trobem la identificació de *power* com a *potentia* si contrastem el text anglès amb la versió llatina: «*Potentia Naturalis, est Excellentia Facultatum Corporis, vel Animi: ut Robur, Forma, Prudentia, Ars, Eloquencia, Liberalitas, Nobilitas. Instrumentales sunt quae per Naturales vel fortunam acquisitae, Media & Instrumenta sunt ad Potentiam augendam: ut Divitiae, Existimatio, Amici, & Operatio impercepta Dei, quam homines plerumque appellant Fortunam.*» (LevL, X, p.133)

⁷⁹ Fixem-nos que Macpherson empra la paraula *power* per referir-se a *potentia* i, per això, l'hem traduït com a «poder». Cf. Hobbes, 1968/1985.

atorga a la potència de cadascú i, per això, tan sols podem determinar si una facultat concreta consisteix en potència si la comparem amb la dels altres homes; o més aviat seran els altres homes que, comparant-se a si mateixos amb els altres, valorin o menyspreïn les facultats de cadascú; en altres paraules: que els honrin o els deshonrin⁸⁰.

«El *valor* o VÀLUA d'un home, com passa amb tota la resta, és el seu preu, és a dir, el que es donaria per fer ús de la seva potència; per tant, no és quelcom absolut, sinó que depèn del judici i la necessitat dels altres» (Lev, X, p.134)

I, a continuació, el text segueix així, en relació amb el que Hobbes defineix com una acció d'honrar o deshonrar:

«La manifestació del valor que assignem i que se'ns assigna °s'anomena ordinàriament° honrar o deshonrar. Valorar altament un home és *honrar-lo*; i donar-li poc valor, deshonrar. Però en això, el molt i el poc s'han d'entendre en comparació amb l'índex de vàlua que cada home ha establert per a si mateix» (Lev, X, p.136).

Per exemple, si valorem que un home és fort o prudent, això és el mateix que afirmar que n'hi ha un altre de més dèbil o imprudent i que, per tant, si els comparem, un és *més* fort o *més* prudent que un altre. Així mateix, podríem considerar que si n'aparegués un tercer que tingués una força i una prudència encara major, aleshores el primer home deixariem de valorar-lo com a tal, en pro d'aquest altre. I, en el sentit més general, podríem valorar com a forts i prudents tots aquells homes que ho fossin semblantment entre ells i, alhora, extraordinàriament més que la resta. Si la seva facultat rau en l'eminència o excel·lència de la mateixa, en comparació amb les facultats dels altres és palès, consegüentment, que pren un valor relatiu.

«Així, el poder és pensat al *Leviathan* com una capacitat relacional. Mentre que al *The Elements of Law* és pensat com una qualitat dels individus, comparada amb la dels altres, però que l'individu posseeix independentment dels altres, al *Leviathan*, el poder de cadascú es determina només a l'interior d'una certa dinàmica de disputa pel poder (la guerra), que, més que un context relacional, és un context social d'inscripció del poder, ja que la disputa es dona en la forma

⁸⁰ Cf. Zarka, cap.V, 1995 (p.115-150).

d'una disputa pel reconeixement social del poder, que és el valor i l'honra.»
(Limongi, 2013, p.151)

Aclarit el concepte, doncs, resulta evident que aquí ens estem referint al «poder» com a *potència*, que consisteix en els mitjans (*i.e.* les facultats de la força i de la ment) per satisfer allò que cadascú desitja particularment, que és el seu propi bé futur. Però, per tal que les relacions de *potència* en condicions d'igualtat acabin implicant un conflicte, caldria que aquestes potències suficientment iguals entre els homes s'oposessin mútuament, que entressin en conflicte; a saber, que dos individus desitgessin a l'ensem una mateixa cosa, tal com hem vist que assenyalava Macpherson i que, també, Hobbes considera que acaba succeint necessàriament:

«I, per tant, si dos homes qualsevols desitgessin la mateixa cosa que, tanmateix, no poden de cap manera gaudir ambdós conjuntament, esdevindran enemics; i, en el camí cap al seu fi, (que és °principalment° la pròpia conservació °i, a vegades, tan sols la seva delectació°), s'esforcen a destruir-se o a subjugar-se l'un a l'altre»
(Lev, XIII, p.190).

Però què passaria si hi hagués tanta abundància d'aquelles coses que desitgen els homes, que poguéssim imaginar-nos que tothom pogués gaudir-ne a l'ensem i sempre que volgués? Fins i tot així, la potència seguiria essent igualment necessària per poder-les obtenir, ja que hom hauria de fer ús de les seves facultats de la força i de la ment per tal d'assolir els seus propòsits. Si ens imaginéssim un home sol al món i que, per tant, disposés de totes les coses al seu abast, succeiria exactament el mateix: aquell individu requeriria igualment dels mitjans de potència per tal d'obtenir tot allò que desitgés. Si bé és cert que disposar simplement de la potència per aconseguir allò que hom desitja tan sols pressuposa la necessitat de disposar-ne sempre, mesurant la potència d'un mateix envers allò que es desitja i en relació amb els altres que desitgen el mateix o coses similars, en la mesura que hom sigui més o menys capaç d'assolir-ho.

Per exemple, imaginem-nos que en un indret hi ha tantes pomeres que, arribada la temporada de recol·lecció, hom podrà aconseguir sempre tantes pomes com volgués. Es podria dir que els individus de més estatura podrien arribar millor a les branques més altes o que els més àgils podrien enfilar-se més fàcilment als arbres, de manera que aquests homes tindrien més potència que els que fossin més baixos o més maldestres, en tant que podrien abastar més pomes que la resta. Tanmateix, si suposem que hi ha tantes pomeres

que tothom pogués aconseguir-ne sempre tantes com en desitgés, ¿podríem pensar que la potència de cadascú només es mesuraria per la capacitat que hom pogués tenir per assolir-les; però que, en canvi, no hi hauria una oposició recíproca de potències, és a dir, la relació de potències no seria conflictiva? És evident que això succeiria en el supòsit d'un individu sol al món que, en aquest cas, tan sols podria mesurar la seva pròpia potència envers la cosa mateixa i no envers els altres: si té o no suficient força com per collir les pomes, si és prou alt o bé si és suficientment virtuós com per construir una escala pel seu propi enginy a fi d'abastar-les, etc. Encara es podria suposar menys una relació conflictiva, en la mesura que no hi hauria cap altre individu amb qui pogués oposar la seva potència.

Tot i així, ni tan sols en els supòsits anteriors no podríem concebre un moment en què hom es pogués considerar plenament satisfet, per més abundància que hi hagués o per més sol que es trobés un individu al món; car això seria el mateix que concebre un moment en què hom deixés de sentir o d'imaginar; en altres paraules: en què l'ésser humà deixés de ser humà, ja que tant el sentit com la imaginació no són una realitat separada del cos, com hem vist, sinó que són un efecte intrínsec de la naturalesa humana, en la mesura que es produeixen a través dels òrgans físics del cos humà mateix. Perquè, segons Hobbes, si no es deixa mai de sentir o d'imaginar, tampoc no hi ha un moment en què hom deixi de desitjar mantenir i incrementar la satisfacció de les seves pròpies apetències i evitar les seves pròpies aversions, de manera que no existeix una felicitat plena i definitiva. Això tan sols es produeix amb la mort i, consegüentment, la vida consisteix a cercar permanentment el propi bé, sostenint allò que es té en el present i assegurant-s'ho de cara al futur, tot incrementant-ho, a través d'incrementar la pròpia potència:

«La felicitat d'aquesta vida no consisteix en el repòs d'una ment satisfeta. Perquè no existeix ^aen la nostra vida present^a tal *finis ultimus* (el fi últim) ni *summum bonum* (el més gran bé) de què se'n parla en els llibres dels filòsofs morals antics.⁸¹ Ni pot viure més un home, els desigs del qual han arribat a la seva fi, que aquell del qual s'han aturat els sentits i la imaginació. La felicitat és un progrés continu del desig d'un objecte a un altre; l'obtenció del primer no és més que fer via pel posterior. La raó d'això és que l'objecte del desig d'un home no és gaudir només una vegada, i per un instant de temps, sinó assegurar-se per sempre la via dels seus desigs futurs. Per tant, les accions voluntàries ^oi les inclinacions de tots els homes^o

⁸¹ Per exemple: cf. Ciceró, *De finibus*. [NdT]

tendeixen no només a procurar una vida feliç, sinó a assegurar-la, i difereixen en part per la diversitat de les passions en els diversos homes i, en part, per les diferències °de coneixement o° de l'opinió que cadascú té de les causes que produeixen l'efecte desitjat» (Lev, XI, p.150)

Veiem que, així, malgrat que hi hagués molta abundància o que hi hagués un home sol al món, la potència seguiria tenint raó de ser, no tan sols perquè hom necessitaria recórrer als mitjans necessaris per obtenir tot allò que desitgés, sinó perquè, a més, no hi hauria mai un moment en què hom se sentís plenament satisfet amb allò que té: necessitaria aconseguir avui més potència que ahir i, l'endemà, més potència que avui, per tal d'assolir incessantment els seus desigs futurs. Car podem suposar que l'home que es trobés sol al món no s'acontentaria només amb les pomes, sinó que tractaria d'incrementar la seva potència per tal de cercar altres aliments més apetitosos o altres comoditats més difícils d'obtenir. Pel que fa als homes que viuen en un indret amb una gran abundància, caldria imaginar-nos que, en algun moment, dos individus o més podrien acabar desitjant la mateixa poma a l'ensem⁸², donat que n'obtindrien cada cop més i es dotarien cada vegada de més mitjans de potència per obtenir-les.

Tanmateix, la qüestió que se'ns presenta és quina conseqüència tindria aquesta consideració afegida a les *relacions de potència* que hem dit que defineixen la igualtat natural: l'home sol al món, com vèiem, al no relacionar-se amb cap altre home, no podria establir cap mena de relació i, per tant, no hi hauria ni oposició ni conflicte amb altres homes; és a dir, la seva potència sempre seria relativa a la cosa que vol obtenir, per més que la volgués incrementar indefinidament per tal d'obtenir-ne cada cop més o tractar de cercar altres béns per a si mateix. Tampoc no es veuria ofès pels altres ni podria esperar la *glòria*, en la mesura que no hi hauria ningú que el pogués honrar o deshonrar. En canvi,

⁸² Roger Paden (1999, p.69-86) defensa que la guerra *de tots contra tots* (vid. 4.2B) només podria concebre's si els habitants de l'estat de natura fossin «monomaniacs», és a dir, individus que competeixen en el desig sobre una mateixa cosa en un mateix moment, independentment de quina cosa sigui; a saber, per l'autopreservació o per la glòria. Podríem estar d'acord en l'argument que, d'acord amb el text, Hobbes posaria al mateix nivell qualsevol font de disputa que pogués, en un moment donat, desembocar en un conflicte, en absència de mecanismes reguladors a l'estat de natura (vid. 5.2B). Tanmateix, podríem qüestionar aquesta identificació del valor de la disputa, a través d'examinar l'ordre d'inferència de la condició natural humana (vid. 4.2A) que, com hem dit, consisteix en la base hipotètica de la filosofia política; de manera que, si ens situem a la realitat present, podríem per exemple inferir per experiència que un crim corporal és més pernicios per la convivència pacífica que un crim d'honor –malgrat que també puguem considerar que si algú atempta contra el propi cos comet una deshonra–; i, consegüentment, el càstig previst també hauria de ser equitatiu o proporcional envers la magnitud del crim comès (vid. 7.1A.II). En aquest sentit, si ens situem al model hipotètic, podríem considerar que no totes les accions dels individus condueixin sempre al mateix nivell de conflictivitat. En tot cas, però, d'acord amb la tensió epistèmica, cal considerar inescrutable la variabilitat de les situacions que poden generar la hipòtesi de la guerra.

respecte del supòsit que hi hagués una gran abundància, essent aquesta mai suficient i, consegüentment, no cessant mai la necessitat d'incrementar la pròpia potència, tard o d'hora, es produiria el xoc entre dos individus o més que desitgessin a l'ensems una mateixa cosa⁸³.

El problema particular, així doncs, s'explicarà sempre en relació amb altri; és a dir, consistirà en una problemàtica *social*: perquè és en les relacions socials que el *desig infinit de possessió* dels homes podrà acabar produint una relació de conflicte, en la mesura que aquest es produiria en un marc d'igualtat que es defineix per les relacions de potència. Perquè fins i tot constatant que hi hagués individus més forts o més savis que un mateix, essent tots els homes suficientment iguals, pel que fa a les seves facultats, són iguals en relació amb la seva capacitat suficient d'obtenir allò que desitgen: de la igualtat natural entre els homes, així, en «sorgeix una igualtat d'esperança en l'assoliment dels nostres fins» (Lev, XIII, p.190). Heus aquí el primer dels «principis incontrovertibles»:

«Estableixo com a inclinació general del gènere humà un desig perpetu i incessant de potència rere potència que només s'atura amb la mort. La causa d'això no és sempre l'esperança d'un gaudi més ^agran o^a intens del que ja s'ha obtingut, o el no contentar-se amb una potència moderada, sinó perquè no pot assegurar-se la potència i els mitjans que té en el present per viure bé sense l'adquisició de més.» (Lev, XI, p.150)

Però fixem-nos que en aquest passatge es diu que el principal motiu d'aquest desig infinit de possessió «no és sempre l'esperança d'un gaudi més ^agran o^a intens del que ja s'ha obtingut, o el no contentar-se amb una potència moderada» (Lev, XI, p.150), pel fet que, com vèiem, no podem concebre un moment de felicitat o satisfacció plena i definitiva; ans al contrari, Hobbes estableix que hom «no pot assegurar-se la potència i els mitjans que té en el present per viure bé sense l'adquisició de més» (Lev, XI, p.150). Perquè si, per voluntat pròpia, els éssers humans respectessin allò que és dels altres, es distribuïssin a parts iguals o gaudissin per torns d'allò que no es pugui dividir, es compressin i es venguessin mútuament, s'arrendessin o es transferissin les seves possessions, etc.,

⁸³ Malgrat que des de David Gauthier (1969), diversos comentaristes s'han unit a la interpretació que l'escassetat d'aquells béns que són desitjats pels homes implica una causa fonamental per explicar el conflicte (e.g. Hampton, 1986; Kavka, 1986), tal com assenyala Abizadeh (2011, p.298-315): «tot i que una escassetat localitzada (i contingent) de recursos materials podria explicar un conflicte local, no pot ser la causa primària de la guerra, ja que no pot explicar per què l'estat de natura és *necessàriament* un estat de guerra. De fet, lluny d'establir que l'escassetat material és una condició necessària de guerra, Hobbes va afirmar que els humans són més propensos a la guerra quan els béns materials són *abundants*» (p.301).

aleshores, les relacions humanes no haurien de desembocar en conflicte, per més que es definissin per un desig infinit de possessió i per l'oposició de les seves potències (*vid.* 5.2).

El problema, però, justament rau en el fet que a l'estat de natura no hi hauria reconeixement dels títols de propietat⁸⁴, de manera que allò que posseeixes avui, et pot ser arrabassat l'endemà, ja que, de fet, no era pas *teu*, al no haver-hi cap *poder comú* (*summa potestas*) que et reconegués i t'assegurés legalment la possessió. Així mateix, tampoc no es pot comprar, vendre, cedir o transferir allò que no és teu ni de ningú; ni es pot arribar a cap acord d'aquestes característiques ni de cap altra mena, car tampoc no hi hauria un *poder comú* (*potentia communis*) que pogués garantir el compliment efectiu dels pactes: si un altre home t'arrabassa demà allò que posseïes avui o bé s'incompleix el que s'havia pactat prèviament, no hi ha cap *espasa pública* que pugui intercedir (*i.e.* coaccionant per evitar la transgressió o castigant el transgressor de la llei civil) en la defensa dels teus drets, ja que, en realitat, no en tenies pas cap de dret efectiu, en la mesura que no hi havia cap llei civil que l'emparés: no hi ha legalitat fora de l'estat civil, és a dir, a l'estat de natura. Tampoc no hi hauria, consegüentment, cap tribunal que impartís justícia, ja que al no haver-hi una llei civil que establís el contrari, no es tractaria d'un acte injust, alhora que no hi hauria jutges que fossin reconeguts per totes les parts en litigi. I, així, se'n segueix un llarg etcètera que tractarem als capítols següents (*vid.* 5 i 6).

La manca de *seguretat* de conservar allò que es posseeix o que es pacta, doncs, juntament amb tot el que s'ha considerat més amunt (la igualtat natural i el desig infinit de possessió) farà concebible que hom tendeixi a *anticipar-se* al possible intent d'apropiació per part d'un altre, justament, per tal d'assegurar-se el seu propi *bé futur*; és a dir, sempre es desitjarà disposar de més mitjans per assolir-lo i, per tant, es tindrà un desig incessant de potència, en la mesura que mai no es tindrà suficient certesa de poder conservar allò que es desitja; és a dir, tot allò que tendeix a l'autoconservació:

«I d'aquesta desconfiança d'un envers l'altre, no hi ha per a cap home altra manera *més raonable*⁸⁵ d'assegurar-se la seva seguretat, que anticipar-se; és a dir, dominar les persones de tants homes com pugui, per la força o per astúcies, fins

⁸⁴ Com assenyala Baumrin (1989): «les diferències existents en dotacions [facultats] naturals no confereixen titularitat de drets; és a dir, de les diferències manifestes que els homes presenten naturalment no se'n dedueix pas cap major reclamació de res.» (p.121).

⁸⁵ Variant llatina: «millor». [NdT]

al punt que no vegi cap altre poder prou gran com per posar-lo en perill; i això no és res més que el que requereix la seva pròpia conservació i està generalment permès ^a a tothom^a. També, com que n'hi ha alguns que, *gaudint en contemplar el seu propi poder en els actes de conquesta, que persegueixen més enllà del que la seva seguretat requereix*⁸⁶; si altres que, pel contrari, estiguessin còmodes en satisfer-se en uns límits modestos, no incrementessin el seu poder a través de la invasió, no serien capaços durant gaire temps de subsistir només defensant-se. I, en conseqüència, aquest augment del domini sobre els homes, al ser necessària per a la conservació d'un home, li hauria de ser permès» (Lev, XIII, p.190)

L'afirmació que això «està generalment permès» ateny a la qüestió de la *llibertat natural* (vid. 4.2C), en què es considera que, en la mesura que en absència d'un poder comú que pugui establir obstacles i obligacions a l'acció de cadascú, hom té la dret o la llibertat de defensar-se i d'atacar els altres homes per tal de sobreviure⁸⁷. Per tant, hom farà tot allò que jutgi necessari per sobreviure i, alhora, tindrà la llibertat per fer-ho. D'altra manera, la conseqüència seria (tard o d'hora) la mort de l'individu que hi renunciés.

En síntesi, doncs, les condicions pel conflicte queden disposades de la següent manera: la igualtat natural implica que els homes tinguin naturalment unes facultats de la força i de la ment suficientment iguals com perquè no puguin imposar-se els uns als altres de manera decisiva; aquesta relació de potència, fruit de la igualtat, es produeix al seu torn pel desig infinit de possessió que es desprèn del fet que hom mai no vegi mai suficientment satisfets els seus desigs, de manera que necessiti incrementar la seva potència contínuament, per tal d'obtenir-ne més, així com per la inseguretat que implica l'absència d'un poder comú i la desconfiança que, els altres homes, igualment capacitats per assolir els seus fins, puguin arrabassar-los demà allò que posseeixen avui. Si a això,

⁸⁶ Variant llatina: «a causa de l'orgull i la glòria voldrien conquerir tot l'orbe de la terra;». [NdT]

⁸⁷ Com hem suggerit, no podem afirmar rotundament que tots els individus de l'estat de natura atacaran els altres o s'anticiparan a l'atac necessàriament, tenint en compte que tampoc no podem assegurar amb rotunditat que tots els individus es trobaran amb una situació tal o que respondran a les inclinacions que els conduïrien a una acció o comportament com aquest; en comptes d'això, el que vol dir Hobbes és que, en absència de poder sobirà, hom tindria la llibertat d'atacar o àdhuc d'anticipar-se a l'atac i que, a més, podria fer-ho efectivament en cas que prengués tal decisió; car no tindria cap impediment per realitzar una acció com aquesta, essent per tant concebible que, en cas de necessitat, hom respongués a un comportament així. Quelcom que, a més, caldria considerar plenament racional. Invoquem novament, doncs, l'argument que redueix la hipòtesi al supòsit «d'un sol individu» (vid. 4.1B), per tal de mostrar com, a través del *praecipitium epistèmic* no podem tenir un coneixement més que hipotètic de la condició natural humana.

a més, hi afegim el fet que tots els homes es veuen subjectes a les passions i que, aquestes, poden ser sovint incompatibles –pel valor que un mateix s’atorga en relació amb els altres–, el conflicte també pugui venir donat per la recerca de l’honor i evitar la deshonra, en la preservació no tan sols de la pròpia existència material, sinó també de la pròpia glòria.

«Així doncs, en la naturalesa de l’home, trobem tres principals causes de disputa: primer, la competició; segon, la desconfiança; tercer, la glòria.

La primera, fa que els homes envaeixin els altres per obtenir guanys; la segona, per seguretat; i, la tercera, per reputació. En la primera, *s’utilitza la violència per convertir-se en amos de les persones, esposes, fills i bestiar d’altres homes; en la segona, per defensar-se^{*88}; en la tercera, per minúcies com una paraula, un somriure, una opinió diferent o qualsevol °altre° signe de menyspreu, ja sigui directament en les seves persones o referides als seus parents, amics, nació, professió o al seu nom.» (Lev, XIII, p.192)

B) La guerra de tots contra tots i la por a la mort violenta

Havent considerat la igualtat natural com a fonament de la hipòtesi hobbesiana de l’estat de natura, de la qual se’n desprèn una relació de potència que disposa les condicions pel conflicte entre els homes, «aquí queda palès que durant el temps que els homes viuen sense un poder *comú que els mantingui en el temor^{*89}, es troben en la condició que s’anomena guerra; i, d’una guerra tal, que és de tot home contra tot home» (Lev, XIII, p.192).

Vegem com Hobbes il·lustra aquesta condició de *guerra de tots contra tots*:

«Allò que sigui, doncs, conseqüent a un temps de guerra, on cada home és enemic de cada home, també és conseqüent al temps en què els homes viuen sense altra seguretat que la que els proporcionarà la seva pròpia força i la seva pròpia inventiva. En tal condició no hi ha lloc per a la indústria, ja que el fruit de la mateixa és *incert^{*90}, i, en conseqüència, cap treball de la terra, ni navegació, °ni tampoc l’ús de recursos que puguin ser importats per la mar,° ni edificis còmodes, ni instruments per moure o treure aquelles coses que requereixen molta força, ni

⁸⁸ Variant llatina: «per lucre; en la segona, per defensar-se». [NdT]

⁸⁹ Variant llatina: «coercitiu». [NdT]

⁹⁰ Variant llatina: «inexistent». [NdT]

coneixement de la faç de la terra, ni compte del temps; cap art, °ni lletres,° ni societat; i, el que és el pitjor de tot, un temor constant i un perill de mort violenta; i la vida de l'home és solitària, pobra, °desagradable,° brutal i curta.» (Lev, XIII, p.192)

La imatge que hom podria extreure d'una primera lectura d'aquest passatge és que aquesta guerra consistiria en un camp de batalla global, que s'estendria pel món sencer i a cada racó de la terra, sembrada de flames i destrucció, en un caos absolut i mortal, en què el gènere humà maldaria per sobreviure a través d'una lluita incessant de tot home contra tot home. En certa manera, Hobbes mateix vol transmetre aquesta imatge, ja que es refereix a una situació o model hipotètic i no pas a una situació real o històrica:

«Pot ser que, per ventura, es pensi que no hi va haver un temps així, ni una condició de guerra com aquesta; i crec que mai no es va donar de manera general per tot el món» (Lev, XIII, p.194)

És a dir, si l'estat de natura és pensat en contraposició a l'estat civil, l'operació argumental hobbesiana hem vist (*vid.* 4.1) que consisteix a inferir com seria la *condició natural* humana coneguda per experiència (*i.e.* «primer nivell d'inferència») si prenguéssim una expressió plena, sense les restriccions pròpies de la *política* (*i.e.* «segon nivell d'inferència»). Així, a mesura que avancem en l'anàlisi, veurem que *bellum omnium contra omnes* no és una mera distòpia hiperbòlica ni una ficció històrica, sinó la base hipotètica que serveix de referència per construir la *política*.

Recuperant així el fil de la citació anterior, si examinem amb deteniment els diferents passatges, això ens permetrà estructurar l'anàlisi de les qüestions centrals referents a la condició de guerra; Hobbes, primerament, diu:

«Allò que sigui, doncs, conseqüent a un temps de guerra, on cada home és enemic de cada home, també és conseqüent al temps en què els homes viuen sense altra seguretat que la que els proporcionarà la seva pròpia força i la seva pròpia inventiva.» (Lev, XIII, p.192)

Entroncant amb el que s'ha comentat a l'apartat anterior (*vid.* 4.2A), a l'estat de natura hom no tindria cap seguretat d'assolir ni de conservar allò que desitgés o que posseís en un moment donat, alhora que hom mai no estaria prou satisfet amb allò que hagués assolit, de manera que tendiria sempre a incrementar la seva potència, per tal d'obtenir

incessantment el domini sobre més possessions; això és, *el desig infinit de possessió*. Aquest fet, juntament amb la desconfiança que es produiria entre els homes per la seva rivalitat mútua i per la seva igualtat natural, se'n desprendrien unes condicions pel conflicte mutu i permanent, en què cadascú podria fer ús dels mitjans al seu abast per defensar-se i dominar els altres, a fi d'assegurar la seva pròpia conservació i la seva glòria particular⁹¹.

Ara bé, si estem davant d'un model hipotètic que ens ha de servir per entendre la condició natural, cal tractar de precisar la imatge de la *guerra absoluta i universal* que es desprèn d'aquest passatge, per tal de dilucidar-ne les seves implicacions al món real o present, àmbit des del qual hem advertit que es construeix o es genera la *política*; és a dir, es tracta de concretar les implicacions polítiques reals que es desprendran de la hipòtesi de la *guerra de tots contra tots*, per tal de superar l'esquematisme que podria donar-se d'una lectura simplista, en què es presentaria l'existència d'un moment anterior i oposat a la *política*, com quelcom veritablement existent. Així doncs, caldrà abordar l'anàlisi de dues qüestions centrals: I. *La guerra té un caràcter absolut?* II. *La guerra té un caràcter universal?*

I. La guerra té un caràcter absolut?

Per caràcter *absolut* de la guerra, ens referirem al fet que es pugui concebre una *guerra total*, en què tota la terra es consumís en un camp de batalla i els actes bèl·lics fossin continuats, amb la concurrència en els mateixos del conjunt de la humanitat. Aquest darrer aspecte, més referit al caràcter universal de la guerra (*i.e. de tots contra tots*) el tractarem al punt següent (*vid.* 4.2B.II), mentre que aquí precisarem la concepció reflectida a la imatge comentada anteriorment, d'un món sembrat de flames i destrucció de manera permanent; és a dir, sumit a una *guerra absoluta* marcada per la violència real o en acte. Si bé aquesta imatge es correspon al model hipotètic, Hobbes ràpidament la matisa, per tal que pugui ser una eina d'anàlisi del món real:

⁹¹ Aquí hem enumerat les tres causes de la guerra que hem citat al final de l'apartat precedent (*vid.* 4.2A), d'acord amb la pròpia lletra de Hobbes: *competició, desconfiança i glòria* (*cf.* Lev, XIII). Tanmateix, la tradició crítica ha tendit a examinar amb atenció el diferent valor que prenen cadascuna de les causes, de cara a la comprensió del conflicte que es produeix hipotèticament a l'estat de natura. Així, per exemple, Jean Hampton (1986) apunta dues perspectives: la perspectiva de la racionalitat, que estableix la desconfiança com la principal causa de conflicte; i la perspectiva de les passions, que l'identifica amb la competició per la glòria. (p.58-79). Després, trobaríem la perspectiva «formalista» que defensa McNeilly (1968), en què estableix la competició entre individus racionals pel seu propi interès. Així mateix, hem vist la perspectiva «monomaníaca» de Roger Paden (1999, p.69-86) que resultaria, com ell mateix addueix, en una revisió de la posició de McNeilly.

«Perquè la GUERRA no consisteix només en la batalla °o en l'acte de lluitar°, sinó en una porció de temps en què la voluntat de lliurar batalla és suficientment coneguda. I, per tant, la noció del *temps* ha de ser considerada en la naturalesa de la guerra, com ho és en la naturalesa del clima. Car així com la naturalesa del mal temps no rau en una o dues pluges, °sinó en una tendència al llarg de molts dies,° de la mateixa manera, la naturalesa de la guerra no consisteix en la lluita real, °sinó en la disposició coneguda a la mateixa, durant tot el temps en què no es pot assegurar el contrari°. *Tot altre temps*⁹² és la PAU.» (Lev, XIII, p.192).

D'aquesta manera, Hobbes precisa que la *guerra* no implica necessàriament la *lluita real*, sinó una «voluntat de lliurar batalla suficientment coneguda» (Lev, XIII, p.192), és a dir, una *disposició permanent* a fer la guerra. És per això que l'estat de natura, en tant que estat de guerra, de fet consistiria en una *condició de guerra*, en la mesura que existirien les condicions perquè la guerra pogués produir-se: no es tractaria, doncs, d'una guerra sempre *en acte*, sinó d'una guerra sempre *en potència*⁹³. No cal, així, haver de pensar necessàriament una batalla constant, en què els actes de violència real mai no cessin, sinó tan sols que aquests puguin arribar a produir-se en qualsevol moment; és a dir, Hobbes estableix hipotèticament una guerra total o absoluta, com a model per entendre que, mentre no hi hagi *condicions per a la pau*, les contràries sempre seran les condicions per a la guerra, la qual pot ser donada per petits o grans conflictes i amb una major o menor intermitència; perquè la dimensió de les hostilitats i la recurrència de les mateixes no són imprescindibles per concebre la condició de guerra, si l'entendem com tota aquella condició que sigui contrària a la pau.

Les condicions que possibilitarien que, en tot moment, es pogués (re)produir una situació de guerra, són les que hem comentat amb anterioritat: el desig infinit de possessió i la igualtat natural que conduirien els homes al conflicte. És aquí d'on podem desprendre que la *política*, com a construcció artificial humana que es genera per evitar la guerra i preservar la pau, hauria de tenir per objecte *interferir* (vid. 4.2C;II) en les expressions de la condició natural humana, de tal manera que aquesta no pogués arribar a manifestar-se en la seva màxima expressió; en altres paraules: cal *restringir* el desig individual i la

⁹² Variant llatina: «Temps sense guerra, doncs,». [NdT]

⁹³ Cal matisar que l'ús dels termes aristotèlics *en acte* o *en potència*, per referir-nos a la guerra, no forma part del vocabulari emprat per Hobbes a la seva obra, però que ens serveixen per explicar la seva definició de l'estat o condicions de guerra, tal com argumentarem en aquest apartat, des de la perspectiva de la *potencialitat* d'una dimensió de la realitat, de la qual tan sols en podem obtenir un coneixement hipotètic.

igualtat natural (així com la llibertat natural; *vid.* 4.2C); i, com veiem, parlarem de *restringir*, no pas de *satisfere*, ja que és lògicament impossible concebre que es pugui satisfer els desigs de tothom a l'ensem i, alhora, els de cadascú particularment *més* que als altres.

Així doncs, si el desig infinit de possessió i la igualtat natural són condicions naturals per a la guerra, si volem evitar-la, caldria que restringíssim aquestes expressions i, això, tan sols és possible erigint un poder comú que pugui garantir la seguretat de la pròpia conservació i restringir el desig infinit de possessió, alhora que sigui prou eminent pel que fa a les facultats de la força i a la ment, com per reunir una potència que sigui superior a la que pugui ser concebible en els individus particulars (*vid.* 4.2C.I), de tal manera que els mantingui a tots en el temor (*i.e.* poder coercitiu). Tota aquesta discussió la desenvoluparem als capítols següents (*vid.* 5, 6 i 7), però aquí buscàvem remarcar que, en Hobbes, les condicions naturals de la humanitat són alhora condicions per a la guerra, de manera que només restringint-les es podrà generar una situació contrària, és a dir, unes condicions per a la pau.

Tanmateix, podríem considerar que si la guerra és producte de la màxima expressió de la condició natural humana, podria ser concebuda com una situació «desitjable» per a la humanitat; car si l'acció humana hem vist que s'encamina cap al seu propi bé futur, aleshores, al veure's abocada al conflicte, es podria creure que existiria una mena de «desig de fer la guerra». Això, però, no és així: com hem argumentat, una de les raons fonamentals que condueixen els homes al conflicte seria la manca de seguretat, la qual cosa no pot ser concebuda com quelcom que sigui «desitjable»; atès que hom no tindria cap garantia de poder assolir el seu propi bé futur i, consegüentment, en una condició tal, es viuria en una incertesa permanent de conservar o no la pròpia vida. És per això que Hobbes mateix parla de «les incomoditats» de la guerra (*cf.* Lev, XIII).

Així, el binomi *inseguretat-incertesa* ens porta a considerar que, en l'estat de natura, per la manca d'un poder comú, no hi hauria cap reconeixement ni garantia de sostenir durant gaire temps allò que hom posseeix (*i.e.* no hi ha dret de la propietat) ni encara menys d'obtenir allò que es desitja en un futur (*vid.* 4.2C.II; 6.1A). En conseqüència, la incertesa i la manca de seguretat implicarien que la humanitat hagués de maldar per sobreviure, a través d'un conflicte permanent, sense tenir cap garantia que la supervivència mateixa pogués durar gaire temps: per això Hobbes parla d'una vida «curta» (*cf.* Lev, XIII).

Ara bé, els éssers humans no tan sols desitgen allò que els permeti sobreviure, sinó també encaminar-se cap a una vida còmoda (cf. Lev, XI), la qual cosa va més enllà de la pròpia conservació material, fruit de les passions humanes, que també disposen que les «riqueses emprades liberalment», «la reputació», «qualsevol qualitat que faci que un home sigui amat o temut», «el bon èxit», «l'afabilitat», «la reputació de prudència», «la noblesa», «l'eloqüència», «la formosor» o el domini «d'arts d'utilitat pública» (cf. Lev, X) siguin considerades valors que atorguen *potència* i, consegüentment, consisteixen en mitjans per assolir els propis desigs. Per això, en l'estat de natura, com a condició de guerra, Hobbes també descriu una vida «pobra», «desagradable», «brutal» (cf. Lev, XIII), al no haver-hi «ni coneixement de la faç de la terra, ni compte del temps; cap art, ni lletres» (cf. Lev, XIII); és a dir, de la mateixa manera que hom no podria assegurar-se la pròpia supervivència, tampoc no podria assegurar-se una vida còmoda; encara menys, una vida que tendeixi a la felicitat (cf. Lev, X)⁹⁴.

És així com arribem al segon dels «principis incontrovertibles» que fonamenten la filosofia política hobbesiana: *la por a la mort violenta*; descrita com «un temor constant i un perill de mort violenta» (Lev, XIII, p.192) que, per Hobbes, consisteix en la pitjor de les incomoditats de la condició de guerra que es desprèn de l'estat de natura. La *por* o el temor [*feare*] consisteix en una passió fonamental de la condició natural humana, en la mesura que si els moviments voluntaris dels homes funcionen pel mecanisme de l'apetència i l'aversion, és a dir, per l'*aproximació* cap allò que és considerat «bo» i de *retirada* envers el que és considerat «dolent», veiem que «l'*apetència* amb una opinió d'assolir el que es desitja s'anomena ESPERANÇA» (Lev, VI, p.84), mentre que «*Aversió*, amb l'opinió de *dany* °per part de l'objecte°, POR» (Lev, VI, p.84). Per tant, la *por* seria contrària a l'*esperança*, en tant que l'*apetència* és el contrari de l'*aversion*; o el que és el mateix: el que és considerat «bo» s'oposa al que és considerat «dolent». Així, en la hipòtesi de l'estat de natura, com hem vist, de la igualtat natural se'n seguiria una igualtat d'esperança d'assolir les nostres apetències, però, alhora, també la incertesa de no poder

⁹⁴ Aquí resulta interessant ressaltar l'apunt d'Annette C. Baier (1987, p.157-85), en què identifica la «vida còmoda» [*commodious living*] amb la forma de sociabilitat que tan sols és concebible en condicions de pau, al si de la societat civil constituïda (Vid. 5): «La qüestió que plantegen totes les virtuts hobbesianes, col·lectivament i potser en alguns casos individualment, és que cal estar en un estat diferent de l'estat de natura que ha descrit. Aquest estat preferible normalment el descriu com a "pau", però a vegades li atorga descripcions més extenses o alternatives: "vida còmoda" i (al final del capítol XV del *Leviathan*), "vida pacífica, sociable i confortable". Aquesta frase és interessant, en tant que aquí "sociable" descriu el fi, no tan sols els mitjans. Una vida sociable sembla que no només és virtuosa, sinó que forma part de la recompensa de la virtut» (p.160).

satisfer-les (*i.e. desesperació; cf. Lev, VI*); d'aquí sorgiria, primer, la desconfiança –junt amb la competició i la glòria– i, en última instància, el conflicte o guerra *potencialment* de tot home contra tot home.

Veiem que si l'esperança de poder assolir el propi bé, combinada amb la inseguretats de no poder assolir-lo sempre o de conservar-lo durant gaire temps, podria conduir a un desig incessant de potència que desembocaria en el *desig infinit de possessió*; del conflicte mutu entre els homes que se'n podria derivar, també se'n desprendria una *por a la mort violenta*, en tant que podríem ser ferits o morts en qualsevol moment pels nostres enemics (*i.e. qualsevol altre home*).

D'això se'n segueix que el *desig infinit de possessió* i la *por a la mort violenta*; o, el que és similar, el binomi apetència-aversió o esperança-por, consisteixen en passions que s'alimenten mútuament i que, a la vegada, són fonamentalment incompatibles: el desig infinit de possessió és la causa *hipotèticament* necessària de la por a la mort violenta, en la mesura que podria conduir els homes a l'espoli mutu i al domini dels uns als altres; al seu torn, la por a la mort violenta és la causa *hipotèticament* necessària del desig infinit de possessió, ja que aquesta seria producte de la inseguretats de conservar allò que es desitja, fet que implicaria que hom es veiés abocat a voler incrementar incessantment la seva potència per defensar-se o dominar els altres. I, així, contínuament, en un estat de natura que consistiria, hipotèticament, en el *cercle viciós* d'una condició de guerra permanent. Ens trobem, doncs, que la plena expressió de la condició natural humana il·lustrada amb la hipòtesi de l'estat de natura com a condició de guerra, de fet comportaria la negació de la pròpia condició natural, en la mesura que en aquesta hom no podria assegurar la satisfacció de les seves necessitats naturals. Per això, com veurem, la condicions mateixes de la guerra esdevindran les condicions de la pau (*vid. 5.1*).

II. La guerra té un caràcter universal?

Hem vist que a través del model hipotètic *bellum omnium contra omnes*, com a recurs d'estudi de la realitat present, Hobbes concebia una *guerra potencialment absoluta*, en la mesura que calia entendre-la com una situació en què existissin les *condicions* pel conflicte mutu, potencialment i no necessàriament en acte. De la mateixa manera, argumentarem que tampoc no caldrà concebre una dimensió efectivament *universal* de la guerra; és a dir, que hagi de ser necessàriament *de tots contra tots*, sinó que més aviat caldrà que existeixin les condicions perquè *potencialment* tot home pugui arribar a entrar

en conflicte amb qualsevol altre. ¿Això significa, aleshores, que la condició de guerra no requereix necessàriament la concurrència de *tots* en l'acte de violència real que potencialment s'arribés a produir?

Per abordar aquesta qüestió, com a punt de partida, ens situarem de nou al passatge anteriorment citat (*cf.* Lev, XIII; *vid.* 4.2B.I), en què vèiem com Hobbes també parlava d'una vida «solitària», fruit de la hipòtesi que en l'estat de natura no hi hauria lloc per a la «societat». Això ens podria portar a deduir que si tot home fos enemic de tota la resta d'homes, qualsevol mena de relació que es produís no podria considerar-se una relació *social*, sinó una mera interacció entre individus isolats; és a dir, entre individus dissociats, immiscits en una guerra permanent, en una concepció atomitzada de l'existència humana en la seva condició de mera natura. Així mateix, no tan sols no podríem concebre una societat en l'estat de natura, sinó que tota relació concebible entre éssers humans es regiria sempre per la guerra, com a mecanisme rector de les relacions humanes; i no, per exemple, pel comerç o per altres formes de *relacions socials* que tan sols serien concebibles en l'estat civil (*i.e.* condicions de pau).

En conseqüència, ¿una guerra potencialment de tots contra tots seria concebible en un estat de natura que imaginéssim compost d'individus aïllats que només es relacionen mútuament per mitjà de la violència? L'estat de natura hobbesià, interpretat així, consistiria en una *condició asocial* o, àdhuc, *antisocial*: la condició d'aïllament individual, regint-se cadascú particularment per l'òntica que es desprèn del desig infinit de possessió i la por a la mort violenta, faria que la condició *asocial* esdevingués una condició *antisocial*: d'una guerra que es produiria pel fet que tot home és potencialment *enemic* de tot altre home.

El cert és que no hi ha al *Leviathan* una definició explícita de *societat* o *sociabilitat* que ens permeti resoldre la qüestió des d'una interpretació estrictament textual. En tot cas, si concebéssim com a «social» la mera relació entre individus, fins i tot la guerra acreditaria l'existència de relacions socials, encara que aquestes fossin «socialment conflictives». De fet, com hem vist, la igualtat natural es defineix justament per les *relacions de poder* (*i.e.* de potència). Així mateix, hem vist que la potència, les passions, les virtuts i, fonamentalment, el desig infinit de possessió, no tan sols es concebien sempre de manera relativa, *en relació amb els altres*, sinó que el conflicte justament es podria produir *a causa d'aquesta relació*; i, al seu torn, la por a la mort violenta seria producte de la *relació conflictiva* que alimentaria el desig de més potència per tal d'obtenir més possessions.

Una problemàtica, com hem assenyalat, no intrínsecament individual (*e.g.* d'un home sol al món), sinó que prendria una dimensió relacional que al capdavall hem anomenat *social*⁹⁵.

Es podria al·legar, tanmateix, que la mera relació interindividual no seria suficient per qualificar-la de *social*, ja que aquesta requereix de més elements; a saber, *que la relació no sigui dicotòmicament entre individus isolats, sinó que hi hagi un creuament de relacions i associació entre individus a diferents nivells, amb una permanència i estabilitat suficients com perquè el conjunt d'individus puguin identificar-se recíprocament com a membres d'una mateixa comunitat*. Això que hem descrit, si bé no es correspon amb cap definició present a l'obra hobbesiana, consisteix en una interpretació que podríem destil·lar d'una lectura global.

I, certament, una definició així ens conduiria a concebre la societat com un fenomen propi de l'estat civil, no pas de l'estat de natura, car no parlariem d'una mera relació interindividual, sinó que hi afegiríem una relació social «de tots amb tots»; cosa que implicaria *associació, permanència i estabilitat* suficients, així com la *identificació* del conjunt d'individus en una mateixa *comunitat*. Quelcom que només podem concebre si hi ha un poder comú que, en tant que *poder*, pogués garantir l'associació permanent i estable entre individus a tots els nivells; i, en tant que *comú*, impliqués una noció de «nosaltres», de pertinença col·lectiva en una comunitat compartida; *i.e.* de *conciutadans o cosúbdits* d'una mateixa *república* (*vid.* 6.2).

El problema, però, tampoc no quedaria resolt d'entrada amb una definició així: tal com hem vist, alhora que la condició natural s'explicava precisament a través de les relacions entre els homes, ja que prenent els individus aïlladament no ens permetria entendre la hipòtesi de l'estat de natura (la igualtat natural, el conflicte, els «principis incontrovertibles», etc.), se'ns presentava, així mateix, una mena de contraposició entre

⁹⁵ Tal com assenyala Baier (1987, p.157-85): «La perspectiva de Hobbes sobre la naturalesa humana al *Leviathan* la podem trobar més explícitament als capítols precedents al capítol XIII "Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery", en què aleshores aplica la psicologia general per tal d'obtenir conclusions sobre la condició hipotètica de les multituds humanes sense govern. Quan Hobbes descriu la nostra psicologia –en els primers capítols sobre els nostres poders cognitius, al capítol VI sobre les passions humanes, al capítol X sobre els poders que cerquem– la perspectiva que es dona no és sobre una existència insociable, ni tan sols indiferent a les altres persones. El nostre desig per "l'honor" és fortament emfatitzant en tots dos capítols, així com en el que després estableix Hobbes sobre les causes de disputa; i honorar és una activitat social. Som suficientment "aptes" per la societat, d'acord amb aquesta perspectiva, com per adonar-nos ràpidament que tant l'activitat d'honorar i deshonorar, com també les arts socials del discurs, queden molt emfatitzades en aquests primers capítols» (p.162-3).

l'atomització pròpia de l'estat de natura i l'associació pròpia de l'estat civil, entre individus isolats i individus associats; és a dir, entre *natura* i *societat*. Aleshores, si la tensió epistèmica que hem identificat la situàvem entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, ¿això significaria que *la sociabilitat només seria concebible en la política*?

En Macpherson (1962), aquest problema quedava palès (*vid.* 4.1): quan diferenciava «l'home social» de «l'home natural», no ho feia a través d'una definició de sociabilitat que distingís les relacions interindividuals de les relacions socials, sinó que justament es referia a una comprensió de la dimensió social semblant a la que hem definit més amunt; és a dir, a la que es correspondria a un estat civil, en la mesura que el filòsof canadenc concebia que Hobbes l'inferia de la societat del seu propi context històric. En aquest sentit, no quedaria resolt el problema sobre si és possible concebre un individu aïllat d'un moment *antisocial* i un individu associat d'un moment *social*, ja que aquest darrer seria equiparable a referir-nos a un moment *polític*.

Així, si bé hem vist que no podem trobar una definició explícita de *societat* o *sociabilitat*, sí que podem constatar que el terme *societat*, en efecte, apareix a les primeres dues parts del *Leviathan* de manera gairebé sempre anàloga al concepte de *societat civil* (*Cf.* Capítols XII, XIII, XIV, XV, XXVII, XXIX) que identificaríem amb la definició plasmada més amunt, és a dir, com la societat pròpia de l'estat civil o de la *política*. Tanmateix, l'anàlisi textual mateix ens pot conduir a mantenir obert l'interrogant respecte de si seria o no possible la *sociabilitat* a l'estat de natura. Ha quedat palès que no hi podria haver *societat civil*; ¿però podríem parlar d'alguna altra mena de sociabilitat?

Per exemple, quan Hobbes diu que la justícia i la injustícia «són qualitats que es relacionen amb els homes en societat, no en solitud» (*Lev*, XIII, p.196), ja que en la condició de mera natura res no podria considerar-se injust (*vid.* 4.2C.II; 6.1); malgrat que al text anglès (1651) es reflecteixi una dicotomia entre «societat» i «solitud» – atorgant novament el valor de «societat civil» al terme «societat»–, sembla significatiu que a la variant llatina (1667) se substitueixi l'esmentat passatge per «no com a homes, sinó com a súbdits» (*LevL*, XIII, p.197). Certament, això podria tornar a justificar textualment que els homes que no fossin ciutadans o súbdits (*i.e.* que fossin merament homes naturals) no viurien en societat, però tampoc no és menyspreable el fet que Hobbes volgués precisar-ho.

Això ens pot apuntar que en la condició de mera natura sí que es podria concebre alguna mena de sociabilitat diferent de la que té lloc a la societat civil; és a dir, que la condició natural humana no seria exactament «de solitud». Això també ho podem exemplificar amb el passatge en què Hobbes argumenta que els animals mancats de raó i de parla, a diferència dels humans, no necessiten un poder coercitiu per poder viure en societat:

«És veritat que algunes criatures vivents, com les abelles o les formigues, *viuen socialment les unes amb les altres*⁹⁶ —i per això són comptades per Aristòtil entre les criatures polítiques⁹⁷— i, tanmateix, no tenen cap altra guia que els seus judicis i apetències particulars. Tampoc no disposen de la parla, de manera que cadascuna pot significar a les altres el que consideri convenient pel benefici comú. Per tant, alguns homes potser desitjarien saber per què la humanitat no pot fer el mateix.» (Lev, XVII, p.258)

Hobbes respon que això no ho podem concebre en relació amb la humanitat, per les següents raons: (1) Els homes competeixen entre ells, per l'honor i la dignitat, això els condueix a la guerra; (2) El seu bé privat difereix del benefici comú; (3) A l'estar dotats de raó, cadascú es creu més capaç que la resta per governar; (4) L'art de les paraules els permet representar allò que és bo com a dolent o allò que és dolent com a bo; (5) Es poden ofendre mútuament⁹⁸. D'aquesta manera, el nostre filòsof conclou el següent:

⁹⁶ Variant llatina: «viuen pacíficament al mateix rusc i viuen les unes amb les altres al mateix formiguer» [NdT]. Fixem-nos que aquí Hobbes substitueix «socialment» per una locució més extensa que ens conduiria a un significat equivalent: les abelles i les formigues viuen «pacíficament» [*«pacíficè»*] i «les unes amb les altres» [*«inter se vivunt»*], a més afegint les comunitats que conformen cadascun dels animals exemplificats: els ruscos [*«in eodem Alveari»*] i els formiguers [*«in eadem Formicaria»*].

⁹⁷ Aquesta referència al·ludeix clarament l'antològica formulació aristotèlica del *zòon politikon*: «l'home és més un animal polític que les abelles» (cf. Aristòtil, *Política*, I, 1253a8). Com apunta Malcolm (2012, p.259), també trobaríem la referència a un altre passatge (cf. Aristòtil, *Història dels animals*, I, 1488a8-13).

⁹⁸ La relació entre la facultat de la parla i les especificitats de la sociabilitat humana, ens suggereix també una relació interindividual que transcendiria la lectura atomista tradicional, pel que fa a la possibilitat del *pacte* (vid. 6), tal com ens suggereix Baier (1987, p.157-85): «¿Es tracta només del llenguatge com a “notes i marques”, no del llenguatge com a “signe”, el que es necessita per donar-nos la raó que dicta els articles de pau? Si fos així, aleshores no es podria pressuposar cap previ exercici significatiu de la sociabilitat. Cada raonador en l'estat de natura podria tenir un protollenguatge privat, un sistema de marques que no seria encara un sistema de signes. Tot i que això podria ser suficient com perquè hom fos capaç d'exercir els dictats de la raó que són els articles de pau, això no seria suficient per fer possible la mena d'ús dels mateixos que portarà a la pau, si sense un sistema de signes no hi pot haver cap contracte. Un llenguatge privat proveiria un *forum internum* en què els articles de pau, incloent-hi aquells que atenyen al *pacte*, podrien ser afirmats com a desitjables, però el *forum externum* d'un llenguatge comú seria necessari abans de l'obediència de la segona i la tercera llei, i d'algunes de les altres (...) El *pacte* no pot crear-se fins que no hi hagi, no tan sols aquest protodiscurs que millora la memòria, sinó el discurs real que estableix la comunicació, la conversa i fa del contracte una possibilitat. Conclou, doncs, que aquells que poden escapar de l'estat de natura hobbesià cal que ja tinguin un llenguatge comú.» (p.166).

«L'acord entre aquestes criatures és natural, mentre que entre els homes és només a través del pacte, que és artificial. Per tant, no és d'estranyar que requereixi quelcom més —a part del pacte— perquè el seu acord sigui constant i durador: un poder comú que els mantingui en el temor i dirigeixi les seves accions al benefici comú.» (Lev, XVII, p.260).

D'aquí podem extreure que de les meres relacions interindividuals no es pot assolir una societat civil, definida com a pacífica i regida per un poder comú, a diferència de les criatures mancades de raó i de parla que, en el seu cas, poden conviure pacíficament sense un poder comú, és a dir, de forma natural, sense un *pacte* que sigui *artificial*. I, malgrat això, Hobbes afirma que aquestes criatures conviuen socialment, a saber, en una mena de «societat» que no està artificialment constituïda: no es tracta d'una societat civil formada per ciutadans o súbdits, sinó d'una *societat natural* formada per cossos naturals⁹⁹. Si aquesta mena de societat no és possible entre els homes, per les raons exposades, en tot cas, això no invalida la possibilitat de pensar una relació que pugui ser qualificada de *social*.

La discussió, doncs, quedaria més ben delimitada si ens referíssim a la possibilitat de concebre un individu *aïllat* o bé *associat* en l'estat de natura; és a dir, si consistiria en l'isolament individual o bé es podrien inferir formes d'associació que poguessin ser qualificades de *sociabilitat natural*. En aquest sentit, tot i que no podríem concebre l'associació unificada del conjunt d'homes en una sola societat, car això seria pròpiament la *societat civil*, en canvi, sí que podríem identificar altres formes d'associació mútua o de comunitat compartida, almenys en tres casos. I això podria acabar de confirmar la

⁹⁹ Sobre l'ús d'aquest recurs etològic per part de Hobbes, Jordi Sales i Josep Monserrat (2009, p.3-14) conclouen el següent: «De fet, al capítol XVII del Leviatan, Hobbes també assenyala que Aristòtil tracta les abelles i les formigues com a animals polítics. La qüestió plantejada per Hobbes sobre l'exemple de les comunitats polítiques d'animals no és de quina manera la comunitat humana és un estat superior millor, sinó més aviat per què l'home no pot mantenir l'estabilitat que caracteritza aquestes comunitats animals. La resposta de Hobbes ens mostra una altra manera de veure el *lógos* polític, aquí com una pertorbació de l'estabilitat que podríem tenir com a fet social natural: per què l'home no pot fer el mateix que les abelles? Tanmateix, l'*areté* i el *lógos* aristotèlics, en Hobbes, "honor i dignitat" i "l'ús de la raó", ja no són un motor per al moviment natural cap a un estat superior, plenitud o maduració, sinó la causa natural de la inestabilitat, en la mesura que van acompanyats d'una lluita o competència constant entre els homes. Els homes, a diferència de les abelles, competeixen contínuament per l'honor i la dignitat, i d'aquesta rivalitat sempre n'emerdeixen l'enveja, l'odi i la guerra (...) El marc dual d'Aristòtil (gregarietat animal més l'increment lumà) és substituït als ulls de Hobbes per un sistema tripartit de sociabilitat animal, distorsió humana i correcció de la distorsió per la sobirania política. *La política hobbesiana ja no és un procés de maduració, sinó un remei* (...) La inversió de Hobbes de l'exemple aristotèlic considera una realitat natural a la llum de les distorsions que la compliquen i la fan impossible —alguns parlen massa per poder viure simplement com les abelles— i, per tant, desplaça la política humana cap a una artificialitat que la fa viable. (p.10-12).

inferència de les relacions socials o de la sociabilitat en el model hipotètic hobbesià. Ens referirem a les següents: (1) les associacions *ad hoc*; (2) la *família*; (3) el *regne de Déu*.

En primer lloc (1), com hem reflectit més amunt, la igualtat natural comportaria que hi hagués una igualtat suficient de facultats. Però, alhora, es podria concebre una associació d'homes per sotmetre'n o defensar-se d'un altre, ajuntant les seves forces:

«Car pel que fa la força del cos, el més feble té prou força com per matar el més fort, ja sigui a través d'una maquinació secreta o bé per l'agrupació amb altres que es troben amb ell en el mateix perill» (Lev, XIII, p.188).

L'associació entre homes, per tant, consistiria en una inclinació pròpia de la condició natural que respondria a la intenció d'assegurar la pròpia conservació, la qual cosa no implicaria que els individus no es regissin per les seves apetències particulars, sinó que, en un moment donat, poguessin convergir amb altres homes, per tal de fer front a un enemic més poderós; que més que un «enemic comú», caldria qualificar-lo «d'enemic coincident» de cadascun dels associats. A diferència de la societat civil, aquesta mena d'associacions tindrien un caràcter *ad hoc*, però el cert és que durant el període de temps en què se sostinguessin, els homes que les conformarien no es considerarien mútuament *enemics*.

«La por a l'opressió predisposa un home a anticipar o a cercar ajuda en l'associació, car no hi ha altra manera amb què un home pugui assegurar la seva vida i llibertat.» (Lev, XI, p.154)

En segon lloc (2), trobaríem la *família*, que seria una altra forma d'associació natural, en aquest cas, donada *per generació*:

«Una gran família, si no forma part d'una república, és en si mateixa, pel que fa als drets de sobirania, una petita monarquia; tant si aquesta família consta d'un home i els seus fills com d'un home i els seus servents o bé d'un home, els seus fills i els seus servents alhora, en què el pare o l'amo és el sobirà. Tanmateix, una família no és una república, pròpiament dita, tret que sigui d'un tal poder, pel seu propi nombre o per altres circumstàncies, que no pugui ser sotmesa sense arriscar-se a una guerra. Perquè allà on el nombre d'homes és manifestament massa feble com per unir-se en la seva pròpia defensa, cadascú pot fer ús de la seva pròpia raó

en temps de perills, per tal de salvar la seva pròpia vida, ja sigui fugint o sotmetent-se a l'enemic, tal com ho consideri millor» (Lev, XX, p.314)

Com veiem, una família no és pròpiament una república¹⁰⁰, existint de fet com a forma d'associació tant en les societats civils constituïdes (*i.e.* «cossos privats regulars»; *cf.* Lev, XXII), com en la condició de mera natura; car consisteix en una mena de domini paternal per generació. Ara bé, quan no ens referim a la família que podem trobar a la societat civil, la seva forma natural també prendria les seves pròpies característiques:

«Si no hi hagués cap contracte, el domini recaurà en la mare. Perquè en la condició de mera natura, en què no hi ha lleis matrimonials, no es pot saber qui és el pare, tret que ho declari la mare i, per tant, el dret de domini sobre el fill dependrà de la seva voluntat i és, consegüentment, seu. A més, com que l'infant es troba primer en poder de la mare, ella pot nodrir-lo o exposar-lo; si ella el nodreix, deurà la seva vida a la mare i estarà, per tant, obligat a obeir-la abans que a ningú més; i, en conseqüència, el domini sobre seu serà d'ella. Però si ella l'exposa, i algú altre el troba i el nodreix, el domini serà d'aquell que el nodreixi. Per això, haurà d'obeir a aquell pel qual es veu preservat; perquè, essent la preservació de la vida el fi pel qual un home esdevé súbdit d'un altre, tot home se suposa que promet obediència a aquell que tingui el poder de salvar-lo o destruir-lo» (Lev, XX, p.310)

La família es tracta, doncs, d'una forma d'associació humana concebible en l'estat de natura, en què el domini es fonamentaria en el poder de la mare de conservar la vida del seu propi fill. Tota variació d'aquesta forma natural de família seria en base a pactes privats recíprocs, mentre que la seva determinació legal, pel que fa a la forma del domini familiar –si és, per exemple, el pare qui s'erigeix com a governant de la família– tan sols pot ser concebible a la societat civil, a l'estar regida per un poder comú que dictamina les lleis civils. Com en el cas anterior, ens trobem davant d'una forma d'associació, en la mesura que els membres de la família es reconeixerien mútuament com a membres de la

¹⁰⁰ Si bé l'al·legat de Hobbes es pot considerar novament com una crítica al model aristotèlic (Bobbio, 1962), això no denega que puguin concebre's les famílies com a formes d'associació a la condició de mera natura, encara que tinguin peculiaritats diferents en relació amb les mateixes que podem conèixer en la societat civil. En conseqüència, no ens sembla un argument suficient com per il·lustrar un model atomista o d'isolament individual de l'existència humana en l'estat de natura hobbesià, sinó una prova més que ens conduiria a confirmar que és possible concebre la *sociabilitat* de manera no restringida a l'estatut dels ciutadans o súbdits en l'estat civil.

mateixa (com a mínim les mares i els fills) i, consegüentment, no es relacionarien com enemics mutus.

En tercer lloc (3), el *regne de Déu* constituiria una associació mútua entre éssers humans, en la mesura que «tant si els homes volen o no, seran subjectes sempre al poder diví» (Lev, XXXI, p.554), de manera que, respecte de Déu, el conjunt de la humanitat conformaria una mateixa comunitat, un mateix «nosaltres». Tanmateix, segueix:

«Els súbdits, doncs, al regne de Déu, no són els cossos inanimats ni les criatures irracionals; perquè no entenen *els preceptes com a seus*¹⁰¹; tampoc els ateus ni aquells que no creuen que Déu tingui cap cura de les accions de la humanitat, ja que no reconeixen la paraula com a seva ni tenen esperança de les seves recompenses o temor a les seves amenaces. Per tant, els que creuen que hi ha un Déu que governa el món i que ha donat preceptes i proclamat recompenses i càstigs per a la humanitat, són súbdits de Déu; tota la resta, s'han d'entendre com enemics» (Lev, XXXI, p.554/56)

Així, el regne de Déu *per naturalesa* (a diferència del regne de Déu *per pacte*; cf. Lev, XXXV), seria aquell que tan sols implica el reconeixement de l'existència de Déu i, per tant, de l'exercici del culte privat, tal com cadascú consideri que cal exercir-lo, d'acord amb la seva raó natural, a fi d'atorgar signes suficients d'honor. Deixant de banda la qüestió teologicopolítica que manifestament s'interpel·la en aquesta discussió, pel que aquí ens ateny, fixem-nos que els *enemics* del regne de Déu serien aquells que no hi creuen. Per tant, podem deduir que els que se'n consideren súbdits no poden ser considerats mútuament enemics, almenys des del punt de vista del reconeixement del poder diví que els associa per igual.

El que tenen en comú les tres formes d'associació natural (1, 2 i 3) és que constitueixen relacions socials, en la mesura que els que en són membres se'n reconeixen mútuament; és a dir, hi ha un *nosaltres* als límits de la comunitat, ja sigui *ad hoc*, *familiar* o del *regne de Déu*, que fa enemics tots aquells que es trobin a l'exterior de la mateixa: aquells contra els quals s'han unit temporalment (1), les altres famílies (2), els que no reconeixen el poder diví (3). Alhora, es podrien concebre relacions creuades entre aquestes associacions que sobrepassessin la mera relació interindividual al si de l'associació concreta: per exemple, podrien haver-hi famílies que s'unissin *ad hoc* per fer la guerra contra altres

¹⁰¹ Variant llatina: «els preceptes divins». [NdT]

famílies (1); o bé famílies diferents que s'unissin consanguíniament i esdevinguessin així una mateixa família (2); o bé es podria concebre que hi hagués diverses famílies que es reconeguessin mútuament com a súbdites del regne de Déu (3). I, consegüentment, es podrien concebre les tres formes d'agrupació en una mateixa articulació associativa: dues o més famílies que es reconeguessin súbdites del regne de Déu i que es defensessin o atacessin conjuntament una altra família.

Alhora, però, és palès que aquestes formes d'associació no són suficients per concebre una societat civil unificada que les associi a totes; ni tan sols el regne de Déu, car els homes podrien ser mútuament enemics per raons diferents de la religió; o bé, fins i tot en una mateixa família, el pare i la mare podrien disputar-se el domini sobre el seu fill, a falta d'una legalitat que estableixi la pàtria potestat, el matrimoni, entre d'altres títols de dret; així com una associació creada *ad hoc* per combatre un altre enemic, podria arribar a dissoldre's abans de realitzar la seva comesa si, per les raons (inescrutables) que fossin, una de les parts decidís incomplir el pacte mutu i aliar-se amb la part contrària (*vid.* 6.1B).

Així doncs, hi ha una diferència fonamental entre aquestes formes d'associació naturals i la societat civil: ni particularment ni en el seu conjunt, no respondrien a un acte que busqui assolir la pau, sinó que respondrien a un acte de necessitat natural (*i.e.* fretura) *immediata*, en absència del *pacte* que generaria els mecanismes que pogués preservar-la al llarg del temps: (1) l'associació *ad hoc* per a la pròpia conservació immediata; (2) l'associació *familiar* per al domini que es desprèn de la generació; (3) La pertinença al *Regne de Déu* per naturalesa, pel simple acte de reconeixement del mateix, la qual cosa forma part d'una inclinació natural que, pel fet que «creure en espectres, ignorància de les causes segones, devoció per allò que els homes temen i prendre les casualitats per pronòstics, consisteix la llavor natural de la *religió*» (Lev, XII, p.170). Tan sols la unificació conjunta a través del *pacte*, doncs, seria la que es donaria en una associació política que conduiria a la constitució d'una veritable societat civil (*vid.* 6).

Tanmateix, com hem vist, malgrat no tenir el mateix estatus que la sociabilitat pròpia de la política o de l'estat civil (*i.e.* la societat civil), disposem d'elements suficients com per poder considerar que Hobbes infereix formes de *relacions socials* o *sociabilitat* concebibles en l'estat de natura; és a dir, pensem que hi ha arguments prou sòlids com per afirmar que, en la hipòtesi de l'estat de natura descrit per Hobbes, hom sí que pot concebre la sociabilitat, que es diferenciaria de la que tindria lloc a la *societat civil*, no tant per l'isolament individual, sinó per la permanència i les característiques de les

associacions humanes mateixes; fonamentalment, pel fet que en un cas parlem d'homes naturals i en l'altre parlem d'homes en tant que ciutadans o súbdits.

D'una banda, doncs, tenim la societat civil com una unió suficientment permanent i estable de ciutadans o súbdits sota el govern d'un poder comú; mentre que, d'altra banda, a l'estat de natura hi trobem una sociabilitat que respon intrínsecament a les apetències individuals; les quals no anirien mai més enllà de la recerca del *bé futur* immediat de cadascú, tenint en compte les condicions naturals de guerra. Perquè, com hem dit, fins i tot en el cas d'una associació entre individus per sotmetre'n un altre, podríem arribar a concebre que aquesta s'acabés confrontant amb una altra que la pogués sotmetre; o que, en qualsevol moment, la mateixa associació fos dissolta, per la generació de faccions internes que la disgregués; o bé perquè els individus decidissin incomplir els acords que havien donat lloc a tal associació. En qualsevol dels casos, el problema seria el mateix, és a dir, la inexistència d'un poder comú que pugui assegurar el compliment dels pactes (*vid.* 6.1):

«(...) Les petites addicions que es puguin produir en un costat o en un altre atorguen l'avantatge d'una força prou gran com per assolir la victòria i, per tant, encoratgen la invasió. La multitud suficient en què podem confiar per garantir la nostra pròpia seguretat, no està determinada per un cert nombre, sinó en comparació amb l'enemic que temem» (Lev, XVII, p.256)

Per tant, quan parlem de les formes d'associació concebibles en la condició de mera natura, prenguin la forma que prenguin, tinguin la dimensió que tinguin i de manera independent a la seva permanència en el temps, no estem parlant de *societat*, sinó de *multitud*. Aquesta seria, doncs, l'única forma d'associació que es podria arribar a donar entre individus (o entre grups d'individus) quan manqués un poder comú, diferint així del poble o de la *societat civil*¹⁰², quant al fet que aquesta darrera representa una unitat representada per una sola persona artificial, mentre que la multitud consisteix en una mera agregació d'individus particulars (*vid.* 6.2):

¹⁰² Aquí cal aclarir, però, que quan diem que la *multitud* és l'única forma d'associació concebible a l'estat de natura, això no significa que aquesta no pugui reproduir-se a l'estat civil; com de fet es reproduïx, tal com podem inferir per experiència. De les seves conseqüències, en relació amb els subjectes del *pacte* i les condicions de subjecció, en parlarem als capítols següents (*vid.* 6.2B; 7.1B; 7.2C).

«Per més gran que sigui una multitud, mentre les accions dels homes es guiïn d'acord amb els seus judicis i °apetències¹⁰³ particulars, no podran esperar cap tipus de defensa o de protecció contra un enemic comú, ni contra les injúries d'uns contra els altres. Pel fet de veure's dividits¹⁰⁴ per opinions diferents sobre el millor ús i aplicació de la força, no s'ajudaran els uns als altres, sinó que s'obstaculitzaran i, a causa de la mútua oposició, la seva força quedarà reduïda a no res. I, per això, no tan sols seran sotmesos fàcilment per uns pocs que es posin d'acord, sinó que, quan no hi hagi cap enemic comú, també es faran la guerra els uns contra els altres, pel seu interès particular» (Lev, XVII, p.256)

Havent delimitat quin és l'estatut de les relacions humanes i discernit entre els conceptes de *sociabilitat* i *societat civil*, tant en la hipòtesi de l'estat de natura com en l'estat civil, podem constatar que la *sociabilitat concebible en l'estat de natura no contradia la inclinació al conflicte, ans n'és la via: sense relació no hi hauria conflicte*. Aleshores, si recuperem la pregunta que ens hem formulat al principi d'aquest apartat, sobre si era o no necessari concebre una guerra en acte *de tots contra tots* per entendre la hipòtesi de l'estat de natura, veiem que les formes d'associació que poguessin produir-s'hi, ja limitarien d'entrada la possibilitat lògica que aquesta lluita pogués ser necessàriament de *tot home contra tot altre home*.

Perquè la categoria d'enemic no seria necessàriament d'un individu envers un altre, sinó que també podria ser d'una família (formada per diversos individus) envers una altra o d'una associació temporal d'individus envers una altra; és a dir, es tractaria en tot cas d'una guerra de *tota multitud contra tota multitud*. Però el cert és que tot individu, formés part o no d'una multitud o de qualsevol forma d'associació natural, s'hi podria veure potencialment involucrat. Consistiria, consegüentment, en una limitació del conflicte interindividual, però no en una espècie de «remei natural» contra la guerra. *Tot sembla apuntar, doncs, que seria la condició social de l'home la que el faria ser antisocial; i, com veurem, la condició antisocial serà la que conduirà hipotèticament els homes a unir-se socialment en una mateixa societat civil (vid. 5 i 6).*

¹⁰³ Variant llatina: «arbitris». [NdT]

¹⁰⁴ «*Distracted [in opinions]*»: recull el significat de «*drawn apart*» (literalment: «*(of two or more people or things) separated by a specified distance in time or space.*») en *Late Middle English* (OED). La traducció «dividits [per opinions diferents]» busca preservar el sentit original del text, recollint el significat que es desprèn de la quarta accepció del verb «dividir»: «Establir entre persones o col·lectivitats una dissensió d'interessos, d'opinions, de sentiments, etc.» (DGLC, 4a). [NdT]

Així mateix, cal tenir present el que apunta Macpherson (1962), quan afirma que en Hobbes *no tots els humans presenten un desig infinit de possessió* (p.73-74), ja que n'hi ha que en tenen prou «en satisfer-se en uns límits modestos» (Lev, XIII, p.190); però que, així i tot, la lògica de les relacions socials els conduiria a competir i a voler assegurar-se els mitjans de vida (i per viure bé), ja que si «no incrementessin la seva potència a través de la invasió, no serien capaços durant gaire temps de subsistir només defensant-se» (Lev, XIII, p.190); de tal manera que la manca de seguretat els portaria a incrementar la seva potència, no tan sols per defensar-se, sinó també per anticipar-se a l'atac d'un enemic. Coherentment amb la seva tesi central, Macpherson considerarà que tots els elements que caracteritzen la condició natural hipotètica ens transporten cap a una lògica de «mercant competitiu», en una societat civil constituïda. A banda de la seva conclusió, però, l'observació del canadenc ens permet precisar encara més aquesta discussió.

Perquè si *no tots* els éssers humans presentessin un *desig infinit de possessió*, malgrat que hipotèticament puguem considerar que, en un moment donat, no tinguessin més remei que *desitjar més potència* per tal d'assegurar-se la pròpia conservació, també podríem dir que, de la mateixa manera, hi hauria individus que, en un moment donat, no es farien la guerra entre ells. Això, però, no serien condicions de pau, sinó que es podrien considerar igualment condicions de guerra; car, com ja hem al·legat, el fet que no exercissin la violència real no implicaria que no hi hagués les condicions per a la mateixa. Es tractaria, en tot cas, d'una situació col·lateral a la hipòtesi mateixa, en què concorrerien supòsits més accidentals que definidors de la condició en què es trobaria la humanitat. Com, per exemple, el cas d'un individu solitari que visqués completament isolat de la resta en un indret inhòspit (com si fos un home sol al món).

En canvi, si es donés el supòsit que un conjunt d'éssers humans en la condició de mera natura, conformant-se amb uns límits modestos, visquessin durant un període de temps indeterminat sense tenir cap necessitat de defensar-se ni de dominar-se els uns als altres; tanmateix, tan sols que, en un moment donat, *un sol individu* desitgés posseir-ho tot i dominar a tota la resta, podria genera-se com ja hem vist el conflicte. Perquè els que visquessin en aquest llarg armistici, arribats al moment, tindrien dues opcions: o bé associar-se a l'individu assedegat de potència o bé defensar-se'n, acumulant una potència suficient com per impedir que se'ls imposés o bé per anticipar-se al seu atac, tot sotmetent-lo preventivament.

Ultra podríem suposar que aquests individus o multituds s'associessin *ad hoc* contra aquest únic individu. En aquest cas, tindríem una guerra *d'un contra tota la resta* o de *tots contra un de sol*, en comptes de *tots contra tots*. Però, si ens hi fixem, les conseqüències serien exactament les mateixes: existint les condicions pel conflicte, si un sol home s'oposés a un altre o a tota la resta, el conflicte podria desencadenar-se igualment, ja que d'altra manera significaria que *tots* se sotmetrien passivament i sense resistència a la voluntat de domini d'*un de sol*; quelcom que, com hem vist, caldria considerar contrari a la inclinació natural d'autoconservació.

Això, com ja hem assenyalat (*vid.* 4.1B), ho podríem fer extensiu a totes les passions i defectes de la humanitat que conduïrien a la guerra; car seria erràtic considerar-les *universals* per a tots els homes i que, consegüentment, *tots* els homes acabarien immiscint-se necessàriament en una guerra en acte. Perquè, en realitat, no cal concebre que tots els homes en fossin subjectes, ni tan sols la majoria, per tal que la hipòtesi hobbesiana de la guerra *de tots contra tots* pugui funcionar igualment, com a recurs vàlid per a la filosofia política.

Com havíem anunciat al principi, la concepció de la guerra absoluta i universal ens il·lustrava d'entrada una imatge distòpica i hiperbòlica, però a mesura que l'anéssim precisant com a model hipotètic que és, veuríem que en realitat consisteix en un recurs per analitzar el món real, sobre el qual es construeix o es genera la política. Així és com, per exemple, els càstigs només hipotèticament consideren la possibilitat que qualsevol ciutadà o súbdit pugui arribar a transgredir una llei civil, com podria ser la que prohibís matar un altre home (*vid.* 7). Això no significaria pensar que tothom estigués predisposat necessàriament a matar, ni tan sols la majoria o un gran nombre, sinó que tan sols que hi hagués *un sol home* que s'hi veiés inclinat, aquest pogués ser castigat; perquè, del contrari, no podria considerar-se una transgressió, essent consegüentment permesa i àdhuc encoratjant a tota la resta d'homes, en aquest cas, a cometre l'acció de matar-se entre ells (*cf.* Lev, XXVIII; *vid.* 4.2C;II). Per tant, de la prohibició legal de matar, universalment vàlida per a tots els ciutadans o súbdits, no se'n deduiria que tots fossin assassins reals, sinó tan sols en potència.

Aquest exemple el podríem traslladar a tota la resta d'accions punibles previstes per les lleis civils, però també el podríem situar al nucli de la problemàtica política que hem vist

que es desprèn de la hipòtesi de la condició de guerra; a saber, la inexistència d'un poder comú que pugui garantir la seguretat dels homes:

«Si poguéssim suposar que una gran multitud d'homes pogués consentir l'observança de la justícia i altres lleis naturals, sense un poder comú que els mantingués en el temor, també podríem suposar que tota la humanitat fes el mateix. Aleshores, no hi hauria, ni seria en absolut necessari, cap tipus de govern civil o de república, ja que hi hauria pau °sense subjecció¹⁰⁵.» (Lev, XVII, p.256)

És a dir, de la mateixa manera que hem constatat que no cal comprendre que la guerra sigui necessàriament en acte ni que tots els individus s'hi vegin sempre involucrats, tampoc no cal pensar que sense aquest poder comú que restringeixi l'expressió plena de la condició natural humana (garantint el compliment dels pactes, la seguretat i la protecció, etc.), no fos imaginable que *cap* home o multitud pogués arribar a conuiu sense fer-se la guerra; sinó que, en la seva absència, tan sols que *un sol home* generés una situació de conflicte, no hi hauria cap mitjà per evitar que aquesta desemboqués en una guerra que, potencialment, pogués acabar involucrant tard o d'hora al conjunt de la humanitat (*vid.* 4.1B).

Perquè la qüestió que ens planteja la hipòtesi hobbesiana és que, a falta d'un poder comú, no hi ha mitjans per a la pau i, consegüentment, es donen les condicions contràries, que són les de la guerra, en tant que aquesta es podria produir potencialment en qualsevol moment i a través de l'acció de qualsevol individu. Per tant, el passatge anterior ens planteja la qüestió de manera inversa a com s'il·lustra al model hipotètic: si poguéssim concebre les condicions de pau sense un poder comú, això significaria que *tota* la humanitat es relacionaria recíprocament de manera pacífica; és a dir, no hi hauria ni desig infinit de possessió ni por a la mort violenta.

El problema és que aquesta universalitat és inconcebible, no tan sols per l'experiència que ens mostra com hi ha repúbliques que degeneren en guerres civils i que hi ha transgressions de les lleis, entre d'altres mostres d'inseguretat, àdhuc en un estat civil establert; sinó perquè, com hem defensat, tan sols que penséssim que un sol individu respongués a les inclinacions naturals que infereix Hobbes i que extrapola hipotèticament a tota la humanitat, ja no es podria considerar que existissin les condicions per a la pau: qui sotmetria aquest individu conflictiu? Quin càstig se li imposaria? Qui decidiria el

¹⁰⁵ Variant llatina: «sense dominació». [NdT]

càstig? Qui decidiria que l'acte que ha comès és injust, dolent, il·lícit o, en termes generals, mereixedor d'un càstig?

En definitiva, no hi hauria cap mesura *comuna* (*i.e.* pública) del bé i del mal, del just i l'injust, de manera que tot càstig que se li imposés respondria, al seu torn, a la mesura *particular* que en tingués un altre individu o coincident en una multitud, no seria per tant la que dictaminés un poder *comú* ni, en conseqüència, la que pogués derivar-se d'una autoritat consentida i representativa del conjunt de la societat civil; àdhuc per l'individu que pogués ser castigat (*vid.* 4.2C;II):

«En aquesta guerra de tot home contra tot home, també és conseqüent que res no pot ser injust. Les nocions del que és correcte i incorrecte, justícia i injustícia, no hi tenen pas cabuda. °On no hi ha poder comú, no hi ha llei; on no hi ha llei, no hi ha injustícia.° La força i el frau són, en la guerra, les dues virtuts cardinals.» (Lev, XIII, p.196)

Per tant, la construcció o generació d'un poder comú (*i.e.* sobirà), prengui la forma que prengui (*vid.* 7), representarà el pal·liatiu per al conflicte que potencialment es desprèn de la condició natural i que, hipotèticament, podria prendre el caràcter d'una guerra absoluta i universal en la hipòtesi de l'estat de natura; o, dit a l'inrevés: la *política* conforma el conjunt de mecanismes que poden generar artificialment les condicions per a la pau, a través de les restriccions que un poder comú pugui imposar sobre l'expressió plena de la condició natural humana.

C) La llibertat natural

Per acabar de reblar l'anàlisi sobre la hipòtesi hobbesiana de l'estat de natura, encara ens quedarà examinar com, donades aquestes condicions d'igualtat (*vid.* 4.2A), els éssers humans no tan sols es trobarien en una condició potencial de guerra (*vid.* 4.2B), sinó que a més podrien arribar a lliurar-la de manera efectiva. Perquè una cosa són les condicions pel conflicte mutu i l'altra és que aquest s'arribi a produir efectivament. És com si fins ara haguéssim argumentat que, en un bosc, després de setmanes sense ploure, hi hagués les condicions perquè s'hi declarés un incendi forestal en qualsevol moment. Faltaria, encara, l'espurna que encengués la flama. Així és com tractarem la concepció hobbesiana de la llibertat natural, com a fonament indestruïble del model hipotètic.

«Que la condició de mera natura, és a dir, de llibertat absoluta, tal com és la d'aquells que no són sobirans ni súbdits, és anarquia i condició de guerra (...) ho he provat suficientment en allò que ja he escrit.» (Lev, XXXI, p.554)

La *llibertat natural*, tal com hem vist amb la igualtat i la guerra, l'entendrem també com una *condició hipotètica* que es defineix de manera *absoluta* i *universal*. I, alhora, la definirem a partir de la relació entre els individus que hipotèticament coexistissin en l'estat de natura. Perquè, novament, el problema de la llibertat tan sols podrà ser explicat des de la perspectiva de les relacions socials o sociabilitat humana: en la relació entre individus que, essent naturalment iguals, també disposarien igualitàriament de les mateixes condicions de llibertat natural.

Així, d'una banda, examinarem com es relacionarien aquests individus plenament lliures, des del punt de vista de la seva relació de potència; és a dir, com en absència d'impediments externs, hom podria exercir lliurement la seva pròpia potència de manera efectiva, per tal de cercar el seu propi bé (*I. Llibertat i potència*); i, d'altra banda, tractarem com cap acció podria ser considerada il·lícita, injusta o il·legal, donades les condicions de mera natura; és a dir, com l'absència d'obligació (moral o legal) implicaria que hom tingués naturalment dret a totes les coses i a realitzar totes les accions que considerés oportunes per tal d'assolir la pròpia conservació (*II. Llibertat i dret natural*).

Com veurem, la llibertat natural serà l'espurna que pugui fer concebible l'efectivitat de la guerra, donades les condicions fins ara examinades. Això és el que ens portarà a argumentar que, de la mateixa manera que la *política* hauria de restringir les condicions d'igualtat natural, per tal d'evitar que es reproduïssin les condicions de guerra, també caldrà restringir la llibertat natural, amb el mateix propòsit; a saber, establir els impediments externs a l'exercici lliure de la potència de cadascú, per tal que les relacions de potència no engendrin el conflicte; així com restringir el dret natural de cadascú, tot establint les obligacions escaients. Això ens permetrà, doncs, assentar la base del recorregut argumental que desenvoluparem als capítols següents (*vid.* 5, 6 i 7).

I. Llibertat i potència

Philip Pettit (2005, p.1-31) distingeix dues categories de llibertat en Hobbes: la llibertat com a *no-obligació* i la llibertat com a *no-obstrucció*. La primera consisteix en una aproximació més «psicològica» a la concepció de llibertat, en relació amb la formació de la voluntat, al marc del procés deliberatiu. Segons Pettit, aquesta categoria respon al

moment en què hom té la llibertat d'escollir entre diverses opcions alternatives, llibertat que s'esgota en el moment en què hom ha pres una decisió ferma (p.133-137)¹⁰⁶. El fet de poder escollir entre diverses opcions, significa que hom no té cap obligació fins que no ha pres una decisió, de la qual, a més, podria desdir-se'n. De manera que fins que no s'executi l'acció, no es pot assegurar que una decisió ha estat realment presa i que, consegüentment, ja no hi ha llibertat per a una altra de les alternatives. A més, això també pressuposa que hom és titular directe de la seva pròpia voluntat, és a dir, que és *autor* i *actor* dels seus propis actes. Aquesta categoria de la llibertat com a no-obligació, la tractarem en la relació entre llibertat i dret natural (*vid.* 4.2C.II).

Pel que fa a la segona categoria, que és la que concerneix a aquest apartat de la discussió, consisteix en una perspectiva fonamentalment «física» de la llibertat, que es refereix a la possibilitat de realitzar l'acció escollida, en la mesura que hom no té cap impediment extern per realitzar-la (p.137-139). La relació entre ambdues categories de la llibertat rau en la concepció de *representació* (*vid.* 6.2A), que es refereix a aquelles decisions preses en un moment anterior que repercuteixen en les accions presents (p.139-141); és a dir, si hom es veu representat per una altra *persona*, aquesta és la que *actua* d'acord amb l'*autoria* d'aquell a qui representa; o el que és el mateix: segons la seva voluntat.

A partir d'aquest moment, el representant lleva la llibertat de decidir entre opcions alternatives (*i.e.* llibertat com a no-obligació) i estableix els obstacles que consideri oportuns a la llibertat del representat (*i.e.* llibertat com a no-obstrucció), restant tan sols la llibertat sobre tot allò en relació envers el qual el representant no es pronuncii (*i.e.* «el silenci de la llei»; *cf.* Lev, XXI); tant d'aquelles llibertats que no poden ser delegades, com de les que, podent-ho ser, no se'n desprèn una obligació ni se les interfereix). Tot això determinarà les conseqüències polítiques de la concepció hobbesiana de la llibertat, en la vida o operació de la sobirania (*vid.* 7.1), així com en la seva mort o dissolució (*vid.* 7.2).

Per la seva banda, Quentin Skinner (2008) posa èmfasi a la segona de les categories identificades per Pettit, coincidint ambdós autors en la tesi general, però divergint en l'aspecte que Skinner sosté que Hobbes clarifica (i, de fet, modifica) la seva concepció

¹⁰⁶ Hobbes suggereix al *De Copore* (DCp, 1658, p.152) que la definició etimològica de la paraula «deliberació» [*deliberate*] significa «deixar de ser lliure» [*de-liberate*]. Malgrat que la paraula prové del verb «*librare*» (*i.e.* «pesar») i no pas del verb «*liberare*» (*i.e.* «alliberar»), de manera que la correspondència etimològica cal interpretar-la metafòricament (Pettit, 2005, p.4), resulta il·lustrativa per entendre la concepció hobbesiana de la deliberació.

de llibertat al *Leviathan*, respecte de les seves obres anteriors, amb la variació significativa que es desprèn de remarcar que aquesta consisteix en la manca d'impediments «externs» (p.129)¹⁰⁷. Així, segons Skinner, la llibertat en Hobbes es pot definir fonamentalment com a *no-obstrucció*, quelcom que el condueix a considerar que podem identificar en el filòsof de Malmesbury una crítica profunda a la concepció de llibertat de la tradició republicana, on aquesta es defineix per la independència del ciutadà o súbdit respecte de la dominació d'un poder comú; quelcom que, en canvi, no és essencial per definir la llibertat en Hobbes, ja que aquest considera que no existeix una distinció real entre tirania i república (lliure) o entre ciutadà o súbdit (lliure), de manera que es concep la llibertat com a igualment restringida en qualsevol forma de govern civil (*vid.* 7.1A.II).

La distinció diàfana, segons la qual cal distingir «categòricament» (Skinner, 2008, p.134) el *poder* [power] de la *llibertat*, que estableixen comunament ambdós autors, forma part del nucli central de la seva interpretació; a saber, entre els aspectes *extrínsecs* (llibertat respecte d'obligacions o d'impediments externs) i els aspectes *intrínsecs* dels éssers humans (facultats pròpies de cadascú). Així, la *llibertat* no dependria directament de la voluntat del subjecte, en tant que aquest estigui facultat (*i.e.* disposi de la potència) per realitzar l'acció, sinó en el sentit que no es vegi interferit en la seva realització, un cop presa la decisió de realitzar-la, per part d'un cos o d'un agent extern que li ho impedeixi.

En canvi, la potència o conjunt de facultats sí que serien intrínseques al subjecte, en la mesura que si hom no està capacitat per realitzar una acció, no es pot considerar que estigui mancat de llibertat per realitzar-la o que tingui algun tipus d'impediment extern, sinó que directament no pot ni tan sols sospesar-la racionalment en el procés de deliberació, ja que no està habilitat per a la mateixa. Per exemple, no podem afirmar que un ocell es vegi privat de la llibertat d'enraonar, ja que no disposa de la facultat del llenguatge; tampoc no podem dir que un home no tingui la llibertat de volar per si mateix, ja que de fet no disposa de la facultat de batre les ales. En aquests casos, on manca la

¹⁰⁷ Pettit (2005; *op. cit.*) considera que «a diferència de Skinner, no veig cap evidència d'algun canvi significatiu en la teoria de la llibertat mantinguda a les obres rellevants» (p.24), fent referència a Skinner (2002, p.226-7); a la qual cosa Skinner (2008) respon que «L'única forma de llibertat humana que és "pròpiament anomenada llibertat" consisteix en l'absència d'aquests impediments absoluts al moviment. Per aquesta raó, sinó per cap altra, l'afirmació que 'no hi ha cap canvi important en el pensament de Hobbes sobre la llibertat' en el desenvolupament de la seva teoria política, possiblement no pot sostenir-se» (p.129).

facultat intrínseca (*i.e.* la potència), segons Skinner, no podem parlar ni de llibertat ni de la seva absència:

«Si la teva realització d'una acció a partir dels teus poders [*powers*] es veu extrínsecament impedita, aleshores estàs privat de la teva capacitat normal d'actuar i, per tant, es pot dir que s'ha perdut la teva llibertat. Però si la teva realització es veu impedita tan sols per una debilitat intrínseca en la teva constitució, el que et manca no és llibertat, sinó poder inherent. No ets ni lliure per realitzar l'acció ni deixes de ser lliure per realitzar-la; simplement ets incapaç i la qüestió de la llibertat no emergeix.» (Skinner, 2008, p.134)

A partir d'aquesta interpretació, caldria analitzar ambdues consideracions: (a) la llibertat és extrínseca al subjecte; i (b) la potència és intrínseca al subjecte. Per tal de dilucidar-les, examinarem el passatge inicial del capítol XXI del *Leviathan*:

«La llibertat o CONDICIÓN DE SER LLIURE¹⁰⁸ significa pròpiament l'absència d'oposició –per oposició em refereixo als impediments externs al moviment– i pot aplicar-se tant a criatures irracionals i inanimades, com a les racionals. Perquè tot allò que es troba tan lligat o acorralat que no es pot moure, si no és dins d'un cert espai, espai que és determinat per l'oposició d'algun cos extern, diem que no té llibertat per anar més enllà. I, així mateix, de totes les criatures vivents, mentre estan empresonades o limitades per murs o per cadenes; i de l'aigua, mentre és continguda per ribes o recipients, que d'altra manera es propagaria per un espai més extens, solem dir que no tenen llibertat per moure's tal com ho farien sense aquests impediments externs. Però quan l'impediment del moviment rau en la constitució de la cosa mateixa, no solem dir que li manca la llibertat, sinó la potència per moure's; com quan una pedra resta immòbil o un home es troba subjectat al seu llit per malaltia.» (Lev, XXI, p.324)

En efecte, veiem que Hobbes defineix «pròpiament» el significat de la llibertat com *absència d'impediments externs* o «d'oposició» (*cf.* Lev, XXI), de manera que no és un

¹⁰⁸ «*Liberty or freedom*»; en català no hi ha una diferència terminològica equivalent, ja que s'utilitza únicament el mot «llibertat» de l'arrel llatina «*libertas*». Així mateix, les diferents accepcions en anglès (OED) fan sinònims els termes, tot i que el matis consisteix en la primera accepció d'ambdós mots: «*Freedom*» es refereix al poder o dret (d'actuar, parlar o pensar), mentre que «*Liberty*» es refereix a l'estat o condició de ser lliure (d'impediments externs). [NdT]

mateix el que es restringeix la pròpia llibertat, sinó que aquestes restriccions són sempre exteriors al propi cos (a):

«Perquè tot allò que es troba tan lligat o acorralat que no es pot moure, si no és dins d'un cert espai, espai que és determinat per l'oposició d'algun cos extern, diem que no té llibertat per anar més enllà» (Lev, XXI, p.324).

Així, quan parlem de les pròpies limitacions, no ens referim a l'absència de llibertat, sinó de poder per poder realitzar una acció (b):

«Però quan l'impediment del moviment rau en la constitució de la cosa mateixa, no solem dir que li manca la llibertat, sinó el poder per moure's; com quan una pedra resta immòbil o un home es troba subjectat al seu llit per malaltia.» (Lev, XXI, p.324).

Això també ho veiem reflectit a un altre passatge, en què Hobbes defineix què és ser lliure o què és ser un home lliure:

«I d'acord amb aquest significat apropiat i generalment acceptat de la paraula, *un HOME LLIURE és aquell que, en aquelles coses que és capaç de fer per la seva força i enginy, no es veu obstaculitzat a fer allò que té la voluntat de fer.*» (Lev, XXI, p.324)

Per tant, la distinció entre potència i llibertat que estableixen Pettit i Skinner podem considerar que, efectivament, es veu reflectida al text hobbesià: tot allò que hom té la potència de fer és intrínsec al subjecte (b), ja que estarà facultat per a la seva realització, sempre i quan tingui la llibertat per fer-ho, és a dir, no es vegi obstaculitzat en el seu moviment, per part d'un impediment extern, extrínsec al subjecte (a). Així és com el significat *apropiat* que pren la llibertat, en Hobbes, pot ser aplicable no tan sols als cossos animats racionals, sinó també a tota mena de cos, sigui irracional o inanimat. Perquè es tracta, com hem advertit més amunt, d'una aproximació «física» a la definició de llibertat, entenent que aquesta es veu restringida en el moment en què el moviment del cos –sigui de la naturalesa que sigui– es vegi interferit per un impediment extern.

Havent delimitat el caràcter extrínsec al subjecte de la llibertat (a), ens queda discutir la segona consideració: sobre el caràcter intrínsec de la potència (b); quelcom que, com ja hem vist als passatges anteriorment citats (*cf.* Lev, XXI), es diferenciava de la llibertat pel fet que es referia a les facultats que constitueixen el propi cos. Per tant, hem dit que

si un cos no pot realitzar una acció perquè li manca aquella facultat que li permetria realitzar-la, no podem parlar de manca de llibertat, ja que no es veu impedit externament, sinó internament incapacitat.

Tanmateix, de nou sembla que en tots els casos puguem acceptar que la potència és intrínseca al propi cos (b), mentre que la llibertat és extrínseca al mateix (a), si ens referim merament a la capacitat de produir un cert moviment físic: l'aigua pot fluir per la seva pròpia composició líquida; un ocell pot volar perquè disposa d'unes ales; un humà pot caminar perquè disposa de dues cames. En tots els casos, podríem reduir la potència a la facultat merament física de realitzar una acció, fins i tot considerant que un artifici construït a través de la raó, el que ens permet és, al capdavall, emprendre un cert moviment que també és de caràcter físic. Així doncs, podríem acceptar que la potència és intrínseca al subjecte, així com a qualsevol altre cos (b), quan ens hi referim des d'una perspectiva estrictament física.

En canvi, si examinem la potència en el subjecte humà, si bé hi havia unes potències naturals que tindrien una implicació directament física, com ho és la que deriva de la força o bé de la facultat de caminar, que no es distingiria, en tant que potència, de la que pogués tenir en major o menor mesura un animal irracional; també hem vist, pel que fa a les facultats de la ment, que hi havia una certa igualtat, quant al fet que cossos animats racionals i irracionals disposaven comunament de la capacitat d'imaginar i, per tant, podien ser prudents (*vid.* 4.2B), amb la qual cosa es diferenciaven clarament dels cossos inanimats.

Malgrat això, ja hem assenyalat que la potència o facultats que posseïen de manera suficientment igualitària (*i.e.* semblant) els éssers humans, no s'explicaven de manera particular o aïllada en l'individu particular, sinó sempre en la relació dels uns amb els altres (*vid.* 4.2; A). Des d'aquesta perspectiva, considerar que la potència és simplement intrínseca al subjecte, consisteix al nostre entendre en una aproximació imprecisa, ja que una facultat física o mental esdevé *potència* quan la comparem amb la mateixa o l'absència de la mateixa en un altre subjecte, així com en els seus diferents graus.

En aquest sentit, la distinció entre llibertat i potència, de manera categòrica, tan sols podria establir-se particularment. Però, tenint en compte que la llibertat implica, tal com hem admès, una relació exterior al subjecte (*i.e.* una interferència externa), la potència intrínseca de cada individu particular també ho és, en certa mesura, extrínsecament; car

depenent de les facultats particulars en relació amb els altres, es podrà determinar si aquell subjecte disposa realment o no de la potència per realitzar l'acció; és a dir, si l'impediment extern que podria restringir la seva llibertat actua veritablement com a tal.

Perquè la restricció externa per a un cos no implica que ho sigui necessàriament per a un altre. Així mateix, per exemple, podríem establir que un home més ric podrà adquirir més mitjans de potència que incrementin la seva facultat per moure's que un de més pobre; considerem, sinó, aquest supòsit: aquell que disposés dels recursos per fer un trajecte amb vaixell –pagant-ne els bitllets–, tindria major llibertat de moviment que aquell que no pogués assumir-ne el cost i tan sols el pogués recórrer nedant, si és que això fos possible; encara més, aquell que posseís la propietat d'un vaixell, tindria una major llibertat per determinar el moment de realitzar el seu moviment a través del mar que aquell que hagués de cenyir-se als horaris que estableix la companyia naviliera a qui hagués contractat el viatge.

D'aquesta manera, la potència podem entendre-la físicament intrínseca al subjecte (o a l'objecte) i, en aquest sentit, distingir-la categòricament de la llibertat, en tant que són les condicions extrínseques per poder realitzar el moviment; però, alhora, hi ha una relació molt estreta entre potència i llibertat, fins al punt que podem inferir del text hobbesià que *aquell que tingui més potència també disposarà de major llibertat*. Així és com, en l'estat de natura, vivint tothom en una condició de llibertat absoluta, en què hom podria fer servir tots els mitjans al seu abast i sense restriccions per realitzar totes les accions que es consideressin necessàries per la supervivència, alhora que, malgrat haver-hi individus amb més potència natural que d'altres, aquesta mai no seria suficientment com perquè d'altres individus amb una potència menor, fos de manera associada o per si mateixos, poguessin ser igualment capaços de dominar els més poderosos (*i.e.* els més potents). Perquè en la hipòtesi de l'estat de natura, les relacions de potència acaben tenint un caràcter merament físic. En canvi, en l'estat civil, la igualtat natural es veu truncada per l'erecció d'un poder comú que, artificialment, està dotat d'una potència que supera la dels individus particulars.

Per tant, la llibertat no tan sols es veu restringida per les cadenes artificials que dictaminen quines són les cadenes físiques corresponents a la seva transgressió, sinó que, *de facto*, hi ha un poder comú que acumula en ell mateix la força superior de l'espasa pública i la prudència superior d'una ment artificial (*vid.* 7) que, consegüentment, pot imposar les

restriccions als individus particulars; és a dir, restringir la seva llibertat particular a través de la restricció de la seva potència particular, mitjançant l'ús de la potència sobirana.

II. Llibertat i dret natural

Si fins aquí hem tractat la llibertat com a *no-obstrucció* i el problema que es despenia de la relació entre llibertat i potència (*vid.* 4.2C.I), aquí parlarem de la primera de les categories identificades per Pettit (2005, p.1-31): *la llibertat com a no-obligació*. Com hem citat més amunt, el conflicte recíproc propi de l'estat de natura està «generalment permès» (*cf.* Lev, XIII); és a dir, al no existir cap restricció política, hom tindria naturalment la *llibertat* o el *dret* de fer la guerra amb els altres homes, ja que en la condició de mera natura no hi hauria res que pogués ser prohibit en tant que il·legal o injust per part dels homes en condicions d'igualtat¹⁰⁹.

A l'apartat anterior (*vid.* 4.2B.II) hem vist que el caràcter potencialment universal de la guerra el podíem explicar fins i tot en el supòsit que tan sols *un sol individu* presentés les passions i inclinacions que condueixen al conflicte, de manera que podria exercir de detonant, en la mesura que no hi hauria cap mecanisme per evitar-ho: al no existir un poder comú, no existiria cap garantia per a la seguretat de tota la resta d'individus, el que implica que hom hagués de fer valer els seus propis mitjans particulars (de manera individual o associada en multituds) per defensar-se o anticipar-se a l'atac dels altres; però, en tal supòsit, encara que fos un únic individu contra tota la resta, l'oposició de la immensa majoria a un de sol no deixaria de ser un conflicte entre individus particulars, ja que no existiria una *espasa pública* que disposés del consentiment del conjunt i que, consegüentment, els representés *a tots*. A més, l'absència de sobirania també significaria que no hi hauria lleis civils que vincuessin els individus a un *pacte* mutu, de manera que no hi hauria tampoc cap mesura pública que establís què és just o injust, legal o il·legal, així com jutges que poguessin ser designats ni que poguessin sentenciar càstigs contra unes transgressions indeterminades.

Així doncs, ni tan sols pensant el supòsit que en l'estat de natura es donés durant un cert temps una condició d'armistici (perquè la condició artificial de pau només es pot concebre

¹⁰⁹ Com aclareix Eleanor Curran (2012, p.166-87): «els homes són iguals en la mesura que tenen els mateixos drets, la qual cosa per Hobbes significa que tenen les mateixes llibertats.» (p.178).

en l'estat civil) i que hom pogués *opinar*¹¹⁰ que en una situació així seria «injust» que un sol individu exercís un acte de violència que desemboqués de nou en la guerra, cal interposar dues consideracions: d'una banda, no es podria considerar «injust» l'acte de violència que pogués exercir aquell individu, donat que no hi hauria cap garantia que assegurés el seu propi bé futur, de manera que hom tindria la llibertat de fer ús de tots els mitjans al seu abast i tal com ho considerés oportú, per tal de conservar la pròpia vida.

D'altra banda, perquè al no existir cap llei civil que determinés què és just i què és injust, regnaria la mesura particular de la «justícia» (aquí anomenada impròpiament com a tal), així que podríem concebre que aquells individus que fossin atacats poguessin opinar legítimament que l'acció de l'agressor fos «injusta», alhora que seria igualment legítim que l'individu agressor opinés que la seva pròpia acció fos «justa», en tant que cadascú podria *jutjar*¹¹¹ per si mateix quins actes són «justos» i quins actes són «injustos», d'acord amb la seva pròpia mesura; és a dir, segons el que jutgessin que tendeix a assolir el seu propi bé futur.

Tanmateix, aquesta consideració particular de «justícia», en realitat, *no seria justícia* com a tal, sinó que consistiria en el judici de cadascú sobre allò que és considerat particularment «bo» o «dolent»; car, com hem vist (*vid.* 3.2), el que és considerat naturalment «bo» (*i.e.* apetència) és allò cap al qual realitzem un moviment d'aproximació, mentre que allò que és considerat naturalment «dolent» (*i.e.* aversió) és del que ens en enretirem (*cf.* Lev, VI). Per tant, en aquest supòsit d'un armistici generalitzat que pogués ser trencat per un sol individu, podríem considerar que, així com la majoria considerava que aquella situació era «bona», aquell individu la considerava «dolenta»; i, consegüentment, no es tractava realment d'una valoració sobre la justícia, car *tan sols pot haver-hi una sola mesura de la justícia comuna per a tothom*, amb el que resulta un contrasentit que un mateix acte, des de la perspectiva hobbesiana, pugui legítimament ser considerat «just» per a una part i «injust» per una altra.

¹¹⁰ Definició d'opinió: «Quan el discurs d'un home no comença per definicions, comença per qualsevol altra mena d'observacions que li són pròpies, i aleshores s'anomena comunament opinió.» (Lev, VII, p.98/100)

¹¹¹ Definició de judici: «I, així com la darrera apetència en la deliberació s'anomena *voluntat*, així la darrera opinió en la recerca de la veritat de passat i futur s'anomena JUDICI, o *resolució* o *sentència final* d'aquell que *discorre*.» (Lev, VII, p.98)

En absència de justícia, doncs, es tractaria del regne de les apetències particulars que cadascú jutjaria particularment¹¹². Així mateix, ens trobaríem amb un segon problema: que hom no podria considerar «il·legal» aquell acte de violència que trenqués l'armistici, encara que fos per part d'un sol individu contra tota la resta. Tot i que, de fet, tampoc no podria considerar-se «legal», car no existiria cap mena de legalitat:

«En aquesta guerra de tot home contra tot home, també és conseqüent que res no pot ser injust. Les nocions del que és correcte i incorrecte, justícia i injustícia, no hi tenen pas cabuda. °On no hi ha poder comú, no hi ha llei; on no hi ha llei, no hi ha injustícia.° La força i el frau són, en la guerra, les dues virtuts cardinals. La justícia i la injustícia no són cap de les facultats ni del cos ni de la ment. Si ho fossin, seria en un home que estigués sol al món, °de la mateixa manera que els seus sentits i passions°. Són qualitats que es relacionen amb els homes *en societat, no en solitud*¹¹³.» (Lev, XIII, p.196)

Per tant, en la condició de mera natura no hi hauria lleis civils ni, consegüentment, no hi hauria cap mesura pública de la justícia, per la qual cosa és el mateix que dir que no hi hauria res que fos legal o il·legal; car, *en un estat civil, el que és just és el que és legal i el que és injust és el que és il·legal* (vid. 6.1A). Un home sol al món, en canvi, al no

¹¹² Segons Tommy L. Lott (1992, p.159-80), des d'una perspectiva diferent a la de Pettit i Skinner, Hobbes utilitza l'expressió «dret natural» en dos sentits generals: com a llibertat per fer o deixar de fer; és a dir, absència d'obligació; i com a dret a totes les coses, en termes de propietat. Això el condueix a esgrimir l'argumentació següent: «Tot i que el dret de natura, en ambdós sentits, s'afirma com absolut, Hobbes arriba a la irònica conclusió que a l'estat de natura no existeix ni l'obligació ni la propietat. L'argument que utilitza per arribar a aquesta conclusió escèptica sobre l'obligació i la propietat capgira el seu doble concepte de dret natural. Quan la noció s'explica en termes d'una llibertat respecte de l'obligació, llavors, el dret de natura és equivalent al dret d'autodefensa. Quan la noció s'explica en termes de propietat, tanmateix, Hobbes sembla més preocupat per l'interès propi de l'agent (...) Malgrat que Hobbes sembla emfatitzar l'interès propi general de l'agent, queda palès que va entendre que la immediata autopreservació de l'agent feia ombra al seu interès propi a llarg termini, quan es té en compte que les accions presents orientades cap a l'interès propi a llarg termini milloraran l'habilitat de l'agent per protegir-se de l'amenaça immediates en el futur [vid. 5.1]. És per aquesta raó que parlà de les lleis de natura, les quals promouen els interessos de tothom a llarg termini, com a teoremes que atenyen a tot allò que condueix a la "conservació i defensa" de l'agent.» (p.160-2). Tanmateix, des de la nostra perspectiva, encara podríem anar més enllà, qüestionant obertament la dicotomia, empeltada en Hobbes, entre «interès propi» i «autopreservació» (o autoconservació); no per una psicologia mecanicista «de base fisiològica» (Lott, 1992, p.162), sinó perquè, tal com hem vist, el «principi incontrovertible» del desig infinit de possessió (vid. 4.2A) respon, d'una banda, al significat escèptic del camí cap a la felicitat inabastable que tan sols és practicable en condicions de sociabilitat, en la recerca d'una vida còmoda (Baier, 1987); però, d'altra banda, i això és el que hem vist que diferenciava un home sol al món dels individus que es relacionarien socialment a l'estat de natura, tenim el «principi incontrovertible» de la por a la mort violenta (vid. 4.2B), que respon a la manca de seguretat i a la permanent incertesa de sobreviure i que, consegüentment, es refereix a l'autoconservació. En aquest sentit, l'interès propi i l'autoconservació ni s'exclouen mútuament ni tan sols són del tot discernibles entre si, des del punt de vista de la inferència hobbesiana de la condició natural humana que hem dilucidat (vid. 4.1).

¹¹³ Variant llatina: «no com a homes sinó com a ciutadans». [NdT]

relacionar-se amb cap altre home, podria sostenir per si mateix el que és just i el que és injust, ja que tan sols regnaria la seva mesura particular, sense entrar en conflicte amb la mesura particular de cap altre individu. Àdhuc podríem considerar que, en l'estat de natura, hom es relacionaria hipotèticament amb els altres –des d'aquest punt de vista– com si fos un individu sol al món, ja que no hi hauria cap legalitat que subjectés els individus a una autoritat comuna, per més que, com hem vist més amunt, es pogués concebre que existissin formes d'associació naturals (*vid.* 4.2B.II). En tot cas, però, l'absència de *pacte* i de poder comú, faria que no existís cap mena d'obligació, la qual cosa significaria que ningú no podria considerar que una acció particular o d'una multitud pogués ser qualificada pròpiament d'injusta ni, consegüentment, d'il·legal.

D'altra banda, al no existir cap mena de legalitat, tampoc no podríem considerar injust que en el supòsit anterior un individu s'apropriés de les possessions d'un altre; ja no per la violència que exercís en l'acció d'apropriar-se'n, que ja hem vist que podria ser considerada «justa» per qui l'exercís, en la mesura que tindria la llibertat per fer servir tots els mitjans al seu abast. També perquè, com hem avançat (*vid.* 4.2A), allò que posseïa l'altre, de fet, *no era pas seu*; és a dir, no consistiria en una propietat seva. De la mateixa manera que, en el moment que aquell individu se n'apropriés, tampoc no esdevindrà *seu*. Més ben dit: no seria ni deixaria de ser *legalment seu*; no seria ni deixaria de ser de la seva *propietat*: a la condició de natura tothom tindria dret (natural) a *tot* i alhora ningú no tindria dret (artificial) a *res*:

«És consegüent a la mateixa condició que no hi hagi propietat, ni domini, ni distinció entre *meu* i *teu*; sinó tan sols allò que sigui el que cada home pugui obtenir; i tant de temps com ho pugui mantenir» (Lev, XIII, p.196)

Perquè en absència d'un poder comú que pugui garantir allò que és *teu* i allò que és *meu*, és a dir, que pugui atorgar els títols de propietat sobre les possessions particulars o comunes, a través de la llei civil que ho determini i de l'espasa pública que ho protegeixi, en tant que dret legalment reconegut, no es pot considerar que existeixi tal dret ni tal propietat (*vid.* 6.1A). Quelcom que, com també veurem, no es podria considerar ni tan sols pel que fa a les propietats comunes, car si no hi hagués una societat civil subjecta a un poder comú, no hi podria haver tampoc comunitat ni, consegüentment, res que aquesta pogués posseir ni dret que pogués exercir en comú.

Així doncs, si hem vist que l'acte de violència d'un individu, en la condició de mera natura, no podria ser considerat ni injust ni il·legal, però tampoc el contrari, més que per l'opinió de cadascun dels individus, ¿amb quina legitimitat la resta d'individus del supòsit anterior podrien castigar-lo? Com ja hem assenyalat (*vid.* 4.2B.II) i veurem més detalladament a un altre lloc (*vid.* 5.2B.II), l'acció del càstig no seria altra cosa que un acte de guerra d'altres individus o de tots ells particularment, encara que s'associessin en una multitud contra un sol individu, de manera que ens trobaríem amb la guerra *de tots contra tots* i no pas en un acte de justícia. Per tant, com hem dit al principi, ni tan sols en el supòsit que fos un únic individu el que violentés a tota la resta, no existiria cap mecanisme per tal d'evitar que s'esdevingués el conflicte.

«Abans que els noms de just i injust puguin donar-se, hi ha d'haver algun *poder coercitiu que obligui els homes per igual al compliment dels seus pactes, pel terror d'algun càstig que sigui major que el benefici que esperen del trencament del seu pacte; i per fer bona la propietat que els homes adquireixen per contracte mutu, en recompensa al dret universal que abandonen; i no hi ha un poder tal abans que no s'erigeixi una república*¹¹⁴» (Lev, XV, p.220)

Així hem argumentat que en la hipòtesi hobbesiana de l'estat de natura no hi hauria cap mena d'obligació, de manera que la llibertat absoluta de què hom disposaria, també consistiria en el fet que no hi hagués res que ho prohibís, ni legalment ni moralment. Per això, com hem vist, si hom no estigués obligat al contrari, significaria que hom tindria la llibertat o el *dret* de fer el que considerés oportú, de cara a la seva pròpia supervivència. També la guerra contra els altres. I com que ens situem al model hipotètic de la condició natural, tal com parlàvem d'una llibertat *natural*, ens referirem també a un *dret natural*:

«El DRET NATURAL, °que els escriptors anomenen normalment° *jus naturale*, és la llibertat que té cada home d'utilitzar el seu propi poder, com ell mateix vulgui, per a la preservació de la seva pròpia naturalesa; °és a dir, de la seva pròpia vida°; i, consegüentment, de fer qualsevol cosa *que concebi*¹¹⁵, segons el seu propi judici i raó, que siguin els mitjans més aptes per a la mateixa.» (Lev, XIV, p.198)

¹¹⁴ Variant llatina: «poder civil que pugui venjar la violació dels pactes i assegurar a cada persona la propietat que ha adquirit per pactes». [NdT]

¹¹⁵ Variant llatina: «a què tendeixi». [NdT]

En conclusió: a la condició de mera natura, hom tindria la llibertat de fer i d'aconseguir tot allò que desitjés i que fos capaç d'obtenir, d'acord amb la seva pròpia potència (*vid.* 4.2C.I), car hom tindria el *dret natural* de fer-ho. Això ha enllaçat amb la llibertat com a *no-obligació* (Pettit, 2005, p.1-31), en la mesura que hom podria escollir lliurement entre opcions alternatives, en tot allò que tingués la capacitat de fer, ja que no hi hauria cap altra instància que l'obligués al contrari; a saber, hom podria decidir matar un altre home si considerés que aquest resultés una amenaça potencial per a la seva pròpia vida, com a anticipació, de la mateixa manera que podria fer-ho en defensa pròpia, si és aquest altre home el que l'ataqués primer. Ja hem argumentat que si, per exemple, no hi hagués llei civil que prohibís matar, no hi podria haver cap càstig previst per aquell que matés, com tampoc jutges que poguessin determinar si un home ha matat un altre home i dictar-li una sentència que el condemnés per aquest fet. En conseqüència, aquell que hagués comès l'acció de matar, hauria tingut la llibertat o el dret natural de fer-ho.

Si a això li afegim l'altra categoria de la llibertat com a *no-obstrucció* (*vid.* 4.2C.I), veiem que en condicions de llibertat natural, hom no només no es veuria lliure de tota obligació, sinó que tampoc no tindria cap impediment extern per exercir la seva voluntat. Per tant, si tenim en compte les condicions d'igualtat i de guerra potencial que hem il·lustrat als apartats precedents (*vid.* 4.2A i B), ja tenim el que cercàvem, per tal d'explicar per què donades aquestes condicions, hom podia arribar a lliurar efectivament la guerra: hom podria lliurar la guerra perquè tindria la capacitat suficient de lliurar-la –disposaria de la potència i no es veuria impedit per exercir-la– i perquè, a més, no hi hauria cap obligació legal o moral que li ho impedís.

Això seria ben diferent, però, si existís un poder sobirà que establís i garantís el compliment de la llei civil, com hem vist en l'exemple de la llei que prohibís matar els altres homes. El fet que existís una llei que, emanant del poder comú, representatiu i consentit pel conjunt d'individus, dictaminés que està prohibit matar, implicaria que aquell que matés, cometria un acte que podria ser qualificat d'injust i d'il·legal. A més, el poder comú designaria jutges reconeguts per a totes les parts, també pel que hagués comès l'acte de matar, ja que no deixaria de ser un membre més de la societat civil que es veuria subjecte al poder sobirà i, consegüentment, als jutges que aquest designés per impartir justícia. I, al seu torn, aquests jutges podrien dictaminar si l'individu és o no culpable del crim d'assassinat i sentenciar-lo al càstig previst per la llei civil que, fos el

que fos, hauria de ser considerat invariablement just i legal (*vid.* 7.1). D'aquesta manera, el dret natural es veuria restringit pel poder comú, és a dir, la llibertat natural es veuria restringida per les *cadenaes artificials* o lleis civils que al seu torn disposarien les *cadenaes físiques* consegüents. En aquest cas, el dret natural de matar a qui hom considerés convenient segons el seu propi judici, es veuria restringit per l'obligació de respectar la vida dels altres individus, essent l'acte d'assassinat un crim penat per la llei de la república sobirana.

Tanmateix, hem anat veient que la *política* tenia per objecte *restringir* l'expressió total de la condició natural humana que condueix a la guerra, en la mesura que el seu propòsit és possibilitar les condicions artificials per a la pau (*e.g.* que els homes no tinguin la llibertat de matar-se entre ells). Però també hem anat argumentant que la tensió epistèmica entre el coneixement de la *natura* i el de la *política* implica un estatut de certesa diferent sobre una dimensió de la realitat i l'altra, de manera que les restriccions polítiques conegudes es generen o construeixen sobre una hipòtesi de la condició natural, fet que implica que *no* es pugui arribar a una *solució política*, sinó tan sols a un *pal·liatiu* el màxim de durador possible: *la política no pot destituir la natura, sinó que tan sols pot restringir-la*.

Recuperant l'exemple anterior del bosc sotmès a una situació de sequera, havent determinat quina és l'espurna que li pot calar foc, el poder sobirà tan sols podria tractar d'apagar els incendis que es produïssin o bé d'instal·lar un sistema artificial de reg per combatre la sequera i així prevenir un possible incendi forestal. Tanmateix, això serien pal·liatius: extingir els focs que es produïssin i prevenir el bosc de nous incendis. Perquè el sol fet que existeixi una llei civil que prohibeixi matar un altre home, preveient el càstig corresponent a la seva transgressió, ja implica admetre que la condició de sobirania no destitueix la condició de natura, sinó que tan sols la restringeix. La qual cosa no impedeix que en un moment donat, com en la hipòtesi de l'estat de natura, es pugui concebre que *un sol individu* transgredeixi la llei civil i que, fins i tot, pugui arribar a associar-se en una multitud per acabar generant una situació de guerra que dissolgui o causi la mort a la sobirania (*vid.* 7.2). Dit d'una altra manera: si la *política* destituís la *natura*, no caldria promulgar una llei civil ni preveure els càstigs corresponents per aquell que matés, robés o provoqués qualsevol altra acció contrària a la societat civil i a la pau (*vid.* 5.2).

Si aquests supòsits es poden donar en un estat civil, tal com podem inferir per experiència, en la hipòtesi de l'estat de natura es pot abstreure que la llibertat absoluta consistiria, tal

com hem advertit al principi d'aquest punt, en un dels pilars que sostenen la hipòtesi de la condició potencial de guerra *de tots contra tots*:

«I com que la condició de l'home (com s'ha declarat al capítol precedent) és una condició de guerra de cadascú contra cadascú, al ser cada home governat per la seva pròpia raó i que sense que hi hagi res de què se'n pugui servir o ajudar en la preservació de la seva vida contra els seus enemics; se'n desprèn que, en una condició *tal*¹¹⁶, cada home té dret a tot, fins i tot al cos de l'un i l'altre. I, per tant, en tant que perduri aquest dret natural de cada home a tota cosa, no hi pot haver seguretat per a cap home (per fort °i savi° que sigui) °de viure el temps que la naturalesa ordinàriament ha permès als homes viure°.» (Lev, XIV, p.198)

A partir d'aquí, però, com també hem anat argumentant, la tensió intrínseca de la condició natural humana produïa que l'expressió plena de la seva naturalesa comportés la seva negació plena; és a dir, el que en un primer moment consisteix en una llibertat exercida per a la pròpia conservació, acaba esdevenint un obstacle per a la mateixa, atès que la condició de guerra implicava el cercle viciós del desig infinit de possessió i la por a la mort violenta que impossibilitaven que hom pogués assegurar la seva pròpia naturalesa (la supervivència i una vida còmoda). D'aquí que, de la mateixa necessitat d'exercir una llibertat absoluta, se'n desprenia la necessitat de restringir aquesta llibertat, a través del *pacte* que constitueix el poder comú que també es concebrà com absolut (*vid.* 7.1): heus aquí la generació o construcció de la sobirania que arrencarà en tensió amb la condició natural i, alhora, des de la condició natural mateixa, a partir del descobriment racional de les lleis naturals que inclinen els homes a cercar la pau.

¹¹⁶ Variant llatina: «natural de l'home». [NdT]

5. L'interregne de la sociabilitat i la filosofia moral

L'estudi de la hipòtesi de la condició natural humana i de la seva inferència (*vid.* 4) ens ha permès delimitar la comprensió del coneixement de la *natura*, com a base hipotètica sobre la qual Hobbes elaborarà la *política* com a ciència. Responent a l'enunciat del principi del capítol precedent, hem defensat que no es tractava d'un «moment anterior» (*i.e.* apolític) que pressuposés un «moment posterior» (*i.e.* polític), sinó d'un recurs d'anàlisi de la realitat present que consisteix en l'abstracció lògica d'un model hipotètic que es dedueix a partir de l'experiència de la condició humana al present, en nosaltres mateixos i en relació amb els altres. No consisteix, doncs, en un fonament *ontològic*, sinó en dos nivells d'inferència sobre una mateixa realitat, que tan sols podem conèixer hipotèticament: l'experiència del present («primer nivell d'inferència») i el model hipotètic («segon nivell d'inferència»).

Atès que la dimensió *política* del real –de la qual en podem obtenir un coneixement científic o demostrable– es genera o es construeix sobre tal base de coneixement hipotètic de la *natura*, aquesta es presentarà de manera subjuntiva, *com si* en fos el fonament ontològic. Això suposa, com s'ha indicat, una tensió epistèmica que s'articula de manera medul·lar i irresoluble en la filosofia política hobbesiana, alhora que s'ubica al punt de partida del seu raonament. És així com la *política* començarà a elaborar-se, des del seu bon inici, en tensió amb la hipòtesi de la *natura*, en la mesura que es concebrà que les mateixes inclinacions, en «dos moments de racionalitat» diferenciats, podran conduir tant a la guerra (*i.e.* natura) com a la pau (*i.e.* política).

Així doncs, en aquest apartat respondrem a la segona de les qüestions que anunciàvem al principi del capítol anterior (*vid.* 3): ¿com i per què la humanitat «surt» de l'estat de natura i «entra» a l'estat civil; a saber, quina és la causa *necessària* (*i.e.* hipotètica) de la *política*? El *perquè*, com ja hem argumentat, el situem als «principis incontrovertibles» del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta que, producte de la màxima expressió de la condició natural humana, en absència d'un poder comú, constitueixen els condicionants socials de la *política* (*vid.* 4). Pel que fa al *com*, així mateix hem anunciat que caldrà abordar-lo a través de la hipòtesi del *pacte* en què es genera o construeix la sobirania, a partir del qual es fonamentaran científicament aquelles restriccions conegudes que s'introduiran sobre la condició natural humana inferida a la realitat present (*vid.* 6).

Abans, però, caldrà examinar com podem concebre que la sociabilitat humana, definida per les relacions de guerra en la condició de mera natura, pot arribar a prendre el camí de la pau, a través de la unió dels homes en una mateixa societat civil. És per això que en aquest capítol analitzarem aquest *interregne de la sociabilitat* que no podem ubicar estrictament ni en la hipòtesi de la *natura* ni en la *política* coneguda, essent un aspecte clau per tal d'estudiar la tensió epistèmica entre ambdues dimensions de la realitat, tant des de l'ordre d'exposició del model hipotètic, com des de la perspectiva de la seva inferència.

D'una banda, seguirem el fil argumental hobbesià, reprenent l'observació que hem indicat a l'apartat precedent: és una tensió intrínseca en el coneixement de la *natura* que l'expressió total de la condició natural humana pugui concebre's com la negació total de la mateixa. D'aquesta manera, analitzarem com aquelles inclinacions que en un «*primer moment de racionalitat*» hem vist que conduïen els éssers humans al conflicte, en un «*segon moment de racionalitat*», els portaran a cercar la pau, per tal de preservar la seva pròpia vida i encaminar-se cap a una vida còmoda. Abordarem de manera més detallada, doncs, aquesta distinció entre els dos moments de racionalitat. (*vid. 5.1. Els dos moments de racionalitat: la tensió entre el dret natural i la llei natural*).

D'altra banda, examinarem les dinou lleis naturals¹¹⁷ que estableix Hobbes als capítols XIV i XV del *Leviathan* que constitueixen la columna vertebral de la filosofia moral hobbesiana, i que són el fonament racional que estableix *com hauria de ser* la sociabilitat pacífica, per tal que els homes abandonessin les dinàmiques de conflicte, evitessin que emergissin de nou i, en cas contrari, poguessin resoldre les controvèrsies per tal d'evitar la guerra i mantenir la pau. Al seu torn, veurem que aquest mateix fonament racional de la filosofia moral hobbesiana serà la font primària de l'ordre juridicopolític que guiarà l'elaboració de la seva filosofia política (*vid. 5.2. Les lleis naturals: fonament racional, jurídic i moral de la societat civil*).

¹¹⁷ Hi ha una vintena llei natural establerta al capítol «*Una revisió i conclusió*» que es refereix a l'obligació dels ciutadans o súbdits de protegir en la guerra aquell que, al seu torn, els protegeix en temps de pau. Al nostre entendre, aquest precepte respon més aviat a la voluntat de Hobbes de clarificar una possible interpretació erràtica sobre el reducte de dret natural que cada individu preserva, quant a la possibilitat de no sotmetre's a un perill mortal. Per tant, la tractarem en un altre apartat (*vid. 7.1B*).

5.1. Els dos moments de racionalitat: la tensió entre el dret natural i la llei natural

Si ens fixem en l'estructura del text (*vid.* 4.2A), el capítol XIII és el que Hobbes destina a la caracterització de la condició de mera natura com a condició de guerra; i, al final d'aquest mateix capítol, conclou que els efectes de les inclinacions naturals que havíem vist que causaven la guerra seran les que, al seu torn, conduiran a la pau, bo i referenciant els dos següents capítols: XIV [«De la primera i la segona LLEI NATURAL i dels CONTRACTES»] i XV [«De les altres lleis naturals»]. En aquests dos capítols, Hobbes establirà els fonaments de la seva filosofia moral i jurídica, a través de la deducció de les lleis naturals que condueixen els homes a cercar la pau i al *pacte* mutu en què es genera o construeix la sobirania:

«Les passions que inclinen els homes a la pau són el temor a la mort, ^aespecialment el temor a la mort violenta^a; el desig d'aquelles coses que són necessàries per a una vida còmoda; i una esperança, a través la seva indústria, d'obtenir-les. I la raó suggereix articles de pau convenients, sobre els quals els homes poden ser conduïts a l'acord. Aquests articles són aquells que també s'anomenen lleis naturals, de les quals en parlaré més particularment en els següents dos capítols. [Cf. XIV i XV]» (Lev, XIII, p.196)

La *por* i el *desig* (*i.e.* «principis incontrovertibles») seran, doncs, les inclinacions que condueixin els homes a la pau, a través del *pacte*; amb el supòsit addicional d'una *esperança* que consisteix en el desllorigador del cercle viciós que conduïa a la guerra, a partir d'aquestes mateixes inclinacions¹¹⁸: fruit d'un «primer moment de racionalitat», moment en què hom tenia la llibertat per lliurar el conflicte, al tenir dret a totes les coses i alhora no tenir cap impediment per tractar d'obtenir-les, tenint en compte que a l'estat de natura ningú no podria assegurar-se la seva conservació material futura. D'aquesta manera, hom tendria a incrementar incessantment la seva potència, ja fos per defensar-se d'un atac real com per anticipar-se a una amenaça potencial (*i.e.* desig infinit de possessió).

Al seu torn, aquesta relació de conflicte comportaria una *por* permanent a morir o ser ferit en mans dels altres, justament perquè la inseguretat i la incertesa que implicaria l'absència

¹¹⁸ De manera similar, veiem que s'expressa Maria L. Lukac De Stier (2002, p.139-53): «Hobbes vol deixar clar que si bé les passions són les que porten els homes a entrar en conflicte, són també aquestes mateixes les que els estimulen a buscar la sortida del conflicte, sortida que serà calculada per la raó (...)» (p.145).

d'un poder comú, provocava un perill constant per a la pròpia conservació (*i.e.* por a la mort violenta). Així hem indicat que la tensió intrínseca en el coneixement de la condició natural humana consisteix en el fet que de la concepció de la seva expressió plena se'n desprèn la seva negació plena. Per això, caldria concebre un «*segon moment de racionalitat*» que trenqués aquest cercle viciós, de tal manera que l'impuls (*i.e.* *conatus*) dirigit a l'autoconservació no derivés en una acció que conduís al conflicte, sinó a la pau.

I, com veurem en aquest apartat, tal com s'apunta al passatge citat, aquesta esperança s'obtindrà a través dels «articles de pau» que suggereix la raó, en un «*segon moment de racionalitat*»; és a dir, el descobriment racional de les lleis naturals. D'aquí se'n desprendre la hipòtesi del *pacte* mutu que erigeixi el poder comú (*vid.* 6), amb el propòsit d'instaurar i preservar una condició de pau artificial, mitjançant la introducció de restriccions polítiques sobre l'expressió de la condició natural humana a la realitat present.

Hobbes recorrerà als principis del *dret natural* i de la *lleï natural*, per tal d'explicar aquesta tensió que nosaltres hem discernit a través dels dos moments de racionalitat esmentats. Del dret natural n'hem parlat a bastament més amunt (*vid.* 4.2C.II), en què hem vist que consistia en la llibertat, en absència d'obligació, de fer ús de la pròpia potència per tal d'intentar assolir tot el que hom desitgi, sempre i en la mesura que hom ho consideri oportú, per tal de conservar la pròpia vida. Pel que fa a la lleï natural, també hem avançat la seva definició:

«[És] (...) un precepte o norma general, descobert a través de la raó, pel qual es prohibeix a un home de fer allò que *és destructiu per a la seva vida o que li lleva els mitjans per preservar-la; i d'ometre allò pel qual pensa que pot ser més ben preservada*¹¹⁹» (Lev, XIV, p.198).

Fixem-nos que tant el dret natural com la lleï natural estableixen l'autoconservació com a fonament racional, però des d'una perspectiva oposada: el dret natural estableix la *llibertat de fer o deixar de fer* tot allò que sigui necessari per conservar la pròpia vida, mentre que la lleï natural *prohibeix fer o obliga a ometre* tot allò que sigui destructiu per a la mateixa:

¹¹⁹ Variant llatina: «li semblarà que el porta al seu desavantatge». [NdT]

«(...) el DRET consisteix en la llibertat de fer o de renunciar; mentre que la LLEI determina o obliga a una d'aquestes dues coses. Així doncs, llei i dret difereixen tant com obligació i llibertat; les quals, en una mateixa cosa, són incompatibles.» (Lev, XIV, p.198).

La incompatibilitat entre el dret natural i la llei natural, pel que fa a aquesta «mateixa cosa», que és la preservació de la vida, respon a la tensió intrínseca de la condició natural humana que hem apuntat, lligada als dos moments de racionalitat: si tothom actués particularment d'acord amb el seu propi dret natural, malgrat que fos per un mòbil racional primari com és la conservació de la pròpia vida, la relació entre individus acabaria conformant una dinàmica de guerra que conduiria potencialment a la destrucció mútua i, per tant, negant igualment el propòsit inicial d'autoconservació a què responia. Per la seva banda, la llei natural prohibeix o obliga a fer o deixar de fer tot allò que pugui conduir a la pròpia destrucció, de manera que l'acció humana no es dirigeixi al conflicte que la produeix, sinó a la recerca de la pau, justament, per garantir la pròpia conservació futura, oposant-se així al ple exercici del dret natural. Per això, les lleis naturals es defineixen com «articles de pau convenients, sobre els quals els homes poden ser conduïts a l'acord» (Lev, XIII, p.196) o «precepte o norma general descoberts a través de la raó» (Lev, XIV, p.198) que consisteixen en «aquelles normes que condueixen a la preservació de la vida dels homes sobre la terra» (Lev, XV, p.226) o bé les «qualitats que disposen els homes a la pau i a l'obediència» (Lev, XXVI, p.418).

Així doncs, quan hi ha condicions de guerra, d'acord amb el dret natural, tenim la llibertat de lluitar els uns contra els altres, responent a la fretura de procurar l'autoconservació *immediata* o «conjuntural» davant la por permanent per a la pròpia supervivència; i, per això, parlem d'un «*primer moment de racionalitat*». Perquè, essent necessari involucrar-se en el conflicte per sobreviure en temps de guerra, això tan sols garanteix una supervivència efímera en la mateixa, ja que no altera les condicions del conflicte, sinó que més aviat les alimenta, implicant potencialment l'autodestrucció mútua en un futur. En canvi, el «*segon moment de racionalitat*» respon a un desig de cercar una autoconservació *futura* i *duradora*, sense haver de témer constantment per la pròpia supervivència (*i.e.* una vida còmoda); és a dir, implica *alterar* les condicions que provoquen guerra, reconduint les inclinacions que hi desembocaven, bo i dirigint-les cap a la recerca de la pau.

La primera llei natural que estableix Hobbes és, doncs, aquesta: «*buscar la pau i mantenir-la*»; com a llei fonamental i, a la vegada, precepte moral bàsic i fonament racional de la seva filosofia política:

«I, en conseqüència, és un precepte o una norma general de la raó *que cada home hauria de procurar la pau, en tant que tingui esperança d'obtenir-la; i quan no la pot obtenir, que pugui cercar i utilitzar totes les ajudes i avantatges de la guerra*». La primera branca d'aquesta norma conté la primera i fonamental^o llei natural, que és *cercar la pau i mantenir-la*. La segona, el resum del dret natural, que és *defensar-nos a nosaltres mateixos per tots els mitjans que puguem.*» (Lev, XIV, p.200)

Veiem com, efectivament, el dret natural i la llei natural són incompatibles per a una mateixa cosa; i, a més, podríem afegir per a un mateix «moment» (per això parlem de dos «moments» de racionalitat). Tanmateix, cal observar que aquí Hobbes també estableix com a condició de la recerca de la pau que hom «tingui l'esperança d'obtenir-la»; perquè, per més que suposéssim que un sol individu en la condició de mera natura pogués arribar a sospesar racionalment que cal cercar la pau (*i.e.* «segon moment de racionalitat») en comptes d'incrementar la seva potència per fer la guerra (*i.e.* «primer moment de racionalitat»), si la resta d'individus no ho consideressin així i es mantinguessin en ple exercici del seu dret natural, aquell únic individu no tindria cap mena d'esperança d'assolir la pau, de manera que podria «cercar i utilitzar totes les ajudes i avantatges de la guerra^o»; és a dir, aquest supòsit no podria arribar a produir-se mai.

Perquè, com hem vist, hom no tan sols incrementava la seva potència per defensar-se d'un acte de violència real, sinó que també s'havia d'anticipar davant d'una amenaça potencial. I, com també hem argumentat, encara que la immensa majoria d'individus o, àdhuc, tots excepte *un de sol*, desitgessin cercar la pau (o simplement es trobessin en un moment d'armistici o de cessament aparent de les hostilitats), l'absència d'un poder comú podria acabar reproduint, tard o d'hora, la dinàmica de guerra (*vid.* 4.1B i 4.2B). En altres paraules: *no tindria sentit cercar la pau, sense l'esperança d'obtenir-la, ja que això seria el mateix que negar-se el propi desig de bé futur*; és a dir, l'autoconservació, encara que fos només de manera immediata.

Llavors, però, se'ns presenta una aporia aparent: en la condició de mera natura, el «segon moment de racionalitat» no es podria arribar a produir mai, atès que sempre regnaria la

immediatesa del primer moment, en què hom es regiria pel propi dret natural, producte del qual se'n derivaria el cercle viciós que hem vist que conformen els «principis incontrovertibles»¹²⁰. Però cal fer avinent que aquest «moment» de condició de mera natura no ha existit realment mai (*vid.* 4.1), sinó que consisteix en un model hipotètic, de manera que aquesta *esperança* d'assolir la pau cal situar-la en una realitat present on sí que hi hagi un poder comú i una societat civil establerta. El descobriment de la primera llei natural, fruit d'un «segon moment de racionalitat», doncs, consisteix en una hipòtesi per il·lustrar la base racional d'aquest precepte «moral» que fonamenta la filosofia política: cal cercar la pau i mantenir-la, *com si* haguéssim descobert que la seva absència en la condició de guerra ens conduïa a l'autodestrucció. Heus aquí el caràcter hipotètic de l'ontologia política hobbesiana, tal com hem anunciat al principi d'aquest apartat.

Així doncs, tant en la construcció de la hipòtesi com en la realitat present, encara faltaria un pas més perquè hom pogués inclinar-se efectivament a cercar la pau i mantenir-la, és a dir, manca aquell supòsit addicional que atorgui l'*esperança*. Així és com arribem a la *segona llei natural* que estableix Hobbes que, de manera conseqüent amb el que hem exposat fins ara, cal comprendre-la immediatament derivada i de manera inseparable de la primera, com a condició per produir-ne els efectes racionals que s'hi prescriuen:

«D'aquesta llei natural *fonamental*¹²¹, °per la qual s'ordena als homes de procurar la pau,° se'n deriva aquesta segona llei: *que un home estigui disposat, quan els altres també ho estiguin, °en la mesura que calgui, per a la pau i la seva defensa, tal com ho consideri necessari°, a depositar aquest dret a totes les coses i satisfer-se amb tanta llibertat °respecte d'altres homes°, com la que permetria a d'altres homes °respecte de si mateix°.*» (Lev, XIV, p.200)

L'*esperança* d'assolir la pau neix, així, en el moment en què hom deposa el seu dret natural. Aquí cal advertir, però, que Hobbes no estableix que calgui depositar *totalment* el dret natural, sinó tan sols el seu exercici total o absolut (*i.e.* la llibertat absoluta), és a dir,

¹²⁰ La discussió sobre la possibilitat o impossibilitat que, en l'estat de natura, es pogués arribar a produir el que nosaltres anomenem «segon moment de racionalitat»; és a dir, aquella cooperació racionalment concebuda entre individus abans enfrontats, per tal d'abandonar el conflicte i instituir un poder comú, vers el *pacte*, ha buidat els tinters de nombrosos exponents de l'utilitarisme contemporani; per exemple, trobem la discussió entre Hampton (1991, p.603-09) i Haji (1991, p.589-601). La dificultat d'aquesta línia d'anàlisi, més enllà de la limitació de proves textuals que sostinguin la seva argumentació (Piirimäe, 2006; Eggers, 2011), com ja hem anotat, també consisteix en un problema de marc d'interpretació: en el tractament del model de l'estat de natura com un escenari que se situa com a «previ» a la *política*, seguint l'ordre d'exposició hipotètic, però no considerant l'ordre invers d'inferència, tal com veurem a continuació.

¹²¹ Variant llatina: «primera». [NdT]

restringir-lo; car d'altra manera això significaria renunciar a «*defensar-nos a nosaltres mateixos per tots els mitjans que puguem*», el qual seria contrari a la raó i, consegüentment, inconcebible. La renúncia al dret natural, doncs, responent al principi material d'autoconservació, queda delimitada de la següent manera: A) *A l'exercici del dret natural contra els altres*; B) *A l'obtenció d'un bé per a un mateix*.

A) La renúncia a l'exercici del dret natural contra els altres

D'una banda, perquè els mitjans per a la pau tenen com a propòsit defensar la nostra pròpia vida, de manera que són fruit del dret natural mateix¹²²; és a dir, la segona llei natural restringeix el dret natural, en la mesura que el seu exercici total condueix a la guerra i, per tant, a la destrucció mútua; a saber, no és el mateix afirmar que cal depositar «tot dret» que depositar-lo amb relació «*a totes les coses*», la qual cosa significa que aquesta renúncia no és pas absoluta, sinó que implica el sosteniment d'un reducte de dret a certes coses; igualment, tampoc no és el mateix dir que cal renunciar «a tota llibertat» que satisfer-se amb «*tanta*» com la que es permetria als altres, recíprocament; car com hem vist en el cas de la igualtat, tampoc no podria concebre's, en condicions de pau, l'exercici absolut de la llibertat o dret natural per part de tots els éssers humans en conjunt i de cadascun en particular més que els altres (*vid.* 4.2A). D'aquí se'n desprèn el precepte moral de la convivència pacífica i unitària en societat que resumeix el conjunt de les lleis naturals: «*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» [el que no vulguis que se't faci, no ho facis a un altre] (Lev, XIV, p.200).

Veiem, doncs, que per cercar la pau és necessari renunciar al *dret a totes les coses* [*ius in omnia*], justament per conservar aquella part del dret natural que només pot preservar-se en condicions de pau, ja que acabaria essent igualment destruïda en temps de guerra; i, més concretament, es tracta de renunciar a exercir el dret *contra* els altres homes, de la mateixa manera que els altres renunciïn a exercir-lo en contra teva, restant d'aquesta manera una llibertat no absoluta, sinó parcial (tanta com sigui concebible) *respecte dels altres com dels altres respecte d'un mateix*. En altres paraules: per preservar el dret natural, cal restringir el dret natural mateix, de manera que la llibertat quedi preservada

¹²² Com hem vist a la citació anterior (*cf.* Lev, XIV), els principis de la llei natural i del dret natural es contenen en la norma general o precepte de la raó, de la qual es dedueix la primera i fonamental llei natural: «*que cada home hauria de procurar la pau, en tant que tingui esperança d'obtenir-la; i quan no la pot obtenir, que pugui cercar i utilitzar totes les ajudes i avantatges de la guerra*»

en tant que no impliqui una restricció a la llibertat dels altres ni d'aquests altres envers a la d'un mateix.

«Perquè, mentre cada home sostingui aquest dret de fer tot allò que vulgui, així romandran tots els homes en la condició de guerra. Però si altres homes no deposessin el seu dret, °de la mateixa manera que ell,° aleshores no hi hauria cap *raó*¹²³ perquè ningú no es despregués del seu; perquè això seria exposar-se a la depredació (al qual cap home no és obligat) més que disposar-se a la pau.» (Lev, XIV, p.200)

B) La renúncia del dret natural respon a l'obtenció d'un bé per a un mateix

D'altra banda, el fet que hom no deposti el propi dret natural en la seva totalitat també significa que no es pugui concebre que hom renunciï a aquella part que implicaria renunciar a la defensa de la seva pròpia vida; és a dir, al que justament es vol preservar a través de la renúncia mateixa (*vid.* 7.1B). Perquè cal entendre la renúncia al propi dret com un mitjà per assolir un bé futur per a un mateix i, per aquest motiu, no es pot concebre que hom deposti totalment el seu dret natural, ja que això suposaria un acte contrari al propi bé. Aquesta renúncia, doncs, no pot implicar que hom abandoni el seu dret natural de resistir aquells que l'intentin ferir o acabar amb la seva vida, ni tan sols en condicions de pau:

«Sempre que un home transfereix el seu dret o hi renuncia, és considerant algun dret que se li ha transferit recíprocament o d'algun altre bé °que espera pel mateix°. Car és un acte voluntari °de la persona que transfereix primer^a, i els actes voluntaris de tot home tenen per objecte algun *bé per a un mateix*. I, per tant, hi ha alguns drets que no s'entendria que cap home, per cap mena de paraules o altres signes, abandonés o transferís. Com que, en primer lloc, un home no pot depositar el dret de resistir aquells que l'assalten per la força, per llevar-li la vida; perquè no es pot entendre que així pretengui cap bé per a ell mateix. El mateix es pot dir de la resistència a les ferides, a les cadenes i a l'empresonament; tant perquè no hi ha cap benefici que resulti d'una resistència així, com ho és la resistència sofrir d'un altre que sigui ferit o empresonat. Com també perquè un home no pot dir, quan

¹²³ Variant llatina: «obligació». [NdT]

veu els homes procedir contra ell mitjançant la violència, si tenen o no la intenció de matar-lo.» (Lev, XIV, p.202)

En conseqüència, la llei civil no podrà obligar un home a autodestruir-se ni pot prohibir-li resistir-se als que li vulguin llevar la vida o produir-li algun dany corporal. I, si ho prohibís, seria una disposició sobirana contrària a la raó, en la mesura que s'oposaria al fi de la sobirania, pel qual s'ha renunciat en primer lloc a l'exercici total del dret natural, exceptuant precisament aquell que ateny a la pròpia conservació. Fins i tot, tractant-se d'un càstig just, com veurem, hom conservarà el dret natural de resistir-s'hi, en la mesura que la seva transgressió de la llei civil que l'ha portat a ser jutjat i sentenciat, ja implicava que aquell individu s'hagués ubicat fora de la societat civil i del *pacte*, al desobeir les disposicions del poder sobirà.

Per això, com també hem avançat (*vid.* 4.2A), no tan sols és la llibertat el que cal restringir, sinó també la igualtat, de manera que independentment del dret que hom sostingui de resistir un càstig, aquest es pugui acabar imposant efectivament, per mitjà d'una potència comuna eminentment superior a la de l'individu particular, com és (o hauria de ser per considerar-se sobirà) el de l'espasa pública. De tot això en parlarem a la discussió sobre les lleis civils (*vid.* 7.1A), però aquí hem situat l'arrel d'aquesta premissa pròpia de la filosofia política hobbesiana, pel que fa a la seva concepció de la sobirania.

Per tant, depositar o renunciar a l'exercici absolut del dret natural no significa que aquest es destrueixi o desaparegui, sinó que queda restringit *artificialment*, a través del *pacte* que institueix la condició *política* o sobirania (*vid.* 6), de tal manera que resta íntegrament preservat en la condició *natural* humana (*i.e.* «primer nivell d'inferència»). Això està íntimament relacionat amb el que acabem de comentar: el sosteniment del dret de resistir la violència que pugui produir-se per part d'altres individus o, fins i tot, per part del poder sobirà. I, també, es refereix al fet que, en cas que es reproduïxi la condició de guerra, hom podrà recuperar plenament i immediata l'exercici de la seva potència particular per conservar la pròpia vida. Aquest precepte també delimitarà els perills de la dissolució o mort de la sobirania, moment en què l'esperança d'assolir la pau desapareixeria i, consegüentment, hom recuperaria el seu ple exercici del dret natural, regint-se pel «primer moment de racionalitat», fruit de la nova conjuntura de guerra que, al seu torn, en reproduiria la condició (*vid.* 7.2).

Això mostra de nou la tensió epistèmica que es desprèn del fet que la política introdueixi *restriccions reals* envers les *causes hipotètiques* en què es manifesta la condició natural, de tal manera que no s'arribi a destituir o extingir el dret natural, sinó que tan sols pugui arribar a restringir-se'n l'exercici total, de manera artificial, tant de temps com sigui possible. Si fos d'una altra manera, trobaríem en Hobbes una condició natural humana que es veuria «transformada» per la política, quan en realitat aquesta roman intacta, veient-se tan sols restringida en la seva expressió al present. Per tant, situant-nos al model hipotètic de l'estat de natura, podem deduir que si el poder comú fos enretirat completament, la condició natural humana s'expressaria també completament, donant lloc a la condició de guerra¹²⁴.

I si com hem argumentat la *política* no destitueix la *natura*, sinó que tan sols en restringeix artificialment la seva expressió plena, així doncs, les lleis naturals #1 i #2 són les que establiran els primers passos o la primera premissa d'aquestes restriccions que generaran les condicions pel *pacte*, com a mitjà per instituir una condició de pau artificial, a través de l'erecció del poder sobirà: (a) que els éssers humans cerquin la pau i la mantinguin, en comptes de fer la guerra (*i.e.* primera llei natural); i que, per fer-ho, (a) depositin el seu dret a totes les coses, en comptes de sostenir l'exercici de la seva llibertat absoluta (*i.e.* segona llei natural). Aquests preceptes quedaran rubricats, com veurem a l'apartat següent (*vid.* 5.2), per la llei natural #3: la *justícia*; que disposa el compliment dels pactes.

5.2. Les lleis naturals: la font racional de l'ordre juridicopolític

Fins aquí hem estudiat quin és el fonament racional que segons Hobbes guiaria hipotèticament la humanitat a cercar la pau, apuntant alguns elements que seran imprescindibles a l'hora d'abordar la hipòtesi del *pacte* (*vid.* 6), així com les seves implicacions polítiques reals (*vid.* 7). És així com hem discernit entre «dos moments de racionalitat» que, si els entenem hipotèticament, hauríem de considerar-los *consecutivament* oposats (de la condició de guerra a la condició de pau); o bé oposadament *coexistents*, si els observem des de la realitat present: una tensió que es reflecteix en la tensió entre els principis del dret natural i de la llei natural; o el que és el mateix: entre el principi d'autoconservació i la recerca de la pau; entre la individualitat i la sociabilitat.

¹²⁴ Sobre la possibilitat o no de «transformar» la condició natural humana, en parlarem al capítol final sobre la mort o dissolució de la sobirania (*vid.* 7.2C).

A partir d'aquest punt, Hobbes enumerarà al capítol XV fins a disset lleis naturals, conformant així un total de dinou lleis naturals «que dicten la pau com a mitjà per a la conservació dels homes en multituds; i que només es refereixen a la doctrina de la societat civil» (Lev, XV, p.238)¹²⁵. Aquí cal denotar que Hobbes mateix admet que «hi ha altres coses que tendeixen a la destrucció dels homes particulars, com l'embriaguesa i altres tipus d'intemperància que poden també ser reconegudes entre aquelles coses que la llei natural ha prohibit» (Lev, XV, p.238). Però, a continuació, afegeix: «no és necessari mencionar-les ni són prou pertinents en aquest lloc» (Lev, XV, p.238); o dit d'una manera encara més precisa a la versió llatina: «com que concerneixen la naturalesa individual i no són rellevants a la nostra doctrina es poden ometre» (LevL, XV, p.239).

El conjunt de les lleis naturals, doncs, no concerneixen a l'individu aïllat, sinó que sempre es refereixen a l'home en relació amb els altres; és a dir, als aspectes de la sociabilitat que repercuteixen en la convivència pacífica o bé produeixen, en la seva desatenció, el conflicte mutu. Com hem vist al capítol anterior (*vid.* 4), això ens remet al capítol XI, en què Hobbes descriu la sociabilitat humana, *tal com* podem inferir-la (*i.e.* «llegir-la») de la realitat present; és a dir, quins costums o qualitats humanes diverses –segons les seves passions i virtuts o defectes intel·lectuals derivats–, fan els homes més o menys propensos a la «convivència pacífica i unitària» (Lev, XI, p.150). En canvi, als capítols XIV i XV, Hobbes assenyala, a partir de les lleis naturals, *com hauria de ser* la sociabilitat humana (quines virtuts morals l'haurien de regir), per tal que aquesta s'encaminés a assegurar i mantenir una societat civil pacífica; és a dir, la llei natural «que dicta als homes *que no tenen govern civil*¹²⁶ què haurien de fer i què evitar en relació amb els altres» (Lev, XXX, p.552).

Així és com hem anat veient com *l'ordre d'exposició de la filosofia hobbesiana és invers a l'ordre de la seva deducció*: car tot i que el seu raonament avançarà narrativament des de la condició de mera *natura* vers la institució d'un *pacte* que genera o construeix la societat civil i la *política*, la deducció partirà d'un «primer nivell d'inferència» sobre l'experiència del present, del qual se'n deduirà, en un «segon nivell d'inferència», el model hipotètic (*vid.* 4.1B). Així mateix, les lleis naturals, començant per les tres primeres (*i.e.* #1-3), semblen situar-se a la base del raonament de Hobbes, però en realitat són el

¹²⁵ Així tractarem d'analitzar el conjunt de les lleis naturals que Hobbes estableix, malgrat que llevat de les tres primeres, les setze restants no hagin rebut sempre la suficient atenció per part de la tradició crítica (Baier, 1987, p.157-85; Rhodes, 2009, p.144-59).

¹²⁶ Variant llatina: «abans de l'existència de drets civils [*Iura Civilia*]». [NdT]

producte d'una cadena deductiva, fruit de la qual, Hobbes les erigeix com a fonament causal i, per això, les situa en primer lloc en l'ordre l'exposició.

És per aquest motiu que examinarem en darrer lloc la tercera llei natural, referent a la *justícia o compliment dels pactes*, malgrat que en l'ordre d'exposició se situa com a derivada de la #1 i de la #2, de manera que les lleis naturals subsegüents es presenten en un ordre progressiu fins a la concepció d'una societat civil del tot constituïda. Això ens permetrà enllaçar la nostra argumentació amb la hipòtesi del *pacte* (vid. 6); és a dir, traçarem un recorregut invers d'anàlisi a l'exposat a l'obra, seguint així l'ordre d'inferència hobbesiana de la condició natural que hem caracteritzat amb dos nivells: començant per la llei natural #19 fins arribar a la #3, il·lustrarem, així, aquest «interregne de la sociabilitat», que no podem ubicar irreductiblement ni en la *natura* ni en la *política*, sinó en la tensió entre el coneixement d'una i altra dimensió de la realitat.

D'aquesta manera, a les pàgines següents estudiarem com la *filosofia moral* hobbesiana estableix els preceptes racionals que haurien de guiar la sociabilitat humana, tant pel que fa als ciutadans o súbdits com en relació amb el poder sobirà, de cara a poder assegurar i mantenir una societat civil pacífica (A. *La filosofia moral: ciència de «l'interregne de la sociabilitat»*). I havent delimitat quin és l'estatut de la filosofia moral en relació amb la filosofia política hobbesiana, examinarem les dinou lleis naturals establertes per Hobbes, d'acord amb l'ordre de deducció que hem argumentat que se segueix, situant-les així com a fonts de l'ordre juridicopolític (B. *Els principis de regulació i de sociabilitat pacífica*).

A) La filosofia moral: ciència de «l'interregne de la sociabilitat»

Al capítol IX [«Dels diferents OBJECTES de CONEIXEMENT»¹²⁷] Hobbes situa *aparentment* la filosofia moral com una branca de la filosofia natural¹²⁸, és a dir, entre les «conseqüències dels accidents dels cossos naturals»; això és, en l'àmbit del coneixement de la *natura* o ciència *a posteriori*, que hem vist que es definia per tractar-se d'un saber condicional o hipotètic. Més concretament, quedaria situada en la *física* o «conseqüències de les *qualitats*» i, en aquesta branca de la ciència natural, s'ubicaria entre les «conseqüències de les qualitats dels homes en particular» (*i.e.* com a ciència de les conseqüències de les qualitats dels cossos permanents, terrestres, animals) que, al seu

¹²⁷ El text llatí no tradueix els paràgrafs introductoris i el quadre sinòptic de la versió anglesa, sinó que proporciona una explicació textual extensa de l'equivalent del contingut del quadre sinòptic. [NdT]

¹²⁸ Vid. Annex 4.

torn, es ramifica en dues branques més: el coneixement de les «conseqüències de les *passions* dels homes» o *ètica*; i el coneixement de les «conseqüències del *discurs*», subdividit en poesia (magnificar, vilipendiar, etc.), en retòrica (*i.e.* persuadir), en lògica (*i.e.* raonar) i, el que més ens interessa: en la *ciència del just i l'injust* (*i.e.* contractar).

Ara bé, si hem subratllat que això només és així *aparentment* és perquè, aquesta classificació, que manifestament respon a la voluntat de Hobbes de construir un sistema filosòfic complet (*vid.* 2. i 3), si l'examinem en relació amb el conjunt del *Leviathan*, no sembla tan clara com la que es presenta al quadre sinòptic il·lustrat al capítol IX. Donat que aquesta qüestió s'enclava al nucli del nostre estudi sobre el *praecipitium epistèmic* i la tensió que es desprèn entre el coneixement de la *natura* i el de la *política* en la filosofia política hobbesiana, caldrà clarificar-ho a continuació. Vegem, doncs, com Hobbes mateix ho aborda al capítol XV:

«I la ciència d'aquestes [lleis naturals] és la veritable i única filosofia moral. Car la filosofia moral no és res més que la ciència sobre què és *bo* i què és *dolent*, en les relacions i la societat humana. **Bo* i *dolent* són noms que signifiquen les nostres apetències i aversions; les quals són diferents en diferents temperaments, costums i doctrines dels homes. I homes diversos no difereixen només en el seu judici sobre els sentits, del què és plaent o desplaent pel gust, l'olfacte, l'oïda, el tacte i la vista, sinó també sobre què és conforme o discordant amb la raó, en les accions de la vida comuna*¹²⁹. És més, el mateix home, en diversos moments, difereix de si mateix; i el que en un moment elogia, és a dir, ho anomena bo, en un altre moment ho menysprea i ho anomena dolent. D'aquí sorgeixen disputes, controvèrsies i, per últim, la guerra. I, per tant, en tant que un home es troba en la condició de mera natura (que és la condició de guerra), l'apetència privada és la mesura del bé i del mal; i, consegüentment, tots els homes estan d'acord en això, que la pau és bona i que, per tant, el camí o els mitjans de pau que (com he mostrat abans) són *justícia, gratitud, modèstia, equitat, misericòrdia* i la resta de lleis naturals, també són bones; és a dir, *virtuts morals*; i el seu contrari són els *vicis*, el mal. Ara bé, la ciència de la virtut i el vici és la filosofia moral.» (Lev, XV, p.242)

¹²⁹ Variant llatina: «les mateixes coses s'anomenen bones o dolentes segons els diferents apetits, aversions, costums i inclinacions dels homes». [NdT]

Aquí veiem com Hobbes defineix, en un mateix paràgraf, la filosofia moral de tres maneres diferents: *I*. La ciència de les *lleis naturals*; *II*. La ciència sobre el que és *bo* i que és *dolent*, en les relacions i la societat humana; *III*. La ciència de la *virtut* i del *vici*. Així doncs, aquesta triple definició corrobora que la filosofia moral no es refereix com hem advertit més amunt (*vid.* 5.1) a l'home particular, sinó a les relacions socials: si la filosofia moral és la ciència de les lleis naturals, hem vist que aquestes «només es refereixen a la doctrina de la societat civil» (Lev, XV, p.242). I, al seu torn, en aquest darrer passatge, Hobbes diu que les lleis naturals són «el camí o els mitjans de pau»; i, essent la pau *bona*, consegüentment, conclou: «*justícia, gratitud, modèstia, equitat, 'misericòrdia'* i la resta de lleis naturals, també són bones; és a dir, *virtuts morals*» (Lev, XV, p.242). Veiem doncs que la correspondència d'aquestes tres perspectives de definició és clara: la filosofia moral és la ciència del que és bo i dolent; el que comunament els homes entenen per «bo» és la pau; i per assolir aquest bé comú que és la pau, la raó ens dicta les lleis naturals; les lleis naturals estableixen, per tant, les virtuts morals que ens condueixen a la pau.

Tanmateix, si contrastem aquesta definició del capítol XV amb la classificació del capítol IX, hi ha un parell d'elements que semblen discordants: d'una banda, hem vist al quadre sinòptic que Hobbes atribueix l'*ètica* al coneixement de les «conseqüències de les *passions* dels homes» (Lev, IX, p.130-31) i, alhora, atribueix la *ciència del just i l'injust* al *contractar*, que se situa entre el coneixement de les «conseqüències del *discurs*» (Lev, IX, p.130-31). D'acord amb la definició del capítol XV, semblaria que Hobbes escindeix la filosofia moral, sense explicar-ho, en dues branques diferenciades del coneixement.

Pel que fa a l'*ètica* queda clar que es refereix a la filosofia moral, donat l'ús alternatiu dels termes «ètica» i «moral» que fa Hobbes al *Leviathan*. De fet, al capítol IX ni tan sols esmenta el concepte «filosofia moral», a diferència del capítol XV de la versió anglesa, en què Hobbes substitueix sistemàticament «ètica» per «moral». En canvi, a la versió llatina, sí que veiem aquesta alternança sinonímica, per exemple, al mateix passatge que hem citat anteriorment:

«Legum Naturalium Scientia vera & sola, *Ethica* est. *Ethica* autem alia non est, praeter Scientiam earum rerum quae in Congressibus & Societate hominum, bonae

vel malae sunt (...) Scientia autem Virtutum & Vitiorum est *Philosophia Moralis*.»
(LevL, XV, p.79)¹³⁰.

Per tant, podem admetre que Hobbes es refereix a la filosofia moral o ètica, com una mateixa ciència que s'inscriu al coneixement de les conseqüències de les passions dels homes.

En relació amb la *ciència del just i l'injust* (i.e. contractar; conseqüències del discurs) que estableix al capítol IX, certament, no es correspon exactament amb la definició textual que hem vist al capítol XV, en què fa al·lusió a la filosofia moral com a *ciència del que és bo i del que és dolent*. A més, en aquest mateix capítol, trobaríem una definició de justícia coherent amb la classificació, quan Hobbes aborda la llei natural #3: «la definició d'INJUSTÍCIA no és cap altra que *el no compliment del pacte* ^a, o, el que és el mateix, la violació de la fe donada^a. I tot allò que no és injust, és *just*. » (Lev, XV, p.220). En canvi, el que és *bo* o *dolent* es refereix a les apetències i aversions, tal com ja hem vist (cf. Lev, VI). És manifest, doncs, que els conceptes de just i injust, bo i dolent, no tenen una equivalència semàntica, sinó un significat clarament diferenciat. Alhora, però, guarden una relació prou estreta, com per poder afirmar que tot allò que sigui *just* caldria considerar-ho *bo* o *virtuós*, mentre que tot allò que sigui *injust* caldria qualificar-ho *dolent* o *viciat*.

És per això que, tal com hem vist, la llei natural #3 consisteix precisament en la *justícia*; i si les lleis naturals són *bones* perquè són mitjans que ens encaminen a un *bé* tal com és la pau i, alhora, les definim com a virtuts morals, aleshores caldria definir la *justícia* com a *bé* o com a *bona* o *virtuosa*. Per tant, si segons Hobbes la filosofia moral és la ciència del que és bo i el que és dolent, sens dubte, aquesta no es pot desentendre de la justícia i la injustícia. En aquest sentit, quan al capítol IX Hobbes inscriu la ciència del just i l'injust (i.e. «contractar») en el coneixement de les conseqüències del discurs, podem admetre que també s'està referint a una part fonamental de la filosofia moral; i és que tal com veurem al capítol següent (vid. 6), el compliment dels contractes o justícia (i.e. llei natural #3), alhora que consisteix en l'origen de tota noció de justícia, és un precepte fonamental per assolir i mantenir la pau.

Per tant, Hobbes es refereix a la filosofia moral, tant pel que fa a la ciència que estudia les conseqüències de les passions dels homes com a les conseqüències del discurs, amb

¹³⁰ La *cursiva* l'hem introduït nosaltres per subratllar els conceptes que estem discutint.

relació als contractes. Això, però, no es tracta d'una escissió conceptual com ens interrogàvem, sinó d'una doble perspectiva definitòria d'un mateix concepte: els efectes de les passions dels homes, tant les simples com en la seva combinació, hem vist que conformen les virtuts i els defectes intel·lectuals (*cf.* Lev, VIII); que, al seu torn, condicionen les relacions de potència (*cf.* Lev, X) i els costums o qualitats dels homes per a la convivència social (*cf.* Lev, XI), de manera que podríem considerar-les, efectivament, com la matèria primera de tota filosofia moral.

No debades, com ja hem analitzat (*vid.* 4.1), Hobbes caracteritza la condició natural humana precisament en base a una inferència basada en les passions (*cf.* Lev, XIII) i és a partir d'aquesta que també hem vist que dedueix la llei natural fonamental #1 que comina els homes a cercar la pau i mantenir-la (*i.e.* «segon moment de racionalitat»; «segon nivell d'inferència») que consisteix, consegüentment, en el principal precepte de la seva filosofia moral.

Alhora, d'aquesta llei natural #1, Hobbes en dedueix la #2 (*i.e.* depositar el dret natural) i, d'aquesta, la #3 (*i.e.* justícia): si hem argumentat que tan sols podem concebre que hom deposti l'exercici absolut del seu dret natural si tots els altres fan el mateix, aquesta *esperança* tan sols pot donar-se si els homes ho acorden *mútuament* –car no es pot donar per la simple coincidència de la voluntat individual agregada–; és a dir, ho rubriquen a través d'un *pacte* que, a més, es comprometen a observar i que podrà ser observat *efectivament*, ja que sense compliment per part dels contractants cap pacte no té raó de ser (*vid.* 6).

En conseqüència, els efectes dels contractes, en la mesura que fan o no efectius els mitjans per a la pau que estableixen les lleis naturals (*i.e.* virtuts morals), formen una part indestriable de la filosofia moral; i al seu torn això està íntimament relacionat amb els efectes de les passions dels homes, ja que és producte d'aquestes que els contractes es creen i es mantenen, però també es transgredeixen i s'acaben trencant. En altres paraules: només si allò que els homes consideren comunament *bo* i *dolent* (*i.e.* ètica) coincideix amb allò que consideren comunament *just* i *injust* (*i.e.* justícia), pot eixir *l'esperança d'assolir la pau i mantenir-la*; mentre que si succeís el contrari, a saber, que en comptes d'una coincidència comuna hi hagués una divergència agregada sobre allò que cadascú considera particularment com a bo i just, dolent i injust, aleshores no hi hauria mai *esperança per la pau*, sinó conflicte (*vid.* 4.2C).

D'altra banda, relacionat amb això, havíem apuntat un segon element discordant: veiem que al capítol IX Hobbes classifica la filosofia moral entre la ciència que estudia les conseqüències de les qualitats «dels homes en particular», mentre que al capítol XV la ubica clarament en l'àmbit de la sociabilitat; vegem-ho a través de les tres perspectives de definició que hem comentat més amunt: *I*. Com a ciència de les *lleis naturals*, hem vist que Hobbes indica que aquestes «només es refereixen a la doctrina de la societat civil» (Lev, XV, p.238); i que les «altres coses que tendeixen a la destrucció dels homes particulars (...) com que concerneixen la naturalesa individual i no són rellevants a la nostra doctrina es poden ometre» (Lev, XV, p.238); *II*. Com a ciència sobre què és *bo* i què és *dolent*, Hobbes afirma explícitament que es refereix a «les relacions i la societat humana» (Lev, XV, p.242); i *III*. Com a ciència de la *virtut* i el *vici*, no tan sols trobem que s'inscriuen en la sociabilitat, en la mesura que es refereixen a les lleis naturals, sinó també perquè, tal com hem argumentat (*vid.* 4.1), la virtuositat de les qualitats dels homes pren un valor relatiu a les d'altri i, al seu torn, aquest valor és atorgat també pels altres, igual que les facultats que conformen la potència de cadascú.

I, per últim, pel que fa a la justícia o compliment dels contractes, a part de constituir la llei natural #3 i, per tant, concernir a la sociabilitat en tant que llei natural, al ser ubicada entre el coneixement de les conseqüències del discurs, cal pressuposar que ens referim a les relacions entre els homes: perquè contractar no consisteix en un discurs mental, sinó en un acte de comunicació mútua entre els homes que, a través de signes suficients, es comprometen recíprocament en els termes acordats (*cf.* Lev, IV, VII). Per tant, no es pot concebre com un acte estrictament individual, sinó social (*vid.* 4.2B.II).

Si en aquest sentit sembla quedar palès que Hobbes –no només al capítol XV, sinó al conjunt dels capítols del *Leviathan*– situa les diferents parts o qüestions concernents a la filosofia moral en l'àmbit de la sociabilitat humana, ¿com és que al quadre sinòptic del capítol IX, la inscriu entre el coneixement de les conseqüències de les qualitats dels homes *en particular* i no, a saber, *en societat*? La resposta de fet ja l'hem argumentada als apartats precedents: hem vist que Hobbes entenia la societat com a *societat civil*, alhora que la condició natural humana no es podia explicar sense comprendre les relacions socials, de manera que no podíem fer una distinció entre un «home natural» i un «home social» (*vid.* 4); és per això que hem ubicat el coneixement de la sociabilitat humana a «l'interregne» entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, car no era mecànicament deduïble del moviment dels cossos naturals ni tampoc no era exclusiva

d'una societat civil constituïda políticament. Més aviat, doncs, calia discernir entre *home natural* (o simplement «home»; *De Homine*) i *home ciutadà o súbdit* (o simplement «ciutadà o súbdit»; *De Cive*); però entre la concepció de l'un i de l'altre hi ha un *interregne*, situat entre el coneixement hipotètic i demostrable, que és doncs on se situa la *sociabilitat humana*.

Per això, podem entendre que Hobbes inscriví la ciència que estudia les passions i el discurs entre les *conseqüències* de les qualitats dels homes *en particular*, ja que les relacions socials en són, efectivament, la conseqüència. Perquè la mesura particular del *bo* i del *dolent*, del *just* i de l'*injust*, que s'infereix a la hipòtesi de la condició natural humana, no és l'objecte d'estudi de la filosofia moral, sinó que ho són els seus *efectes*; és a dir, les conseqüències de la relació entre individus i de la mesura particular de cadascú que, com hem vist, produeix potencialment la condició de guerra (*i.e.* «primer moment de racionalitat»). I, precisament, la filosofia moral s'ocupa no de les relacions socials *tal com són*, sinó de *com haurien de ser*, per tal que s'encaminessin a la pau (*i.e.* «segon moment de racionalitat»); a saber, quins efectes haurien de produir perquè en comptes de generar el conflicte, produïssin una condició de convivència pacífica¹³¹.

Al seu torn, el quadre sinòptic comentat (*cf.* Lev, IX) destina tot un altre apartat a les «Conseqüències dels Accidents dels Cossos Polítics, la qual [ciència] s'anomena POLÍTICA i FILOSOFIA CIVIL», que se subdivideix en dues branques: «De les Conseqüències de la Institució de REPÚBLIQUES, als *Drets* i *Deures* del *Cos Polític* o *Sobirà*» i «De les Conseqüències del mateix als *Deures* i *Drets* dels subjectes.» Aquí, com veiem, no es refereix als homes «en particular» sinó als homes com a «subjectes» de drets i deures al cos polític (*i.e.* ciutadans o súbdits; *vid.* 7.1B).

¹³¹ La posició que sosté la «lectura deontològica» de Hobbes, que sovint s'ha identificat com a seguidora de la «Tesi de Taylor» (1938, p.406-24), consisteix en l'emancipació de la filosofia moral respecte de la psicologia humana, de tal manera que els individus no regirien els seus actes per l'òntica de l'apetència (desig-aversió), d'acord amb el principi d'autoconservació (com també de l'interès propi), sinó que podrien veure motivades les seves accions per raons genuïnament morals *a priori*; desprenent-se'n, consegüentment, una interpretació normativa del paper que exerceix la filosofia moral i les lleis naturals en la filosofia política de Hobbes, tant pel que fa al *pacte* (*vid.* 6) com a les condicions de sobirania i de subjecció (*vid.* 7.1). Contra la «Tesi de Taylor» hi trobem la crítica demolidora adreçada per Stuart M. Brown Jr. (1959, p.303-23): «Aquells que adopten la tesi de Taylor han de presentar en nom de Hobbes una teoria en què el concepte d'obligació és moral, en comptes de prudencial o legal, i en què aquest concepte moral s'explica sense recórrer a consideracions psicològiques. Però aquesta tasca és impossible de completar. Perquè en Hobbes la noció de *pacte* és utilitzada com a vincle lògic indispensable entre l'obligació política, d'una banda, i les consideracions psicològiques, de l'altra. (...)» (p.310-11).

Això ens porta a fer dues observacions concloents sobre aquesta qüestió: primera, que el coneixement de la *política* (o filosofia civil) queda radicalment separat del coneixement de la *natura* (o filosofia natural); això denota, com hem dit més amunt, que la classificació hobbesiana respon a la seva voluntat manifesta de construir un sistema filosòfic complet, però que, tal com hem defensat al llarg d'aquestes pàgines, aquest objectiu es veu truncat pel *præcipitium epistèmic* entre el coneixement d'ambdues dimensions de la realitat. I això ens condueix a la segona observació: aquesta separació radical també denota l'absència d'un àmbit de coneixement que es refereixi exclusivament a la sociabilitat humana que se situaria, com hem indicat, en els efectes de les qualitats dels homes en particular i, alhora, com a causa hipotètica de la política: heus aquí la discussió que hem elaborat sobre els «principis incontrovertibles» que constitueixen els condicionants socials de la política; conseqüència de la condició natural humana i alhora causa hipotètica en base a la qual Hobbes elaborarà la ciència política, els efectes de la qual sí que en podem obtenir un coneixement científic o demostrable.

Així doncs, podem afirmar que la filosofia moral, tal com l'hem situada en «l'interregne de la sociabilitat», seria la ciència d'aquesta dimensió «transfronterera» del coneixement entre la *natura* i la *política*; i és per aquest motiu que s'ubica entre aquests capítols i passatges que també hem anomenat «transfronterers», en què Hobbes elabora la seva hipòtesi sobre la sociabilitat humana, de la qual en deduirà els «principis incontrovertibles» que se situaran al fonament de la seva filosofia política (*vid.* 3.2).

B) Els principis de regulació i de sociabilitat pacífica

Tenint en compte tot el que hem argumentat i reprenent el fil de l'apartat anterior (*vid.* 5.1), els dos moments de racionalitat que hem discernit caldria situar-los a «l'interregne de la sociabilitat» que *constitueix el fonament hipotètic que justifica la política del real* (*i.e.* «principis incontrovertibles»): des de la perspectiva del model hipotètic (*i.e.* «segon nivell d'inferència»), *com si s'hagués produït un recorregut racional tal que acabés desembocant en el pacte d'institució del poder comú i de renúncia de cadascú a la seva llibertat absoluta, per tal d'assolir la pau; o bé, des de l'experiència del present* (*i.e.* «primer nivell d'inferència»), *tal com podem observar per pròpia experiència en una societat civil ja constituïda. Aquesta justificació de base hipotètica es correspon precisament amb el propòsit de la filosofia moral hobbesiana, com a ciència de la*

sociabilitat humana, d'establir *no com és* la sociabilitat humana, sinó *com hauria de ser* –a partir de la hipòtesi del *com és* per pròpia experiència i del *com seria* si s'eradiqués el poder comú–, per tal que la humanitat s'encaminés a cercar i mantenir la pau. Així, les lleis naturals que s'hi estableixen constituïran la *font racional de l'ordre juridicopolític*.

D'això, però, no n'hem de deduir que al sobirà li calgui «justificar-se» moralment o que els individus hagin de veure moralment «justificada» la seva obediència als seus actes, ja que si fos així no podríem parlar d'una república veritablement sobirana (*vid.* 7.1). Ans això més aviat respon a la voluntat de Hobbes d'elaborar una ciència política que cerqui l'*efectivitat* de la sobirania, que mai no pot ser infal·lible, així com la seva *perdurabilitat*, que mai no pot ser eterna. Perquè en el reducte del dret natural que es conserva, així com en la seva restitució immediata en la mort o dissolució de la sobirania (*vid.* 7.2), s'il·lustra que malgrat les restriccions artificials, la condició natural humana segueix plenament vigent, prenent una expressió més o menys plena, depenent de la fortalesa i la integritat del poder sobirà en cada moment de la realitat present. Per tant, essent el perill de sedició i de guerra civil sempre latent, *les lleis naturals hobbesianes i la seva filosofia moral juguen un paper de prevenció i de guia*, tant pel que fa als ciutadans o súbdits, com pel que fa als sobirans, per tal d'aconseguir mantenir les condicions de pau el màxim de temps possible

D'aquesta manera, la llei natural fonamental #1 que estableix consegüentment la virtut moral rectora o principal, és a dir, «cercar la pau i mantenir-la» (i totes les lleis naturals o virtuts morals derivades), alhora que no pot ser mecànicament deduïble ni de la *natura* ni de la *política*, es pot afirmar tant en la hipòtesi del «segon moment de racionalitat», com en la nostra realitat present; car hem vist que tant pot *justificar* racionalment (*i.e.* moralment) la hipòtesi «de sortida» de la condició de guerra i «d'entrada» a la condició de pau, com els esforços que es requereixen políticament pel manteniment de la pau en l'estat civil realment constituït, evitant la represa de les hostilitats mútues entre els homes.

És per això que Hobbes també defineix les lleis naturals com «inmutables i eternes», ja que són concebibles en qualsevol de les condicions hipotètiques que puguem inferir en què es trobi la humanitat:

«Les lleis naturals són inmutables i eternes; car la injustícia, la ingritud, l'arrogància, l'orgull, la iniquitat, l'accepció de persones i tota la resta, mai no

podran legalitzar-se. Car la guerra mai no podrà preservar la vida ni la pau destruir-la.» (Lev, XV, p.240)

Vegem, a més, una altra qüestió important: més enllà del fet que allò contrari a les lleis naturals no pugui legalitzar-se (*i.e.* vicis), ja que conduiria a la guerra (la qual cosa ateny a la discussió sobre l'adequació de la llei civil a la llei natural; *vid.* 7.1), el que aquí ens concerneix és la diferència que Hobbes estableix entre els preceptes de la *raó natural* (*i.e.* lleis naturals) i els preceptes legals (*i.e.* lleis artificials o civils) de la *raó artificial* (*vid.* 6); és a dir, podríem afirmar que si allò que és contrari a la llei natural no pot ser legalitzat, allò que estableix la llei natural (*i.e.* virtuts morals) sí que convé que sigui legalitzat.

Però fixem-nos en això: si la llei natural ha de ser legalitzada, significa que, malgrat que Hobbes l'anomeni «lleï», no la considera pròpiament com a tal:

«Aquests dictats de la raó, els homes els solen anomenar pel nom de lleis, però impròpiament, perquè no són altra cosa que °conclusions o° teoremes referents al que condueix a la conservació °i defensa° d'ells mateixos; mentre que la llei, pròpiament, és la paraula d'aquell que °per dret° ha ordenat *sobre els altres. Però si considerem els mateixos teoremes, com a lliurats en la paraula de Déu, el qual per dret ordena totes les coses, aleshores sí que són pròpiament anomenats lleis*¹³².» (Lev, XV, p.242)

Per tant, aquestes lleis naturals o dictats de la raó no són pròpiament lleis, en la mesura que les lleis, pròpiament dites, són aquelles que deriven de l'autoritat reconeguda per dictaminar les lleis; és a dir, les lleis civils que estableix el poder sobirà com a legislador suprem (*vid.* 7.1). Perquè de les lleis naturals no se'n desprèn una obligació o una prohibició que pugui fer-se efectiva, tal com succeeix amb les lleis civils que l'espasa pública té la missió d'assegurar-ne el compliment. En tot cas, la seva desatenció per part del sobirà i dels ciutadans o súbdits pot acabar conduint a la guerra; quelcom que, com hem vist, la *política* no pot fer altra cosa que tractar d'evitar el màxim de temps possible, malgrat que no pugui més que restringir artificialment la *natura* (*i.e.* igualtat i llibertat), d'acord amb les limitacions anunciades.

Per la seva banda, els ciutadans o súbdits podrien desatendre *in foro interno* els preceptes de les lleis naturals, malgrat que no ho manifestessin externament o no poguessin

¹³² Variant llatina: «sigui de paraula o per escrit, de tal manera que tots els que són requerits a obeir poden saber que és la seva paraula». [NdT]

transgredir-les efectivament, gràcies a la capacitat coercitiva del poder sobirà. Però això, alhora que és un símptoma d'una debilitat innata de la *política* que pot acabar derivant en la sedició i la guerra civil, mostra la importància que tant el sobirà com els ciutadans o súbdits observin les lleis naturals, independentment de la llei civil; car encara que no sigui necessari el convenciment individual per fer efectiva una obligació, tan sols la raó (*i.e.* el «segon moment de racionalitat» que porta al descobriment de les lleis naturals) pot assegurar una major perdurabilitat de les condicions de pau (*vid.* 7.2):

«Les lleis naturals obliguen *in foro interno*, és a dir, *obliguen a desitjar que es compleixin*¹³³; però *in foro externo*, °és a dir, per a la seva posada en acte,° no sempre és així (...) qualsevol llei que obligui *in foro interno*, pot ser trencada, no tan sols per un fet contrari a la llei, sinó també per un fet d'acord amb aquesta, en el cas que un home pensi el contrari. Perquè tot i que la seva acció en aquest cas fos d'acord amb la llei, el seu propòsit era contrari a la llei, *de manera que l'obligació *in foro interno* és trencada*¹³⁴» (Lev, XV, p.240)

Havent vist quin paper juga la filosofia moral en l'articulació de la filosofia política hobbesiana, podríem classificar les lleis naturals en tres grans blocs que, com hem argumentat, estableixen *com hauria de ser* la sociabilitat humana per tal d'assegurar la pau. Així, com ja hem anunciat, les examinarem de manera inversa a l'ordre d'exposició, per tal de constatar com aquestes són deduïdes, a través dels «dos nivells d'inferència», des de la realitat present fins a la construcció del model hipotètic: (I) Els *principis reguladors de les controvèrsies en la societat civil*; i, entre aquests, els que atenyen als «principis de dret públic» (I.a.) o bé als «principis de dret privat» (I.b.)¹³⁵; i (II) Els *principis de sociabilitat pacífica* que estableixen com hauria de ser la convivència en la societat civil.

I. Els principis reguladors de les controvèrsies en la societat civil

Les lleis naturals que assenyalen a continuació (*cf.* #11-19; Lev, XV) les hem agrupat en un sol bloc que hem anomenat *principis reguladors de les controvèrsies en la societat*

¹³³ Variant llatina: «transgredir-les seria pròpiament anomenat vici, no crim». [NdT]

¹³⁴ Variant llatina: «car *in foro interno* només la consciència (*animus*) és culpable». [NdT]

¹³⁵ Cal aclarir que aquesta distinció *ordo docendi* entre dret públic i dret privat no es refereix a l'ordre jurídicopolític que Hobbes concep que es regeix per les lleis civils, car no s'estableix una distinció tal a la seva filosofia política (Bobbio, 1962). En aquest sentit, entendrem les lleis naturals com a fonts o principis generals, al marc de la filosofia moral, que en tot cas guien la creació de les regles o lleis civils que estableix el legislador sobirà.

civil. Aquí es podria objectar que, de fet, són les lleis civils les que tenen la missió de regular la convivència, establint el que és legal (*i.e.* bo, just) i el que és il·legal (*i.e.* dolent, injust); i que, a més, ho poden fer de manera efectiva, ja que emanen de la voluntat del poder sobirà (*i.e. potestas*) i, consegüentment, disposen de l'espasa pública (*i.e. potentia*) per fer-les complir, a través de la coacció del càstig (*i.e.* la por) o bé jutjant i castigant els possibles transgressors (*vid.* 7.1). Així mateix, es podria al·legar que al capdavant totes les lleis naturals que estableix Hobbes tenen aquest caràcter de «principi regulador»; car hem vist que la filosofia moral hobbesiana situa el fonament racional del *com hauria de ser* la convivència en la societat civil, a partir de la llei natural fonamental de la qual en deriven tota la resta, que és la recerca i el manteniment de la pau. Aleshores, com justifiquem l'agrupació que hem fet?

Aquí cal advertir que, d'una banda, parlem de *principis reguladors*, en tant que preceptes racionals que estableixen com hauria de ser la regulació legal de les controvèrsies (*i.e.* civils). D'altra banda, segons això, aquestes lleis naturals que hem agrupat, si bé puguem admetre que en termes generals coincideixin amb tota la resta pel que fa al seu mateix fi comú, el seu contingut fa específicament referència a com s'haurien de regular legalment les controvèrsies *ja existents* en la societat civil. I, més concretament, podem agrupar-les entre les que es refereixen a la regulació en l'esfera pública –*principis de dret públic* (cf. #15-19)– i les que són relatives a l'esfera privada –*principis de dret privat* (cf. #12-14)–.

Alhora, totes tenen com a fonament el que estableix la llei natural #11 que situa el precepte de l'*equitat* com a principi fonamental de la regulació de les controvèrsies. Vegem, doncs, com Hobbes comença abordant aquests principis, a partir de l'exposició del principi d'*equitat* (*i.e.* #11 a llei natural):

«També, si *es confia un home per jutjar entre un home i un altre*, és un precepte de la llei natural *que ho faci equitativament entre els dos*. Perquè, sense això, les controvèrsies dels homes no podrien determinar-se d'altra manera °que no fos per la guerra°. Aquell que és, doncs, parcial en el judici, fa tot el que pot per dissuadir els homes d'utilitzar jutges i àrbitres; i, consegüentment, *(contra la fonamental llei natural) és causant de la guerra*¹³⁶.» (Lev, XV, p.236)

Aquí podem observar com Hobbes situa, en l'ordre d'exposició, el principi d'*equitat* a la base de la cadena demostrativa, seguint el mètode compositiu o sintètic, mentre que es

¹³⁶ Variant llatina: «foragita la mateixa pau, contràriament a la llei natural». [NdT]

mostra clarament com, en realitat, es correspon al resultat d'un raonament que segueix el mètode resolutiu o analític; és a dir, com s'ha apuntat més amunt, l'ordre d'exposició és invers a l'ordre de deducció, en la mesura que parteix d'un «primer nivell d'inferència» a partir de l'experiència de la realitat present. Perquè en aquest passatge el nostre filòsof avança un precepte que serà desenvolupat a partir dels principis que estableixen les lleis naturals subsegüents (*i.e.* #12-19) i que, a les anteriors, encara no s'havia exposat: que es confii amb un home per jutjar un altre home; i que aquest home que exerceixi de jutge no pugui ser parcial, sinó que hagi de ser equitatiu envers les parts.

Això demostra que Hobbes parteix d'una inferència del seu propi present, en què hi ha una societat civil constituïda i, consegüentment, existeix un sistema judicial establert que regula la resolució de les controvèrsies entre els ciutadans o súbdits. Seguint el seu mètode resolutiu-compositiu, descompondrà analíticament les seves parts i les recompondrà sintèticament en l'ordre d'exposició, de manera que situarà l'equitat com el principi fonamental o *font racional* a partir de la qual la humanitat inferiria hipotèticament la necessitat de construir un sistema judicial que arbitrés entre les parts i resolgués els litigis –públics i privats–; quan, en realitat, la seva deducció partirà dels efectes observables al seu present i, d'aquests, n'anirà analitzant les causes hipotètiques, fins arribar, com veiem, al principi d'equitat. És a dir, l'*equitat* consisteix en la *font de tots els principis reguladors*.

Al seu torn, Hobbes indica que la desatenció d'aquesta llei natural, a saber, la parcialitat o manca d'equitat en els jutges, consistiria en una causa de la guerra; car sense una autoritat judicial reconeguda per a totes les parts que comptés amb el suport de l'espasa pública per fer efectives les seves resolucions, cadascú s'erigiria com a jutge de la seva pròpia causa i podria fer ús de la seva pròpia espasa per defensar-la. D'aquesta manera, veiem que l'*equitat* també es remet directament a la llei natural #1, com un principi que n'ha estat deduït, en l'ordre d'exposició hipotètic del descobriment racional de les lleis naturals que haurien de regir la convivència humana.

Això, com veurem, Hobbes ho exposarà així de manera sistemàtica: el trencament d'una llei natural que es dedueix de l'equitat, comporta el trencament de l'equitat i, consegüentment, de la llei natural #1; així, la transgressió de tota llei natural, independentment de l'ordre que ocupi en l'exposició hobbesiana, implicarà transgredir la llei natural fonamental o *font primària* de tots els principis reguladors i de sociabilitat que constitueixen el fonament racional de la societat civil.

PRINCIPIIS REGULADORS DE LES CONTROVÈRSIES EN LA SOCIETAT CIVIL	
PRINCIPIIS DE DRET PÚBLIC	
19a Llei Natural	Del testimoni
18a Llei Natural	Cap home no sigui jutge quan en si mateix hi hagi una causa natural de parcialitat
17a Llei Natural	Cap home no és el seu propi jutge
16a Llei Natural	De la submissió a l'arbitratge
15a Llei Natural	Dels mediadors
PRINCIPIIS DE DRET PRIVAT	
14a Llei Natural	De la primogenitura i primera possessió
13a Llei Natural	Del sorteig
12a Llei Natural	Igual ús de les coses comunes
PRINCIPI FONDAMENTAL	
11a Llei Natural	Equitat

Font: Lev, XV

a) Principis reguladors de dret públic

Els principis reguladors de les controvèrsies socials en l'esfera pública o *principis generals de dret públic*, són els que es recullen a les lleis naturals #15-19. Aquests principis estableixen com s'han d'abordar des de la república o poder sobirà les controvèrsies entre els ciutadans o súbdits, de manera que es pugui discernir equitativament la qüestió en litigi, per mitjà d'un mediador que intercedeixi entre les parts, tal com s'estableix a la llei natural #15 [«dels mediadors»]: «la llei que ordena la recerca de la pau com a *fi* [cf. #1], ordena la intercessió com a *mitjà*; i per intercedir, el mitjà és el salconduit» (Lev, XV, p.236) o la immunitat dels mediadors.

Aquests mediadors de la pau són els àrbitres o jutges instituïts pel poder sobirà (*vid.* 7.1), de manera que no tan sols han de disposar d'immunitat, sinó que també les parts s'han de sotmetre al seu judici: #16 [«de la submissió a l'arbitratge»], en què s'estableix «*que els que es troben en controvèrsia sotmetin el seu dret al judici d'un àrbitre.*» (Lev, XV, p.238); un judici que es discernirà sobre una qüestió de *fet* –si l'acte que es jutja s'ha comès o no– i sobre una qüestió de *dret* –si l'acte que es demostra que s'ha comès és contrari o no a la llei civil–. El seu encàrrec és, doncs, arbitrar entre la qüestió en litigi

entre les parts i la llei civil establerta pel poder sobirà. En aquest sentit, és palès que ens trobem en l'àmbit del dret públic.

Els principis reguladors de dret públic que estableixen les lleis naturals examinades, però, no entren en la matèria de la llei civil (*e.g.* no estableixen quins continguts substancials han de fonamentar el dret penal o altres parts del dret públic), sinó que es ceneixen en establir els principis generals que haurien de regir el procediment judicial (o extrajudicial), per tal que es poguessin discernir les controvèrsies, sigui quina sigui la legislació vigent d'una república; és a dir, dins de l'àmbit del dret públic, podríem considerar que les lleis naturals corresponents estableixen el que actualment entendríem com a *principis generals del dret*¹³⁷ i, més concretament, del *dret processal*¹³⁸ (o extraprocessal).

Un cop establert que davant d'una qüestió en litigi cal la intervenció d'un mediador amb immunitat perquè jutgi o arbitri entre les parts, i que aquestes se sotmetin al seu judici o arbitratge, les lleis naturals següents establiran com hauria de ser el jutge perquè pugui ser considerat realment com a tal. Així és com Hobbes estableix la llei natural #17 que [«cap home no sigui el seu propi jutge»]: «l'equitat [*cf.* #11] que permet a cada part un benefici igual, si un fos admès com a jutge, l'altre també hauria de ser admès com a tal; i així la controvèrsia, és a dir, la causa de guerra, romandria contra la llei natural [*cf.* #1a]» (Lev, XV, p.238); i la llei natural #18 [«que cap home no sigui jutge quan en si mateix hi hagi una causa natural de parcialitat»], car si fos així «cap home no podria ser obligat a confiar-hi. I, així, la controvèrsia i la condició de guerra romandrien, contràriament a la llei natural [*cf.* #1]» (Lev, XV, p.238).

Finalment, havent determinat com haurien de ser els jutges que arbitressin entre les parts en litigi, Hobbes indicarà com haurien d'actuar, d'acord amb la llei natural #19 [«Dels testimonis»], tal com ho expressa de manera més precisa a la versió llatina: «*en una*

¹³⁷ Aquesta intuïció ens la suggereix Michael Cuffaro (2011, p.175-90) *pace* Dworkin (1977): «Per Hobbes, les lleis de natura clarament no són regles, sinó principis. Afirmacions com “cercar la pau i mantenir-la”, “complir amb els pactes realitzats”, i fins i tot aquelles afirmacions més determinades com “tots els homes que són mediadors de la pau han de tenir salconduït” són vagues i no ens donen pas una llista prou clara de les circumstàncies en què són aplicables; més aviat se'ns diu què constitueix precisament un pacte vàlid o què constitueix precisament un trencament. I, clarament, hi haurà casos en què almenys les lleis de natura més determinants s'hauran de sospesar l'una contra l'altra. La qüestió aquí és quan, en la concepció de Hobbes sobre la presa de decisions judicials, el jutge es veu o no obligat a prendre en consideració aquestes lleis de natura quan decideix casos als tribunals» (p.182); respecte de l'última consideració, sobre el paper dels jutges subordinats, fixarem la nostra posició en un altre apartat (*vid.* 7.1A.II)

¹³⁸ Dret processal: «Conjunt de normes que regulen l'activitat de les parts i la tasca de la tutela jurídica en tot procés civil, criminal o expedient administratiu» (GEC)

qüestió de fet, el judici ha de descansar en els testimonis. Car creure una de les parts més que l'altra va contra l'equitat, això és, contra l'onzena [cf. #11]» (Lev, XV, p.238). Fixem-nos que aquí directament es parla d'una qüestió de *fet*, de si s'ha comès o no l'acte que es jutja i qui l'ha comès, ja que la qüestió de *dret* seria d'acord amb la llei civil vigent a cada república. D'aquesta manera, la llei natural situa els fonaments de tot procediment judicial: la versió que defensi cadascuna de les parts, les proves que aportin i, en cas que això no fos suficient per aclarir la causa, els testimonis que puguin contrastar-les.

Així doncs, tal com hem assenyalat, Hobbes parteix d'una societat civil constituïda en república, en què ja existeix un sistema judicial establert, de manera que parteix d'un «primer nivell d'inferència» en què dedueix com haurien d'actuar els jutges (cf. #19), com haurien de ser per poder actuar com a tals (cf. #18 i #17), passant pel requeriment que les parts se sotmetin al seu judici (cf. #16), fins arribar a la font que estableix que davant d'un litigi cal que hi hagi un mediador que intercedeixi entre les parts (cf. #15). Al seu torn, aquestes lleis naturals que estableixen els principis reguladors de dret públic o, més concretament, de dret processal, es remeten a la font de tot principi de regulació, que és el principi d'equitat #11, el qual, com ja hem assenyalat, emana de la font primària que estableix la llei natural fonamental #1.

b) Principis reguladors de dret privat

Al següent subapartat d'aquest bloc tractarem sobre els principis reguladors de les controvèrsies socials en l'esfera privada o *principis generals de dret privat*, que queden recollits a les lleis naturals #12-14. Si el subapartat anterior consistia en com s'haurien de regular judicialment les qüestions de *fet*, però sense entrar en matèria de *dret* –o en tot cas cenyint-se al contingut del dret processal–, les lleis naturals que examinarem a continuació sí que estableixen alguns aspectes materials que, segons Hobbes, l'autoritat legislativa sobirana *hauria* de contemplar en l'elaboració de la llei civil. Com veurem, es tracta de principis reguladors d'aquelles controvèrsies socials que estan relacionades més concretament amb la *propietat*.

Abans d'abordar les lleis naturals esmentades, però, cal fer un aclariment previ: quan ens referim a controvèrsies relacionades amb la propietat, aquí no considerarem les disputes que puguin sorgir sobre la titularitat legal o dret reconegut que hom sostingui sobre una cosa. Perquè el dret de la propietat Hobbes el dóna per assumit en la societat civil, car sinó ens estaríem referint a la hipòtesi de l'estat de natura. El reconeixement públic del

que és *teu* i del que és *meu*, amb l'empara legal de la llei civil i de l'espasa pública que pot fer-la efectiva, neix a través del contracte que institueix la república, juntament amb la *justícia* (cf. Lev, XV; vid. 6). A més, això també demostra quin és l'ordre de deducció hobbesiana, tenint en compte que aquestes lleis naturals no tan sols se situarien hipotèticament en un moment «posterior» al *pacte* –tenint en compte aquí l'ordre d'exposició–, sinó que també serien deduïbles per la pròpia experiència del present, en una societat on ja existeixi la propietat i que per tant hi hagi lleis civils que emanin d'un poder comú.

Per tant, una controvèrsia relacionada amb la titularitat de la propietat d'un home, com per exemple una acusació de robatori, seria un *crim* que atemptaria contra la llei civil (vid. 7.1), de manera que seria la judicatura qui hauria de seguir els procediments establerts per determinar la qüestió de *fet*, d'acord amb la injustícia o qüestió de *dret* que implicaria la vulneració del dret a la propietat legalment reconeguda. En canvi, en la hipòtesi de l'estat de natura no hi hauria cap mena de causa judicial, ja que en absència d'un poder comú, mancaria qualsevol mena de reconeixement sobre les possessions dels uns i dels altres, de manera que el que hom posseís avui li podria ser arrabassar l'endemà, sense que es cometés cap tipus d'injustícia (vid. 4). Com hem vist, és quan es deposa el dret natural a totes les coses (cf. #2; vid. 5.1) que es pot concebre que hi ha esperança per a la pau, fent possible el *pacte* mutu que constituirà la societat civil i, a partir d'aquesta, el naixement de la *justícia* i de la *propietat*, gràcies a l'erecció d'un poder comú que pugui fer-les efectives (vid. 6.1A).

De la mateixa manera que parlem de titularitat legal quan ens referim a la propietat de cadascú, també podríem referir-nos-hi semblantment si abordem altres parts del que comunament s'entén com a dret privat; tals com el comerç (*i.e.* dret mercantil) o els matrimonis (*i.e.* dret civil), entre d'altres, que al capdavall fan també referència al dret o titularitat legal sobre una possessió o domini, ja sigui sobre un cos animat o inanimat o bé sobre la pròpia persona, així com sobre la persona d'un altre –juntament amb totes aquelles coses o persones que aquesta posseeixi o n'exerceixi el domini–; car el comerç, per exemple, implica un *pacte* envers allò sobre el que hom té dret de posseir, per tal de poder transferint-lo o intercanviant-lo d'acord amb els termes pactats amb l'altra part i la legislació vigent (cf. #3; vid. 6); així mateix, un matrimoni implica un *pacte* entre els cònjuges, de la mateixa manera que ho és la pàtria potestat o la possessió sobre els descendents del matrimoni (cf. Lev, XX; vid. 4.2). I és per això que, sense un poder comú

que pugui fer efectiu el reconeixement públic o legal d'allò que hom posseeix, no pot haver-hi comerç, com tampoc no pot haver-hi cap mena de dominació paternal sobre la mare i els fills, sense una llei civil que ho contempli i ho estableixi (*vid.* 4.2).

En conseqüència, les lleis naturals que estableixen com s'haurien de regular les controvèrsies relacionades amb la propietat i les possessions o dominis en general, es remeten també a la font dels principis reguladors: l'*equitat* (*cf.* #11); que hem vist que estableix «l'igual distribució a cada home, d'allò que li pertany d'acord amb la raó» (Lev, XV, p.236); és a dir, d'acord amb la *raó* o *justícia distributiva* (*cf.* #3) que «és la justícia d'un àrbitre; és a dir, l'acte de definir què és just» (Lev, XV, p.230). Per tant, seria la *raó pública* delegada a l'àrbitre o jutge instituït pel poder sobirà, el que dictaminarà en tot litigi què és just i què és injust, també en el cas d'aquestes lleis naturals que fan referència a la propietat, en què la *raó privada* de cadascun dels ciutadans o súbdits podria ser contradictòria, pel que fa al dret que cadascú pogués reclamar per a si mateix.

D'altra manera, les parts en litigi resoldrien les seves disputes a través de la guerra, com en la condició de mera natura, imposant cadascú la seva potència sobre l'altre, fins que un pogués arribar a imposar-s'hi de manera individual o associada, almenys temporalment. Perquè si hi hagués algú que tingués legalment el dret de posseir-ho tot, mentre que tots els altres haguessin renunciat a tal dret en pro de la pau, posseint tan sols allò que els fos reconegut per la llei civil, això significaria que hi hauria «*accepció de persones*» (o favoritisme), que és la violació de l'*equitat*, segons Hobbes; car l'obediència a la llei civil ha de ser igual per a tots els ciutadans o súbdits d'una república (*vid.* 7.1B).

Així doncs, aquest principi d'*equitat* (*cf.* #11) es remet al principi de *justícia* (*cf.* #3) que és el fonament del *pacte*, a través del qual neix el reconeixement del *dret de la propietat*; el qual ve donat, al seu torn, pel fet que cadascú hagi depositat el seu dret natural a totes les coses (*cf.* #2), per tal de cercar i mantenir la pau (*cf.* #1). D'aquesta manera, les lleis naturals que conformen aquest subapartat dels principis de regulació que es refereixen al *dret privat* (*cf.* #12, #13 i #14), no establiran preceptes referents als litigis sobre el reconeixement del títol de propietat d'aquell que justament la posseeix, ja que això ja hem vist que queda recollit en el principi més general de l'*equitat* #11. En canvi, es referiran a aquelles coses que no siguin divisibles i que, per tant, no es puguin delimitar físicament en una possessió o domini d'un sol home (*cf.* #12) o bé aquelles que, sense poder dividir-se, tampoc no puguin gaudir-se en comú (*cf.* #13 i #14); és a dir, aquelles possibles

possessions que per la seva pròpia naturalesa puguin engendrar motius de controvèrsia entre els homes.

Perquè hem vist que en la condició de mera natura, en què hom disposa d'una llibertat absoluta (*i.e.* dret natural a totes les coses i absència d'impediments externs), no hi hauria mai una certesa de sostenir allò que es posseeix, produint-se l'òntica que deriva dels «principis incontrovertibles» i que podríem comprendre com una guerra potencialment *de tots contra tots* que podia originar-se tan sols que penséssim que un sol individu desitgés posseir per a ell mateix allò que posseeixen altres homes. Aquesta dinàmica de conflicte, però, hem vist que seria impensable si ens referíssim a un home sol al món; mentre que, en si hi pogués haver lloc per a la sociabilitat –independentment de l'abundància o dels desigs que guessin l'acció humana en un moment donat–, sempre s'acabarien generant les condicions pel conflicte, en l'oposició de la potència entre individus amb desigs irreconciliables. Perquè, en qualsevol moment, dos individus podrien desitjar a l'ensems una mateixa cosa indivisible o àdhuc desitjar posseir-la tota sencera en exclusió dels altres, per més que la seva constitució en permetés una divisió a parts iguals o un gaudi en comú (*vid.* 4).

És per això que, més enllà del reconeixement legal d'allò que pertany a cadascú (*i.e.* equitat #11), Hobbes estableix que cal regular aquelles coses que són indivisibles, car podrien ser potencialment l'origen de controvèrsies en la societat civil. Així, la llei natural #12 estableix «*que aquelles coses que no es puguin dividir es gaudeixin en comú, si és possible; i si la quantitat de la cosa ho permet sense restricció; sinó, proporcionalment al nombre d'aquells que en tinguin el dret.*» (Lev, XV, p.236). La qüestió que aquí s'assenyala és que el dret de la propietat que s'assumeix, com hem vist, en la constitució de la societat civil, no pot tractar-se d'un dret il·limitat, ja que sinó estaríem parlant del ple exercici del dret natural de posseir-ho tot. Per tant, si aquest dret és restringit envers les coses indivisibles, això també significa que tan sols seria justificable el seu exercici en les que es poden dividir o bé que han de ser gaudides en comú.

Perquè el supòsit que hem recordat més amunt, sobre la potencialitat de la guerra, malgrat que fos un sol home el que desitgés posseir tot allò de què gaudeixen els altres, propi de l'estat de natura, no pot ser legalitzat a l'estat civil, car implicaria legalitzar «l'accepció de persones», és a dir, la violació del principi d'equitat #11; quelcom inconcebible racionalment, com hem vist, ja que minaria tota esperança per a la pau i faria invàlid l'acte de depositar el dret natural per part de tots els altres.

Ara bé, Hobbes destina la següent llei natural #13 a donar resposta a la possibilitat que una cosa indivisible no pugui ser gaudida en comú, ni plenament ni proporcionalment als que hi tenen dret. En tal cas, d'acord amb el principi d'equitat #11, estableix «*que tot el dret, o bé la primera possessió (si es prefereix un ús alternat), sigui determinada per sorteig*» (Lev, XV, p.236). I, amb relació al sorteig, Hobbes el tracta a la llei natural #14: «*De sorteigs en pot haver de dues menes: arbitraris i naturals. L'arbitrari és aquell que és acordat pels competidors; el natural pot ser de primogenitura*°(que els grecs anomenen κληρονομία que significa *donat per sort*)° o *primera possessió*» (Lev, XV, p.236). Aquí, com veiem, el nostre filòsof pensa també en un principi relacionat amb l'herència d'una possessió o de la successió del seu dret, per tal de regular possibles disputes que puguin derivar en un conflicte.

Alhora, com hem advertit més amunt, en aquestes lleis naturals Hobbes va més enllà dels principis reguladors, ja que hi podem trobar principis materials o substancials. Perquè el que es refereix als sorteigs arbitraris o a tot allò que pugui fer referència als pactes subsegüents, ja queda recollit en el fonament de la societat civil (cf. #3); mentre que el dret de primogenitura, de primera possessió o la propietat comunal, són matèria de legislació que, en tal cas, més que «principis generals del dret», podríem equiparar-los amb els «principis del dret consuetudinari».

Hem vist, doncs, que les lleis naturals #12-19, alhora que conformen diferents parts o deduccions del principi d'equitat que estableix la llei natural #11, constitueixen un bloc amb característiques pròpies: l'establiment de principis reguladors de les controvèrsies en la societat civil. Al seu torn, aquest mateix bloc, pel que fa als continguts, es veu clarament dividit en dos subapartats: d'una banda, els principis reguladors de dret públic (cf. #15-19) que estableixen els principis reguladors dels procediments judicials per poder discernir les controvèrsies (*i.e.* dret processal); i, d'altra banda, els principis reguladors de dret privat (cf. #12-14) que estableixen els principis reguladors enfront de controvèrsies relacionades amb la propietat (entesa en un sentit ampli de domini), quan aquesta no és divisible ni pot ser gaudida en comú, essent per tant necessària una major precisió reguladora que la que pot ser simplement deduïble del principi general de l'equitat #11.

En relació amb l'estructura de l'exposició d'aquestes lleis naturals, aquests dos subapartats es veuen separats entre la llei natural #14 –com a extensió de la #13 i la #12– i la llei natural #15, de la qual n'emanen les lleis naturals #16-19, quelcom que justificaria la divisió que hem fet, pel que fa al contingut de les lleis. El nexa comú que ens permetria agrupar-les en un mateix bloc seria, com hem vist, el principi d'equitat #11 que, a la vegada, es veuria vinculat directament a la llei natural #3 que estableix el principi de *justícia*. Havent quedat prou ben delimitat aquest bloc, però, cal veure quin és aquest altre bloc que resta, entre la llei natural #3 i la #11, que és el que tractarem a l'apartat següent: *els principis de sociabilitat pacífica*.

II. Els principis de sociabilitat pacífica

Si el bloc precedent establia principis reguladors de les controvèrsies, les lleis naturals que examinarem a continuació (*cf.* #4-10), podríem considerar que es refereixen a quines haurien de ser les normes de convivència social, per tal d'assolir i mantenir una societat civil pacífica. Així doncs, aquestes lleis naturals estableixen *com hauria de ser* la sociabilitat humana per tal d'evitar que sorgissin aquells conflictes que les lleis naturals anteriorment analitzades abordaven, a partir dels principis a través dels quals les lleis civils i la judicatura haurien de regular-los.

Per tant, ens situarien en un moment hipotètic en què, fruit del *pacte*, els homes haguessin depositat el seu dret natural a totes les coses i s'haguessin compromès conjuntament a cercar i mantenir la pau. Si, a partir d'aleshores, les lleis naturals que recullen els principis de sociabilitat fossin observades pel conjunt dels ciutadans o súbdits, les lleis que estableixen com regular els conflictes que es produeixin a la societat civil ja no tindrien raó de ser. Però, com hem argumentat anteriorment, això no és el que defensa Hobbes, des d'un coneixement prudencial de la realitat present, tal com hem reflectit en la tensió epistèmica.

D'una banda, perquè la seva hipòtesi sobre la condició natural humana parteix d'un «primer nivell d'inferència» sobre el present; realitat en què, malgrat haver-hi una societat civil constituïda i un poder comú, al ser ambdós imperfectes, s'hi reproduïxen els conflictes: per més que es tractin de preveure i d'evitar, les restriccions necessàries que s'han d'introduït mai no seran suficients com per extingir tot possible focus de conflicte entre humans.

D'altra banda, lligat amb això, perquè la *política* no pot destituir la *natura*, de manera que per més que se celebri el *pacte* que institueix el poder comú, la condició natural humana seguirà operant en la condició de pau artificial. Per tant, les restriccions polítiques no tan sols seran insuficients –pel decalatge existent entre el nivell de certesa d'una dimensió i l'altra de la realitat–, sinó també perquè aquestes mai no seran capaces de superar o transformar la condició natural humana.

Per això, hem vist que Hobbes parteix de les lleis naturals que són deduïbles des d'una societat civil preexistent, en un «primer nivell d'inferència», tot descomponent analíticament les seves parts en diferents deduccions, per arribar, en un «segon nivell d'inferència», a la conformació del model hipotètic de l'estat de natura del que, al seu torn, es deduirà la hipòtesi del *pacte* (*vid.* 6).

Així doncs, en l'ordre d'exposició, aquest bloc de lleis naturals caldria situar-lo en un moment immediatament «posterior» a la hipòtesi del *pacte* o bé en un moment justament «anterior» a la introducció de les restriccions polítiques; és a dir, al punt de generació o construcció de la societat civil i de la sobirania (*i.e.* model hipotètic); i, alhora, en l'ordre d'inferència, consistiria en una extrapolació al conjunt de la societat d'aquells «costums» observables en un mateix i en relació amb els altres, que són manifestament contraris a la convivència pacífica i unitària (*cf.* Lev, XI; *vid.* 4.1), fruit dels defectes intel·lectuals que emanen de les passions.

Pel que fa a l'estructura del text, les lleis naturals #4-10 es veuen clarament agrupades pel que fa als continguts que hem anunciat i, a més, compten amb certa autonomia respecte del bloc anterior, així com dels *principis constitutius* que conformaran les lleis naturals #1-3, que ja hem comentat i que reprendrem al final d'aquesta anàlisi (*vid.* 6.1).

Vegem, sinó, la llei natural #10 [«contra l'arrogància»] que es remet directament a la #9 [«contra l'orgull»] i no es veu mecànicament vinculada a la #11; la qual ja hem vist que es remetia directament a la #3. A continuació, trobem les lleis naturals #6 [«contra la insolència»], #7 [«que en les revenges els homes procurin només el bé futur»] i #8 [«facilitar el perdó»] que, conjuntament, conformen una unitat en la narrativa hobbesiana; i, finalment, les lleis naturals #5 [«mútua acomodació o complaença»] i #4 [«gratitud»] que consisteixen en els principis fonamentals de la sociabilitat pacífica, enllaçant amb el bloc següent #1-3.

PRINCIPIS DE SOCIABILITAT PACÍFICA EN LA SOCIETAT CIVIL	
10a Llei Natural	Contra l'arrogància
9a Llei Natural	Contra l'orgull
8a Llei Natural	Contra la insolència
7a Llei Natural	Que en les revenges els homes procurin només el bé futur
6a Llei Natural	Facilitar el perdó
5a Llei Natural	Mútua acomodació o complaença
4a Llei Natural	La gratitud

Font: Lev, XV

En primer lloc, doncs, hem vist que les lleis naturals #9-10 conformen un continu argumental: la llei natural contrària a *l'orgull* (cf. #9) estableix que «*tot home reconegui l'altre com el seu igual per naturalesa*» (Lev, XV, p.234), fent referència al principi d'igualtat natural que hem examinat al capítol precedent (vid. 4.2A): «la qüestió sobre qui és el millor home, no té cabuda a la condició de mera natura, en què (com s'ha mostrat abans) tots els homes són iguals. La desigualtat que hi ha ara, ha estat introduïda per les lleis civils.» (cf. #9; Lev, XV, p.234). D'aquesta manera, tal com estableix la llei contrària a *l'arrogància* (cf. #10) «*a l'entrar en les condicions de pau, cap home no requereixi reservar-se per a si mateix cap dret que no s'accontenti en què sigui reservat per a cadascun de la resta (...)* Si en aquest cas, °al fer la pau,° els homes requereixen per a ells mateixos allò que no volen que se'ls concedeixi a d'altres, °ho fan de manera contrària a la llei precedent [cf. #9] que ordena el reconeixement de la igualtat natural» (Lev, XV, p.234).

D'una banda, tal com assenyalàvem, podem advertir que ens situem en una societat civil ja constituïda al present o, hipotèticament, en vies de generació o construcció, fruit del *pacte* (cf. #3); car l'arrogància o manca de modèstia que es desprèn de l'orgull de considerar-se millor que els altres i, així, pretendre sostenir drets que no es vol que es reservin per a la resta, es presenta com un *vici* contrari a la recerca pau, en virtut de la qual hem vist que es deposava l'exercici absolut del dret natural. Per tant, Hobbes situa la modèstia, fruit del reconeixement de la igualtat natural, de manera contrària a l'orgull, com una *virtut moral* o de convivència social «*a l'entrar en les condicions de pau*» (cf. #10; Lev, XV, p.234). Fixem-nos, a més, que Hobbes parla explícitament de la desigualtat que hi ha «*ara*» (cf. #9; Lev, XV, p.234), que diferiria de la igualtat que podria haver-hi «*abans*»; és a dir, la condició natural humana és suficientment igualitària com perquè

ningú no pugui considerar-se *naturalment* millor que la resta, essent la desigualtat present, fruit de la sobirania, una condició artificial que ha estat introduïda per les lleis civils¹³⁹.

Cal recordar que Hobbes definia l'orgull (*vid.* 4.1) com un dels defectes intel·lectuals que es compten entre la «bogeria»; com una «gran vanaglòria» que subjecta l'home a la irritació, a un desig excessiu de venjança i a la ràbia (*cf.* Lev, VIII); passions que, al seu torn, conformen costums contraris a la convivència pacífica i unitària, com per exemple podem extreure-ho de l'ambició que sorgeix d'aquells que tenen una alta opinió de si mateixos, pel que fa a la seva saviesa en matèria de govern (*cf.* Lev, XI); opinió que Hobbes mateix refuta al text de la llei natural #9, quan afirma que «n'hi ha molt pocs de tan necis que no prefereixin abans governar-se per si mateixos que ser governats per altres» (Lev, XV, p.234), en defensa del reconeixement de la igualtat natural entre els homes. Perquè aquells que es consideren més savis que la resta (*i.e.* que *opinen* ser «millors») per governar la república «s'esforcen per reformar °i per innovar°, d'una manera o d'una altra, la qual cosa produeix la dissensió i la guerra civil» (Lev, XVII, p.258).

Així doncs, des del model hipotètic de l'estat de natura, l'orgull i l'arrogància, així com totes les altres passions contràries a la pau, podíem concebre que regien les relacions humanes; car «la força i el frau són, en la guerra, les dues virtuts cardinals» (Lev, XIII, p.196), essent l'apetència de cadascú en particular la mesura que regeix la sociabilitat en condicions de guerra. En canvi, en condicions de pau, cal que la sociabilitat es regeixi per les virtuts morals, de manera que l'orgull i l'arrogància, com tota la resta de passions que contravenen la convivència, són considerades vicis. Per això, com hem vist, el requisit que atorga l'*esperança* per a la recerca i el manteniment de la pau consistia en la renúncia de cadascú a l'exercici absolut del seu dret natural (*cf.* #2); fet que està íntimament relacionat amb el estableixen les lleis naturals #9-10, contra l'orgull i l'arrogància, en virtut de les quals els homes s'han de reconèixer com a iguals i, consegüentment, han de depositar en condicions iguals el ple exercici del seu dret natural.

Com hem argumentat (*vid.* 5.1), l'acte de depositar el dret natural no implicava renunciar *totalment* a la pròpia llibertat, sinó a l'exercici *total* de la mateixa; i, concretament, això

¹³⁹ Aquesta desigualtat artificial no es deu tan sols a l'eminència de la potència sobirana respecte de la dels individus particulars, sinó també per l'ordre artificial que s'estableixi entre els ciutadans o súbdits pel que fa als seus honors públics (*cf.* Lev, X, XXX) o bé, tal com hem argumentat, per la major potència legalment reconeguda que conferiria una major llibertat, tal com ho hem exemplificat amb la riquesa (*vid.* 4.2C.I).

significava depositar el dret natural *contra els altres* (vid. 5.1A), ja que seria un acte d'arrogància –fruit de l'orgull– voler preservar per a un mateix els drets que no es volen reservar per als altres; i retenir un dret per a un mateix que a un altre se li nega, consisteix a exercir-lo *de facto* en contra seva, quelcom que és contrari a la llei natural #2. Alhora, però, no es pot entendre aquesta renúncia recíproca si no consisteix en un acte *a favor del propi bé* (vid. 5.1B); quelcom que, de la mateixa manera que es recollia a la llei natural #2, també s'hi remet la llei natural #10:

«Com que és necessari per a tots els homes *que cerquen la pau*¹⁴⁰ depositar certs drets natural; és a dir, no tenir llibertat de fer tot el que es vulgui,^o aleshores, és necessari ^oper a la vida humana^o, retenir-ne alguns, com el dret a governar el seu propi cos, gaudir de l'aire, l'aigua, *el moviment, mitjans per anar d'un lloc a un altre*¹⁴¹ i coses així, sense les quals cap home no pot viure ^oo no pot viure bé^o.»
(Lev, XV, p.234)

Ara bé, si depositar una part o l'exercici absolut del dret natural –de cara al *pacte* vers la pau– consisteix en un acte voluntari que implica una obligació recíproca *motu proprio* per part dels homes, fruit de la qual neix l'obligació política que emana del poder comú (vid. 6); aleshores, si el poder sobirà té per objecte restringir la llibertat absoluta a la qual els homes han renunciat voluntàriament en l'acte del *pacte* (cf. #2 i #3), mitjançant les lleis civils i la potència de l'espasa pública per fer-les complir, *¿com pot obligar els ciutadans o súbdits a no ser orgullosos ni arrogants, de manera que a part de les accions, també es puguin limitar les passions dels homes que són contràries a la pau?* La resposta és que, de fet i a la pràctica, *no pot*.

Aquí novament sorgeix la tensió segons la qual la *política* no destitueix la *natura*: car, com hem vist, les lleis naturals només obliguen *in foro interno* (cf. Lev, XV), ja que una obligació externa tan sols pot provenir d'una llei civil emparada per la potència sobirana. Però les lleis civils no poden coaccionar ni castigar les passions dels homes (*i.e.* els moviments interns dels seus sentits), sinó tan sols la seva expressió externa; és a dir, les seves accions. En altres paraules: el poder sobirà podrà restringir per igual el dret de tots els ciutadans o súbdits, castigant aquells que pretenguin acaparar més drets per a ells que per a la resta, contrariant les lleis civils; àdhuc podrà establir condicions de desigualtat,

¹⁴⁰ Variant llatina: «per a la preservació de la pròpia vida». [NdT]

¹⁴¹ Variant llatina: «el foc». [NdT]

d'acord amb els mèrits de cadascú i els honors públics que vulgui atorgar-los-hi, entre d'altres supòsits que fan que a la societat civil alguns tinguin clarament més potència que els altres (*e.g.* riquesa; *vid.* 4.2C.I).

Tanmateix, no podrà restringir *in foro interno* les seves passions, ni amb aquestes les ambicions i pretensions consegüents que n'emanin¹⁴²; car, si això fos possible, la naturalesa humana seria «transformable» des de la política, com hem advertit, de manera que es podria superar o eradicar tota font de conflicte entre humans; quelcom que en realitat consisteix en la limitació fonamental de la *política*, en la seva tensió medul·lar i irresoluble envers el coneixement merament hipotètic que podem obtenir sobre la *natura*.

Per això, aquestes lleis naturals que estableixen els principis de sociabilitat interpel·len d'una banda als individus que conviuen en societat; ja que, al capdavall, cal considerar que –hipotèticament– la societat civil i el poder sobirà, com a condicions necessàries per a la pau, són fruit de la pròpia racionalitat humana que, veient la misèria de la condició natural de guerra, decideixen reconduir les seves pròpies inclinacions vers la consecució d'una condició de pau artificial (*i.e.* els dos moments de racionalitat; *cf.* #1 i #2). En conseqüència, cal considerar que és producte de la raó observar aquestes dues lleis naturals que comminen els homes a renunciar al seu orgull i arrogància, reconeixent la igualtat del conjunt d'éssers humans; quelcom necessari per assolir el bé futur de cadascú que, com hem vist, només pot ser concebut en condicions de pau.

D'altra banda, també interpel·len el sobirà, en la mesura que cal que aquest es previngui d'aquelles accions que puguin desprendre's de l'orgull i l'arrogància dels homes, que malgrat el *pacte* que ha constituït la societat civil, pretenen acaparar drets als quals s'havien compromès a renunciar. Això està vinculat al principi d'equitat #11 que sorgiria en el moment en què aquestes passions *naturals* (que no es poden destituir) es manifestessin en accions (contràries a la convivència pacífica) i, consegüentment, generessin controvèrsies que calgués discernir a través de les restriccions *polítiques* que estableix el poder sobirà, mitjançant els jutges que aquest designi.

¹⁴² En la filosofia política de Hobbes no hi ha la «policia del pensament» de la distòpia orwelliana (*cf.* Orwell, 1949), que tenia no tan sols la *potestas*, sinó fins i tot la *potentia* de reconèixer i castigar els pensaments sediciosos dels habitants d'Oceania. No eren les accions, sinó que tan sols una mirada o un gest podria ser interpretat com una acció que futuriblement acabaria essent contrària al poder sobirà instituït, de manera que una acció contrària a la llei podia ser castigada abans de produir-se, pel simple fet de detectar-ne la intenció. És a dir, hi havia coacció i càstig efectiu *in foro interno*.

Així, en segon lloc, arribem a la següent agrupació de lleis naturals que hem considerat conjuntament en aquest bloc: #6-8. Primerament, la llei natural #6 estableix «*que, en precaució del futur, un home hauria de perdonar les ofenses del passat d'aquells que, havent-se'n penedit, ho desitgin*». Perquè el PERDÓ ^aper una injúria^a no és res més que garantir la pau» (Lev, XV, p.232); seguidament, d'aquesta se'n desprèn la llei natural #7, que estableix que «*els homes no es fixin en la grandesa del mal passat, sinó en la grandesa del bé que vindrà*. Per la qual cosa ens és prohibit infligir un càstig sense cap altre propòsit que no sigui el de la correcció del que ha comès l'ofensa o l'adreçament d'altres» (Lev, XV, p.232). El vici contrari d'aquesta llei natural és la *crueltat*; i, finalment, arribem a la llei natural #8, segons la qual s'estableix «*que cap home no declari odi o menyspreu envers un altre de fet, paraula, expressió del rostre o gest*» (Lev, XV, p.234). El seu trencament s'anomena *insolència*.

És palès el continu argumental de les lleis naturals #6-8, alhora que s'ubiquen clarament entre els principis de sociabilitat pacífica. Com hem advertit anteriorment, de la mateixa manera que el poder sobirà no podia més que coaccionar o castigar les accions (*in foro externo*) que fossin fruit de *l'orgull* (cf. #9) i *l'arrogància* (cf. #10), però no tenia mitjans per evitar que els homes congriessin aquestes passions causants (*in foro interno*), en el cas de no facilitar el *perdó* a un altre (cf. #6), com pel que fa a la *crueltat* (cf. #7) o la *insolència* (cf. #8), la limitació de la *política* envers la restricció de la *natura* humana és la mateixa: les lleis civils no poden obligar *in foro interno*, de manera que per més que prohibissin els vicis morals als quals s'oposen aquestes lleis naturals, la prohibició seria en va. En canvi, com en el cas anterior, l'acció que derivi d'aquestes passions sí que podrà ser coaccionada o castigada, al contemplar-se entre les lleis civils els càstigs corresponents i els agreujants que es considerin pertinents per la violació d'aquests principis (*vid. 7*); quelcom que caldria discernir a partir dels *principis reguladors* estudiats anteriorment.

De nou, trobem que aquestes lleis naturals interpel·len tant als ciutadans o súbdits com al poder sobirà. D'una banda, ja hem dit que estableixen uns principis de sociabilitat que puguin vetllar per a la pau en la societat civil; és a dir, si els homes es faciliten el perdó, eviten la crueltat i no exerceixen la insolència, evitaran que de les relacions humanes en sorgeixin controvèrsies que calgui atendre des de l'autoritat sobirana, a través de la judicatura. Així mateix, aquestes lleis naturals interpel·len, d'altra banda, el poder sobirà,

quant a la naturalesa dels càstigs que cal preveure per a les transgressions de la llei civil, d'acord amb una finalitat correctiva i no de venjança:

«(...) el fi de castigar no és la revenja i descarregar la còlera, sinó la correcció del delinqüent o d'altres pel seu exemple, els càstigs més severos s'han d'infligir per aquells delictes que *siguin més perillosos per la cosa pública*¹⁴³» (Lev, XXX, p.542).

Perquè, com veurem més endavant (*vid.* 7.1), només el poder sobirà pot castigar amb justícia i sense cometre injúria, a diferència del mal que puguin infligir-se mútuament els ciutadans o súbdits entre ells. Però, tanmateix, el càstig legal hauria de ser proporcional al mal comès «*a fi que, a través d'aquest, la voluntat dels homes estigui més disposada a l'obediència*» (Lev, XXVIII, p.482); és a dir, els jutges instituïts pel poder sobirà haurien de ser equitatius a l'hora de jutjar i el legislador hauria de ser equitatiu a l'hora d'establir els càstigs previstos per a les transgressions, apel·lant a la llei natural #11.

Per això, Hobbes preveu agreujants, atenuants i excusacions (*cf.* Lev, XXVII) que cerquin l'equitat a l'hora d'impartir justícia, per tal que els càstigs no siguin una mena de venjança o de crueltat pública (*cf.* #7), sinó que s'adeqüin a les transgressions comeses i així pugui corregir-se el criminal sentenciat i alhora dissuadir a tota la resta de ciutadans o súbdits d'imitar-lo, de cara al bé futur de la república (*cf.* #6); quelcom que ens remet, novament, a la llei natural fonamental #1. En aquest sentit, la més gran iniquitat d'un jutge o el càstig més contrari a les lleis naturals seria aquell que s'infligís contra un innocent; car si un culpable sentenciat ha de ser castigat d'acord amb la seva transgressió, aquell que de fet no n'ha comès cap, no se'l pot castigar d'acord amb cap mesura d'equitat; la qual cosa, com hem vist, seria contrària a les lleis naturals #6-7 (que es remetent a la #11 i, alhora, a la #1):

«Tots els càstigs a súbdits innocents, siguin grans o petits, són contraris a la llei natural. Perquè el càstig és només per a la transgressió de la llei i, per tant, no hi pot haver cap càstig contra l'innocent. És doncs una violació, primerament, de la llei natural que prohibeix a tots els homes, en les seves revenges, de no mirar res més que no sigui algun bé futur. Perquè la república no pot obtenir cap bé al castigar un innocent.» (Lev, XXVIII, p.492)

¹⁴³ Variant llatina: «que són ruïnoses per la república» [NdT]

Això enllaça, en tercer lloc, amb les lleis naturals #4-5, que són les darreres que hem ubicat en aquest bloc i que, tal com hem anunciat més amunt, constitueixen els principis fonamentals de la sociabilitat pacífica; examinem, d'una banda, la llei natural #4 que estableix el principi de *gratitud*:

«Així com la justícia depèn d'un pacte anterior, també la GRATITUD depèn d'una gràcia anterior; °és a dir, d'un regal gratuït anterior°; i és la quarta llei natural que pot ser concebuda d'aquesta manera: *que un home que rep benefici d'un altre per mera gràcia, procuri que aquell que li ha donat no tingui una causa raonable per penedir-se *de la seva bona voluntat**¹⁴⁴. Car cap home no dona, si no és amb la intenció d'obtenir un bé per a ell mateix, ja que regalar és voluntari i, en tots els actes voluntaris, l'objectiu és per a cada home el seu propi bé; del qual, si els homes veuen que en seran frustrats, no hi haurà inici de la benvolença o de la confiança ni, consegüentment, de l'ajuda mútua ni de la reconciliació *d'un home amb un altre*145; i, per tant, romandran encara en la condició de *guerra*, el qual és contrari a la primera °i fonamental° llei natural que ordena els homes *cercar la pau*. °El trencament d'aquesta llei s'anomena *ingratitude* i té la mateixa relació envers la gràcia, que la injustícia té envers l'obligació pel pacte.°» (Lev, XV, p.232)

Veiem, així, que el principi de gratitud es remet directament als principis constitutius de la societat civil #1-3: el compliment dels pactes o justícia (*cf.* #3) que només són possibles a través de l'*esperança* que atorga el fet que cadascú hagi depositat l'exercici absolut del seu propi dret natural (*cf.* #2), per tal d'assolir un bé futur per a un mateix, que és la recerca i el manteniment de la pau (*cf.* #1); això es dedueix en l'ordre d'exposició o és inferit primàriament d'aquest principi de sociabilitat, *en què l'esperança que comporta la realització i compliment dels pactes es fa extensiva a qualsevol mena de benefici rebut pels altres; quan d'aquest no se n'espera un pagament (i.e. regal gratuït), però sí una correspondència recíproca; és a dir, la gratitud.*

El vici contrari, doncs, és la *ingratitude*, fruit de la qual hom no tindria cap motiu ni raó per a la «bona voluntat», car no podria esperar la mateixa per part dels altres: no hi hauria *esperança* per a un «inici de la benvolença o de la confiança ni, consegüentment, de

¹⁴⁴ Variant llatina: «del benefici». [NdT]

¹⁴⁵ Variant llatina: «entre enemics». [NdT]

l'ajuda mútua ni de la reconciliació 'd'un home amb un altre'; és a dir, dels principis que poden donar lloc (*i.e.* «segon nivell d'inferència») o bé mantenir o restaurar (*i.e.* «primer nivell d'inferència») la sociabilitat pacífica: fixem-nos que Hobbes parla «d'inici» i de «reconciliació», la qual cosa pressuposa hipotèticament un moment contrari i «anterior» que, com hem argumentat, cal que compreguem des del «segon nivell d'inferència». Si tot seguit reprenem la discussió anterior sobre l'equitat dels càstigs, l'acte de castigar un innocent –com extrem de castigar inequitatívament qualsevol transgressor de la llei civil– seria contrari, no només a les lleis naturals #6 i #7, que es remeten al principi de l'equitat #11, sinó que també contradiria el que estableix la llei natural #4, al consistir en un acte que s'oposa a la sociabilitat pacífica:

En segon lloc, [el càstig d'un ciutadà o súbdit innocent és una violació] d'aquella [llei natural] que prohibeix la ingritud. Perquè veient que tot poder sobirà és originalment atorgat pel consentiment de cadascun dels súbdits, amb al fi que, en tant que siguin obedients, siguin protegits pel mateix, el càstig d'un innocent representa fer passar el mal pel bé. I, en tercer lloc, de la llei que ordena l'equitat, és a dir, una distribució igualitària de la justícia que en castigar un innocent no és observada.

Així, veiem com la llei natural #4, interpel·la tant els ciutadans o súbdits, apel·lant a la seva «bona voluntat» recíproca, com a l'autoritat sobirana, quant a la seva correspondència envers l'obediència dels ciutadans o súbdits; la qual cosa consisteix en la seva protecció, mentre que castigar innocents –o jutjar-los i castigar-los amb iniquitat– seria un acte d'*ingritud* i, consegüentment, contrari a la pau¹⁴⁶. Alhora, també hem mostrat que Hobbes vertebrava els principis de sociabilitat pacífica (*cf.* #4-10) amb els principis constitutius (*cf.* #1-3) i els principis reguladors (*cf.* #11-19), concretament, pel que fa a la relació entre la *justícia* (*cf.* #3) i l'*equitat* (*cf.* #11). Perquè, en relació amb la

¹⁴⁶ Vegem l'anotació respecte del principi de *gratitud* que estableix Travis D. Smith (2003, p.84-94): «El component més important dels ensenyaments de Hobbes sobre la gratitud consisteix en la gratitud que el sobirà ha de mostrar envers seus súbdits pels regals que l'han portat a l'existència. És la cinquena dimensió de la quarta llei natural la que explica per què la llei contra la ingritud ocupa una posició tan alta. Mentre que Hobbes detalla extensament la derivació de les primeres tres lleis naturals a partir del dret natural, no avança cap argument elaborat per situar la gratitud a continuació. Mentre que la tercera llei natural que ordena la justícia, significa primerament obediència al sobirà, és la virtut més important dels seus súbdits, i lògicament no pot aplicar-se al sobirà hobbesià. La quarta llei natural, en canvi, és la inversió de la tercera en tant que indica que la relació del sobirà respecte dels seus súbdits ha d'exemplificar per sobre de tot la gratitud. Per descomptat, és important per un sobirà, així com pels seus súbdits, d'atendre la resta de lleis naturals (...) però la gratitud és la qualitat que més necessita un sobirà per aconseguir preservar la pau civil i per sobreviure com a sobirà. El sobirà ingràter serà el pitjor enemic de si mateix.» (p.86).

construcció de la hipòtesi de la «sortida» de l'estat de natura i «l'entrada» a l'estat civil, el principi de *gratitud* es desprèn hipotèticament del *pacte mutu*, vers la constitució de la societat civil; i, pel que fa a la inferència del present en què hi ha una societat civil ja establerta, aquest mateix principi actua com a fonament de la sociabilitat pacífica, a fi d'evitar que es generin controvèrsies –així com les lleis naturals #6-10–, alhora que també actua com a tal envers l'autoritat sobirana, per tal que les controvèrsies generades siguin corregides i se'n previnguin de noves.

D'altra banda, la llei natural #5 estableix la *mútua acomodació o complaença*. Si la llei natural #4 hem vist que exerceix de connector entre el principi de justícia (cf. #3) i el principi d'equitat (cf. #11), la llei natural #5 establirà els fonaments d'aquesta societat civil que ha estat *iniciada* (i.e. *com si*) o que ja està *establerta* (i.e. *tal com*): vegeu que en aquest punt el recorregut expositiu que parteix del model hipotètic o «segon nivell d'inferència» i el recorregut deductiu que parteix de l'experiència del present o d'un «primer nivell d'inferència» sobre la realitat present *es troben mútuament*. Perquè aquesta llei natural #5 estableix aquest principi de *mútua acomodació o complaença*, que podem concebre tant en aquells que «abans» estaven en guerra com en aquells que «ja» es troben en condicions de pau: «*que cada home tracti d'acomodar-se a la resta.*» (Lev, XV, p.232); així, Hobbes afirma que «els que observen aquesta llei poden ser anomenats SOCIABLES (els llatins els anomenen *commodi*). El contrari és ser «*obstinat, insociable, pervers, intractable.*» (Lev, XV, p.232). Això mostra de manera diàfana com aquesta llei natural #5 se situa com a principal fonament de la sociabilitat pacífica: *són sociables els que hi contribueixen, són insociables els que no.*

En relació amb la discussió sobre la sociabilitat de la condició natural humana, això també ens serveix per matisar que no és el mateix afirmar que l'ésser humà és *social* que afirmar que és *sociable*. Perquè si fos *sociable* per naturalesa, aleshores no podríem inferir la hipòtesi d'una condició natural de guerra; de la mateixa manera que, si no fos *social*, tampoc no podria concebre's que es relacionés a través de la guerra, ja que no hi hauria cap mena de relació interindividual i els homes viurien completament aïllats de la resta, com si cadascú fos un home sol el món, supòsit que ja hem mostrat que no podria desembocar en cap conflicte. Per això, hem defensat que quan Hobbes parla de *societat* es refereix de manera general a la *societat civil* pròpia de la *política* (vid. 4), alhora que el caràcter *social* dels homes no és exclusiu de la mateixa. Per això hem parlat de «l'interregne de la *sociabilitat*»; de manera que quan els homes es relacionen de manera

pacífica seran considerats sociables (*i.e.* societat civil) i quan ho facin de manera conflictiva seran insociables o antisocials (*i.e.* estat de guerra).

Això, però, no implica que la societat civil sigui *absolutament* i *universalment* pacífica, de la mateixa manera que la condició de guerra no havia de tenir necessàriament un caràcter *absolut* ni *universal*. Si al model hipotètic podem entendre que, en absència d'un poder comú, tan sols que un sol individu iniciés el conflicte això podria desembocar potencialment en una guerra en acte *de tots contra tots*; en el cas de la societat civil, en què la condició natural humana segueix vigent, però que la seva expressió és restringida pel poder sobirà, aleshores, la casuística d'un sol individu insociable no hauria de suposar que es desencadenés de nou en la guerra¹⁴⁷; ans l'actuació de l'espasa pública sufocaria el focus de conflicte, per tal d'assegurar el manteniment de la pau. Perquè fent l'analogia amb la hipòtesi de la guerra *de tots contra tots*, anteriorment hem parlat d'unes relacions de pau «de tots amb tots» (*vid.* 4.2B.II), el qual implica que les relacions siguin entre homes sociables. Vegem com Hobbes mateix ho expressa amb l'analogia de la construcció d'un edifici:

«Per a la comprensió de la mateixa [llei natural #5], podem considerar que hi ha en l'aptitud dels homes envers la societat, una diversitat de naturalesa que sorgeix de la seva diversitat d'afeccions; la qual cosa no és diferent del que veiem en les pedres agrupades conjuntament per a la construcció d'un edifici. Car igual com els constructors descarten per inaprofitable i problemàtica aquella pedra que, per l'aspror i irregularitat de la seva figura, pren més espai a la resta que el que ella mateixa omple i que, per la seva duresa no es pot fàcilment polir, °impedint-ne així la construcció°; així també un home que, per aspresa natural, vol tractar de retenir aquelles coses que per a si mateix són supèrflues, mentre que per a d'altres són necessàries, i per la tossuderia de les seves passions no pot ser corregit, serà °abandonat o° expulsat de la societat °per ser tan obstinat°. Perquè veient que cada

¹⁴⁷ David Gauthier (1988, p.71-82) diu que «Hobbes no té una solució general al problema del *free rider* que es confronta amb un sobirà que necessiti assistència activa dels seus súbdits, si assumim que, com fa Hampton i nosaltres hem fet implícitament, cada súbdit decidirà en què assistir el sobirà per una apel·lació directa i per sobre de tot al seu propi interès» (p.76). Tanmateix, si bé podem admetre que és aparentment inevitable el problema del *free rider*, al capdavall cal considerar que la seva acció contrària o la seva manca de disposició a l'obediència, en tot cas, no pot suposar una *accepció de persones*; car d'altra manera es produiria un perill per a la perdurabilitat de les condicions de sobirania i de subjecció. En conseqüència, potser no es podrà evitar que existeixi el *free rider*, però sí que es podrà tractar d'evitar que acabi actuant com a tal; i, si arriba a cometre l'acció contrària a la llei civil, castigar-la de manera efectiva (*vid.* 7).

home, no tan sols per *dret*¹⁴⁸, sinó també per necessitat natural, s'espera que procuri tant com pugui per obtenir allò que li és necessari per a la seva conservació, aquell que s'oposa a això, per coses supèrflues, és culpable de la guerra que se'n segueix; i, per tant, fa allò que és contrari a la llei natural *fonamental*¹⁴⁹ que ordena *cercar la pau*.» (Lev, XV, p.232)

Aquest passatge ens aporta la condició d'una *identificació compartida* del conjunt d'individus amb una mateixa *comunitat* que compti amb una vincle d'*associació*, *permanència* i *estabilitat* suficients, tal com hem definit la societat civil (*vid.* 4.2B.II); és a dir, hi ha un *interior* («dins») i un *exterior* («fora») respecte de la mateixa, que tan sols és possible si conjuntament s'erigeix una potència *comuna*. Al seu torn, això està relacionat amb la categoria d'*enemic*, que és la que s'atorguen recíprocament els homes en condicions de guerra; i, consegüentment, tot aquell que es trobi a l'exterior de la societat civil, ja sigui perquè el situem en la hipòtesi de l'estat de natura, ja sigui perquè formi part d'una societat civil aliena (*vid.* 7) o bé perquè, havent-hi una societat civil establerta, un individu se situï fora de la mateixa en la mesura que transgredeix les seves lleis civils (i en primera instància el *pacte* del qual es desprèn l'obligació d'obeir-les).

L'individu insociable, doncs, té la consideració d'enemic i, consegüentment, pot ser expulsat o abandonat a l'exterior de la societat civil. Ara bé, és important el matís que introdueix Hobbes, segons el qual això *només* es donarà si «per la tossuderia de les seves passions no pot ser corregit» (Lev, XV, p.232); car hem argumentat que el càstig contra els transgressors de les lleis civils ha de tenir com a finalitat la seva correcció, no pas la revenja. Per això, aquest extrem Hobbes el reserva pels crims que són castigats amb el desterrament o bé amb la pena capital. Pel que fa al desterrament, Hobbes assenyala que «un home desterrat és legalment enemic de la república que l'ha desterrat, al deixar de ser membre de la mateixa». En relació amb la pena capital, que tant es podria infligir contra l'home desterrat que, en tant que enemic, pretengués retornar als dominis d'una república, contravenint l'ordre de desterrament; o bé aquell home que el sobirà sentenciés a mort i, si no aconseguís fugir, fos destruït com enemic de la república.

En ambdós casos, doncs, l'individu en qüestió deixaria de ser ciutadà o súbdit de la república i es trobaria a l'exterior de la societat civil mateixa, la qual cosa té dues

¹⁴⁸ Variant llatina: «lleis». [NdT]

¹⁴⁹ Variant llatina: «primera». [NdT]

implicacions: primera, com hem examinat anteriorment, l'individu recuperaria el ple exercici dels seus drets naturals, al no estar subjecte al *pacte* ni, consegüentment, a les lleis civils que n'emanen. I fora de la societat civil, les relacions entre els individus es regirien per l'òntica de la condició de mera natura, que és la relació d'enemics en condicions de guerra. Igualment succeeix amb un pres condemnat a mort que, com a tal, rep la consideració i el tracte d'enemic públic; i, en conseqüència, pot fer valer tots els mitjans al seu abast per fugir o resistir-se a la inflicció de la pena, donat que tot i haver format part de la societat civil i, per tant, haver depositat el seu dret natural en el *pacte*, això no significa que aquest s'hagués extingit o que hagués renunciat, com ja hem vist, a la preservació del propi cos:

«Un pacte per no defensar-me de la força °, per força sempre° és nul. Car (com he mostrat abans) cap home pot °transferir o° depositar el seu dret a salvar-se de la mort, ferides i empresonament (evitar els mateixos *és l'únic fi de depositar qualsevol dret) i, per tant, la promesa de no resistir la força no transfereix cap dret en cap pacte; ni és obligatori*¹⁵⁰. Encara que un home pugui pactar °correctament° així: *llevat que faci això o allò, mata'm*; no pot pactar això altre: *llevat que faci això o allò, no et resistiré quan vinguis a matar-me*. Car un home, per naturalesa, sempre escull el mal menor que, en aquest cas, és el perill de mort resistint; més que el més gran, que és una mort segura °i immediata al no resistir°. I això tot home ho accepta com a veritat; per això, aquells que condueixen els criminals a l'execució i a la presó, ho fan amb homes armats, °malgrat que els criminals hagin consentit la llei per la qual han estat condemnats°» (Lev, XIV, p.214)

I la segona implicació és la següent: en la mesura que aquest individu no es consideraria membre de la societat civil, el mal que se li pogués infligir no consistiria en un càstig públic –que és correctiu i es refereix només als ciutadans o súbdits–, sinó en un acte que buscaria la seva destrucció física, en tant que enemic. En tal cas, la violència que es pugui exercir contra ell per part de l'espasa pública tindrà la categoria d'acte de guerra o, en termes de Hobbes, un acte d'hostilitat:

«El mal infligit sobre algú que és un enemic declarat, no pren el nom de càstig, sinó d'acte d'hostilitat. Perquè els que no han estat mai subjectes a la llei, no poden transgredir-la; o si n'han estat subjectes, però han professat no estar-hi més, per la

¹⁵⁰ Variant llatina: «era la raó per la que es deposava el dret natural a totes les coses»). [NdT]

conseqüència de negar que la puguin transgredir, tots els mals que hagin pogut cometre, han de ser presos per actes d'hostilitat. Però en l'hostilitat declarada, tot mal infligit és legal. D'això se'n desprèn que si un súbdit, per fet o per paraula, nega conscientment i deliberadament l'autoritat del representant de la república (sigui quina sigui la pena que s'hagi ordenat anteriorment per a la traïció), aquest pot legalment ser sotmès a sofrir sigui la que sigui la voluntat del representat. Perquè en negar la subjecció, nega el càstig que la llei ordenava; i, per tant, sofreix com un enemic de la república; és a dir, d'acord amb la voluntat del representant. Perquè els càstigs establerts per la llei són pels súbdits, no pels enemics; tals com són aquells que, havent estat súbdits pel seu propi acte, revoltant-se deliberadament, neguen el poder sobirà.» (Lev, XXVIII, p.486)

En aquest sentit, les lleis naturals que cominaven a facilitar el *perdó* (cf. #6) o prohibir la *crueltat* (cf. #7), al referir-se als principis de sociabilitat que, consegüentment, regeixen les relacions entre ciutadans o súbdits en una societat civil, no seria d'aplicació en relació amb un enemic. Perquè d'una pedra que no encaixa en la construcció i que no es pot corregir la seva forma perquè hi acabi encaixant, no se'n pot fer res més que excloure-la. I si l'individu resta exclòs de l'edifici social, això significaria que no té cap sentit vetllar pel seu encaix o acomodació respecte dels altres individus que sí que en formen part, ja que se li ha prohibit expressament conviure-hi. Per tant, de la mateixa manera que el mal que se li infligeixi no pot rebre el nom de càstig, ja que no té per objectiu la seva correcció per encaixar-lo de nou a les relacions de convivència pacífica, l'acte d'hostilitat que s'exerceixi contra qualsevol enemic no ha de contemplar cap altre bé futur que no sigui el de la república mateixa que l'exerceix. Això, com hem vist, es diferencia del mal que s'infligeix sobre un ciutadà o súbdit, quan aquest és subjecte a un càstig públic, ja que en tal cas se segueix comptant amb la seva pertinença a la societat civil i, per tant, assegurar que pugui conviure amb la resta de ciutadans o súbdits:

«Però la inflicció d'algun mal sobre un home innocent que no és súbdit, si fos pel benefici de la república i sense violar cap pacte anterior, no és un trencament de la llei natural. Perquè tots els homes que no són súbdits són o bé enemics o bé han deixat de ser-ho, per algun pacte precedent. Però contra els enemics que la república ha jutjat capaços d'agredir-la, és legal pel dret de natura original de fer-hi la guerra; en què l'espasa ni el vencedor distingeixen entre culpable i innocent, com succeïa en temps passats; ni tampoc té cap respecte per la misericòrdia, llevat

que condueixi al bé del seu propi poble¹⁵¹. I sobre aquesta base es fa evident que la venjança també pot aplicar-se legalment als súbdits que neguen deliberadament l'autoritat de la república establerta; no tan sols als pares, sinó també a la tercera i quarta generació que, pel fet de no haver nascut, són en conseqüència innocents del fet pel qual seran afligits. Perquè la naturalesa d'aquesta ofensa consisteix en la renúncia a la subjecció, el qual implica una recaiguda en la condició de guerra, normalment anomenada rebel·lió; i aquells que han ofès així, no sofreixen com a súbdits, sinó com enemics. Perquè la *rebel·lió* és la represa de la guerra» (Lev, XXVIII, p.494).

Així doncs, hem vist com la llei natural #5 que estableix els principis de *mútua acomodació* o *complaença* consisteix en el fonament de la societat civil constituïda, ja que situa el principi general de la convivència pacífica que hauria de ser contemplat tant pels ciutadans o súbdits com per l'autoritat sobirana: així, les lleis naturals #6-10 establirien diferents condicions per assegurar aquesta forma de sociabilitat que, al seu torn, serien fruit del *pacte*; el qual, per mantenir-lo, s'espera hom procuri correspondre a la «bona voluntat» dels altres, tal com estableix la llei natural #4, com a requisit o *esperança* per ser *sociable*.

Podríem, doncs, resumir-ho de la següent manera: ser sociable significa facilitar el perdó, abstenir-se de la crueltat, de la insolència, de l'orgull i de l'arrogància; del contrari, ens trobaríem davant d'un individu insociable. Per tant, de la mateixa manera que els ciutadans o súbdits haurien de comprometre's als principis de sociabilitat pacífica, l'autoritat sobirana hauria de castigar aquelles accions que fossin insociables. I, com hem vist, si un individu és incorregible, aleshores hauria de ser exclòs, pel bé futur de la república. Però tant si pot ser corregit com si no ho pot ser, aleshores caldrà contemplar els *principis reguladors* que ja hem indicat que estableixen com s'han de judicar les controvèrsies que vulnerin els *principis de sociabilitat*. Això, pel que fa a l'ordre expositiu que parteix del model hipotètic.

En relació amb l'ordre d'inferència, tot això que hem examinat demostrava novament que Hobbes començaria examinant la societat civil establerta a la realitat present, en què hi existeixen controvèrsies, i la hipòtesi d'aquest «primer nivell d'inferència» l'aniria

¹⁵¹ Nota al marge del text: «Ni aquell que és infligit als rebels declarats.» [NdT]

descomponent en les seves parts fins arribar als principis generals de la sociabilitat. En aquest punt, la via d'exposició i la via d'inferència es troben en un «interregne» que és també on se situa el *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*: la hipòtesi que parteix de la natura ens condueix a la política, però la política real no pot destituir la natura hipotètica, de manera que es reproduïxen igualment les controvèrsies a la societat civil.

És per això que diem que les lleis naturals constitueixen la *font racional de l'ordre juridicopolític*: com si fossin descobertes hipotèticament a través de la raó, com a prevenció guia de *com hauria* de constituir-se una societat civil pacífica regida per les lleis civils que emanen del poder sobirà; o bé seran deduïdes de les pròpies controvèrsies del present per tal de millorar la societat civil imperfectament pacífica, *tal com* la coneixem per experiència, essent per tant la guia de *com haurien* de ser les lleis civils que regulen la convivència social en una república sobirana.¹⁵²

¹⁵² Foisneau (2007, p.57-70) arriba a una conclusió similar, pel que fa a la relació entre la llei civil i la llei natural: «Si és cert afirmar, com acabem de veure, que la llei natural té un sentit tan sols en relació amb l'existència d'una sobirania, és també cert afirmar que la teoria de la sobirania té sentit només si existeixen unes lleis naturals, és a dir, si els ciutadans estan obligats a actuar en conformitat amb la raó que els prescriu afavorir, amb les seves accions i paraules, la pau i la seguretat. (...) És a la història del present, el temps de la sobirania, quan el pacte social es consolida o es desmantella, ja que els ciutadans poden prendre, o no, com a model de les seves accions, la regla dictada per la llei natural. La temporalitat del pacte social no és la de l'origen, del passat immemorial de la fundació de Roma, sinó el temps present de la república. En conseqüència, la regla que ordena obeir les lleis civils, explícitament declarades pel sobirà, no podria ser una llei civil com les altres, car si els ciutadans no coneixen les raons per les quals han d'obeir les lleis, la força de l'obligació de les lleis civils es veurà debilitada. Per aquesta raó, és exacte afirmar que la llei natural no obliga més enllà del que la raó persuadeix, tot i que la raó per si mateixa no és suficient per fundar l'obligació d'obeir la llei natural.» (p.65-6).

6. La generació o construcció de la sobirania: la hipòtesi del *pacte*

Havent estudiat les lleis naturals que estableixen *com hauria de ser* la sociabilitat pacífica (cf. #4-10) i la regulació de les controvèrsies a la societat civil (cf. #11-19), podem situar-nos de nou a les lleis naturals fonamentals a les quals totes les altres s'hi remeten: les lleis naturals #1-3 que estableixen els *principis constitutius de la societat civil*.

PRINCIPIS CONSTITUTIVUS DE LA SOCIETAT CIVIL	
3a Llei Natural	Justícia: compliment dels pactes
2a Llei Natural	Deposar el dret natural
1a Llei Natural	Procurar la pau i mantenir-la

Font: Lev, XIV, XV

Ja hem analitzat anteriorment la llei natural fonamental #1 que estableix el principi de la recerca i el manteniment de la pau, fruit d'un «segon moment de racionalitat»; el qual anava vinculat amb el principi de depositar recíprocament l'exercici absolut del dret natural, que estableix la llei natural #2. Per tant, hem vist que ambdues lleis naturals situaven les condicions racionals del *pacte* que constitueix la societat civil amb l'erecció d'un poder comú. I, alhora, hem avançat que ambdues lleis naturals quedarien rubricades pel principi de *justícia* o de *compliment dels pactes* que estableix la llei natural #3.

A continuació, doncs, ens ressituem a l'estudi de la hipòtesi del *pacte*. La seva importància, com a ontologia hipotètica de la filosofia política, ens ha conduït a destinar-hi aquest capítol específic, després d'haver mostrat les dues vies, d'exposició i d'inferència, a través de les quals podíem accedir al seu estudi; és a dir, havent analitzat com s'arriba a concebre el *pacte*, tant des del model hipotètic com des de l'experiència del present, en ambdós casos, hem vist que ens trobàvem davant d'una hipòtesi d'un *pacte* que no s'ha arribat a produir necessàriament mai, però que funciona com a base racional de la filosofia política, situant-se a la base de la seva cadena causal hipotètica, *com si* s'hagués realitzat realment.

Hem comentat també a bastament que la hipòtesi del *pacte* parteix dels «principis incontrovertibles» del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta, els quals condueixen al «segon moment de racionalitat», a través del qual, les mateixes inclinacions naturals que conduïen els homes a la condició de guerra, en un «primer moment de racionalitat», els reorientaria a cercar la pau i mantenir-la (cf. #1); i que, per tal de tenir l'esperança d'assolir la pau, caldria que hom deposés recíprocament el seu dret natural o

llibertat absoluta (cf. #2); alhora que, per tal que el *pacte* d'unió en la societat civil i d'institució d'un poder comú pugui ser vàlid, així com tots els pactes ulteriors que en derivin, cal també assegurar-ne l'efectivitat del seu compliment (cf. #3).

En aquest capítol, doncs, analitzarem la hipòtesi del *pacte*, d'una banda, a través de l'estudi de les condicions pel compliment i la validesa dels pactes en general, la qual cosa ens portarà a examinar la concepció hobbesiana de la *propietat* i de la *justícia* (vid. 6.1 *El compliment i la validesa dels pactes: justícia, propietat i poder comú*); i, d'altra banda, això ens permetrà encaminar l'argumentació vers l'estudi dels diferents aspectes del *pacte* que, com ja hem avançat, Hobbes s'estableix com a moment hipotètic en què la humanitat transitaria des de la seva condició de mera natura a la seva condició artificial, civil o política (vid. 6.2 *La hipòtesi del pacte: entre natura i artifici*).

6.1 El compliment i la validesa dels pactes: justícia, propietat i poder comú

La llei natural #3 estableix: «*que els homes compleixin els pactes que han fet.*» (Lev, XV, p.220); i, tot seguit, Hobbes afegeix: «sense aquesta, *els pactes serien en va i res més que paraules buides; i romandria el dret de tot home a totes les coses, mantenint-nos en la condició de guerra*¹⁵³» (Lev, XV, p.220); és a dir, com hem advertit, aquesta llei natural rubrica les dues lleis naturals anteriors (cf. #1 i #2); car per més que aquestes generin les condicions per a la pau, vers el *pacte*, de res servrien sense el supòsit addicional que implica l'efectivitat del seu compliment.

D'aquí, doncs, neix el principi de *justícia*; que no consisteix en res més que en el compliment dels pactes, i la *injustícia*, el seu trencament. Això ho hem avançat al capítol precedent (vid. 5.2A), quan hem examinat el quadre sinòptic dels diferents objectes de coneixement (cf. Lev, IX), en què hem vist que *la ciència del just i de l'injust* se situava, d'entre les conseqüències de les qualitats dels homes en particular, en les que feien referència a les conseqüències del discurs. Aquest passatge en seria el resum, tal com el reproduïm novament a continuació:

«I en aquesta llei natural consisteix *la font i l'origen*¹⁵⁴ de la JUSTÍCIA. Car on no ha precedit cap pacte, no hi ha cap dret transferit, i cada home té dret a tota cosa; i, consegüentment, cap acció no pot ser injusta. °Però quan es fa un pacte, aleshores trencar-lo és *injust*.° I la definició d'INJUSTÍCIA no és cap altra que *el no*

¹⁵³ Variant llatina: «perdria en va el dret a totes les coses i la guerra de tots contra tots persistiria». [NdT]

¹⁵⁴ Variant llatina: «la naturalesa». [NdT]

compliment del pacte ^ao, el que és el mateix, la violació de la fe donada^a. I tot allò que no és injust, és *just*.» (Lev, XV, p.220)

Ara bé, si la *justícia* consisteix en el compliment dels pactes i, al seu torn, el compliment dels pactes és la «font i l'origen de la JUSTÍCIA» (Lev, XV, p.220), això ens suscita una altra qüestió: ¿hi podria haver un moment hipotètic «anterior» a la deducció racional d'aquesta llei, en què no hi hagués pactes ni, per tant, necessitat de compliment dels mateixos, no havent-hi consegüentment justícia? La resposta, clarament, ens situa al «primer moment de racionalitat», és a dir, a la hipòtesi de la condició natural de guerra. Perquè ja hem vist que en tal condició no hi hauria cap concepció comuna del que és just o injust, sinó que la mesura de la justícia seria la particular de cadascú; la qual cosa ja hem dit que no podria ser considerat pròpiament *justícia* (vid. 4.2C).

Tanmateix, hem indicat que podríem arribar a concebre pactes «naturals», en la mesura que es podia pensar en la possibilitat que, per exemple, en un moment donat diverses famílies s'associessin per fer front a un enemic coincident (vid. 4.2B.II). Cal fixar-nos, però, que el caràcter *ad hoc* o *immediat* que adduïm a aquesta forma d'associació es correspon amb el «primer moment de racionalitat» que busca la preservació *immediata*; és a dir, contrasta amb la definició que hem reproduït més amunt sobre la societat civil, en què hem establert que, entre d'altres, calia que l'associació tingués un caràcter *estable*. Per tant, es tractaria d'una multitud desunida o d'una associació temporal i inestable de multituds, no pas d'una forma d'associació pròpia de la societat civil.

Perquè, així mateix, hem assenyalat que aquestes formes d'associació naturals es conformarien per una simple agregació d'individus i que podrien trencar-se en qualsevol moment, sense que això pogués considerar-se un acte injust. En altres paraules: si hem vist que podríem concebre formes d'associació pròpies de l'estat de natura, aleshores també podríem concebre-hi pactes; *però d'aquí no en podem extreure que s'originés la justícia, perquè en absència d'un poder comú no hi hauria cap seguretat del seu compliment ni, consegüentment, no se'n podria derivar un compromís mutu que derivés en una obligació*. Així doncs, sense una seguretat tal, els homes no es podrien veure interpel·lats per la llei natural #3 a complir aquells pactes que puguin derivar d'aquest «primer moment de racionalitat», propi del model hipotètic de la condició natural de guerra.

D'aquesta manera, se'ns presenten dues qüestions annexes: A) ¿Què és el que pacten els homes que calgui una seguretat suficient com perquè puguin comprometre's recíprocament al seu compliment? Aquí parlarem del *dret* amb relació als pactes, per tal d'abordar l'origen de la *propietat*, paral·lel al de la *justícia*; i B) ¿Quina condició es requereix perquè es pugui concebre que els pactes es compleixin i així s'origini la justícia que implica el seu compliment? Aquí ens referirem als pactes que poden considerar-se *vàlids*, per la seguretat que atorga un poder comú que pot obligar a les parts a observar-los *legalment* i *efectivament*.

A) El dret dels pactes: la relació entre propietat i justícia

Quan diem que dos homes o més realitzen un pacte, estem considerant almenys tres elements: *I*. Els subjectes del pacte o parts contractants; *II*. L'objecte del pacte o allò que es pacta entre les parts; *III*. L'acte del pacte o els termes en què les parts contractants acorden allò que pacten. Vegem com funciona, recuperant l'exemple que hem situat anteriorment, en què ens imaginàvem un indret habitat on hi havia una gran abundància de pomeres (*vid.* 4.2A). Primer de tot, hem considerat que en la condició de mera natura, per més que poguéssim concebre que en un moment donat hi hagués tantes pomes a l'abast de tothom que cadascú en pogués collir tantes com volgués, independentment de les facultats del propi cos, caldria suposar que tard o d'hora podria acabar-se originant el conflicte. I ni tan sols afegint el supòsit que hi hagués un armistici entre els habitants d'aquell indret, podríem concebre que no s'acabessin produint les condicions per a la guerra; car tan sols que un sol individu la iniciés, tota la resta s'hi podrien veure abocats.

Si ara hi afegim els elements del pacte (*I*, *II* i *III*), veurem què succeiria en aquest mateix supòsit: imaginem-nos que un únic individu decidís acaparar per a ell mateix un nombre immens de pomeres, impedit per la força que els altres individus en poguessin collir els seus fruits. Com hem vist, *el desenllaç d'aquesta situació podria resumir-se amb la guerra*; però tractarem d'imaginar-nos que, en un moment donat, la resta o algun dels altres habitants accedissin a pactar amb ell: els subjectes del pacte (*I*) serien, d'una banda, els habitants que s'alimenten de les pomes i, de l'altra, l'individu que anomenarem «acaparador»; l'objecte del pacte (*II*) serien les pomeres i els seus fruits; l'acte del pacte (*III*) consistiria en acordar a través de signes suficients un preu i unes condicions per collir les pomes que aquell individu pretengués posseir particularment de manera privativa.

Abans que res, però, cal preguntar-nos què els podria conduir a pactar, donada la condició de mera natura en què es trobarien. D'entrada, cal suposar que l'individu acaparador hauria desposseït per la força als altres individus, ja que, com hem vist en l'exemple, les pomeres eren de tots i alhora de ningú en particular; simplement eren «allà» i tothom que hi accedís podria beneficiar-se dels seus fruits. En conseqüència, podem imaginar-nos que hi hauria hagut un moment en què l'acaparador hauria irromput armat entre els camps de pomera i n'hauria expulsat els altres o bé hauria aprofitat la seva absència per accedir-hi i fer-s'hi fort.

Llavors, si els que s'haurien vist expulsats o impeditos en l'accés, després acceptessin pactar un preu amb ell per tornar a accedir-hi, aquí de fet podríem identificar, almenys, dos pactes imaginables: el primer consistiria en el moment en què l'acaparador redueix un altre home i, amenaçant-lo amb l'espasa, el commina a marxar d'aquells camps si no vol que li enfonsi al coll; o bé és el que es veu acorralat qui suplica clemència per salvar la vida. En qualsevol dels casos, ens trobem davant d'un pacte, en què, a través de signes suficients, ambdues parts acorden que l'individu sotmès abandonarà aquell camp, a canvi de conservar la pròpia vida. Per tant, es tracta d'un pacte motivat pel *temor*, donat que l'alternativa seria tractar de resistir-se, amb el risc d'acabar morint; quelcom que Hobbes veu concebible en la condició de mera natura:

«Els pactes concertats pel temor, en la condició de mera natura, són obligatoris. Per exemple, si pacto amb l'enemic, pagar-li un rescat °o un servei° per la meua vida, hi estaré obligat. Car és un contracte en què un rep el benefici de la vida i l'altre rep diners o servei a canvi; i, en conseqüència, si no hi ha cap altra llei (com en la condició de mera natura) que prohibeixi l'acompliment, el pacte serà vàlid. Per tant, els presoners de guerra, *si fien amb el pagament del seu rescat*¹⁵⁵, estan obligats a pagar-lo; i si un príncep més feble fa una pau desavantatjosa amb un de més fort, per temor, està obligat a mantenir-lo; tret que (com s'ha dit abans) sorgís alguna nova i justa causa *de temor o es reprengué la guerra*¹⁵⁶» (Lev, XIV, p.212)

Fixem-nos en dos detalls importants d'aquest passatge: d'una banda, es diu que un pacte d'aquesta mena seria obligatori en la condició de mera natura, atès que no hi hauria cap

¹⁵⁵ Variant llatina: «si han acceptat la llibertat a condició de pagar». [NdT]

¹⁵⁶ Variant llatina: «d'excusar-lo». [NdT]

lleï que en prohibís l'acompliment. Evidentment, Hobbes es refereix a la lleï civil; car si aquesta mateixa situació s'hagués donat en una societat civil, hauria sigut l'espasa pública la que s'hauria interposat entre l'espasa de l'acaparador i el coll de l'altre home (per protegir la propietat, per impedir el crim d'assassinat o castigar-lo si el perpetrés, etc.). Però, com dèiem, ens trobem en l'estat de natura, de manera que hom podria fer servir tots els mitjans al seu abast per tal d'assolir les seves pròpies apetències, sense cometre cap mena d'injustícia. L'obligació en aquest cas, doncs, consistiria en una obligació que podríem qualificar de *natural* (en tant que racional): si accepta el pacte, l'individu amenaçat ha de marxar d'aquell camp; del contrari, el que va armat el matarà, d'acord amb la seva amenaça prèvia: l'únic que pot interposar-se al moviment de l'espasa de l'un vers el coll de l'altre és aquest pacte.

D'altra banda, però, Hobbes afegeix a la darrera línia d'aquest passatge, la clàusula segons la qual l'individu sotmès estaria obligat a mantenir el pacte, «tret que (com s'ha dit abans) sorgís alguna nova i justa causa *de temor o es reprengués la guerra*¹⁵⁷» (Lev, XIV, p.212). Imaginem-nos, així, que malgrat haver acceptat el pacte d'abandonar el camp a canvi de salvar la vida, l'acaparador el persegueix igualment amb l'espasa; o, fins i tot, ell mateix accepta d'entrada el pacte, però després aprofita l'oportunitat per venjar-se'n. En ambdós supòsits, el cessament de les hostilitats que havien pactat en un primer moment queda interromput en un segon moment, i es reprendria immediatament la guerra entre ambdós individus. A més, de manera més general, podríem considerar que un pacte com aquest no alteraria l'estat natural de guerra en què hem situat el nostre exemple. Les condicions pel temor (*i.e.* la por a la mort violenta) i la represa del conflicte es mantindrien, per la qual cosa podríem suposar que tard o d'hora podria arribar a trencar-se, com veurem més avall.

En segon lloc, tindríem el pacte que es donaria després del primer; és a dir, quan l'individu que ha estat desposseït a canvi de salvar la vida, s'avé a pactar de nou amb el seu enemic, per tal de poder collir pomes dels camps que aquest acapara. És raonable pensar que, en tal supòsit, el temor continuï tenint un paper rellevant en aquest segon pacte: pel record de la derrota (*i.e.* prudència) i, encara caldria afegir-hi, pel temor a morir a causa de no disposar de pomes suficients per poder sobreviure (*i.e.* principi d'autoconservació). Pel que fa a l'individu acaparador, si amb els camps que posseís en tingués prou i de sobres

¹⁵⁷ Variant llatina: *Ibidem.* [NdT]

per a la pròpia subsistència, també li podria semblar escaient pactar un preu perquè els altres individus accedissin als camps a collir-hi pomes. Tot i que també podríem suposar que aquest segon pacte fos simplement una part del primer, en què ja es va establir que, a partir del moment de perdonar-li la vida, sempre que l'individu derrotat volgués tornar a accedir als camps de pomeres, hauria de pagar un preu al vencedor. En tot cas, diem que és raonable i escaient, ja que, tal com hem vist, un pacte és un acte voluntari i, tot acte voluntari només pot tenir per objecte un bé futur aparent per a un mateix (*cf.* Lev, XIV; *vid.* 5.1B).

Ara bé, com hem comentat, aquest segon pacte, lligat al primer, l'estem situant en condicions de guerra i, per això, al principi hem dit que el resum d'aquesta situació seria que l'armistici en què es podrien trobar els habitants d'aquell indret podria acabar desembocant potencialment en una guerra en acte *de tots contra tots*. El que ens interessa aquí, però, són els motius que fan insuficients o efímers els pactes que hem descrit: primerament, perquè si recordem les condicions d'igualtat natural suficients en l'estat de natura (*vid.* 4.2A), podríem suposar que malgrat que aquell individu acaparador s'hagués pogut imposar en un moment donat, a saber, perquè tenia una constitució més forta, perquè anava més ben armat o per l'acció sorpresa de la seva irrupció, el que s'havia vist sotmès primer podria ulteriorment venjar-se'n; ja fos contraatacant o bé associant-se amb els altres per fer-li front; seguidament, aquesta associació *ad hoc* contra l'individu acaparador seria perfectament concebible com hem vist abans, ja que, per fort que fos, les forces agregades de la resta podrien sumar una potència suficient com per derrotar-lo (*vid.* 4.2B.II). I, finalment, el motiu principal que faria inviàbles uns pactes d'aquestes característiques és que, l'individu que els ha promogut, no tindria mitjans per fer-los complir, més enllà de la seva pròpia força i astúcia. Com hem vist, fonamentalment, per una qüestió de potència (*i.e.* igualtat natural), però també per una qüestió de *dret*; vegem-ho a continuació, seguint encara amb l'exemple.

Imaginem-nos ara que, en efecte, l'individu que s'ha sotmès inicialment a les condicions del pacte imposat per la força i el temor, decideix rearmar-se i contraatacar. Es podria dir que seria una violació d'un pacte previ, ja que el que ara vol recuperar les pomeres que ha acaparat l'altre, no tan sols havia acordat abandonar els camps, sinó que també havia gaudit del benefici de conservar la pròpia vida. Per tant, si ara retorna als camps, està trencant allò que havien pactat. El mateix podem dir si, d'entrada, accepta pagar un preu,

però un cop accedeix als camps, s'hi atrinxera i es nega a abandonar-los de nou, sense pagar la contrapartida acordada.

Cal denotar, tanmateix, que *això no suposa exactament un incompliment*, car el pacte només el *vinculava* en aquell moment immediat, en què es trobava sota l'espasa enemiga i, consegüentment, ja va complir la seva part, quan llavors va abandonar els camps en comptes de resistir-se. Suposem, doncs, que el que havien pactat amb signes suficients fou que, a canvi de conservar la pròpia vida, hauria d'abandonar les pomeres «per sempre», no només en aquell moment; i que si hi volia retornar, «sempre» n'hauria de pagar un preu. Malgrat això, l'intent d'invasió de l'individu inicialment sotmès tindria el mateix resultat: el seu enemic podria tractar d'expulsar-lo de nou o directament matar-lo. Però això seria així perquè hi hauria una represa de les hostilitats, no perquè aquesta acció consistís en un càstig.

Perquè, si no és a través de la seva pròpia espasa, ¿de quina altra manera podria defensar aquell individu el pacte subscrit prèviament amb el que ara el transgredeix? ¿Quin sentit tindria, a saber, denunciar el transgressor a la resta d'individus d'aquell indret, suposant que en un moment donat els altres l'estiguin complint, adduint que «*mereix*» o «*li és degut*» (cf. Lev, XIV) el benefici del compliment d'aquell pacte? Si ens trobem en l'estat de natura i no en una societat civil constituïda, el mal que poguessin infligir els altres individus contra el transgressor del pacte, suposant que s'aliessin amb aquell que ha acaparat les pomeres, no seria res més que el d'una multitud associada *ad hoc*. En conseqüència, ja hem vist que no seria un càstig per transgredir un pacte el que li aplicarien, sinó un acte d'hostilitat que respondria a una altra hostilitat; i els motius per associar-se contra ell, fossin els que fossin, respondrien a la voluntat individual de cadascun dels membres de la multitud, coincidint en l'acció, però no necessàriament en les intencions (*vid.* 4.2C).

Així mateix, hem dit que l'individu acaparador podria haver-se trobat amb la resistència de tots els altres individus associats per fer-li front; i, com en el cas anterior, no es tractaria tampoc d'un càstig el que se li infligiria per haver-se apropiat les pomeres, sinó d'una associació d'individus per la guerra i en condicions de guerra. Si no hi havia societat civil, no es podria considerar que es tractava d'una acció correctiva per tal de mantenir la pau, sinó que, en tot cas, es podria restituir l'armistici temporal, a conveniència de cadascun dels individus, fins que es tornés a donar una nova situació que desemboqués en la guerra.

El problema de fons, doncs, consisteix en el fet que aquell individu que decideix acaparar les pomeres per a ell mateix, no està obtenint cap *dret* de posseir-les diferent del seu dret natural a totes les coses, és a dir, no n'està guanyant un *títol de propietat* que exclogui els altres de l'exercici del mateix dret sobre la mateixa cosa. Nogensmenys, tampoc no podem dir que aquelles pomeres fossin propietat dels altres individus, ni de cadascú en particular ni de tots en comú; perquè si no hi ha comunitat, no hi ha reconeixement d'allò que és comú, però tampoc no hi ha reconeixement d'allò que pertany a cadascú (*vid.* 4.2C.II). I és que *no és el mateix dir que el dret sobre les pomeres pertany a tots els individus que afirmar que tots els individus tenen dret a totes les pomeres.*

Perquè, per exemple, fins i tot pensant en un model de república en què s'establís que el conjunt de les propietats fossin comunes i que no existís una propietat d'exclusivitat privada, així i tot, caldria introduir una restricció; és a dir, un *poder comú* que establís, a saber, que totes les possessions són comunes i que ningú no pot apropiarse legalment de res per a si mateix; és a dir, tant si concebem que una república sobirana reconeix i garanteix la propietat individual (com més comunament s'ha interpretat Hobbes) o bé la prohibeix, en ambdós casos, caldria concebre una restricció de l'expressió de la condició natural humana, en la mesura que aquesta tendeix a les relacions de potència que condueixen al conflicte mutu:

«Perquè on no hi ha república, hi ha (tal com ja s'ha exposat) una guerra perpètua de cada home contra el seu veí; i, per tant, cada cosa és d'aquell que la prengui i la preservi per la força; el qual no és ni *propietat* ni *comunitat*, sinó *incertesa*.»
(Lev, XXIV, p.388)

Ja hem anat introduint al llarg de l'exposició que la *propietat* no consisteix simplement en la possessió d'una cosa en un moment donat per part d'un individu o més, sinó que es refereix al *dret* de posseir-la; això és, una possessió que és *justa* (*i.e.* legal), al ser obtinguda i establerta per contracte, que tan sols la pot atorgar (*i.e.* lleis civils; *potestas*) i assegurar (*i.e.* espasa pública; *potentia*) el poder sobirà. A més, com hem indicat, el dret pot ser sobre una cosa o bé la cosa mateixa pot consistir en un dret (*cf.* Lev, XIV); i que, aquesta cosa que es posseeix amb dret o amb justícia pot tractar-se d'un objecte o d'un subjecte; és a dir, no tan sols parlariem de béns o terres, sinó també de la propietat o domini d'uns individus sobre els altres (o esclavatge), així com del domini que deriva de les relacions conjugals i de la seva descendència:

«De les coses tingudes en propietat, les més estimades per un home són la seva pròpia vida i membres; i en el següent grau (en la majoria d'homes), aquelles que es refereixen a l'afecció conjugal; i, després d'aquestes, les riqueses i mitjans de vida.» (Lev, XXX, p.530)

Podríem així afegir altres supòsits en aquest mateix exemple, sobre les possessions que poden tenir els individus d'aquell indret: posem pel cas que cadascun dels individus, siguin homes o dones, posseïssin les seves respectives cònjuges i descendència. A més, fruit de la guerra entre ells, alguns individus en posseïssin a d'altres com esclaus. En aquests altres casos, tampoc no podríem parlar de cap dret de possessió particular ni comuna, sinó d'una relació de domini circumstancial entre vencedor i vençut. Perquè, com hem vist abans, amb l'exemple de l'individu acaparador que en sotmetia un altre i el comminava a abandonar les terres o bé a pagar un preu per poder-hi tornar a accedir, podríem suposar que en comptes d'acordar això, a canvi de conservar la vida, el vençut s'hagués convertit en esclau del vencedor, és a dir, en una possessió seva. Altra vegada, veiem que caldria concebre un pacte entre ambdues parts, però que aquest tampoc no tindria garanties de complir-se, en absència d'un poder comú que pogués obligar a observar-lo. Això mateix ho podríem dir pel que fa a les relacions de possessió que s'establissin entre cònjuges o envers els seus descendents: aquestes també serien fruit d'un pacte i tindrien la mateixa condició circumstancial o de provisionalitat, a manca de lleis civils i d'una espasa pública que les emparessin.

Per tant, la possessió que un individu pugui tenir sobre un objecte o un subjecte, en la condició de mera natura, sempre serà circumstancial i efímera, malgrat que hàgim de suposar que s'hagi subscrit un pacte. Perquè consisteix en una relació de potència; és a dir, de com s'oposa la potència de cadascú envers els altres, en la persecució de les seves apetències particulars, fruit de l'òntica que es desprèn dels «principis incontrovertibles». I com ja hem argumentat al capítol precedent, el principi de la igualtat natural implica que mai no es pugui concebre un individu que, per fort o savi que sigui, es pugui arribar a imposar decisivament sobre la resta (*vid.* 4.2A). Així, hem vist que aquell que acaparava les pomeres, la possessió que assolía no podia perdurar, car l'individu que havia sotmès en un moment donat, per si mateix o associat *ad hoc* amb altres, podria capgirar la relació de potència amb el vencedor, en un moment posterior. El mateix ho podríem dir pel que fa a una relació que impliqués l'esclavatge o domini sobre la persona del vençut. Pel que fa a les relacions conjugals, també hem anotat les diferències de potència entre home i

dona tampoc no eren suficients com perquè no es poguessin disputar el domini mutu ni el domini sobre la seva descendència, sense haver de recórrer a la guerra (*vid.* 4.2B.II).

Així, només quan s'erigeix el poder comú, independentment de les possessions que poguessin tenir cadascun dels individus, dels uns sobre els altres o envers els béns i les terres, hem indicat que serà el sobirà el que tindrà la missió d'establir-ne la distribució i reconèixer el dret de cadascú sobre les possessions que se li adjudiquin. És llavors quan s'origina la propietat concebuda amb justícia; és a dir, el *dret de possessió* o «possessió justa» de cada ciutadà o súbdit. La qual cosa no és conseqüència d'una major o menor potència dels individus enfrontats per una mateixa possessió en un moment concret, sinó del domini legalment reconegut o *potestas* que el poder sobirà els atorga i que, consegüentment, assegura, a través de la potència comuna. Podríem dir, en síntesi, que el concepte hobbesià de *propietat* és equivalent al concepte de *domini*, entenent aquí el poder com a *potestas*. Així, «el dret de possessió s'anomena *domini*» (*Lev*, XVI, p.244). Això, com veurem, està íntimament relacionat amb el principi d'autorització i representació que examinarem més avall (*vid.* 6.2). Ara bé, cal aclarir que el domini o *potestas* d'un ciutadà o súbdit sobre el seu dret, sempre es veurà subordinat al sobirà a qui li deu tal reconeixement (*vid.* 7.1A).

Reprenent l'exemple, doncs, la possessió de les pomeres per part de cadascun dels individus –fos o no equitativa la seva distribució–, així com la possessió o dominació comuna d'aquelles coses que fossin indivisibles, fos per torns o a l'ensems, es donaria només a partir que aquests mateixos individus subscrivissin conjuntament el *pacte*: suposem que es reunissin en assemblea i, volent defugir la inseguretats que els portava tanta confrontació entre ells, decidissin cercar la pau i mantenir-la (*i.e.* «segon moment de racionalitat»; *cf.* #1). Així acordarien depositar mútuament el seu dret natural a totes les coses d'aquell indret (*cf.* #2) per unir-se en una societat civil constituïda en república, a través d'un *pacte* que erigís un poder comú que pogués garantir el compliment de tots els pactes ulteriors (*i.e.* justícia) i així assegurar les possessions de cadascú (*i.e.* propietat), amb la promulgació de les lleis civils que ho establissin, la instrucció de jutges que arbitressin les controvèrsies i la intervenció de l'espasa pública (*i.e.* en l'ús de la potència comuna) per castigar els transgressors i protegir-los d'invasions exteriors o d'injúries entre ells. És a partir d'aquí que els habitants d'aquell indret, podrien realment disposar d'una propietat reconeguda amb justícia; és a dir, d'obtenir el dret de domini o *potestas* sobre una cosa, essent consegüentment injust arravatar-los-hi.

Com hem vist, no tan sols de les pomeres i dels altres béns i terres, sinó que també els seria reconeguda la propietat que poguessin adquirir sobre els altres habitants, ja fossin altres individus, els seus cònjuges i descendents, d'acord amb les lleis civils establertes pel sobirà, així com de tot allò que poguessin posseir: «perquè aquell que té el domini sobre la persona d'un home té el domini sobre tot allò que és seu, sense el qual, el domini no seria altra cosa que un títol sense efectes.» (Lev, XX, p.310). Certament, hi ha altres possibles resolucions d'aquesta situació que hem il·lustrat en l'exemple, ja que hem descrit el que seria propi d'una «república per institució», sense contemplar la possibilitat del domini paternal o despòtic en la «república per adquisició», quelcom que examinarem en un altre capítol (*vid.* 7.1).

Així, si tots els homes sostinguessin el seu dret natural a totes les coses, alhora que ningú no tindria dret de reclamar per a si mateix allò que no li pertany, tothom podria tractar de posseir-ho tot pels seus propis mitjans, perquè hi tindria dret natural. Per tant, no seria un acte injust que aquell individu tractés d'acaparar totes les pomeres, com tampoc no ho seria que els altres tractessin de desposseir-lo de nou o bé d'acaparar-les cadascú per a si mateix, fins i tot en el supòsit que haguessin pogut arribar a pactar el contrari en un cert moment. El que no es podria esperar, en canvi, és que hom pretengués pactar o, més ben dit, que s'esperés el compliment d'un pacte que se subscriuís en relació amb una cosa sobre la qual no hi tindria més o menys dret que tota la resta, per més que en un moment donat l'hagués pogut obtenir per mitjà de la força.

En tot pacte, doncs, les parts contractants han de tenir dret sobre allò que pacten; és a dir, ho han de posseir exclusivament respecte dels altres (*I*); de manera que l'objecte del contracte ha de ser un dret reconegut per les parts (*II*) que, consegüentment, pot ser susceptible de ser pactat, amb previsió de les conseqüències del seu incompliment (*III*). Perquè independentment de si es transfereix el dret sobre una cosa o és la cosa mateixa la que és transferida, «la transferència mútua de dret és el que els homes anomenen CONTRACTE» (Lev, XIV, p.204). I quan ambdues parts o bé «un dels contractants pot lliurar la cosa contractada per la seva part i deixar que l'altra compleixi amb la seva part en un temps posterior determinat, i mentrestant confiar-hi; i aleshores el contracte per la seva part s'anomena PACTE o CONVENI» (Lev, XIV, p.204). I, així mateix, en cas que la transferència de dret no sigui mútua, no es tractarà d'un contracte, sinó d'un «REGAL, un REGAL GRATUÏT, una GRÀCIA» (Lev, XIV, p.204).

En tots els casos, però, la possibilitat de transferir pressuposa necessàriament un *dret* sobre la cosa transferida. Perquè si tothom tingués dret sobre totes les coses, ¿quin sentit té transferir allò que no et pertany exclusivament, sinó que tothom hi té exactament el mateix dret que tu? Com hem vist, això no podria concebre's a la condició de mera natura, en què cadascú tindria dret a totes les coses i, consegüentment, les podria tractar d'obtenir a través de tots els mitjans al seu abast, incrementant incessantment la pròpia potència (*i.e.* desig infinit de possessió). Per tant, només es pot concebre el dret sobre una cosa que pugui ser transferible entre individus quan *tots*, en conjunt, renunciïn o deposen recíprocament el dret sobre totes les coses (*cf.* #2):

«*Deposar el dret* d'un home a qualsevol cosa és *desprendre's* de la llibertat d'impedir a un altre el benefici del seu propi dret al mateix. Car qui renuncia o traspasa el seu dret, no dona a cap altre home un ^anou^a dret que abans no tenia ^aper naturalesa^a, ja que no hi ha res al qual tot home no tingui dret ^oper naturalesa^o; sinó que tan sols surt del seu camí perquè aquell pugui gaudir del seu propi dret original, sense impedir-li, encara que l'impediment pugui ser per part d'un altre. Així doncs, l'efecte que redunda en un home pel defecte de dret d'un altre home, no és altra cosa que una important disminució dels impediments per utilitzar el seu propi dret original.» (Lev, XIV, p.200)

D'aquesta manera, si la renúncia al dret de posseir-ho tot és recíproca entre tots els homes, també caldrà que ho sigui el reconeixement d'allò que pertany a cadascú; car tampoc no tindria sentit una renúncia recíproca de tots els homes al dret sobre *tota* possessió, significant així que ningú no tingués dret de posseir *res*. Com hem dit, es tracta d'un acte voluntari que busca el propi bé futur i, per tant, més enllà de la immediatesa d'una renúncia conduïda pel temor en temps de guerra, com hem vist en l'exemple, hem d'entendre aquesta renúncia com un acte constitutiu de la societat civil vers el *pacte mutu*, fruit del qual s'institueix un poder comú que, aquest sí, podrà establir sobiranament què pertany a cadascú; i, a partir d'aquí, serà quan cadascú podrà transferir allò que li pertanyi, d'acord amb les lleis civils de la república.

Perquè si el dret original de cadascú, en la condició de mera natura, consisteix en un dret a totes les coses o en una llibertat absoluta, i la política té per objecte restringir-la, el poder sobirà distribuirà el dret de cadascú a totes les coses, tal com ho consideri oportú; és a dir,

arbitràriament¹⁵⁸, assignarà allò que consideri que li ha de pertànyer. Així és com podem dir, apropiadament, que s'origina –i no pas abans– la *propietat* de cadascú (particularment i en comú) i, amb aquesta, la *justícia* del compliment del *pacte* que l'ha originat:

«Veient, doncs, que la introducció de la *propietat* és un efecte de la república que no pot fer res que no sigui la persona que la representa, és tan sols l'acte del sobirà; i consisteix en les lleis que no pot fer ningú que no tingui el poder sobirà. I això bé que ho sabien els antics, que van anomenar Νόμος (és a dir, *distribució*) al que anomenem llei; i van definir justícia a través de la *distribució* a cada home allò que *li pertany*¹⁵⁹. En aquesta distribució, la primera llei és per la divisió de la terra mateixa, de la qual el sobirà assigna a cada home una porció, d'acord com ell, i no d'acord com algun súbdit o qualsevol que sigui el seu nombre, jutgi acceptable per a l'equitat i per al bé comú.» (Lev, XXIV, p.388)

Aquí, però, Hobbes assenyala un matís important: si bé la distribució la decidirà arbitràriament el sobirà, ho haurà de fer d'acord amb el fi de la seva institució que és la preservació de la pau (*cf.* #1), concebuda com el major «bé comú»; i, així mateix, ho farà amb *equitat* (*cf.* #11) que, com hem vist, consisteix en «l'igual distribució a cada home, d'allò que li pertany d'acord amb la raó» (Lev, XV, p.236). Perquè com diu en un passatge

¹⁵⁸ Madanes (1997, p.89-126) apunta que «l'arbitrarietat és un concepte clau en la filosofia política de Hobbes. Però és també un concepte ambigu (...) Hobbes emprà els termes “arbitrari”, “arbitrarietat” i “àrbitre” en diversos contextos i en cada context adquireixen connotacions diferents.» (p.93). Així, fa les següents distincions de l'ús del concepte: 1) Arbitrari oposat a «natural»: «convencional», d'institució humana i que podria ser d'una altra manera: «Si tots els homes són iguals, no és natural que els millors governin els pitjors, no hi ha governants per naturalesa, sinó instituït pels homes: govern arbitrari» (p.93); 2) Arbitrari no només s'oposa a natural sinó també a «privat»: adquireix un significat similar a «públic»: «l'arbitrarietat de la decisió, independentment de la forma de govern, consisteix en el fet que s'està obligat a obeir la voluntat del sobirà i no la pròpia, ja que cada individu va consentir obeir les decisions arbitràries» (p.94); 3) A part de convencional i públic (oposat a natural i privat), el govern arbitrari és aquell que no necessita estar històricament justificat en o per la consciència dels súbdits: «El sobirà mai no haurà de procurar l'aprovació per part dels súbdits de les seves accions passades, sinó que únicament haurà d'exigir la seva submissió futura; el judici privat és irrellevant per a la relació entre protecció i obediència; la relació, si el sobirà és arbitrari, no es veu afectada per la consciència privada dels súbdits» (p.95); 4) No determinat per la llei (oposat a allò que és determinat per la llei): «Quan un càstig no és determinat per la llei sinó pel jutge, no de manera absurda o capriciosa, sinó perquè té la facultat de determinar-los i fins i tot que sigui diferent en dos casos en què es jutgi un mateix crim» (p.96; llei natural #16; *vid.* 5.2B.I); 5) Signes naturals o arbitraris: l'ús arbitrari d'una forma de llenguatge és voluntàriament enganyós: «No podem tenir certesa de les passions dels homes quan aquests les expressen en paraules, ja que les seves paraules poden no correspondre's a la passió viscuda. Convé guiar-nos per les accions i, encara millor, pels fins o propòsits que persegueix cada home.» (p.97; *cf.* Zarka, 1995); 6) En les coses que no es puguin dividir, serà equitatiu que el dret sigui determinat per la sort arbitrària i natural: arbitrària és aquella que les parts pacten i natural és la primogenitura o primera possessió: «l'àrbitre és la persona escollida entre les parts en litigi per decidir una disputa entre si. Per tant, en sentit figurat, passarà aquell que decideixi de manera definitiva» (p.98; llei natural #14; *vid.* 5.2B.I)

¹⁵⁹ En aquest punt hi ha una separació de paràgrafs amb una nota al marge del text que diu: «Tot el patrimoni privat de terra va procedir originalment de la distribució arbitrària del sobirà.» [NdT]

posterior, una distribució contrària no podria respondre a la voluntat de cadascun dels homes que han depositat el seu propi dret natural per assegurar la seva protecció en una societat civil pacífica:

«Pel que fa al sobirà, és a dir, la república (la persona de la qual ell representa), la qual s'entén que no fa res més que no sigui per la pau i la seguretat comunes, aquesta distribució de terres cal entendre-la com que és feta pel mateix objectiu; i, en conseqüència, qualsevol distribució que faci en perjudici de la mateixa¹⁶⁰, serà contrària a la voluntat de cada súbdit, que ha encomanat la seva pau i protecció a la seva discreció i consciència; i, per tant, per la voluntat de cadascun d'ells, s'ha de considerar en va.» (Lev, XXIV, p.390)

Així doncs, hem vist que la *propietat* s'origina, juntament amb la *justícia*, a partir del *pacte* mutu en què hom deposa l'exercici del seu dret natural a totes les coses, en la institució d'un poder comú o sobirà; aleshores, això significa que la justícia i la propietat són pròpies de la *política*, mentre que a la *natura* no en podem inferir ni una ni l'altra, ja que hi regnaria la mesura particular del que és just o injust, alhora que cadascú sostindria un dret de posseir totes les coses, malgrat que no li poguessin ser mai reconegudes com a propietats. Per tant, a l'estat de natura, d'allò que hom posseeix en un moment donat no se'n desprendria un dret pel qual es pogués exigir l'obligació dels altres de reconèixer-li la possessió; és a dir, no se'n veurien exclosos *de iure* i, consegüentment, existiria la prohibició legal d'arravatar-li *de facto*, com si que succeeix a la *política* o condició de sobirania: el poder comú és qui estableix a partir de les lleis civils allò que pertany a cadascú; és a dir, la propietat de cada ciutadà o súbdit, així com la que és comuna; de tal manera que es despren una obligació de respectar-la *de iure*, sota l'amenaça del càstig per part de l'espasa pública que té la funció de protegir-la *de facto*.

Aleshores, si el càstig públic sempre s'imparteix amb justícia, això significa que l'acció sobre la qual s'aplica el càstig sempre es tractarà d'una acció injusta, car el sobirà és qui estableix la mesura pública del que és just i injust. I, en aquest cas, estableix quins són els drets reconeguts de cadascú sobre cada cosa; a saber, la propietat legalment reconeguda és justa; i, contràriament, s'estableix com injust (*i.e.* il·legal) atemptar contra el dret de la propietat d'un altre. Perquè, a la societat civil, qualsevol acció que violi el dret d'un altre,

¹⁶⁰ «Thereof» es refereix al «Dominion» i no a «the common peace and safety» (Malcolm, 2012, p.390), per un possible error de transcripció, ja que seria una afirmació contrària a la tesi bàsica de Hobbes. Per tant, «la mateixa» es refereix (femení singular) a la república. [NdT]

d'acord amb les lleis civils, consisteix en un trencament del *pacte* constitutiu de la mateixa, així com de tots els pactes subsegüents; això és així, en la mesura que tota transgressió d'allò que dictamini el poder sobirà consisteix no només en un acte il·legal, sinó també contrari al *pacte* i, per tant, injust; essent alhora contrari a les lleis naturals i a la raó. És per això que tan sols en la societat civil governada per un poder comú es pot parlar pròpiament de propietat i de justícia:

«De nou, cada sobirà hauria d'assegurar-se que s'ensenyés la justícia, la qual (consisteix a no llevar a cap home allò que és seu) és tant com dir que s'asseguri que s'ensenyi als homes a no privar els seus veïns, per violència o frau, de qualsevol cosa que, per l'autoritat sobirana, els pertany.» (Lev, XXX, p.530)

Recuperant el passatge anterior, això fa palesa una tensió entre *justícia* i *equitat* que, precisament, també respon a la tensió epistèmica: perquè malgrat que sigui la voluntat sobirana la que estableix el que és propietat i el que és justícia, hem vist que Hobbes deia que no s'entendria que el sobirà no fes una distribució del que pertany a cadascú, d'acord amb la *raó*, per tal de complir el propòsit pel qual va ser instituït, que és «la pau i la seguretat comunes» (cf. #1); és a dir, una distribució que s'hauria d'ajustar al principi d'*equitat* (cf. #11). D'altra manera, Hobbes al·lega que «qualsevol distribució que faci en perjudici de la mateixa (...) s'ha de considerar en va», al ser contrària a la voluntat de cadascun dels homes que han constituït el pacte que ha atorgat al sobirà un poder tal. Però cal remarcar que diu «en va», no pas «injust», car no hi ha cap acte del sobirà que pugui ser considerat injust:

«És veritat que qui té el poder sobirà pot cometre iniquitat, però no injustícia o injúria, en el seu significat més apropiat.» (Lev, XVIII, p.270)

Per tant, tot i que una distribució del dret de cadascú –així com qualsevol altra ordre sobirana– pugui ser considerada inequitativa, mai no podrà ser considerada injusta; és a dir, no podrà qualificar-se d'un trencament del *pacte* per part del sobirà (vid. 6.2). En canvi, sí que podrà ser contrària a la raó i a la llei natural, pel fet que tota acció del sobirà hauria d'encaminar-se cap al manteniment de la pau, la seguretat i la protecció dels ciutadans o súbdits; de tal manera que si dictaminés lleis civils o qualsevol altra ordre que poguessin ser contràries a l'*equitat*, aquestes serien *en va*, en la mesura que no respondrien al fi de la seva institució, sinó que podrien provocar una discòrdia tal entre els ciutadans o súbdits que pogués acabar degenerant en la guerra civil (vid. 7.1 i 7.2).

Ara bé, del que diu Hobbes no en podem extreure que això justifiqui la rebel·lió dels ciutadans o súbdits contra un poder sobirà que no actués amb equitat; a saber, no implica que cadascú pugui denunciar el *pacte* constituïu i declarar la guerra contra el sobirà en un supòsit com aquest. De fet, ningú no pot ni tan sols acusar-lo d'injustícia per un acte d'iniqüitat o qualsevol altra acció contrària a les lleis naturals i per tant a la raó. Perquè, per més que s'oposi al fi de la institució de la sobirania i la societat civil, com veurem (*vid.* 6.2), els ciutadans o súbdits d'una república han autoritzat totes les accions del sobirà i, consegüentment, són assumides com a pròpies. Per tant, la rebel·lió sí que seria considerada un acte injust i, a més, també seria contrari a l'equitat i a la resta de les lleis naturals:

«És veritat que un monarca sobirà, o la major part d'una assemblea sobirana, pot ordenar fer moltes coses en pro de les seves passions, contràriament a les seves pròpies consciències, el qual és un trencament de la confiança i de la llei natural; però això no és suficient com per autoritzar cap súbdit a fer la guerra o bé a acusar d'injustícia ni a parlar malament del seu sobirà; perquè han autoritzat totes les seves accions al poder sobirà i, en fer-ho, les han fet pròpies. Però en quins casos les ordres del sobirà són contràries a l'equitat i a la llei natural, serà considerat en un altre apartat posterior.¹⁶¹» (Lev, XXIV, p.390)

Veiem que, d'una banda, Hobbes assenyala que tot acte que realitzi el sobirà s'ha de considerar just i, per tant, tota distribució de la propietat que estableixi arbitràriament serà font de justícia. En aquest sentit, si l'equitat consisteix a distribuir a cada home allò que li pertany i, precisament, allò que li pertany és el que ha establert el sobirà, aleshores podem considerar que l'equitat es correspon amb la justícia, quan ens trobem en una societat civil constituïda. D'altra banda, però, això hem vist que entra en tensió amb el supòsit que el sobirà pugui ser inequitatiu a l'hora de distribuir els drets de cadascú, però que això no el fa ser menys just que si observa el principi d'equitat; ni resta el caràcter d'injustícia a qualsevol acció dels ciutadans o súbdits que es dirigeixi contra el poder sobirà, encara que sigui al·legant que les seves accions són contràries a l'equitat i per tant a l'acte voluntari pel qual van depositar el dret natural per a la realització del *pacte* mutu.

¹⁶¹ Tal com assenyala Malcolm (2012, p.390), Hobbes no detallarà a cap apartat del *Leviathan* quines accions sobiranes poden ser contràries a l'equitat i a la llei natural. Això, per bé o per mal, ens deixa la porta oberta a la interpretació.

Així doncs, la justícia consisteix en el compliment dels pactes (cf. #3) i, a través del *pacte mutu*, cada home va renunciar al ple exercici del seu dret natural (cf. #2), sotmetent-se a un sol home o assemblea d'homes, per tal d'autoritzar-lo a representar el conjunt dels ciutadans o súbdits en una potència comuna que sigui capaç de preservar la pau (cf. #1). Si se li atorga el dret de sobirania, en què s'hi inscriu el dret d'establir què pertany a cadascú i d'impartir justícia, d'acord amb la seva voluntat, això significa que la igual distribució del dret de cadascú que estableix l'equitat ha de tenir en compte en primer terme el dret de sobirania, com a font de tot dret reconegut als ciutadans o súbdits; mentre que la justícia ha de tenir en compte el primer dels pactes que possibilita el compliment de tots els que se'n derivin, que és el *pacte mutu*.

En aquest sentit, hi ha una certa relació de jerarquia que parteix d'aquest fonament racional o primera de les causes hipotètiques de la generació o construcció de la sobirania: l'equitat exigeix en primer lloc observar el dret del sobirà i la justícia exigeix en primer lloc observar el *pacte mutu* que l'ha instituït. Per tant, la raó dicta que tot acte –lleï civil o qualsevol ordre– que emani del poder sobirà sigui equitatiu obeir-lo i assumir-lo com un acte propi, alhora que cal considerar-lo sempre just. Altra cosa és que la raó mateixa ens pugui portar a considerar que l'acte no és en si mateix equitatiu, però això no farà menys equitativa la seva obediència ni tampoc no farà menys just l'acte del sobirà. En conseqüència, la desobediència no només seria injusta, sinó també inequitativa. En altres paraules: *in foro interno* podríem concebre racionalment que una acció sobirana fos contrària a la llei natural, però *in foro externo*, les nostres accions han d'encaminar-se a l'obediència de les ordres sobiranes o, sinó, podran ser justament i equitativament castigades. Al capdavall, el representant sobirà és l'únic intèrpret autoritzat de les lleis naturals¹⁶²:

¹⁶² Larry May (2013), en canvi, semblaria defensar una posició contrària a la que hem exposat, quan afirma que «l'equitat i no la justícia és la categoria moral dominant en la filosofia política i jurídica de Hobbes» (p.41); car, d'acord amb la seva interpretació, l'obediència *in foro interno* de les lleis naturals vincula tant el sobirà com ho fa el seu deure fonamental de vetllar per la pau i la seguretat. Així, May considera que els deures que interpel·len o obliguen a nivell de consciència no tenen un caràcter imperatiu menor que aquells que vinculen *in foro externo*; o, almenys, en fa una interpretació menys restrictiva de la que nosaltres sostenim aquí. El punt de discrepància, doncs, caldria situar-lo en el matís interpretatiu a partir del qual nosaltres hem considerat que si el sobirà desatengués les lleis naturals (particularment l'equitat), els seus esforços per perseguir el fi de la seva institució serien «*en va*», malgrat que això no li restaria cap mena de llibertat per actuar ni caràcter de justícia a tots i cadascun dels seus actes; en canvi, May al·lega que «quan alguna cosa obliga a consciència, obliga veritablement» (p.5). Tot i que situï el seu argument en una base prudencial del coneixement, pensem que de la mateixa manera que es podria sostenir que un govern sistemàticament inequitatiu difícilment podria perdurar –tenint en compte la tensió epistèmica–, també podríem afirmar que, en tot cas, tampoc no podem conèixer cap govern que sigui justament el contrari, a saber, perfectament equitatiu; i, efectivament, la imperfecció de les condicions de sobirania i de subjecció

«Al legislador conegut i a les lleis suficientment publicades, ja sigui per escrit o per la llum de la natura, encara els manca una altra circumstància molt material per fer-les obligatòries. Perquè no és la lletra, sinó l'enteniment o el significat, és a dir, la interpretació autèntica de la llei (que és el sentit del legislador) en la qual consisteix la naturalesa de la llei. I, per tant, la interpretació de totes les lleis depèn de l'autoritat sobirana; i els intèrprets no poden ser ningú més que aquells que el sobirà (a l'únic al qual el súbdit deu obediència) nomeni. Si no, per l'habilitat d'un intèrpret, la llei podria prendre un sentit contrari al del sobirà; d'aquesta manera, l'intèrpret es convertiria en el legislador. (Lev, XXVI, p.430)

Com hem vist, això respon a la tensió epistèmica, de manera que *no hi ha un desllorigador possible d'aquesta doble relació d'oposició entre el principi de justícia i d'equitat*. Perquè la possibilitat d'una «justícia inequitàtiva», fruit d'accions del sobirà que siguin contràries a les lleis naturals, no té una solució en la política: si no es pot considerar cap acció del sobirà injusta, això significa que no es pot castigar –ni ser jutjat per un tercer–, ja que ell és l'única instància amb *potestas* per impartir justícia i, per tant, per castigar. I si no hi ha càstig públic, no hi ha cap mesura correctora possible de l'acció sobirana. No només per una qüestió de dret, sinó també de fet: seria absurd que el sobirà es castigés a si mateix. De la mateixa manera, tampoc no seria just que els ciutadans o súbdits castiguessin el sobirà –ni que el jutgessin, ni s'hi querellessin, ni l'acusessin d'injustícia– per la mateixa raó: si han autoritzat totes les seves accions, significa que les assumeixen com a pròpies, així que qualsevol acció contra el sobirà seria contra si mateixos, la qual cosa també seria absurda. I l'absurditat és injustícia perquè significa el trencament del *pacte*, al consistir en contradir la paraula donada, en el *pacte* mutu: recordem que, quan acaba la deliberació (els dos moments de racionalitat que condueixen al pacte), acaba la llibertat per decidir entre opcions alternatives (*vid.* 4.2C; 5.1).

Considerant, doncs, que la *política* no pot resoldre aquesta tensió, cal cercar la resposta a l'altre vessant del *præcipitium epistèmic*: al coneixement hipotètic de la *natura*. Perquè si un acte del sobirà es pot considerar inequitatiu és, precisament, per la raó natural que ens ha conduït a cercar la pau i tots els preceptes racionals que en deriven. Així mateix,

caldrà considerar-la aparentment inevitable a la realitat present (*vid.* 7.1), tal com podríem inferir que ho serà també la mort o dissolució de la sobirania (*vid.* 7.2).

si un sobirà realitza una acció inequitàtiva és perquè, com hem vist, ha seguit les seves pròpies passions, en tant que a part d'encarnar la persona artificial, no perd la seva condició d'home natural. Per això, podem entendre que Hobbes no encoratgi ni justifiqui la rebel·lió en cap cas, però que en canvi digui que accions així serien «en va», ja que de la mateixa manera que un sobirà pot deixar-se endur per la seves passions com a home natural, també els ciutadans o súbdits, que en són molts més, poden fer-ho, com de fet inferim que ho fan recurrentment, i per això la *política* preveu les restriccions sobre la condició natural; i, com hem argumentat, es preveu la necessitat de resoldre les controvèrsies que puguin sorgir i corregir les inclinacions que atemptin contra el propòsit de la societat civil.

La iniquitat en l'acció sobirana, en aquest sentit, no contribueix en res de tot això, malgrat que pugui ser justa i la seva obediència equitativa, sinó que més aviat pot «agitar» les passions naturals humanes i fer els ciutadans o súbdits més propensos a la rebel·lió i a la guerra civil. I és que, de fet, davant d'un poder sobirà que no actuï amb equitat, la reacció dels ciutadans o súbdits, a falta d'una solució política, pot ser precisament la que els suggereixi la raó natural, en un «primer moment de racionalitat»: la del «retorn» a la condició de mera natura, que és la «represa» de la condició de guerra. No és que adquireixin el dret de rebel·lar-se, ni que sigui just ni equitatiu fer-ho, sinó que formaria part de la condició natural humana el fet de perseguir la seva pròpia conservació i, en absència d'un poder comú que garantís la seguretat i la protecció, en condicions de pau, seria raonable esperar que cadascú pogués «tornar» a defensar-se pels seus propis mitjans, a través de la guerra.

Tota aquesta discussió, que calia establir en aquest punt per explicar la hipòtesi del *pacte*, a partir de les lleis naturals, la reprendrem quan tractem de les obligacions i dels drets de la sobirania en relació amb els dels ciutadans o súbdits (*vid.* 7.1B), així com al capítol sobre la mort o dissolució de la sobirania, en què estudiarem aquelles «malalties» que poden provocar el retorn a la condició de guerra (*vid.* 7.2). De moment, doncs, hem assentat un argument més que ens mostra com la *política* no destitueix la *natura*, cosa que implica una tensió entre ambdues dimensions del coneixement de la realitat que impedeix establir una condició de pau definitiva entre els éssers humans.

B) La validesa dels pactes: la relació entre compliment i seguretat

A l'apartat anterior hem analitzat com la *propietat* i la *justícia* tan sols poden ser concebibles en una societat civil constituïda en república sobirana; car és de la *summa potestas* del sobirà que neix la *potestas* subordinada de cada ciutadà o súbdit sobre allò que posseeix i, en conseqüència, la noció tant del que és *teu i meu*, com d'allò que és *just i injust*, d'acord amb les lleis civils. És, doncs, a través del *pacte* mutu que constitueix la societat civil que és possible la realització i el manteniment dels pactes subsegüents i observar els drets que n'emanen. Aquí, però, tractarem de delimitar millor el que estableix la llei natural #3 que disposa que els homes compleixin els pactes que han fet, afegint la condició que els pactes siguin *vàlids*.

En primer lloc (*a*), com hem vist al quadre sinòptic del capítol IX del *Leviathan*, la contractació formava part del coneixement sobre les conseqüències del discurs (*vid.* 5.2A). En aquest sentit, tal com es reflecteix al capítol XIV, Hobbes elaboraria la dimensió discursiva dels pactes, partint de la premissa que, en l'acte de pactar, les parts haurien de mostrar-se recíprocament i externament els *signes suficients* que permetessin interpretar que s'està volent pactar i sobre què s'està pactant, sigui per mitjà de paraules o d'accions; car és a través d'aquests signes que els homes es *vinculen* entre si en la disposició d'un pacte. Això, com veurem més endavant, repercutirà en les condicions que Hobbes estableixi per les lleis civils, quant al requisit que siguin donades a conèixer als ciutadans o súbdits perquè puguin ser vàlides (*vid.* 7.1):

«La via per la qual un home °simplement° renuncia o transfereix el seu dret, és una declaració o significació, a través d'un signe o signes voluntaris i suficients d'aquesta renúncia o transferència que fa; o que ha renunciat o transferit el mateix °al que ho ha acceptat°. I aquests signes són només paraules o només accions; o (com succeeix més sovint) tant paraules com accions. I el mateix són els VINCLES, pels quals els homes es vinculen i s'obliguen, que deuen la seva força, no a la seva pròpia naturalesa °(perquè res no es trenca més fàcilment que la paraula d'un home)°, sinó del temor a alguna mala conseqüència de la ruptura de la °promesaª.»
(Lev, XIV, p.202).

Tanmateix, com veiem en aquest passatge, en el mateix moment que Hobbes estableix la via per la qual els homes realitzarien l'acte del *pacte*, mitjançant el discurs, també assenyala que «res no es trenca més fàcilment que la paraula d'un home»; i,

consegüentment, *no són merament les paraules o els signes externs els que vinculen els homes en el compliment dels pactes, sinó el temor a una mala conseqüència de la ruptura d'allò que s'ha expressat, mitjançant aquests signes suficients, en una promesa;*

«*Els signes de contracte poden ser *explícits* o *per inferència*. Explícits són paraules que es diuen amb la comprensió del que signifiquen; i aquestes paraules tant poden ser del temps *present* com del *passat*; com: *dono, concedeixo, he donat, he concedit, vull que això sigui teu*; o del futur, com: *donaré, concediré*; aquestes paraules de futur s'anomenen PROMESA.*¹⁶³»

Com hem vist a l'exemple anterior, quan l'individu acaparador en sotmetia un altre per expulsar-lo dels camps i posseir les pomeres per a ell mateix, s'havia produït un pacte que necessàriament s'hauria hagut de manifestar a través de paraules (*e.g.* et concediré la vida, a canvi que marxis immediatament) i/o d'accions (*e.g.* l'espasa apuntant-li el coll); però, més enllà dels signes suficients que havien mostrat que, en aquest supòsit, el vencedor i el vençut estaven pactant, car sinó l'individu que l'havia sotmès el podria haver mort directament, *el que realment vinculava aquell pacte era la mala conseqüència que el vençut podia esperar d'incomplir la seva promesa* de marxar del camp: que li fos enfonsada l'espasa al coll.

En segon lloc (*b*), doncs, tot i que els pactes s'articulen necessàriament a través del discurs, ja que sinó no tindrien cap mena de validesa, al no poder-se interpretar ni tan sols l'existència d'una voluntat de pactar, el seu compliment es deu a una qüestió de *potència*: la potència de l'espasa que empunya l'individu que l'ha reduït enfront de la «impotència» d'aquell que es veu acorralat entre la vida i la mort. Per tant, el *temor* és en realitat el component clau del compliment, mentre que els signes externs tan sols ens indiquen la *voluntat* de pactar i el contingut del pactes.

Perquè, com hem vist, sense una potència comuna que pugui assegurar els drets de cadascú, no hi poden haver *drets* que puguin ser susceptibles de ser pactats –ni de transferir-se o de regalar-se–, de manera que les simples paraules seran sempre insuficients com per garantir el compliment d'un pacte, quan els homes romanguin en la condició de mera natura. A més, no només és l'objecte del pacte el que cal que sigui

¹⁶³ Variant llatina: «Signes explícits de contracte són paraules, però han de ser tretes del temps present o de passat, com *dono, he donat, garanteixo, he garantit*. Car si són de futur, com *donaré* o *garantiré*, encara que continguin la promesa de transferir un dret, no han transferit encara res». [NdT]

reconegut i assegurat –així com els subjectes del pacte que tenen dret de pactar–, sinó també l'acte mateix del pacte; car tampoc no té sentit subscriure un pacte del qual no pugui garantir-se'n el compliment. Àdhuc, podem dir que el seu incompliment seria tan raonable (i just) com l'anticipació d'un individu, en l'estat de natura, davant l'amenaça que suposaria l'agressió potencial per part d'altri.

«Si es fes un pacte en què cap de les parts complís immediatament, però confiessin l'una en l'altra, en la condició de mera natura (que és una condició de guerra de tot home contra tot home), davant de qualsevol sospita raonable, seria nul. *Però si hi hagués un poder comú establert sobre ambdues parts, amb dret i força suficient per obligar-les al compliment, no seria nul. Car el que compleix primer no pot assegurar-se que l'altre complirà després, perquè els vincles de paraules són massa febles per frenar l'ambició dels homes, l'avarícia, la ira i altres passions, sense el temor d'algun poder coercitiu; que, en la condició de mera natura, on tots els homes són iguals, i jutges de la condició de justesa dels seus propis temors, possiblement no es pot suposar.*¹⁶⁴ I, per tant, el que compleix primer, ho fa traint-se davant del seu enemic; contràriament *al dret (que mai no pot abandonar) de defensar la seva vida i mitjans de vida*¹⁶⁵.» (Lev, XIV, p.210)

Per tant, així com hem vist que el dret de cadascú només el podia atorgar i assegurar el poder sobirà, en tant que *summa potestas*, a través de les lleis civils –obligant a les parts a reconèixer-lo i castigant aquells que no ho fessin–, aquesta seguretat de compliment dels pactes, novament, tan sols la pot atorgar el sobirà mateix, en tant que *potentia communis*; és a dir, aquell home o assemblea d'homes que reuneixi la potència del conjunt dels ciutadans o súbdits que s'han unit en la societat civil, a través de l'espasa pública.

«Però com que els pactes de mútua confiança, quan hi ha temor d'incompliment per alguna de les parts (com s'ha dit al capítol anterior), són invàlids; encara que l'origen de la justícia fos a partir de la realització dels pactes, d'injustícia de fet no n'hi ha cap ^aen no complir un pacte^a, fins que no es llevi la causa d'aquell temor, quelcom que, mentre *els homes es trobin en la condició natural de guerra, no es pot donar*¹⁶⁶. Per tant, abans que els noms de just i injust puguin donar-se,

¹⁶⁴ Variant llatina: «Però no en una república. Car en el primer cas la persona que compleix primer resta incerta de si l'altra complirà; en una república n'està segur perquè allí existeix qui pot obligar al compliment.» [NdT]

¹⁶⁵ Variant llatina: «dret natural de defensar-se a si mateix i al que és seu.» [NdT]

¹⁶⁶ Variant llatina: «romangui el dret de tots els homes a totes les coses.» [NdT]

hi ha d'haver algun *poder coercitiu que obligui els homes per igual al compliment dels seus pactes, pel terror d'alguns càstigs que sigui major que el benefici que esperen del trencament del seu pacte; i per fer bona la propietat que els homes adquireixen per contracte mutu, en recompensa al dret universal que abandonen; i no hi ha un poder tal abans que no s'erigeixi una república*¹⁶⁷» (Lev, XV, p.220)

Així doncs, veiem que tan sols la potència comuna pot garantir el compliment dels pactes i que ho fa per mitjà del *temor*: com a poder coercitiu, pot dissuadir els ciutadans o súbdits d'incomplir els pactes, davant l'amenaça del mal que els pugui infligir; la qual cosa, com hem vist, pot tractar-se d'un càstig si implica una correcció de les transgressions de les lleis civils per part d'aquells ciutadans o súbdits que poden reintegrar-se en la societat civil (*vid.* 5.2B) o bé d'una hostilitat de guerra, contra aquells que siguin considerats enemics públics. Alhora, això significa que el poder sobirà ha de tenir la potència suficient per poder fer efectius els càstigs o qualsevol altre mal que es pugui infligir contra un home, ja que, sinó, no podria exercir cap mena de coerció. Per això, es tracta d'una *potència comuna*, és a dir, no és que aquell home o assemblea d'homes que són titulars de la sobirania disposin d'una major potència natural, sinó que, fruit del *pacte mutu*, compten amb la suma de la potència del conjunt dels ciutadans o súbdits de la república; no tan sols de la seva força, sinó de totes les seves possessions, per tal de poder incrementar artificialment la seva potència i dirigir-la contra aquell individu o multitud que atempti contra la pau i la seguretat de la república.

Referim-nos novament a l'exemple anterior i suposem que aquell indret on hi creixien tantes pomeres fos una societat civil constituïda en república: l'individu acaparador que hem descrit podria deixar-se endur per les seves passions naturals i, ignorant l'amenaça del càstig per part del sobirà, imaginem que decidís arravatar les pomeres d'un altre. Aquest home podria ser castigat i acusat d'injustícia, declarant invàlid qualsevol tipus de pacte que hagués pogut sorgir pel temor de l'altre, al ser contrari a la llei civil que reconeixia el dret de la propietat sobre les pomeres de l'individu espoliat. I, a més, el càstig es podria dur a terme efectivament, per exemple, a través del reclutament dels altres individus que poblaven aquell indret, dirigint-los a capturar i empresonar el malfactor; i això ho podria ordenar el sobirà, en tant que potència comuna, encara que cap dels altres

¹⁶⁷ Variant llatina: «poder civil que pugui venjar la violació dels pactes i assegurar a cada persona la propietat que ha adquirit per pactes.» [NdT]

individus fossin víctimes directes del crim, car seria un càstig contra un acte que atemptaria contra la societat civil i la pau; i no hauria de ser el sobirà, ja fos un home o una assemblea, el que hagués d'aplicar personalment el càstig, car els altres individus, en tant que ciutadans o súbdits, tindrien l'obligació d'exercir el seu encàrrec (*vid.* 6.2 i 7.1B).

D'aquesta manera, en tercer lloc (*c*), la *seguretat* és una condició pel compliment, alhora que el *compliment* és una condició per la seguretat, essent un requisit per a la validesa dels pactes: car hom no estarà disposat a complir un pacte sense la seguretat que l'altra part compleixi, de manera que si no s'erigeix una potència comuna, els homes romandrien a la condició de mera natura. Al seu torn, però, el compliment dels pactes és la condició perquè hi hagi la seguretat suficient com perquè els ciutadans o súbdits d'una república puguin subscriure qualsevol mena de pacte ulterior i, consegüentment, puguin viure en condicions de pau. Sinó, això suposaria la «represa» de la guerra. Per això, quan ens hem referit al «segon moment de racionalitat», hem vist que es diferenciava de la immediatesa del «primer moment», justament per la voluntat futura i duradora que conduïa els homes a cercar la pau, per tal d'assegurar la seva autoconservació i una vida còmoda. El mateix que quan ens hem referit a la diferència entre les associacions naturals i la societat civil, en què el component d'estabilitat i permanència suficients eren claus per diferenciar-les. Així mateix, *la seguretat que es requereix per subscriure el primer pacte serà un requisit per a tot pacte ulterior, així com per tal de mantenir-los.*

Aquesta seguretat, doncs, ha de generar-se o construir-se a través del *pacte* mateix que ha de tenir lloc, en primer terme, abans de subscriure'n qualsevol altre; la qual cosa, com dèiem, parteix d'aquest «segon moment de racionalitat» que condueix els individus a cercar la pau i mantenir-la (*cf.* #1) i els condueix a depositar l'exercici absolut del seu dret natural (*cf.* #2). En renunciar cadascú al seu propi dret, evidentment, hom esperarà que tots els altres ho facin recíprocament, car hem vist que és un requisit perquè emergeixi l'*esperança* d'assolir la pau (*vid.* 5.1). És en aquest punt on podem identificar el principi del *pacte*: el moment en què hom no només deposa recíprocament el seu dret natural a totes les coses sinó que, alhora, el diposita en mans d'un sol home o assemblea que en passarà a ser el titular de dret, com a *summa potestas* i *potentia communis*, és a dir, com a *poder sobirà*.

La seguretat, doncs, consisteix en la motivació de cercar la pau (*cf.* #1) i la primera conseqüència del *pacte* (*cf.* #2), car en el mateix moment que hom renuncia a exercir el dret que el conduïa al conflicte amb els altres, el transfereix al titular de la sobirania que

s'erigeix amb el *pacte*. A partir d'aquí, el sobirà podrà establir la distribució del dret de cadascú, donant lloc al naixement de la *propietat* i la *justícia* (cf. #3), per assegurar el compliment del *pacte* i de tots els pactes posteriors, gràcies a la seguretat que atorga el fet que hagi estat erigit un poder tal. Per aquest motiu, ens hem referit a les lleis naturals #1-3 com a *principis constitutius*, ja que se situen a la base hipotètica de la generació o construcció de la sobirania (vid. 6.1A).

En conseqüència, si els pactes han de ser vàlids perquè es compleixin, el primer dels pactes també ho ha d'haver sigut; car, d'altra manera, no hi hauria ni tan sols una societat civil constituïda, per imperfecta que fos. És així com les lleis naturals #1-3 sintetitzen i fonamenten el conjunt de les altres lleis naturals subsegüents, les quals s'hi remeten invariablement. Així, com també hem vist, mentre que les lleis naturals que estableixen els *principis de sociabilitat pacífica* #4-10 i els *principis reguladors de les controvèrsies* #11-19 tenien un estatut subordinat i variable envers les relacions humanes que, a partir del moment de la constitució, es poguessin desenvolupar al si de la societat civil, els *principis constitutius* #1-3 tindran un caràcter autònom i permanent.

Hem examinat que les lleis naturals #4-10 establien com hauria de ser la sociabilitat perquè no reapareguessin les controvèrsies i les lleis naturals #11-19 establien com s'haurien de resoldre les controvèrsies socials un cop haguessin aparegut. Però podríem arribar a suposar que aquestes últimes no fossin observades pels ciutadans o súbdits o fins i tot pel sobirà mateix, com per exemple hem vist en la tensió entre el principi d'equitat (cf. #11) i de justícia (cf. #3); i, malgrat això, la seva desatenció no implicaria necessàriament la mort o dissolució de la sobirania, sinó que, en tot cas, tots els esforços pel seu manteniment serien *en va*, ja que serien mancances que podrien acabar comportant la «represa» de la guerra (vid. 6.1A). En canvi, no podríem concebre l'incompliment de les lleis naturals #1-3 en una societat civil constituïda, ja que la seva desatenció implicaria automàticament la guerra, sense poder ni tan sols arribar a considerar tota la resta de lleis naturals: *podem suposar una justícia inequitativa, però no podem concebre equitat sense justícia*.

Finalment, en quart lloc, tot i complir amb tots els requisits anteriorment esmentats (*i.e.* signes suficients, temor i seguretat), la validesa dels pactes també es refereix al requisit que *allò que es prometi sigui possible de complir* (*d*); quelcom que no tan sols es refereix a la possessió efectiva del dret sobre el que es pacta, com hem vist anteriorment, sinó també de la possibilitat que hom hi renunciï en l'acte de transferir-lo. Com veurem més

endavant, aquest requisit és el que es refereix al dret de resistència i a la llibertat corporal (*vid.* 7.1B.II):

«I, per tant, prometre allò que se sap que és impossible no és un pacte. Però si es prova impossible posteriorment allò que al principi es pensava que era possible, el pacte serà vàlid i obligatori (encara que no ho sigui per la cosa mateixa), almenys per un mateix valor; o, si això fos també impossible, cal fer un esforç sense fi per complir tant com sigui possible^o; car un home no pot ser obligat a més^o. » (Lev, XIV, p.212)

Així, per concloure aquest apartat, podem acabar de reblar l'anàlisi sobre l'ordre de deducció invers al de la seva exposició: Hobbes parteix en un «primer nivell d'inferència» d'una societat civil imperfecta, constituïda en la seva realitat present, deduint-ne com s'haurien de regular les controvèrsies perquè es pogués assegurar la convivència pacífica i unitària (*cf.* #11-19); a continuació estableix els preceptes, a partir dels quals es podria tractar de restringir l'aparició de les controvèrsies presents que cal regular (*cf.* #4-10), tot establint el fonament dels principis de sociabilitat pacífica (*cf.* #4-5); i, finalment, situant-se en un «segon nivell d'inferència», construeix un model hipotètic que, seguint l'ordre de deducció, ens condueix des del *pacte* que constituïria la societat civil (*cf.* #1-3), fruit d'un «segon moment de racionalitat», fins a la condició de mera natura, en què hi regnaria la condició de guerra, fruit d'un «primer moment de racionalitat».

Pel contrari, l'ordre d'exposició parteix de la hipòtesi de l'estat de natura i avança narrativament vers el *pacte* i la constitució d'una societat civil en un sentit de progressiu perfeccionament fins arribar a la condició de sobirania íntegra, que és la condició de pau. Així doncs, tant en l'ordre d'exposició com en l'ordre d'inferència, veiem que Hobbes situa la hipòtesi *pacte* com l'acte en què es genera o es construeix la sobirania.

6.2 La hipòtesi del *pacte*: entre natura i artifici

Si recuperem l'esquema que hem il·lustrat al principi del capítol 4 (*vid.* [1→P→2]), veiem que hem situat el *pacte* com aquell «moment intermedi» (*P*) que possibilitaria la «transició» entre l'estat de natura (1) i l'estat civil (2). Com hem assenyalat, una descripció com aquesta ens podia ajudar a endreçar les grans fases argumentals de l'exposició hobbesiana, des d'un pla general; i, tanmateix, si ens hi fixem més de prop,

l'excés d'esquematisme ens impediria comprendre la complexitat del seu mètode d'inferència i els aspectes més concrets del seu raonament, així com l'articulació (o la seva absència) de les diferents parts de l'obra, des d'un pla més concret.

Així, tal com hem anat explicant, malgrat que la narrativa hobbesiana suggereix un recorregut argumental que ens portaria a un moment de «transició» (*P*) entre l'estat de natura (1) i l'estat civil (2), l'anàlisi del *praecipitium* i la tensió *epistèmica* ens ha permès anar dilucidant com el recorregut que segueix la inferència és invers al de l'exposició (*vid.* 4.1); i això ens ha permès posar llum a la investigació, per tal d'anar discernint entre el coneixement hipotètic de la *natura* i el coneixement de la *política* com a ciència. D'aquesta manera, hem vist que no hi ha dues realitats separades, sinó una mateixa realitat que podem explicar a través d'aquestes dues dimensions del coneixement del real, diferenciades pel seu diferent estatus de certesa: la hipòtesi sobre la condició natural consisteix en el recurs bàsic des del qual es genera hipotèticament o construïm la política a la realitat present.

En aquest sentit, aquest «moment de transició» (d'ara en endavant, el *pacte*), tan sols pot consistir en una *transició hipotètica* entre una dimensió i l'altra de la realitat: així, des del model hipotètic (*i.e.* «segon nivell d'inferència»), el *pacte* és en efecte aquell acte que permetria a la humanitat «transitar» des de l'estat de natura (1) a l'estat civil (2), al qual arriben racionalment els éssers humans (*i.e.* els dos moments de racionalitat), per tal d'introduir les restriccions necessàries sobre la condició natural humana, «sortint» de la condició de guerra i «entrant» a la condició de pau. Mentrestant, des de la perspectiva de l'experiència que hom pot tenir d'un mateix i en relació amb els altres (*i.e.* «primer nivell d'inferència»), aquesta hipòtesi ens serveix per perfeccionar la societat civil constituïda a la nostra realitat present, per tal d'evitar la guerra civil (*vid.* [1→*P*→2→*G*]) com si s'hagués produït el *pacte*.

Ara bé, ens trobem que aquest *pacte*, alhora que se situa al model hipotètic que hem identificat amb el coneixement de la *natura*, Hobbes també el defineix com *artificial*; és a dir, fruit de l'art o de l'acció humana; i, consegüentment, el coneixement de les conseqüències del mateix haurien de formar part, si realment s'hagués produït, de la *política*, en tant que ciència *a priori*, així podent-ne obtenir un grau de certesa demostrable o condicional. Però, tanmateix, es tracta d'una hipòtesi i no d'una realitat històrica, de manera que no se situa clarament a cap dels dos vessants del *praecipitium*

epistèmic, sinó precisament en el punt «transfronterer» en què hem anat centrant el nostre estudi.

És a dir, el *pacte* és un acte artificial que, hipotèticament, es realitzaria en un moment «anterior» a la societat civil constituïda en república (*i.e.* és l'acte que la constitueix) i en un moment «posterior» a la guerra pròpia de la condició de mera *natura* (*i.e.* «segon moment de racionalitat»; lleis naturals #1-3). Però, alhora, no és automàticament deduïble de l'estat de natura (*i.e.* «primer moment de racionalitat») ni de l'estat civil (*i.e.* hipòtesi no històrica). Per tant, cal situar-lo en aquest nivell «transfronterer» que hem definit com l'*interregne de la sociabilitat*; la qual cosa no significa que sigui un «pont», sinó que consisteix en aquell punt de des del qual podem divisar ambdós vessants del *praecipitium epistèmic*, sense poder arribar a abastar-ne ni l'un ni l'altre (*vid.* 3).

Així és com, a través de la hipòtesi del *pacte*, es genera o es construeix hipotèticament la sobirania, que és la condició de la *política*, en què l'expressió de la *natura* humana es veu restringida per poder mantenir la pau (*cf.* #1). En conseqüència, el *pacte* consisteix en la primera o la font primària de les restriccions que hipotèticament es produeixen recíprocament, quan hom deposa el seu dret natural a totes les coses (*cf.* #2) i, al mateix moment, se subscriu un acord del qual n'emana el poder sobirà que, en tant que *summa potestas* i *potentia communis*, s'erigeix per garantir el compliment d'aquest mateix *pacte* (*cf.* #3), produint-se paral·lelament la unió en la societat civil. Així, com veurem, es tracta d'un doble *pacte* de *subjecció* i d'*unió* que produeix, en el seu propi acte, l'*esperança* d'assolir la pau amb la *seguretat* de compliment de tots els pactes subsegüents.

La hipòtesi del *pacte*, com s'ha dit, tenint en compte la seva ubicació «transfronterera», podria ser explicada tant des del recorregut expositiu que parteix del «segon nivell d'inferència» corresponent al model hipotètic, com des de la ciència política que es remet hipotèticament a aquest segon nivell, confirmant-se a través del «primer nivell d'inferència» sobre l'experiència de la realitat present. Pel que fa a Hobbes, podríem dir que opta per la segona de les opcions en la seva narrativa, sense destinar un capítol exclusiu per definir el *pacte*, sinó que en desenvolupa la hipòtesi a través dels capítols «transfronterers» esmentats, així com als primers capítols de la segona part o *De Cive*, de manera annexa a la tesi central de la seva filosofia política, referent a la sobirania.

Tanmateix, d'això no en podem extreure que la hipòtesi del *pacte* es trobi difusa o sigui incompleta; ans al contrari, el seu desenvolupament argumental al llarg de diferents

capítols respon coherentment al plantejament epistemològic de Hobbes, alhora que, no gensmenys, en reflecteix el *praecipitium epistèmic* que hem defensat. Vegem-ho a través de l'estructura de l'obra: si bé és cert que el fonament hipotètic del *pacte* és desenvolupat als capítols XIV i XV, de manera annexa a les lleis naturals #1-3, i per això les hem anomenat «principis constitutius», no és fins als capítols XVII [«De les causes, generació i definició d'una república»], XVIII [«Dels drets dels sobirans per institució»], XIX [«Dels diversos tipus de república per institució, i de la successió al poder sobirà»] i XX [«Del domini paternal i despòtic»], que Hobbes en culmina l'exposició completa.

Això, com hem dit, es deu a la seva posició epistemològica: si la ciència consisteix en l'estudi dels efectes coneguts i, la ciència política, parteix d'una causa hipotètica, de la qual en podem conèixer els efectes i la causalitat subsegüent, ja que és producte de la raó i l'art humana; aleshores, resulta coherent que, essent una hipòtesi, el *pacte* s'expliqui més a través dels seus efectes en la *política* del real, des d'una voluntat d'elaboració científica, més que no pas des de la narrativa hipotètica. És així com el contingut del *pacte* i la seva definició en relació amb els pactes en general, estigui fonamentada als capítols XIV i XV, mentre que la seva articulació concreta, sigui definida a través dels efectes que produeix sobre una república ja establerta, en l'apartat destinat a la ciència política (*cf.* Segona part «De la república»).

Ara bé, trobem un capítol XVI del *Leviathan* [«De les persones, els autors °i les coses personades°»] situat al final de la primera part que, com s'ha comentat anteriorment (*vid.* 2.3), suposa un salt expositiu que també trobarem al *De Homine* (1658), en què «es passa d'una òptica rigorosa i complexa, que ocupa més de la meitat del llibre, a la consideració sobre el discurs i la ciència, les passions, els costums, la religió i, insospitadament, la noció de personalitat jurídica» (Monserrat, 2016-2017, p.102). Aquí, de manera extremadament succinta, tenint en compte la centralitat que té en la seva filosofia política, Hobbes elabora el que serà el seu principi fonamental de la filosofia jurídica: el *principi d'autorització i representació*; del qual se'n desprèn la noció de *persona artificial*.

I és que, malgrat situar-se a la primera part, aquest capítol podria haver-se ubicat a la segona, sense produir-se cap mena de variació argumental, ja que podríem considerar-lo tant un apèndix de la primera part com un prefaci de la segona. Malgrat això, com hem apuntat, considerem que té més sentit la seva disposició tal com l'ha establert Hobbes, que no pas una altra; car els principis que s'exposen al capítol XVI no són un efecte del model hipotètic ni tampoc una causa hipotètica de la *política*; de fet, consisteixen

justament en el que hem assenyalat: el fonament de la filosofia jurídica que establirà els conceptes a través dels quals es desenvoluparà la ciència política. Així mateix, la seva certa autonomia respecte de l'ordre expositiu en l'estructura de l'obra segurament és inevitable, tenint en compte un cop més el *præcipitium epistèmic*.

Així doncs, la hipòtesi del *pacte* quedaria desenvolupada de la següent manera al *Leviathan*: als capítols XIV i XV, seguint l'ordre d'exposició que parteix del model hipotètic, Hobbes argumenta com la humanitat arriba a concebre la necessitat de pactar i, a partir d'aquí, en discerneix els diferents elements. Després, al capítol XVI, s'estableix el fonament de la filosofia jurídica, a través del qual els efectes del *pacte* hipotètic seran examinats en la filosofia política, al llarg dels capítols XVII-XX de la segona part de l'obra. Havent delimitat com s'estructura el raonament hobbesià, abans d'abordar com s'articula la hipòtesi del *pacte*, caldrà definir i delimitar el principi d'*autorització* i *representació*, a través dels conceptes de *persona* i *autoritat*, situant així la qüestió en l'objecte del nostre estudi sobre la tensió epistèmica.

A continuació, doncs, dividirem la nostra anàlisi del *pacte* en dos apartats: A. *El principi d'autorització i representació: persona natural i persona artificial*; aquí examinarem el fonament de la filosofia jurídica que Hobbes estableix a partir de la hipòtesi del *pacte*; i B. *Definició, articulació i desenvolupament de la hipòtesi del pacte*; aquí seguirem la narrativa hobbesiana que hem esquematitzat més amunt, descrivint les diferents parts del *pacte* hipotètic.

A) El principi d'autorització i representació: persona natural i persona artificial

Si ens referim a l'ésser humà com a *subjecte de dret*, és a dir, en termes jurídics, ens hi referim com a *persona*:

«Una PERSONA és aquell **les paraules o accions del qual es consideren o bé seves o bé representant les paraules o accions d'un altre home o de qualsevol altra cosa a la que són atribuïdes en veritat o per ficció.**¹⁶⁸» (Lev, XVI, p.244)

Quan un individu actua per mitjà de les seves pròpies paraules o accions, cal considerar-lo una *persona natural*; car tot allò que diu o que fa és en nom o en representació de si mateix, i de ningú més. En canvi, quan hom actua per mitjà de les accions o les paraules d'un altre, és a dir, en nom o en representació d'aquell altre, aleshores es tracta d'una

¹⁶⁸ Variant llatina: «que fa coses en nom propi o d'altri». [NdT]

persona artificial o fingida. Les persones, doncs, es diu que *es personen* o *es representen*, per mitjà de les paraules o accions, ja sigui a si mateixes com a persones naturals o ja sigui a la persona d'un altre, en tant que persona artificial:

«La paraula persona és llatina; en lloc seu els grecs tenen *πρόσωπον*, que significa la *faç*, igual que, en llatí, *persona* significa la *disfressa* o *aspecte extern* d'un home que simula a l'escenari i, de vegades més concretament, aquella part que cobreix el rostre com una màscara o carota. De l'escenari s'ha traslladat a qualsevol que representa un discurs o acció, tant en els tribunals com en els teatres. De manera que una *persona* és el mateix que un *actor*, tant en l'escenari com en la conversa ordinària. I *personar-se* és *actuar* o *representar-se* un mateix o a un altre; i qui representa el paper d'un altre es diu que assumeix la persona d'aquell, o que actua en nom seu.» (Lev, XVI, p.244)

La *persona*, doncs, si actua per mitjà dels seus propis actes es tractarà d'una persona natural, mentre que la persona artificial és la que actuarà en representació d'una altra. En ambdós casos, la persona és qui actua (*i.e.* és l'actor), però mentre que en el primer cas tan sols podem concebre un sol home natural que és el que es persona directament en la seva pròpia actuació, en el segon hi ha el que actua o que es persona en nom de la persona d'un altre home; i la persona natural d'aquest altre, en representació del qual actua la persona artificial. En aquest darrer cas, hi ha d'haver almenys dues persones i, alhora, com a mínim dos homes naturals. Així, si la persona que actua és diferent de la persona que posseeix l'acció o les paraules, no es pot dir que ambdues siguin actores, sinó que una persona és *actora* i l'altra és *autora*; és a dir, una *actua* i l'altra *autoritza* o assumeix l'autoria de l'acte que realitzarà la persona artificial en nom o en representació seva.

«De les persones artificials, algunes sostenen les paraules i accions que són possessió d'aquells a qui representen. I aleshores la persona és l'*actor*, i el propietari d'aquelles paraules i accions és l'AUTOR. En aquest cas, l'actor actua per autoritat. Car aquell que, quan es parla de béns i possessions, s'anomena *propietari*, en llatí *dominus*, °en grec *κύριος*,° quan es parla °de paraules° i d'accions s'anomena *autor*. I així com el dret de possessió s'anomena *domini*, al dret de realitzar una acció s'anomena AUTORITAT. °De manera que per autorització s'entén sempre un dret a realitzar qualsevol acte; i, *fet per autoritat* vol dir fet per comissió o permís d'aquell a qui pertany el dret.°» (Lev, XVI, p.244)

Com hem vist anteriorment, la mera *possessió* i la *propietat* diferien quant al dret reconegut legalment al subjecte de dominar una cosa amb *justícia* (*i.e. potestas*); en aquest cas, veiem que la persona artificial actua des de l'autoria d'un altre i, si ho fa de manera autoritzada per aquell, significa que és subjecte de dret sobre les seves accions i paraules que hagin convingut, en la mesura que l'altre l'hagi autoritzat perquè actuï en nom o en representació seva. Per tant, si hom actua en nom d'un altre sense la seva autorització seria equiparable a aquell que posseeix una cosa sense tenir-ne més o menys dret que un altre, tal com hem vist que succeïa en la condició de mera natura. En canvi, si l'ha autoritzat a assumir la seva persona, aleshores significarà que li ha conferit l'*autoritat* de realitzar una acció en nom seu.

Tanmateix, hi ha també una diferència clara entre *autoritat* i *propietat*: quan un individu autoritza les accions de la seva persona –encara que siguin totes– a una altra persona, això vol dir que en continua essent l'autor i, consegüentment, el propietari de les seves accions, encara que aquestes siguin realitzades per la persona autoritzada o amb autoritat per realitzar-les en nom o en representació seva. Per tant, tenir autoritat sobre les accions d'una persona no és exactament el mateix que ser-ne propietari. Aquest principi ens servirà per abordar, al capítol següent (*vid.* 7), la relació entre sobirà i ciutadà o súbdit.

Havent discernit el significat de *persona*, ara cal diferenciar-la de l'*home natural*, la *persona* del qual es representa, tant si és la seva pròpia o la d'algú altre, permetent-nos així enllaçar amb la discussió sobre la tensió epistèmica. Per exemple, podríem concebre dos homes naturals («A» i «B»): si cadascú es personés en els seus propis actes, la condició d'home i de persona naturals d'ambdós individus coincidirien pel que fa a l'acció realitzada, és a dir, en serien autor i actor a l'ensem. En canvi, si un individu autoritza l'altre a assumir la seva persona, l'home natural «A» seria l'autor i l'home natural «B» seria l'actor dels seus actes. Llavors, «B» actuaria com a persona artificial, pel que fa a les accions de l'home natural «A» i, alhora, seria la persona natural que realitzaria les seves pròpies accions, en tant que «B». Per tant, veiem que un mateix home natural, si assumeix la persona d'un altre, esdevé tant persona artificial pel que fa a les accions d'aquell, com persona natural pel que fa a les pròpies accions.

Ara imaginem-nos que «A» no és un únic home natural sinó una pluralitat d'homes naturals i que «B» pot ser tant un sol home natural com un conjunt d'homes o bé la totalitat de tots ells. En tots els casos succeirà el mateix que al supòsit anterior: cadascun dels components de la pluralitat d'homes «A» (A^1 , A^2 , A^3 , etc.) seran homes naturals que, de

manera particular i recíproca, hauran autoritzat «B» perquè assumeixi la persona de tots i cadascun d'ells; i, alhora, cadascú serà autor de les accions de «B». Però en el cas de «B», tant si és un únic home, com molts o fins i tot el conjunt d'ells, aquest sempre consistirà en *una sola persona artificial* o una única part actora: si és un sol home, l'actor serà una única persona, tant artificial com natural; si en són molts o tots, consistirà en tants homes naturals com autors, essent en conjunt un únic actor o persona artificial:

«Una multitud d'homes són fets *una* persona quan són representats per un home °o una persona°, el que s'esdevé amb el *consentiment*¹⁶⁹ de cadascú d'aquella multitud en particular. Car és la *unitat* del representant, no la *unitat* del representat, la que fa *una* la persona. °I és el representant el que sustenta la persona, i només una.° I la *unitat* en la multitud no es pot entendre d'altra manera.» (Lev, XVI, p.248)

En conseqüència, la persona artificial del representant és sempre *una*, encara que l'encarnin més d'un sol home natural. Així, fins i tot en l'extrem que la totalitat dels homes que conformen una multitud fossin alhora representats (com a homes naturals) i representants (com a persona artificial), això no significaria que cadascú es representés a si mateix, a la seva pròpia persona natural; car una situació en què no hi hagi cap mena d'autorització per part de ningú a ser representat per part de qualsevol altre i que, consegüentment, cadascú actuï sempre com a persona natural, tan sols és concebible en la condició hipotètica de mera natura.

Àdhuc no podem adduir cap mena de personificació artificial en una condició tal, ja que l'autorització consisteix en la transferència del dret d'actuar en nom d'un altre, de manera que implica un pacte en què l'objecte del mateix consisteixi en aquesta transferència d'autoritat; quelcom que, com hem vist, difícilment pot tenir validesa i en tot cas mai no pot ser durador en l'estat de natura. En canvi, en una societat civil, en què hi ha condicions pel compliment dels pactes, sí que es pot concebre aquest principi d'autorització i representació. Alhora, però, al capítol següent (*vid.* 7) veurem que, en una societat civil, per més que hi hagi un representant comú o persona artificial, això no significa que hom perdi el dret d'actuar com a persona natural en aquelles situacions en què sigui necessària la seva personificació com autor d'una acció, d'acord amb el que estableixin les lleis

¹⁶⁹ Variant llatina: «l'autoritat». [NdT]

civils o bé d'acord amb el seu silenci; és a dir, quan coincideixi la persona natural o autor i la persona artificial o actor, com per exemple en el cas d'un crim comès.

Així doncs, el conjunt d'homes naturals que autoritzen al mateix conjunt d'homes a assumir la persona natural de cadascun d'ells, constitueixen una sola persona artificial que esdevé una unitat de representació, de tal manera que, del mateix acte d'autorització, cadascú deposa el seu propi dret natural a representar-se a si mateix en totes les seves accions i alhora el confereix recíprocament a la persona artificial que és constituïda. Així, per exemple, si la totalitat dels homes naturals que encarnen en conjunt la persona artificial pren un acord d'actuar per unanimitat, no hi hauria cap dubte, ja que l'acció realitzada coincidiria amb la que haurien realitzat cadascun dels autors si haguessin actuat com a persona natural. Però si l'acord no fos unànim, aleshores la majoria serà la que decidirà sobre la minoria i, el conjunt, actuarà d'acord amb la decisió presa, com una unitat, en tant que persona artificial. Això Hobbes ho justifica des de la perspectiva de la *potestas* que es desprèn de l'autorització, però també pel que fa a la *potentia* de la majoria, que pel seu major nombre podria forçar la minoria a actuar segons la seva voluntat:

«Si el *representant*¹⁷⁰ consisteix en molts homes, la veu del més gran nombre s'ha de considerar la veu *de tots ells*¹⁷¹. Car si el nombre menor es pronuncia, per exemple, afirmativament, i el major nombre, negativament, °hi haurà negatives suficients per destruir les afirmatives i, per tant, ° l'excés de negatives, restant sense tensió, són *l'única veu que té el representant*¹⁷².» (Lev, XVI, p.250)

Aquí ens resulta molt il·lustratiu el sinònim de persona artificial com a *persona fingida* o bé l'arrel etimològica que Hobbes mateix indica, com a «carota» o «disfressa»: posem pel cas que per a la realització de l'acció acordada es requereix l'actuació del conjunt dels autors, tant d'aquells que hi han votat a favor com dels que ho han fet en contra. En la mesura que tots realitzen l'acció comuna com una sola persona artificial, independentment del sentit del vot que hagués emès cadascun dels homes naturals que l'encarnen físicament, igualment, haurien de posar-se la «disfressa» o la «carota» de la

¹⁷⁰ Variant llatina: «l'actor o persona». [NdT]

¹⁷¹ Variant llatina: «de la persona». [NdT]

¹⁷² Variant llatina: «la veu de la persona, això és, de tots; car d'altra manera la persona restaria muda, el que és contra natura». [NdT]

persona artificial, *fingint* que és la seva pròpia acció, encara que com a homes naturals haguessiat triat realitzar-ne una altra.

Això, si ho reflectim en el supòsit contrari, en què el conjunt d'homes n'hagin autoritzat un de sol per assumir la persona de tots i cadascun d'ells, el resultat seria el mateix: si aquest home, un cop autoritzat, esdevé el representant de tots els altres, aleshores, totes les accions que aquest realitzi, com a persona artificial, seran considerades accions pròpies del conjunt d'homes naturals que, en tant que autors, han transferit el dret d'actuar en nom seu a un altre home. A més, si aquest home realitzés accions contràries als desigs que poguessin tenir els representats, en tant que homes naturals, aquests no podrien considerar que fossin accions alienes ni contràries a la seva pròpia voluntat, car en serien justament els autors, a l'haver-li atorgat el *consentiment* per assumir totes les seves accions. Sigui quin sigui l'acord que prengui el representant autoritzat, «tal acord obliga l'autor com si l'acord l'hagués establert ell mateix i el lliga a totes les conseqüències del mateix» (Lev, XVI, p.246). Ultra es podria dir el mateix si es tractés d'un acord contrari a la llei natural: els representats no es veuen eximits del seu compliment ni adquireixen cap dret de desobeir l'autoritat, ja que d'altra manera es tractaria d'un acte injust:

«Quan l'actor fa una cosa manada per l'autor contra la llei natural, si estava obligat per un acord previ a obeir-lo, serà l'autor, i no aquell, qui trenca la llei natural. Car encara que l'acció vagi contra la llei natural, no és seva, sinó que, pel contrari, refusar complir-la va contra la llei natural que prohibeix trencar els acords.» (Lev, XVI, p.246)

Veiem, doncs, quina és la relació que Hobbes estableix entre *actor* i *autor*, segons el principi d'autorització i representació. Alhora, però, això ens mostra que la condició de persona artificial d'aquell que assumeix la persona d'un altre no destitueix la seva condició d'home natural, ni pel que fa al representant ni als representats. Ans es tracta d'una representació *fingida* que és fruit del *pacte artificial* que, malgrat tenir un fonament racional clar, aquest no és suficient com per extingir la condició natural humana: al capdavall, ambdues persones segueixen encarnant homes naturals¹⁷³.

¹⁷³ Quentin Skinner, en la seva influent lectura inaugural al *Martin Hollis Memorial* (1999, p.1-29), defensa la tesi titulada «Hobbes and the Purely Artificial Person of the State». Podem sintetitzar així la interpretació que adopta Skinner: «(...) el nom de la persona engendrada a través de la transformació de la multitud en una persona pel seu acord de nomenar un representant, no és el sobirà, sinó l'estat. El sobirà és el nom del

Això fa inevitable que la condició artificial pugui entrar en tensió amb la condició natural, ja que tan sols en restringeix l'expressió externa, i a més de manera fingida, a través del principi d'autorització i representació, com enginy artificial que és producte de la raó humana. Perquè, com hem vist, les paraules són insuficients sense l'espasa com per obligar al compliment dels pactes (*vid.* 6.1). Per això, com assenyalarem a l'apartat següent, el *pacte* comú i constituent, no tan sols ha de consistir en l'acte de depositar cadascú el seu propi dret natural, sinó també en l'acte de transferir-lo a aquesta persona artificial, justament per poder blindar-ne el compliment tant de temps com sigui possible. I, tanmateix, veurem que encara que hom hagi autoritzat un altre a personar-se en nom seu i que aquest disposi de la potència suficient com per fer complir els actes que

representant de la multitud unida en una sola persona (...) els sobirans no són els propietaris de la seva sobirania. Són els que en sostenen les funcions, amb deures adjunts, essent el seu deure fonamental el de procurar la protecció i la satisfacció del poble. Tot i que se'ls ha concedit el dret d'exercir el poder sobirà complet, aquest poder està merament "situat" i "resideix" en ells en virtut del càrrec que se'ls ha encomanat. El veritable status de tots els sobirans legals és, doncs, el de ser merament "la persona representativa de tots i cadascun dels membres de la multitud" (...) Sempre que els sobirans exerceixen el seu poder per tal de procurar la nostra protecció i satisfacció, els actes que realitzen no s'haurien de considerar com a propis, sinó més aviat com els de la persona a qui representen, és a dir, la persona de l'estat. Així és com podem parlar pròpiament –i no metafòricament– de la *commonwealth* o estat com la persona que imposa les lleis i per tant assegura la nostra protecció i satisfacció» (p.20-21). Així és com Skinner defineix «l'estat» o república com una persona *no fictícia* (com ho seria la representació teatral d'una persona natural del passat que, consegüentment no pot autoritzar ser representada per un actor), però sí com una *persona purament artificial*, com també ho serien els hospitals o els ponts (*cf.* Lev, XVI): «Com aquests objectes inanimats, és inqüestionable que l'estat és capaç d'actuar, en la mesura que és capaç de ser representat i que tingui accions que li siguin "veritablement" atribuïdes. Com aquests objectes, tanmateix, l'estat no pot donar autoritat a ningú perquè el representi i per tant no pot autoritzar la seva pròpia representació (...)» (p.22). Skinner proposarà, doncs, un sistema d'autorització i representació «tripartit»: la multitud de persones naturals (1) que s'uneix en l'autorització de tots els seus actes en creació de la persona purament artificial o república (2), que serà al seu torn representada per l'home natural que és designat per assumir el càrrec de sobirà (3). Tanmateix, no explorarà les conseqüències interpretatives que es puguin desprendre de la seva tesi (¿obriria la porta a una possible lectura republicana de la filosofia política hobbesiana?), quan després afegeixi que «mentre els hospitals i els ponts continuen essent coses, encara que no estiguin essent personades, l'estat en absència d'un sobirà "no és més que una paraula"» (p.22); de manera que «els actes públics del sobirà comptaran com a actes vàlids de l'estat tan sols si el sobirà ha estat autoritzat a realitzar-los per part de cadascun dels membres de la multitud» (p.23). Aquesta afirmació encara la trobem més clara en un article posterior: «Quan una persona natural o una assemblea de persones rep autorització per representar una república, les accions que realitzin en nom de la república podran sempre atribuir-se a la república mateixa.» (Skinner, 2005, p.178). Per tant, Skinner tanca el cercle: els actes del sobirà són els actes de la república (en tot el que se l'hagi autoritzat per part dels subjectes del *pacte*; *vid.* 7.1B). En aquest sentit, trobem la rigorosa crítica de Christine Chwaszcza (2012, p.123-42) que fa dues objeccions a Skinner: «primera, que la veritable seu de la sobirania segons Hobbes és el càrrec del governant, no la persona que sosté el càrrec; i segona que aquesta proclama ofereix una explicació de la forma de l'estat i del concepte abstracte de sobirania més que una afirmació política que es refereixi a la legitimitat de la representació política al món real (141-42)». Tot i així, la nostra posició seria més aviat la que Chwaszcza situaria com a «interpretació estàndard» (p.128) que, exposada de manera més succinta, coincidiria amb Skinner, quant a les conseqüències de la seva interpretació: el sobirà *encarna* o és el *dipositari* de la sobirania (que és l'ànima artificial; *cf.* Lev, *Intr.*), i és la república sobirana el marc jurídicopolític en què el sobirà té la potestat i la potència per operar sobre els que l'han instituït i alhora s'hi han subjectat, unint-se en la societat civil que s'articula als seus límits. Pensem que aquesta explicació que en fem ens permet entendre millor la tensió epistèmica que és objecte del nostre estudi.

n'emanen, això tampoc no destitueix la voluntat de cada home natural d'actuar segons les seves apetències particulars; quelcom que també es pot dir pel que fa al representant, en la mesura que no perden tal condició (*vid.* 7.1A).

Paral·lelament, tractant-se d'un pacte, un aspecte que hem establert com a necessari per considerar-lo vàlid és que l'objecte del mateix sigui un dret transferible (*vid.* 6.1). És per això que, malgrat les consideracions anteriors, també hi ha certes accions que no poden ser autoritzades al representant, car l'home natural no pot desposseir-se'n, especialment les que atenyen al dret sobre el propi cos (*vid.* 7.1B). Ambdós aspectes, el que tracta de la insuficiència de les restriccions polítiques com per arribar a destituir la condició natural humana, així com el que estableix un reducte de dret natural en la condició de sobirania, ens serviran per acabar de rubricar la nostra tesi sobre la tensió epistèmica entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*.

B) Definició, articulació i desenvolupament de la hipòtesi del *pacte*

Al llarg de les pàgines precedents ens hem referit al *pacte*, principalment, com a *pacte comú* o com a *pacte constituent*. En aquest apartat, però, tractarem de concretar encara més la seva definició i els conceptes que el caracteritzen. Perquè si, com hem dit anteriorment (*vid.* 6.1), els pactes podien constar almenys de tres parts –subjectes (*I*), objecte (*II*) i acte del pacte (*III*)–, veurem que aquest *pacte* es diferenciarà substancialment de qualsevol altre mena de pacte que puguin realitzar els éssers humans. Per tal de sintetitzar les característiques pròpies dels pactes concebibles en la condició de mera natura i les dels que ho són en l'estat civil, podríem indicar les diferències generals que il·lustrem a continuació:

- I. Els subjectes del pacte es diferencien pel seu estatus jurídic o de dret:*
 - a. Estat de natura: individus particulars o agregats en multituds.
 - b. Estat civil: ciutadans o súbdits privats o associats legalment.
- II. L'objecte del pacte es diferencia pel dret o potestat de transferir-lo:*
 - a. Estat de natura: possessions efímeres adquirides per mitjà de la guerra.
 - b. Estat civil: drets i propietats reconegudes amb justícia per les lleis civils.
- III. L'acte del pacte es diferencia per la potència que n'assegura el compliment:*
 - a. Estat de natura: potència particular o agregada de cada individu o multitud.
 - b. Estat civil: la potència comuna que obliga les parts al compliment.

D'altra banda, també cal assenyalar algunes semblances que, consegüentment, ens permeten parlar de pactes, tant en l'una com en l'altra condició, independentment de la seva categoria de justícia, permanència i efectivitat del compliment:

- I. *Els subjectes del pacte han de ser éssers humans en ple ús de la raó.*
- II. *L'objecte del pacte ha de ser transferible.*
- III. *L'acte del pacte ha de ser a través de signes suficients.*

Aquestes diferències i semblances entre els pactes concebibles en l'estat de natura i en l'estat civil, ens permetran encaminar la definició del *pacte* comú o constituent; car, com hem indicat, no podem ubicar-lo clarament ni en una condició ni en l'altra, sinó en la dimensió que hem anomenat «transfronterera». Així mateix, podrem constatar que no consten exactament dels mateixos elements ni característiques, tal com examinarem a continuació, seguint el mateix esquema anterior: *I. Els subjectes del pacte: el pacte comú; II. L'objecte del pacte: el pacte de mútua renúncia i autorització; III. L'acte del pacte: el pacte constituent d'unió i de subjecció.*

I. Els subjectes del *pacte*: el pacte comú

Els subjectes del *pacte* o parts contractants són tots i cadascun dels individus que concorren en l'acte a través del qual hom deposa recíprocament el seu dret natural i autoritza un home o assemblea d'homes a assumir la seva persona (*vid.* II), unint-se en una mateixa societat civil i subjectant-se a un poder comú que exercirà la sobirania sobre el domini de la república (*vid.* III), amb el propòsit d'assolir la pau i la seguretat suficients que els permeti assegurar-se l'autoconservació i una vida còmoda.

Això apunta dues consideracions generals sobre la *relació* i l'*extensió* del *pacte* pel que fa als subjectes que hi concorren: d'una banda, com ja hem argumentat a bastament, aquest *pacte* no pot concebre's entre individus que es trobin en condicions de guerra (*de tots contra tots*). Perquè si fossin enemics (*i.e.* «primer moment de racionalitat») la seva relació es basaria en un conflicte que impediria tota *esperança* d'assolir la pau i mantenir-la, de manera que no hi hauria cap seguretat de compliment del *pacte* per part dels altres ni, consegüentment, no hi hauria cap raó perquè els individus desposessin el seu dret natural a totes les coses. Per tant, les condicions pel *pacte* exigeixen que totes les parts contractants hagin «reconduït» les seves inclinacions naturals cap a la recerca de la pau, «descobrint» racionalment (*i.e.* hipotèticament) que és l'única via per garantir la pròpia

conservació de manera duradora i assegurar així el seu propi bé futur (*i.e.* «segon moment de racionalitat»; *cf.* #1).

Però aquí afegirem que el *pacte* tampoc no es pot concebre entre ciutadans o súbdits que es trobin en condicions de pau («de tots amb tots»), car justament aquest consisteix en l'acte a través del qual els enemics mutus esdevindrien conciutadans o cosúbdits d'una mateixa república. En conseqüència, això no només significaria que el *pacte* ja es va produir hipotèticament en un moment «anterior», sinó també que els individus ja van autoritzar «prèviament» un representant que assumís la seva persona, de manera que «no poden legalment establir, sense el seu permís, un nou pacte entre ells mateixos per prestar obediència a ningú més, ni a obeir-lo en res.» (Lev, XVIII, p.264).

En aquest sentit, tal com s'ha apuntat a l'apartat anterior (*vid.* 6.2A), segons el principi d'autorització i representació, tots els individus concurrents són alhora *autors* i *actors*, com a persones naturals, d'aquelles accions que els condueixen conjuntament al *pacte* que institueix la *persona artificial*. Això significa, per tant, que l'home o l'assemblea d'homes que encarni la sobirania, en tant que persona artificial, si bé va poder ser part del *pacte* en tant que home natural, la seva condició sobirana n'és un producte i, consegüentment, «posterior» al mateix. Per tant, d'això també se'n desprèn que no es pot considerar que el sobirà fos una part contractant, ja que en el moment de rubricar el *pacte* no hi havia cap subjecte del mateix que pogués ser considerat sobirà, sinó que és l'*actor* autoritzat per l'*autor* a assumir la seva persona, a partir del *pacte*:

«Que el qui és fet sobirà no va pactar amb anterioritat amb els seus súbdits és manifest, ja que, d'haver-ho fet, o bé hauria hagut de pactar amb el conjunt de la multitud, com una part del pacte, o bé hauria d'haver fet diversos pactes amb cadascun dels homes. Establir un pacte amb el conjunt de la multitud, com una de les parts, és impossible, ja que encara no és una sola persona; i si fessin tants pactes com homes hi hagués, aquests pactes serien nuls després que aquest obtingués la sobirania, atès que qualsevol acte de trencament del pacte que s'al·legués per part de qualsevol d'ells seria un acte d'ell mateix i de tota la resta, ja que seria fet en la persona i a través del dret de cadascú en particular.» (Lev, XVIII, p.266)

Les parts contractants, doncs, no són ni enemics que estiguin en guerra (car no hi hauria condicions pel *pacte*) ni conciutadans o cosúbdits d'una república (car ja s'hauria produït el *pacte*); ans són aquells homes naturals que, formant encara una multitud, es personen

particularment com a subjectes del *pacte* que derivarà en la seva unió en la societat civil i se subjectarà al domini d'una sola persona, que serà la titular de la sobirania.

D'altra banda, l'extensió del *pacte* també s'ha d'avaluar segons l'extensió d'una societat civil ja constituïda i dels dominis que tingui una ja república instituïda a través del mateix; és a dir, al tractar-se d'una hipòtesi, tan sols la podem concebre *a posteriori*: donada una república establerta, podem inferir que tots els seus ciutadans o súbdits foren autors i actors de la seva institució. Així, si recorrem a l'exemple de l'indret poblat de pomeres, no podríem concebre que una part dels individus que hi habitaven pactessin aïlladament respecte dels altres sobre el conjunt del territori i dels seus habitants; car els altres individus no els haurien autoritzat a assumir la seva persona ni haurien depositat el seu dret natural, de manera que no serien subjectes d'un pacte com aquest. Pel contrari, un acte així, no diferiria del que pogués acordar, en un moment donat, una multitud associada *ad hoc* per fer la guerra contra una altra multitud.

Altra cosa és que la part que s'associés (*i.e.* s'instituís en república) declarés la guerra a tota resta i disposés de la potència suficient com per sotmetre-la; però aleshores ens trobaríem davant d'una república *per adquisició* i no *per institució*, tal com veurem més avall (*vid.* 7.1). Nogensmenys, podríem suposar que en aquell mateix indret de l'exemple, diferents individus s'unissin a través de diversos pactes en repúbliques diferents; és a dir, cada república s'instituiria a partir dels pactes respectius. En tal cas, la seva relació mútua no distaria gaire de la que es donaria entre les multituds que es trobaven en guerra, car fora dels dominis d'una república hi regna la mateixa condició que entre els individus que es troben en l'estat de natura¹⁷⁴; a saber, la llibertat absoluta, d'acord amb les apetències particulars de cadascú que, com hem vist, produeix la relació que condueix a la guerra¹⁷⁵:

«Així doncs, als Estats i repúbliques que no són dependents entre si, cada república –no cada home– té una absoluta llibertat per fer allò que jutgi –és a dir, allò que jutgi aquell home o assemblea que la representa– més propici per al seu benefici. Però, d'aquesta manera, viuen en la condició d'una guerra perpètua i en

¹⁷⁴ La perspectiva de Hobbes sobre les relacions internacionals ha inspirat l'escola del realisme polític, essent-ne els seus exponents més clàssics E.H. Carr (1939) i Hans J. Morgenthau (1948); sobre la teoria hobbesiana de les relacions internacionals: *cf.* Malcolm, 2002, p.1-29.

¹⁷⁵ La crítica més clàssica i contemporània a Hobbes la trobem en el bisbe John Bramhall, qui adverteix del perill d'una perspectiva així, de cara a l'assoliment de la pau exterior; car si les repúbliques es troben en les mateixes condicions de guerra que Hobbes infereix entre els individus a l'estat de natura, no hi hauria lloc per les confederacions, ni tan sols les declaracions de guerra tindrien sentit, no hi hauria mai confiança en els juraments ni la paraula donada pels altres sobirans, obrint «perillosament la porta a la guerra extrema.» (p.139/596; *cf. op.cit.*)

els límits de la batalla, amb les seves fronteres armades i els canons apuntant contra els seus veïns del voltant.» (Lev, XXI, p.332)

Havent delimitat quins són els subjectes que concorren al *pacte*, a continuació, això ens permet delimitar la definició del *pacte* com a *pacte comú*; entenent «comú» com la qualitat de ser «compartit per dos o més a la vegada» (DGLC, 1a). En aquest cas, doncs, diem que el *pacte* és compartit per tots i cadascun dels concurrents; a saber, tots els individus en són subjectes *comunament* o comparteixen una mateixa condició de subjecte, la qual cosa indica una igualtat dels subjectes del *pacte* (a) i, així mateix, tots s'hi subjecten *comunament* o comparteixen una mateixa subjecció; és a dir, també hi ha una igualtat de subjecció (b).

a) La igualtat dels subjectes del *pacte*

Si hem dit que els subjectes del *pacte* són tots els individus que hi concorren com autors, en tant que homes naturals que es personen a si mateixos, és a dir, que actuen des de la seva persona natural, això també pressuposa que es tracta d'un *pacte* entre iguals. Recordem que el principi de la igualtat natural establí que no hi ha diferències suficients entre individus, pel que fa a les facultats de la força i de la ment, com perquè hom es pogués imposar a la resta de manera decisiva o que, si ho aconseguís en un moment donat, seria sempre de manera efímera i no ho podria fer sense haver de recórrer a la guerra per disputar-se el domini sobre els altres i sobre totes les coses (*vid.* 4.2A).

En aquest sentit, a diferència de les bèsties salvatges i dels individus mancats de raó, els individus concurrents comparteixen la mateixa condició de subjecte, independentment de si són forts o dèbils, savis o necis, enginyosos o maldestres, etcètera. Alhora, això és així també pel que fa al nombre de possessions que puguin heure en un moment determinat: ja hem vist que abans de la societat civil no hi hauria ni propietat ni justícia, de manera que tot allò que es posseís seria perquè s'hauria aconseguit per mitjà de la guerra i podria ser arrabassat de nou per mitjà d'aquesta en qualsevol altre moment. És el sobirà que, un cop instituït, establirà la distribució d'allò que pertany justament a cadascú, així que fins aleshores no es pot dir apropiadament que un individu és més «ric» que un altre o, simplement, que té més possessions (*vid.* 6.1A). El mateix, com hem vist, es pot dir pel que fa a qualsevol altra desigualtat que sigui introduïda de manera artificial.

En conseqüència, a l'hora de concórrer com a subjectes del *pacte*, no hi haurà individus més avantatjats que la resta, ni de manera natural ni adquirida, car el principi de la igualtat

natural, com també hem argumentat, està estretament vinculat al principi de la llibertat natural (*vid.* 4.2C): en la condició de mera natura, tothom té dret a tot i ningú no té dret a res en exclusiva (Lukac, 2002, p.141), el qual és el mateix que afirmar –encara que de manera inapropiada– que tots els homes són «subjectes» del dret natural a totes les coses. Si a això li afegim que, com hem indicat, tots els homes comparteixen la necessitat de conservar la pròpia vida i que anhelen també una vida còmoda, guiant-se cadascú pel seu propi bé futur, això els disposa en un «segon moment de racionalitat» a cercar la pau a través del *pacte*. Per tant, *seria inconcebible que hom estigués disposat a segellar un acord que fos en detriment seu, pel fet d'afavorir més als altres o desafavorir-se a si mateix* (*vid.* 5.1).

Si el *pacte* no es produís en peu d'igualtat, doncs, podríem suposar que aquest «segon moment de racionalitat» no s'arribaria a produir mai, ja que hom tractaria d'assolir abans una millor condició, perllongant la guerra contra els altres, a fi d'arribar al moment del *pacte* amb més possessions; o bé els dèbils s'unirien per sotmetre els més forts i els necis farien el mateix respecte dels més savis, si se suposés que en el moment del *pacte* aquells homes amb una major virtut natural o adquirida partissin d'un estadi superior (com convindria la jerarquia natural aristotèlica). Això és el que, com hem vist, disposa la llei natural #9 –i que podríem fer extensiu a la resta de lleis naturals que estableixen els principis de sociabilitat (*cf.* #4-10)–, tal com reproduïm a continuació (*vid.* 5.2):

«Perquè n'hi ha molt pocs tan necis que no prefereixin abans governar-se per si mateixos que ser governats per altres; ni quan el savi, per la seva pròpia arrogància, combat per la força aquells que desconfien de la seva pròpia saviesa, aconseguen sempre, sovint o gairebé sempre, la victòria. Si la naturalesa, doncs, ha fet tots els homes iguals, aquesta igualtat ha de ser reconeguda; o si la naturalesa ha fet els homes desiguals, com que els homes que pensen que són iguals no entren en les condicions de la pau si no és a través de termes iguals, aquesta igualtat ha de ser admesa.» (Lev, XV, p.234)

b) La igualtat de subjecció al pacte

De la igualtat dels subjectes del *pacte*, n'hem de deduir una igualtat de *subjecció*, en primer terme, per la mateixa raó: perquè si les condicions de «sortida» fossin diferents de les «d'entrada», més que un *pacte* entre iguals, es tractaria d'una lluita per obtenir una

millor posició que els altres en el marc del conflicte mutu, la qual cosa no diferiria gens de la guerra que es produiria en l'estat de natura. Altra cosa és que, com hem indicat, un cop rubricat el *pacte*, el sobirà sortint establís una distribució dels drets i de les possessions desigual entre els ciutadans o súbdits, com podem conèixer per experiència que succeeix efectivament a la realitat present, en què hi ha individus amb majors honors públics o amb majors riqueses privades que d'altres.

Tanmateix, com veurem (*vid.* 7), les desigualtats artificials pròpies de la societat civil no impliquen una desigualtat pel que fa a la subjecció al *pacte*; car, independentment del major favor del sobirà que hom pugui obtenir amb relació als altres ciutadans o súbdits, això no implicaria una menor igualtat de subjecció. Per contra, sí que ho seria en el supòsit que hom obtingués riqueses il·lícitament (*e.g.* es cometés un robatori) o s'atorguessin honors il·legítims (*e.g.* s'erigís un líder d'una multitud), sense observar les lleis civils i, consegüentment, ignorant la voluntat sobirana. Això que, en si mateix, consisteix en una vulneració del *pacte* (*i.e.* un acte injust), si poguéssim suposar que fos permès en una societat civil constituïda, seria el mateix que suposar que, de fet, no hi hauria ni sobirania ni *pacte* ni societat civil, car si hom pot vulnerar la llei civil sense sofrir-ne un càstig, això significaria que la llei civil no seria tal.

Això ens remet al principi d'equitat (*cf.* #11), la vulneració del qual, com hem vist, Hobbes l'anomena «*accepció de persones*» (Lev, XV, p.236); que, al seu torn, també vulnera el principi de justícia (*cf.* #3), en la mesura que suposa el trencament del *pacte*: no el supòsit que el sobirà pugui decidir afavorir de manera inequívoca un ciutadà o súbdit més que un altre –la qual cosa podria ser contrària a la pau i acabar degenerant en una guerra civil que, tanmateix, no seria justa, d'acord amb els mateixos principis–, sinó més aviat el fet que a un ciutadà o súbdit li fos permès actuar al marge de les lleis civils, és a dir, d'acord amb la seva pròpia voluntat; car això seria el mateix que retornar-li el seu dret natural absolut i situar-lo fora de la societat civil i del *pacte*. Per tant, independentment de les desigualtats artificials, el que no es pot concebre és una desigualtat de subjecció al *pacte* (*vid.* 5.2.I).

Ha quedat doncs palès que tots els individus concurrents al *pacte comú*, alhora que en són comunament subjectes, també s'hi subjecten per igual. D'altra banda, ambdues consideracions enllacen amb una altra accepció de la noció de «*comú*» que cal subratllar,

pel que fa al pas dels subjectes pel *pacte*: la construcció artificial de la «comunitat» (DGLC, 7a); és a dir, el pas de la multitud de subjectes a la unitat del subjecte d'una mateixa comunitat o societat civil; i que, consegüentment, implica el pas a la unitat de subjecció del conjunt de la comunitat al *pacte*.

D'una banda, a través de la concurrència comuna de tots els individus al *pacte*, en qualitat de multitud d'homes naturals que representen la seva pròpia persona natural, com hem vist, implicava el seu pas de la condició d'enemics naturals a esdevenir conciutadans o cosúbdits d'una mateixa república. És a dir, de la seva disgregació en la condició de guerra de «tots contra tots» –que ja hem dit que no implica isolament individual, sinó relació social conflictiva (vid. 4.2B)– a la seva unitat en la condició de pau «de tots amb tots» en la societat civil. Com ja hem establert, la societat civil implica la comunitat, la vida en comú, de manera que això suposa que el conjunt dels subjectes del *pacte* esdevinguin un sol subjecte d'aquesta comunitat o un subjecte comú: el *poble*¹⁷⁶.

El *poble* o conjunt dels ciutadans o súbdits d'una societat civil constituïda en república, constitueix la unitat del subjecte, la persona natural del qual –de cadascun dels seus components– és representada pel poder comú que s'erigeix a través del *pacte*¹⁷⁷. És en aquest sentit que, tan sols a través del *pacte comú*, podem parlar de *poder comú*, així com de la seva finalitat, que és procurar el *bé comú* o *salus populi*: la seguretat comuna i la protecció comuna, per tal de garantir el manteniment de la *pau comuna*. Això ho desenvoluparem al capítol següent (vid. 7), però el que aquí calia remarcar la unitat del subjecte, del qual se'n desprèn, al seu torn, la unitat de subjecció; és a dir, no tan sols es

¹⁷⁶ La distinció entre els conceptes de *poble* i de *multitud* no queda explicitada a les pàgines del *Leviathan*, ja que en ambdós casos es tractaria d'entitats col·lectives formades per múltiples individus. Tanmateix, si ens regim pel principi d'autorització i representació, la interpretació és clara: «El criteri d'aquesta definició és el tipus d'agència. Per Hobbes, la distinció crucial és aquella que determina si una acció és realitzada per una multitud d'individus que actuen de forma separada o per un poble que actua col·lectivament com una persona. Això no depèn ni de la naturalesa de l'acció, ni del nombre o de la identitat dels responsables de la mateixa (que poden ser idèntics en ambdós casos), sinó, pel contrari, de la modalitat a la que pot ser atribuïda l'agència (...) A judici de Hobbes, tot i que una multitud d'individus pugui actuar individualment, no pot dir-se que actui col·lectivament, tret que de fet s'hagin posat d'acord per fer-ho amb anterioritat. D'aquí la necessitat d'un contracte entre els individus que comprenen la multitud» (Bull, 2005, p.19).

¹⁷⁷ La unió de la multitud d'individus en la unitat de subjecte que esdevé el poble, implica la unificació del cos polític sobirà: «La unió del poble no és independent de la voluntat del príncep. La unificació del cos polític es dona des de dalt, des de l'exercici del poder. El poble s'expressa per mitjà de l'assemblea o del rei. Des d'aquesta perspectiva, l'afirmació del poble és la negació de la multitud, la qual consisteix tan sols en l'agregació d'individus als quals no pot ser atribuïda cap acció comuna ni una única voluntat, en tant que la darrera sols existeix com una multiplicitat de voluntats» (Astorga, 2011, p.6-7). En conseqüència: «Hobbes ens diu que quan la multitud pot ser concebuda com una sola voluntat, llavors en comptes de multitud cal anomenar-la poble» (p.8). Multitud i poble quedarien, doncs, a banda i banda de la perspectiva privilegiada que està resultant ser el *praecipitium epistèmic*.

tracta d'una unitat de pertinença a una mateixa comunitat, sinó que, pels principis de sociabilitat (cf. #5-10), això implica també que tots els ciutadans o súbdits es relacionin de manera sociable i, per tant, que observin el *pacte* del qual en són comunament subjectes¹⁷⁸. I, això, no tan sols significa l'obediència a les lleis civils «i consegüentment la concòrdia del poble» (Lev, XXX, p.524/526), sinó, com hem indicat, també hauria de traduir-se en una legislació comuna per a tot el poble, per part del sobirà, d'acord amb el principi d'equitat que prohibeix «l'accepció de persones»:

«La protecció del poble requereix més, d'aquell o d'aquells que tenen el poder sobirà, que la justícia s'administri de manera igualitària a tots els nivells del poble; és a dir, que tant els rics i poderosos com les persones pobres i obscures, puguin ser corregides de les injustícies que han fet; de manera que el major no pugui tenir més esperança d'impunitat quan comet violència, deshonor o qualsevol injúria, que el menor de mena, quan un d'aquests fa el mateix a algun dels altres: perquè en això consisteix l'equitat.» (Lev, XXX, p.534)

En altres paraules: la igualtat dels subjectes i la igualtat de la seva subjecció al *pacte* són les condicions per les quals els homes s'uneixen en un sol subjecte (*i.e.* el poble) d'una mateixa comunitat (*i.e.* la societat civil) i són representats per una sola persona artificial (*i.e.* el sobirà) que té per objectiu procurar el seu *bé comú* (*i.e.* la pau).

II. L'objecte del *pacte*: el pacte de mútua renúncia i autorització

De l'objecte de *pacte* n'hem parlat a bastament a diferents apartats, de manera que aquí tan sols caldrà endreçar-ho conjuntament: si hem dit que el *pacte comú* era entre subjectes iguals que s'hi subjectaven per igual, això també significarà que l'objecte que acordaran hagi de ser *mutu* o recíproc. Per això, parlarem d'un *pacte de mútua renúncia al dret natural* (a) i d'*autorització a una sola persona artificial* (b).

a) El pacte de mútua renúncia al dret natural

Com hem argumentat anteriorment (*vid.* 5.1), la causa del *pacte* la situem al «segon moment de racionalitat» que reorientaria les inclinacions naturals humanes cap a la

¹⁷⁸ Com apunta Pompeu Casanovas (2014): «Sempre m'ha semblat que l'avenç significatiu en aquest plantejament, més que no pas la ficció del pacte, és la concepció d'una comunitat autoorganitzada amb consciència de si mateixa que exclou expressament la força com a únic recurs per a la instauració del poder. Cada un dels membres de la comunitat, individualment, singularment, entra en la reflexió comuna sobre el poder i el govern» (p.81)

recerca de la pau (cf. #1); la qual cosa no és concebible sense l'*esperança* d'assolir-la i, una *esperança* tal, tan sols pot obtenir-se si, a través del *pacte*, cadascuna de les parts renuncia recíprocament al seu propi dret natural a totes les coses o llibertat absoluta (cf. #2); o, més ben dit, si hom renuncia a exercir-lo sense restriccions ni contra els altres. D'altra manera, hem vist que ens trobaríem amb individus que es relacionarien en condicions de guerra, de manera que no podrien arribar a esdevenir mai subjectes del *pacte comú*.

L'objecte del *pacte* és, doncs, el dret natural de cadascú. L'acció de renunciar-hi o depositar-lo és, al capdavant, com la de depositar les armes en una guerra, per posar fi a les hostilitats mútues. Quelcom que és diferent d'un «alto al foc», en una treva o armistici, ja que no només implica aturar els actes de guerra abaixant els canons, sinó acordar mútuament d'entregar-los i deixar d'utilitzar-los, per tal de construir una condició de pau duradora. Alhora, aquest acte ha de ser mutu, car sinó es tractaria d'una *capitulació* enfront d'un enemic, en comptes d'un *pacte de pau mútua*. I aquell que és vencedor en una guerra no té cap necessitat de depositar les armes contra el vençut, sinó que cal que les segueixi sostenint, justament per assegurar-ne la submissió el màxim de temps possible.

Ara bé, com també hem assenyalat, el dret natural no és renunciabile en la seva totalitat; car l'acte mateix de renúncia respon a la voluntat de cada home de cercar la pau, per tal d'assegurar la pròpia conservació i una vida còmoda. En aquest sentit, hem dit que no es pot renunciar a aquella part del dret natural que es correspon amb la causa del *pacte*, sinó que a través d'aquest es busca justament preservar-lo (vid. 5.1; 6.1). Per tant, seria racionalment inconcebible que hom realitzés qualsevol mena d'acte voluntari que fos contrari a la recerca del propi bé futur (vid. 7.1B).

b) El pacte de mútua autorització a una sola persona artificial

Si hem dit que perquè hom tingui l'*esperança* d'obtenir la pau, establint les condicions que es desprenen de l'acte de depositar el dret natural, cal que es tingui la suficient seguretat que, efectivament, hom hi renunciarà recíprocament; aleshores, no n'hi ha prou amb la confiança envers les promeses dels altres homes, sinó que cal que existeixi una autoritat comuna que disposi de la potestat i de la potència suficient com per assegurar el compliment de les parts (vid. 6.1B). Així mateix, l'acte de renúncia ha d'anar associat a una transferència del dret que s'ha depositat; car el dret natural no és com una possessió

que es pugui llançar al mar¹⁷⁹, sinó que consisteix en la llibertat de fer o deixar de fer un determinat moviment extern; la qual cosa no es pot extirpar naturalment de l'èsser humà, llevat que hom acordés amputar-se mútuament un membre del cos, cosa inconcebible al ser contrària a la raó, ja que com hem indicat hom no pot pactar renunciar ni transferir allò que fos contrari a la preservació del propi cos.

«Perquè els súbdits no van entregar al sobirà aquest dret; sinó que tan sols en subjugar-s'hi, l'enfortiren per utilitzar el seu propi [dret], tal com ho considerés oportú, per a la preservació del conjunt d'ells. Així doncs, no li fou regalat, sinó que se li va deixar, a ell i només a ell. I (exceptuant els límits que li estableix la llei natural) tan sencer com en la condició de mera natura, i de guerra de cadascú contra el seu veí.» (Lev, XXVIII, p.482)

Per tant, renunciar a exercir un dret significa alhora restringir-se'l *artificialment* –cadascú a si mateix– i alhora transferir-lo a una sola persona que pugui assegurar-ne la restricció *artificial* de cadascú i del conjunt. Així és com, del *pacte de mútua renúncia* se'n desprèn un *pacte de mútua autorització*: les persones naturals contractants institueixen, fruit del seu propi acord, una *persona artificial* a qui autoritzen l'assumpció de totes les seves accions; és a dir, li transfereixen el dret que han depositat mútuament i l'erigeixen com a *poder comú*. D'aquesta manera, hom pot veure garantida l'observació mútua del *pacte*, així com dels pactes subsegüents que n'emanin: «*aquell que és dipositari¹⁸⁰ d'aquesta persona és anomenat SOBIRÀ, i es diu que té el *poder sobirà**¹⁸¹; i tots els altres són els seus SÚBDITS i CIUTADANS¹⁸².» (Lev, XVII, p.262)

«Perquè les lleis naturals —com la *justícia*, l'*equitat*, la *modèstia*, la *misericòrdia* i, en definitiva, *fer als altres allò que voldríem que ens fessin a nosaltres*¹⁸³—, en si mateixes, sense el terror d'un poder que faci observar-les, són contràries a les

¹⁷⁹ Aquí fem al·lusió al següent passatge del *Leviathan*: «La por i la llibertat són compatibles; com l'home que llença els seus béns a la mar per *por* que el vaixell s'enfonsi, i tot i així ho fa de manera completament voluntària, ja que pot refusar fer-ho si vol. És, per tant, una acció d'algú que és *lliure*. Així mateix, un home a vegades paga els seus deutes tan sols per *por* a ser empresonat, però com que ningú l'impedeix retenir-los [els seus deutes], es tracta d'una acció d'un home en *llibertat*. I generalment totes les accions que fan els homes a les repúbliques, per *por* a la llei, són accions que els que les fan tenen la llibertat d'ometre-les.» (Lev, XXI, p.326).

¹⁸⁰ Aquell que és dipositari de la persona artificial sobirana és la persona natural que exerceix el càrrec de sobirà o l'encarna.

¹⁸¹ Variant llatina: «Aquell que representa [*gerit*]; de «*gero*»: «representar un paper» (DLLC, 4a) la persona de la república, es diu que té la *summa potestas*. [NdT]

¹⁸² Variant llatina: «*Subditi & Cives*». La versaleta l'hem afegit per uniformitzar la presentació. [NdT]

¹⁸³ Es repeteix aquí el principi que resumeix els preceptes de les lleis naturals (cf. Lev, XIV). [NdT]

nostres passions naturals, les quals ens porten a la parcialitat, a l'orgull i a la venjança, entre d'altres. I els pactes, sense l'espasa, tan sols són paraules que no tenen prou força com per dotar de seguretat a un home. Per tant, malgrat les lleis naturals —que cadascú observa quan té la voluntat d'observar-les i quan pot fer-ho sota protecció¹⁸⁴—, si no s'erigeix un poder o aquest no és prou fort com per garantir la nostra seguretat¹⁸⁵, cada home confiarà, i ho podrà fer legítimament, en la seva pròpia força i en la seva pròpia habilitat¹⁸⁶, per prevenir-se contra tots els altres homes.» (Lev, XVII, p.254)

Tanmateix, com hem denotat, aquest doble objecte del *pacte* de mútua renúncia i autorització del dret natural de cadascú és *artificial*: d'una banda, la *part autora* o *ciudadà* o *súbdit* és la condició artificial dels homes naturals que han concorregut al *pacte* i n'han resultat amb el dret natural *restringit artificialment*; primerament, per ells mateixos, en l'acte de depositar-lo; i, seguidament, per aquella autoritat comuna a qui li han transferit en el mateix acte. Quelcom que no significa que hagin perdut les facultats naturals per exercir aquells drets, sinó que hi han desistit voluntàriament i mútua, de manera artificial. Així ens trobem exactament amb els mateixos homes naturals que estaven en guerra i en ple exercici de la seva llibertat natural en la condició de mera natura, «fingint ser» o *exercint artificialment* de ciutadans o súbdits amb el dret natural restringit.

D'altra banda, la *part actora* o *persona artificial* és la que es correspon amb l'home o assemblea d'homes a qui les parts contractants han autoritzat ser-ne el representant comú, a fi d'assegurar el compliment del *pacte*; és a dir, de restringir el dret natural de cadascú i alhora d'exercir-lo, a través de restriccions artificials que impedeixin el moviment extern o la llibertat d'actuació de les parts contractants. De nou, ens trobem davant d'un home natural o d'un conjunt d'homes naturals que, pel que fa a la constitució del propi cos, són exactament iguals que la resta de ciutadans o súbdits i, àdhuc, que els homes que batallaven en l'estat de natura. Tanmateix, la seva condició artificial o «disfressa» de *poder comú* els atorga una potestat i una potència que, com hem vist, van més enllà de la seva pròpia persona natural. I, amb aquestes, poden establir les *restriccions artificials* al dret natural a través de les lleis civils o cadenes artificials; i, alhora, poden establir el

¹⁸⁴ «Safely»: «sota protecció»; de «safety»: «The condition of being protected from or unlikely to cause danger, risk, or injury.» (OED); aquesta traducció busca respectar el matís del terme «safety» respecte del terme «security» que traduïm per «seguretat». [NdT]

¹⁸⁵ «Security»: literalment, «seguretat»; «The state of being free from danger or threat.» (OED). [NdT]

¹⁸⁶ «Art». [NdT]

reconeixement artificial del «dret civil» o «artificial» de cadascú. Heus aquí l'origen, com hem vist, de la propietat i la justícia (cf. #3; vid. 6.1).

Així doncs, *essent l'objecte del pacte el dret natural de cadascú, hem vist que la renúncia i transferència mútua del mateix té un caràcter artificial*. En conseqüència, depositar el dret natural no consisteix a extirpar-lo del cos de l'home natural, sinó de restringir-lo en la seva condició artificial de ciutadà o súbdit; i, així mateix, transferir-lo a una autoritat comuna no significa incrementar la potència natural d'aquell home o assemblea que assumeixi el càrrec de representant, sinó de dotar-lo artificialment de la potència comuna de cadascú, per poder-la utilitzar quan ho consideri escaient, de cara al compliment del *pacte*. D'aquesta manera, la *summa potestas* de la persona artificial és la que cada home natural li ha atorgat, a través de l'autorització que és fruit del seu consentiment, mentre que la seva condició de *potentia communis* respon a la disposició de tota la seva potència a les seves mans, per tal que pugui crear i fermar de manera efectiva les cadenes artificials i establir els «drets artificials» de cadascú.

III. L'acte del *pacte*: el pacte constituent d'unió i de subjecció

Hem parlat d'un *pacte comú*, pel que fa als subjectes, i d'un *pacte mutu*, pel que fa a l'objecte; i ara ens referirem a un *pacte constituent d'unió i de subjecció*, amb relació a l'acte a través del qual s'articula el *pacte*. Com s'ha assenyalat, aquests qualificatius tan sols ens serveixen per entendre els diferents aspectes o parts d'un mateix *pacte*; és a dir, de la mateixa manera que hem dit que l'acte de depositar el dret natural implicava immediatament un acte de transferència del mateix, en l'autorització d'una persona artificial, també podem assenyalar que les parts contractants, alhora que s'uneixen en la societat civil comuna, se subjecten a un poder comú. Vegem com Hobbes mateix ho expressa al passatge que reproduïm a continuació, com a síntesi dels diferents elements que hem anat considerant al llarg de l'argumentació:

«Per erigir un tal poder comú que sigui capaç de defensar els homes d'una invasió exterior i de les injúries entre si mateixos, dotant-los de seguretat de tal manera que, a través de la pròpia indústria i dels fruits de la terra, puguin nodrir-se i viure satisfactòriament, l'única via és conferir tot el poder i tota la força a un sol home o bé a una assemblea d'homes que pugui reduir totes les voluntats, des d'una pluralitat de veus, a un sol desig. En altres paraules, es designa un home o una

assemblea d'homes per exercir el paper de la seva persona¹⁸⁷, de manera que cadascú s'haurà de reconèixer a si mateix com l'autor de tot allò que aquest [home, o assemblea d'homes] faci en el seu exercici¹⁸⁸, actuant o fent que s'actui en relació amb aquelles qüestions que afectin la pau i la protecció comuna. I, així, cada home sotmetrà la pròpia voluntat a la seva voluntat, i el propi judici al seu judici.» (Lev, XVII, p.260)

Fixem-nos que, a part d'il·lustrar tot allò que hem comentat anteriorment, sobre la *causa* hipotètica i les diferents parts del *pacte*, aquest passatge estableix clarament com, en aquest mateix acte, es produeixen de manera annexa —més que consecutiva, inseparable— un pacte d'unió i de subjecció: la pluralitat de voluntats, de veus, de desigs i de judicis, es redueixen i s'unifiquen en una sola voluntat, una sola veu, un sol desig i un sol judici: que es correspon amb la persona artificial que exerceix el paper de la persona natural de tots i cadascun dels homes concurrents en l'acte del *pacte*. *No hi ha dos grans pactes o més, doncs, sinó un sol pacte constituent de la societat civil i, per tant, d'unió; i constituent del poder comú i, per tant, de subjecció*; i, segons Hobbes, s'articula de la següent manera, tal com segueix el mateix passatge:

«Això és més que consentiment o concòrdia: és la unitat real de tots ells en una sola i mateixa persona a través del pacte de cada home amb cada home, de la mateixa manera que si cada home pogués dir a cada home: *autoritzo i cedeixo el dret de governar-me a mi mateix a aquest home —o a aquesta assemblea d'homes—, amb la condició que tu també renunciïs al teu dret a favor d'ell i autoritzis totes les seves accions de la mateixa manera*¹⁸⁹. Fet això, la multitud així unida en una sola persona s'anomena REPÚBLICA, en llatí CIVITAS. Aquesta és la generació del gran LEVIATAN o, més ben dit —per parlar més reverentment—, d'aquest *déu mortal* a qui devem, sota el Déu immortal, la nostra pau i defensa. Perquè aquesta autoritat, que li ha atorgat cadascun dels homes de la república, disposa de tant

¹⁸⁷ «*To beare [their person]*»: «*(of a person) carry*.» (OED); s'ha traduït pel verb «exercir [el paper]»: «Realitzar o fer actuar (una acció, una influència, una força, un poder, etc.) sobre algú o alguna cosa.» (DGLC). En aquest cas, el poder comú exerceix «el paper (“d'actor”) de llur persona» (*cf.* Lev, XVI), en la mesura que cadascun dels homes han conferit llur poder a un sol poder (comú), sigui aquest un home o una assemblea d'homes. [NdT]

¹⁸⁸ «*And every one to owne, and acknowledge himselfe to bé Author of whatsoever he that so beareth their Person*». Per evitar la reiteració respecte de la frase anterior s'ha utilitzat la fórmula «en el seu exercici», en comptes de repetir «en exercici del paper de llur persona». [NdT]

¹⁸⁹ «*I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner*». [NdT]

poder i de tanta força que, pel terror que desprèn, és capaç de conformar la voluntat de tots, per assolir la pau interna i l'ajuda mútua contra els enemics d'arreu. I en ell consisteix l'essència de la república» (Lev, XVII, p.260)

Així veiem que Hobbes sintetitza com el *pacte comú* i *mutu* de renúncia i autorització, esdevé el *pacte d'unió* en una sola persona artificial i de *subjecció* a la mateixa, constituint-se així la *república* [*commonwealth*]; en què els homes particularment, en tant que ciutadans o súbdits i, en conjunt, en tant que poble, conviuen units en una mateixa societat civil subjecta a un poder comú que encarna un home o assemblea d'homes: el *Leviatan*. Per tant, les parts concurrents s'uneixen en la subjecció i se subjecten units, essent inseparable l'acte d'unir-se i de subjectar-se, de la mateixa manera que no es pot entendre una societat civil comuna, sense un poder sobirà comú, ni viceversa. És en aquest sentit que podem parlar del *pacte constituent* de la república, car en aquesta consisteix *el marc jurídicopolític o artificial d'unió i de subjecció que es constitueix a través del pacte*:

«Una república es diu que s'ha *instituit* quan una *multitud* d'homes es posa d'acord i *pacta*, *cadascú amb cadascú*, aquell que serà l'*home*, o l'*assemblea d'homes*, a qui la majoria atorgui el *dret de presentar-se* com la persona de tots ells –és a dir, d'esdevenir el seu representant–; cadascun d'ells, tant si *ha votat a favor seu* com si hi ha votat en contra, autoritzarà totes les accions i judicis d'aquest home o assemblea d'homes, de la mateixa manera que si fossin les seves pròpies, a fi de viure pacíficament entre si i de ser protegits contra els altres homes.» (Lev, XVIII, p.264)

Perquè des dels «inicis» hipotètics del *pacte* o des d'un moment «anterior», així com en tots els acords annexos que s'hi articulen, hi ha una tensió permanent entre la *por* i l'*esperança* que, en tots els casos, arrela als «principis incontrovertibles» i acaba remetent-se a l'absència o necessitat de constituir un poder comú (*vid.* 5.1): en un «primer moment de racionalitat», la por a la mort violenta o de perdre tot allò que és necessari per conservar la vida, així com el desig infinit de possessió o l'esperança d'assolir les pròpies apetències, hem vist que conduïen a la guerra; car l'absència d'un poder comú generava el cercle viciós, a través del qual hom es podia veure abocat a incrementar incessantment la seva potència, ja fos per defensar-se o per anticipar-se a un atac, però alhora no podia acabar d'imposar-se definitivament als altres, a causa de la igualtat natural; com hem vist, la igualtat de potència comportava una igualtat d'esperança; i, consegüentment, el temor també seria igual (*i.e.* semblant) d'uns envers els altres (*vid.* 4.2). De tal manera que, la

dinàmica de guerra, en comptes d'augmentar l'esperança i minvar la por, més aviat intensificava les relacions de conflicte.

Per això, per tal de concebre un «segon moment de racionalitat» en què la humanitat guiï les seves inclinacions cap a la recerca de la pau, cal guanyar l'*esperança* d'obtenir-la; i, això, tan sols és concebible si el descobriment racional de la llei natural fonamental #1 és annex a la necessitat d'instituir un poder comú; car només aquest pot garantir que hom depositarà recíprocament el seu propi dret natural i, així, pugui articular-se el *pacte*, tenint la garantia que podrà complir-se, juntament amb tots els pactes subsegüents. Per tant, com ja hem argumentat a bastament, no és només la llibertat natural, sinó també la igualtat natural el que cal restringir, precisament a través de la transferència del dret al qual es renuncia a l'autoritat comuna que, reunint la potència del conjunt, podrà ser suficientment desigual o bé podrà tenir una potència suficientment superior a la de cada individu en particular, com per poder obligar a cadascú al compliment dels pactes. És a dir, que per la seva potència excepcional, pogués inferir un temor incomparable al que pogués inferir qualsevol individu per si mateix, minvant així l'esperança de cadascú d'obtenir els seus propis fins a través de la seva pròpia potència, però alhora preservant l'esperança de poder conservar la vida, gràcies a la seguretat que atorga un poder comú que sigui capaç de mantenir-los a tots en el temor¹⁹⁰.

Cal observar que, en aquest sentit, al passatge anteriorment citat, Hobbes addueix que la capacitat d'assegurar el compliment i el manteniment del *pacte* no es deu simplement a l'autorització de què disposa la persona artificial que governa la república, és a dir, no es deu merament a una qüestió de *potestas*. Més aviat veiem que Hobbes remarca que, per la *potentia* que reuneix fruit de la seva autorització per part de tots els subjectes concurrents al *pacte*, és el «terror que desprèn» la persona sobirana el que la fa «capaç de conformar la voluntat de tots, per assolir la pau interna i l'ajuda mútua contra els enemics d'arreu»; és a dir, es tracta de la seva capacitat *coercitiva* d'infondre el temor en el perill d'incomplir els pactes, el que n'assegura el seu compliment *efectiu* (*vid.* 6.1B; 7.1).

Es tracta, doncs, d'un enginy artificial o construcció política que té per objecte restringir la condició natural humana que condueix a la guerra. És en aquest sentit que el *pacte* és, pel que fa al principi i al resultat de la seva posada en acte, un *pacte constituent* d'aquest

¹⁹⁰ Com bé observa Maria L. Lukac De Stier (2002, p.139-53): «L'home, a través del *pacte*, transforma la por o el temor mutu de tots respecte de tots en el temor de tots respecte d'un.» (p.143).

poder *artificial* que neix i s'articula a través del temor *natural* dels éssers humans; i així és com es restringeix la condició natural de guerra, tant pel que fa a l'*esperança particular d'assolir-ho tot i la por de cadascú de perdre-ho tot*, a partir d'una condició artificial de pau, en què es preservi l'esperança de conservar la vida a través de la por comuna a una potència superior al que té cadascú en particular.

Així, si recorrem de nou a l'exemple de l'indret on hi creixien tantes pomeres, hem vist que, trobant-se en la condició de mera natura, d'una banda, tots els individus que hi habitaven tenien dret de posseir totes les pomeres, alhora que no tenien el dret de posseir-ne cap en exclusiva; i, d'altra banda, la igualtat entre els diferents habitants era suficient com perquè ningú no pogués imposar-se de manera decisiva a la resta ni tampoc no pogués assegurar defensar-se decisivament respecte de les agressions dels altres. Per tant, cal suposar que les relacions entre els homes d'aquell indret serien les que es regeixen pel cercle viciós dels «principis incontrovertibles» que hem descrit. Però si aquells habitants, cansats de la inseguretat de la guerra, decidissin establir el *pacte constituent*, per tot el que hem argumentat, podríem resumir-ho així: els homes reunits depositarien mútuament el seu dret sobre totes les pomeres i el transferirien a un home o assemblea, al qual autoritzarien a assumir totes les seves accions, com a persona artificial; la qual tindria la potestat d'establir amb justícia què és i què no és propietat i dret de cadascú, alhora que disposaria de la potència del conjunt d'homes als quals representa, per tal d'obligar-los a observar les seves disposicions, pel temor del càstig que es derivaria de l'incompliment. Així, el conjunt d'homes s'haurien unit en una mateixa societat civil i se subjectarien a un poder comú instituït en república sobirana, de la qual els homes que la formarien passarien a ser-ne ciutadans o súbdits.

Fins aquí hem exposat les diferents parts del *pacte* i els diferents aspectes definitoris del mateix, en tant que *pacte comú, de mútua renúncia i autorització, d'unió i de subjecció, constituent de la república*. Això ens ha mostrat, com anunciàvem al principi, que la hipòtesi del *pacte* s'articula en les seves parts d'una manera que no pot comparar-se amb aquells pactes que puguin ser concebibles «abans» o «després» de la constitució de la societat civil i la república, sinó que té unes característiques pròpies, en tant que *pacte constituent*. Així mateix, ens hem referit a la generació o construcció d'una república *per institució*, en què aquesta hagi estat hipotèticament instituïda a través de l'acte del *pacte*, d'acord amb el recorregut expositiu que parteix del «segon nivell d'inferència» o model hipotètic.

D'altra banda, Hobbes estableix la possibilitat que les repúbliques es generin o es construeixin seguint una via diferent de la que emana de l'ordre d'exposició; és a dir, partint del «primer nivell d'inferència» o l'experiència del present, poden deduir-se les repúbliques *per adquisició*; que podria considerar-se la forma en què més habitualment o històricament s'han format les repúbliques (Montserrat, 2018, p.86); o, dit d'una altra manera, tenim una major certesa de les repúbliques per adquisició, al ser fruit de la nostra pròpia experiència el coneixement de la seva generació o construcció. Tanmateix, les conseqüències polítiques sobre la realitat present són exactament les mateixes i la hipòtesi de la seva articulació a través del *pacte* és molt similar; atès que, independentment de l'ordre hipotètic exposat, en ambdós casos es parteix d'una condició de guerra i s'estableix una condició de pau, en què, pel consentiment mutu de les diferents parts, s'acorda l'autorització d'una persona artificial envers la qual tots s'uneixen i se subjecten, en una mateixa societat civil constituïda en república:

«Una *república per adquisició* és aquella en què el poder sobirà és adquirit per la força; i és adquirit per la força quan un home singular o diversos conjuntament, a través d'una pluralitat de veus, per por a la mort o a les cadenes, autoritzen totes les accions d'aquell home o assemblea que té les seves vides i llibertat en el seu poder (...) I aquest tipus de domini o sobirania difereix de la sobirania per institució tan sols en això: aquells homes que escullen el seu sobirà ho fan per la por d'un a l'altre i no envers a aquell que han instituït, mentre que en aquest cas se subjecten a qui tenen por.» (Lev, XX, p.306)

Així mateix, veiem que en ambdós casos la tensió que hem argumentat entre la *por* i l'*esperança* és la que condueix els homes a subjectar-se a un poder *instituït* per ells mateixos o al vencedor que ha *adquirit* el seu domini. Recordem que, abans, a través de l'exemple que hem anat exposant, hem vist com en l'estat de natura es podien concebre pactes establerts per la por, com quan un home en sotmetia un altre i, a canvi de perdonar-li la vida, el vençut abandonava el camp de pomeres que havia conquerit el vencedor. Tot i així, hem argumentat un pacte com aquell seria efímer, ja que no hi havia cap autoritat comuna que en pogués disposar el compliment amb justícia, de manera que en tot moment podia ser revocat per qualsevol de les parts.

En el cas d'una república per adquisició, però, hauríem de suposar que aquells homes ja havien instituït prèviament una república i que aquesta havia estat vençuda a través de la guerra per una altra república sobirana; o bé que aquells homes, en condició de mera

natura, havien estat sotmesos per la guerra per part d'una república ja instituïda, sent-ne fets ciutadans o súbdits per la força.

«Aquest poder sobirà s'assoleix a través de dues vies. La primera és la força natural, com quan un home aconsegueix sotmetre els seus fills sota el seu govern, en la mesura que és capaç de destruir-los si s'hi neguen; o bé quan, a través de la guerra, sotmet els seus enemics a la seva voluntat, deixant-los viure a canvi d'aquesta condició. L'altra via és quan els homes acorden entre ells mateixos sotmetre's voluntàriament a un home –o a una assemblea d'homes–, amb la confiança de ser protegits per ell contra tots els altres. Això darrer pot anomenar-se república política o república per *institució* i, el primer, república per *adquisició*.» (Lev, XVII, p.262)

Però, en tot cas, les conseqüències de la unió i subjecció en una mateixa república serien les mateixes que en una república per institució: I) els subjectes del *pacte* a través del qual hom se sotmetria al domini de la república vencedora serien el conjunt dels homes vençuts o antics ciutadans o súbdits de la república que hauria estat vençuda, que passarien a ser ciutadans o súbdits de la república que n'hauria adquirit el domini; II) l'objecte del *pacte* seria el mateix: cada home deposaria el seu dret natural i, per tant, desistiria de rebel·lar-se contra el vencedor; i, al seu torn, l'autoritzaria com a persona artificial a assumir la persona natural de cadascú; III) l'acte del *pacte* consistiria igualment en la unió de cadascun dels homes a la societat civil sota el domini de la república a la qual se subjectarien, constituint-se així com a ciutadans o súbdits de la mateixa. Per tant, sigui com sigui que s'hagi originat una república, les conseqüències seran les mateixes i, en tot cas, es podrà concebre igualment la causa hipotètica del *pacte*.

D'aquesta manera, hem vist que enfront a les condicions naturals de guerra –ja sigui hipotètica o real–, s'articula el *pacte comú i constituent* –sigui d'una per república per institució o per adquisició– que *restringeix artificialment* la condició natural humana, amb el propòsit d'assolir unes condicions artificials de pau. Tractant-se d'una hipòtesi (no històrica) descoberta a través de la raó (cf. lleis naturals #1-3) que cal ubicar a l'*interregne de la sociabilitat*, del qual la filosofia moral n'és la ciència que n'estudia els efectes (i.e. lleis naturals #1-19); tal com ho hem argumentat, aquesta estarà estretament vinculada a la filosofia jurídica (i.e. principi d'autorització i representació).

Podríem dir, en aquest sentit, que la filosofia moral estableix *com hauria de ser* la societat civil, mentre que la filosofia jurídica s'ocupa de *com hauria de ser* la persona artificial o república; i si, com hem vist, ambdues són inseparables i contingudes en la hipòtesi del *pacte*, podem considerar que aquest consisteix en el recurs bàsic de la filosofia política hobbesiana. És a dir, les restriccions artificials són l'efecte conegut a la realitat present que estudia la ciència política, alhora que troben la seva causa hipotètica al *pacte* que, al seu torn, és concebut com l'efecte de la hipòtesi de la condició natural humana. Per tant, les restriccions reals o obstacles, *tal com els coneixem*, alhora que en tenim una certesa científica, en tant que efectes de la ciència política, reposen sobre un fonament hipotètic, *com si s'hagués realitzat el pacte*.

Així doncs, es tracta d'una *destitució hipotètica de la natura*, a través de les restriccions artificials conegudes a la realitat present, de manera que tan sols podem parlar d'un estat civil contraposat a l'estat de natura o d'una condició de pau que s'oposa a la condició de guerra, partint del «segon nivell d'inferència». Però des de la perspectiva de l'experiència del present, al «primer nivell d'inferència», podem deduir que les expressions de la condició natural humana no són suprimides per la política, no només perquè es manifesten en rebel·lions i guerres civils de les quals en tenim experiència pròpia, sinó també perquè es pressuposa la seva vigència en la necessitat mateixa d'introduir-hi restriccions, en forma de lleis civils.

Per tant, en l'articulació hipotètica del *pacte*, no es produeix una mena de «tercer moment de racionalitat», a través del qual hom esdevindria una mena d'home natural «nou» que hauria vist suprimides aquelles expressions de la pròpia naturalesa que el condueixen potencialment al conflicte, sinó que es tracta d'una condició artificial de subjecció que conviu amb l'home natural que l'encarna; car malgrat haver depositat l'exercici absolut del seu dret natural i haver-lo transferit a una sola persona, ja hem vist que això no significa que se n'hagi vist desposseït naturalment –ni del dret ni de la potència per realitzar les accions–, sinó que es tracta d'un acte de renúncia i autorització artificial o «fingit», *com si se n'hagués vist desposseït realment*. Així mateix, és artificial o «fingida» la persona que representa el conjunt dels ciutadans o súbdits, ja que el fet que exerceixi el paper del representant sobirà no significa que perdi la seva condició d'home natural.

En conseqüència, tant en la part autora (*i.e.* ciutadans o súbdits) com en la part actora (*i.e.* sobirà) hi conviuen ambdues condicions a l'ensem: la condició natural (*i.e.* homes naturals) i la condició artificial (*i.e.* ciutadania o subjecció i sobirania; representació). I,

com hem anat argumentant, ambdues condicions s'oposen entre si i alhora coexisteixen. Per això, les restriccions artificials a la llibertat natural que condueixen i mantenen la condició artificial no depenen sols de la paraula de cadascú, sinó de la capacitat o potència real de la part actora de mantenir a tots els ciutadans o súbdits en el temor, restringint també la igualtat natural, en erigir una potència prou desigual i eminent com per poder fer efectives les seves ordres i evitar-ne l'incompliment a través de la coacció del càstig.

Això enllaça de manera manifesta amb la tensió epistèmica: d'una banda, si tant els ciutadans o súbdits com el representant sobirà, malgrat que «fingeixin» una condició artificial, sostenen la seva condició d'homes naturals, això significa que mantenen la seva potència particular i totes aquelles inclinacions que els condueixen potencialment al conflicte. Per tant, per més que construeixin una condició política artificial, d'acord amb el principi d'autorització i representació, la persona artificial no suprimeix l'home natural que l'encarna ni als homes naturals que representa. D'altra banda, les restriccions artificials que s'introdueixen per obstaculitzar la llibertat i la igualtat naturals de cadascú, a fi d'assegurar el compliment dels pactes, no poden abastar absolutament i universalment la totalitat dels supòsits de l'acció humana: «no hi ha república al món en què hi hagi prou normes establertes com per regular totes les accions i paraules dels homes –al ser quelcom impossible–» (Lev, XXI, p.328). En conseqüència, les restriccions no seran mai prou perfectes com per aconseguir eradicar tota acció contrària a la convivència pacífica i unitària.

Així, l'art humana no pot arribar a destituir la natura, a causa de la limitació que suposa construir científicament la política a partir d'una base de coneixement hipotètic. Aquesta tensió epistèmica que es desprèn entre el coneixement d'ambdues dimensions de la realitat, de l'artifici polític que és producte de la raó i de la natura hipotètica inferida per experiència, doncs, impossibilita l'assoliment d'una solució definitiva per a la sociabilitat humana que s'inclina, com hem vist, potencialment al conflicte. Per això, hem dit que es tracta d'una tensió medular i irresoluble de la filosofia política, ja que aquesta tan sols pot aspirar a introduir unes restriccions artificials el màxim d'ajustades possible, a través de l'estudi i l'experiència, amb el fi d'allargar tant com es pugui la vida artificial de què es dota la república sobirana. De com funcionen aquestes restriccions i dels seus límits, en parlarem amb més detall al capítol següent.

7. La vida i la mort de la sobirania: les restriccions polítiques i les seves limitacions

Havent examinat els fonaments de la filosofia política hobbesiana als capítols precedents, així com les seves limitacions generals, producte de la *tensió constitutiva*, de la qual la tensió epistèmica n'és reflex, en aquest capítol ens disposarem a estudiar més específicament les seves conseqüències en la condició artificial de sobirania. D'una banda, apuntarem quines són aquestes restriccions que estableix Hobbes per assegurar la vida o operació de la sobirania, d'acord amb la base hipotètica sobre la condició natural humana que infereix (*vid.* 7.1). Així veurem quina relació es produeix entre la part autora o subjecta i la part actora o sobirana, tenint en compte el seu doble caràcter natural i artificial que hem considerat en una relació d'oposició. D'altra banda, ens referirem a les limitacions intrínseques d'aquestes restriccions artificials o polítiques (*vid.* 7.2), pel que fa a les causes científicament evitables o aparentment inevitables de la mort o dissolució de l'artifici sobirà.

7.1 Sobre la vida o operació de la sobirania: les restriccions i l'obediència política

Situem-nos en un context en què hi hagi una societat civil constituïda sota el domini d'un poder comú; és a dir, en una república sobirana. No ens trobem, però, davant d'una situació *ideal*, en què els sobirans «siguin filòsofs» i s'hagi acabat amb els «desordres de l'Estat¹⁹¹ i el canvi de govern per la guerra civil» (Lev, XXXI, p.574), sinó en una república imperfecta, formada per un sobirà i uns ciutadans o súbdits imperfectes, de tal manera que, per pròpia experiència (*i.e.* «primer nivell d'inferència») podem inferir que persisteixen i es reproduïxen les controvèrsies que condueixen al conflicte entre els homes: per això, com hem vist, cadascú «quan surt de viatge s'arma i tracta d'anar ben acompanyat; quan va a dormir, tanca les seves portes; quan fins i tot és a casa seva, tanca les seves calaixeres; i això quan sap que hi ha lleis i funcionaris públics armats per venjar-se de totes les injúries que puguin cometre's contra ell» (Lev, XIII, p.194). Imaginem-nos, doncs, com seria la vida si ni tan sols no hi hagués lleis civils ni un poder comú que les fes observar, és a dir, si no hi hagués una república sobirana instituïda: ens trobaríem en una condició de guerra, tal com hem argumentat als capítols precedents (*i.e.* «segon nivell d'inferència»; *vid.* 4).

¹⁹¹ «*State*». [NdT]

En un context com aquest, la ciència política té el propòsit de dissenyar els mecanismes polítics que busquin evitar la mort o dissolució de la sobirania (*vid.* 7.2) i el manteniment d'una condició artificial de pau tal que, si bé imperfecta, impedeixi el màxim de temps possible que la humanitat se sumeixi en una guerra que, hipotèticament, podem concebre que podria arribar a ser absoluta i universal (*vid.* 4.2); a saber, una condició de *pau imperfecta*, a la realitat present, consisteix en una condició de guerra imperfecta, en la mesura que es veu interferida per l'actuació de la *política*; però si aquesta fos completament enretirada, aleshores regnaria la condició merament natural, conduint les relacions humanes a una guerra que podria ser, llavors sí, potencialment «perfecta», en tant que tot home seria enemic de tot altre home.

Per tant, aquests mecanismes, com hem al·legat, consisteixen fonamentalment en *restriccions*; i, més concretament, en *restriccions artificials sobre la condició natural humana*; és a dir, les cadenes artificials o lleis civils que, de manera general, estableixen què és just i injust, bo i dolent, lícit i il·lícit. I en cas que siguin transgredides, preveuen els càstigs que puguin corregir les conductes *insociables* i els mecanismes reguladors que puguin discernir entre les controvèrsies, per tal que les parts en conflicte puguin veure's restituïdes i reintegrades en la societat civil (*vid.* 5.2).

Aquestes *restriccions són conegudes* per part de tots –o més aviat s'ha d'entendre que si hom volgués, les podria arribar a conèixer–, de manera que en podem tenir una certesa demostrable sobre la seva existència –tant pel que fa a la seva causa (legislació sobirana) com en relació amb els seus efectes (obligacions, prohibicions, càstigs, etc.)–, car així podem assegurar-nos que seran observades per tothom i que, en cas contrari, tindran la validesa suficient com per poder aplicar el càstig corresponent a la seva desatenció¹⁹².

¹⁹² Jeremy Waldron (2001, p.447-474) suggereix la possibilitat d'identificar en Hobbes l'embrió d'un «principi liberal de publicitat» (p.464), en la mesura que els ciutadans o súbdits són concebuts com agents racionals als quals el sobirà no pot limitar-se a imposar-los i a informar-los de les convencions de la justícia, sinó que ha de tractar de persuadir-los sobre la veritat dels seus actes: «les lleis haurien de ser persuasives, no només coercitives» (p.448). Amb això, certament, Waldron no obre la porta a la desobediència, sinó que més aviat considera que, fins i tot concebut que tot allò que decideix el sobirà ha de ser considerat just i d'acord amb el propòsit d'assolir la pau, el fet que la mesura de la veritat que estableix el sobirà sigui per convenció, els que en són subjectes haurien de concebre racionalment que aquesta té una base convencional, producte de la voluntat sobirana, com a condició per mantenir l'estabilitat a la societat civil i així poder preservar la convivència pacífica. Això lliga, en certa mesura, amb la posició de Luc Foisneau (2007, p.57-70) quan diu que «Hobbes contempla la llei natural com la racionalitat pròpia en la institució civil de la llei. En res, consegüentment, pretén justificar l'ús excessiu de la sobirania, a costa d'un descrèdit de les lleis naturals, prohibint, per exemple, el recurs de l'equitat. Pretén, en sentit contrari, mostrar que les lleis naturals tenen significat –en política almenys – tan sols si obliguen els homes a l'ús de la seva raó quan obeeixen les lleis civils. Res és més contrari a la doctrina de l'obediència de Hobbes que la teoria de l'obediència passiva» (p.66). Això complementaria l'exposició de Waldron sobre la capacitat d'agència i

Tanmateix, com hem vist, es basen en una presumpció hipotètica sobre la condició natural humana i, per aquest motiu, tenen una limitació intrínseca en la seva pròpia previsió i disseny que no permet que puguin arribar a ser mai del tot infal·libles: ni podran preveure totes les conductes conflictives possibles ni tots els mecanismes correctius possibles per tal de mantenir la convivència pacífica i unitària.

Quan ens referim a un context com aquest, en síntesi, la ciència política parteix de dues assumpcions prèvies o reptes: la primera és que el seu propòsit és dissenyar restriccions sobre la condició natural humana hipotètica; i la segona és que, justament perquè el que busca restringir no pot ser conegut amb un grau de certesa suficient, s'assumeix que la seva capacitat restrictiva sempre es veurà limitada al major o menor encert dels seus efectes en les relacions humanes. En conseqüència, *les restriccions que es dissenyin han de tendir a ajustar-se a una realitat que no podem arribar a conèixer amb certesa demostrable, de manera que el seu èxit tan sols es podrà mesurar a partir dels efectes coneguts de la seva posada en funcionament*; a saber, segons la seva capacitat de mantenir la pau en la societat civil, coaccionant o castigant les injúries que es cometin entre els ciutadans o súbdits.

Així, com més prudent sigui el legislador sobirà, com més experiència tingui sobre els efectes de les restriccions passades, més bé podrà conèixer els *presumptes* efectes futurs de les restriccions presents. Però no en tenim prou amb la prudència que ens permetria inferir amb una major precisió la hipòtesi de la condició natural humana que ens porta a saber que cal introduir restriccions i que aquestes es veuran limitades; és a dir, no és suficient inferir les relacions humanes *tal com són*, malgrat les restriccions presents (*i.e.* «primer nivell d'inferència»), així com tampoc *com serien* si aquestes restriccions no existissin (*i.e.* «segon nivell d'inferència»); ans la ciència política també cal que disposi d'una guia de *com haurien de ser* aquestes restriccions; quelcom que, com hem establert, es correspon amb la filosofia moral que estudia *com hauria de ser* la sociabilitat humana

la racionalitat dels subjectes al poder sobirà, qui, al seu torn, ha de tenir-ho en compte a través d'un cert principi de publicitat o persuasió racional dels que hauran d'obeir els seus actes. Sense restar-li importància a l'educació o *govern de les doctrines i opinions* (*vid.* 7.2C), nosaltres optem per situar aquesta discussió en la tensió epistèmica estudiada; car malgrat que acceptem les premisses interposades per Waldron, més enllà de l'encapsulament ideològic que se'n desprèn (i d'un cert anacronisme), el que ens interessa en el marc del nostre estudi és com podem conèixer amb certesa demostrable quina és la causa de les restriccions polítiques. Tant si aquestes són «merament coercitives» com si se'n cerca la «persuasió», doncs, el cas és que podran fer-se efectives si són donades a conèixer, així com si són coneguts els càstigs que els són annexos; essent una presumpció hipotètica l'opinió sobre si afavoreixen en major o menor mesura el sosteniment de les condicions de sobirania i de subjecció (*vid.* 7.2B).

pacífica i els seus mecanismes reguladors (*vid.* 5.2), així com la filosofia i jurídica que estudia els fonaments de l'autorització i la representació del poder sobirà (*vid.* 6.2A). Això ho podem fer extensiu als ciutadans o súbdits, però des de la perspectiva de la subjecció i l'obediència a aquestes restriccions, així com des de l'observació de les normes que guien la convivència pacífica, car hem vist que les lleis naturals interpel·laven tant a la part actora com a la part autora.

D'aquesta manera, la hipòtesi del *pacte comú i constituent* hem argumentat que sintetitzava el conjunt d'aquestes consideracions, a través dels preceptes de les lleis naturals i dels principis d'autorització i representació, com a recursos bàsics per a la filosofia o ciència política: l'elaboració de les restriccions polítiques i la subjecció a les mateixes, doncs, es conceben a la realitat present *com si* s'hagués realitzat un *pacte* tal (*vid.* 6.2). És a partir d'aquí que la ciència política disposa d'elements per tal de considerar si l'efecte de les accions del sobirà i dels ciutadans o súbdits responen en major o menor mesura al manteniment de la pau; és a dir, si tant la part actora o el representant sobirà exerceix els drets i les obligacions que li són pròpies, per tal de poder considerar que existeixen *condicions de sobirania* (*vid.* 7.1A); i que, paral·lelament, la part autora o subjecta, els ciutadans o súbdits, també observen aquests drets i obligacions per la seva banda, podent així considerar que es troben en *condicions de subjecció* (*vid.* 7.1B).

Perquè les condicions de sobirania i de subjecció, com hem dit, no s'entenen l'una sense l'altra, de la mateixa manera que no es pot entendre un autor sense un actor o un representant sense un representat, ni viceversa. Ambdues parts exerceixen funcions clarament diferenciades en una societat civil constituïda en república, però alhora han de ser consistents envers la seva relació: *si no hi ha restriccions no hi ha obediència, com tampoc el contrari*. Alhora que, tant les restriccions sobiranes com l'obediència per part dels ciutadans o súbdits han de respondre, perquè aquestes siguin efectives, al propòsit pel qual la sobirania fou instituïda, atenent a les diferents consideracions que hem fet sobre les diferents parts del *pacte* hipotètic que l'ha generat o construït.

Així doncs, en aquest apartat examinarem *quines són les condicions que regeixen els papers del sobirà i dels ciutadans o súbdits, respectivament, per tal de dilucidar com s'articula la vida o operació de la sobirania*. Això ens permetrà, després, poder discernir quines són les seves causes de mort o dissolució, vinculades a la negligència o incompliment dels papers que els són atribuïts (*vid.* 7.2).

A) La part actora: el representant sobirà

El representant sobirà, instituït a través del *pacte* hipotètic, hem vist que consisteix en el poder comú que regeix la societat civil constituïda en república. Aquest poder, a més, hem vist que té dues dimensions: d'una banda, consisteix en la *summa potestas*, en tant que se li ha transferit el dret natural de cadascú en l'acte d'autorització, per tal que sigui l'autoritat comuna que dictamina la mesura de la justícia, amb totes les implicacions que hem analitzat; i, d'altra banda, consisteix en la *potentia communis*, en la mesura que reuneix la potència particular de cadascun dels ciutadans o súbdits que l'han autoritzat, amb el propòsit de protegir-los d'una invasió exterior i de les injúries que puguin cometre's mútuament; essent per tant l'espasa pública o comuna que té la capacitat de fer complir el *pacte* i tots els pactes subsegüents que recullen les lleis civils, mantenint-los a tots en el temor del càstig, com a poder coercitiu.

«La causa final, fi o propòsit dels homes que anhelen¹⁹³ de manera natural la llibertat i el domini sobre els altres en la introducció d'aquesta restricció sobre si mateixos en què veiem que es troben aquells que viuen en una república, és la previsió de la seva pròpia preservació i, per tant, d'una vida més satisfactòria; és a dir, per sortir de la miserable condició de guerra, conseqüència necessària –com s'ha exposat– de les passions naturals dels homes¹⁹⁴ quan no hi ha cap poder visible capaç de contenir-los en el temor¹⁹⁵ i així mantenir-los lligats als seus pactes, per la por del càstig, i observar les lleis naturals establertes als capítols catorze i quinze.» (Lev, XVII, p.254)

Aquest és el resum del que hem establert fins ara i que, en aquest apartat, desenvoluparem en els següents punts: I. *Les condicions de la sobirania: poder absolut, indivisible, irresistible*; és a dir, quines són les condicions per tal que aquest poder comú pugui considerar-se pròpiament sobirà; i II. *L'efectivitat de la sobirania: entre la coacció i la*

¹⁹³ «Love»: literalment «estimar»; pot suggerir les primeres accepcions més comunes del verb en aquest context («determinar en tant o tant el valor d'una cosa» o «judicar, reputar, considerar», DGLC) que difereixen de l'accepció del text original que significa, literalment, «amar»; l'ús del verb en aquest sentit és menys corrent en català modern que, per exemple, en castellà o en francès. Per això, el verb «anhelar» («tenir desig vehement d'alguna cosa», DGLC), recull més satisfactòriament el sentit original del text de Hobbes. [NdT]

¹⁹⁴ Nota del text original: «Capítol XIII». [NdT]

¹⁹⁵ «Awe»: «A feeling of reverential respect mixed with fear or wonder» (OED); la traducció més equivalent en català: «temor» («respecte, veneració»; DGLC, 2a); tot i que al llarg de l'estudi l'hem anat utilitzant de manera alternativa i sinonímica a la paraula «por», cal tenir en compte aquest matis terminològic que sí que hem mantingut de manera conscient a la traducció (cf. Ginzburg, 2009). [NdT]

protecció; a saber, havent analitzat quines són les condicions de sobirania, examinarem com pot mesurar-se la seva efectivitat, tenint en compte la seva doble funció de coaccionar i protegir els ciutadans o súbdits, mantenint-los a tots en el temor i alhora garantint-los la seguretat de sobreviure i d'encaminar-se cap a una vida còmoda; és a dir, com el poder sobirà exerceix efectivament de sobirà, en la mesura que és realment capaç de coaccionar o, arribats al cas, de castigar als transgressors de la llei civil i que, al seu torn, la seva acció va dirigida cap al manteniment de la pau i la seguretat, propòsit pel qual fou autoritzat en la seva institució com a tal.

I. Les condicions de la sobirania: el poder absolut, irresistible, indivisible

El *poder sobirà* definit com a *summa potestas* i com a *potentia communis*, consisteix en un *poder absolut*, en la mesura que el sobirà d'una república disposa de tota la potestat (*i.e.* reuneix el dret de tots) i de tota la potència (*i.e.* reuneix la potència de tots); és un *poder irresistible* perquè té la potestat de no ser resistit (*i.e.* ningú no té dret de resistir-lo) i perquè la seva potència no és possible resistir-la (*i.e.* ningú particularment o associada no té prou potència com per resistir-lo); és un *poder indivisible* perquè la potestat rau en una sola persona (*i.e.* la persona artificial autoritzada) i perquè únicament aquesta reuneix la potència comuna (*i.e.* l'espasa pública).

Tanmateix, discernir quin és el seu caràcter absolut, indivisible i irresistible, com si fossin aspectes separats, tan sols ens serveix per aclarir quines són les condicions de la sobirania, ja que en realitat tots tres aspectes estan units i articulats en la seva pròpia definició; és a dir, no es pot entendre un aspecte sense l'altre i, per això, *tan sols que un d'aquests aspectes manqui, no es podria considerar pas que es tracti de sobirania com a tal*. Així, en comptes de tractar-los de manera separada, els estudiarem conjuntament a través de les dues dimensions del *poder sobirà* (*i.e.* *potestas* i *potentia*), tal com podem extreure de la definició de república sobirana que Hobbes reflecteix al capítol XVII del *Leviathan*:

«(...) una sola persona, els actes de la qual una gran multitud n'ha fet de cadascú l'autor, mitjançant els pactes mutus dels uns amb els altres, a fi de poder utilitzar la força i els mitjans de tots, tal com consideri convenient, per a la seva pau i defensa comuna¹⁹⁶.» (Lev, XVII, p.260/62).

¹⁹⁶ «One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence». [NdT]

Com veiem, aquest passatge resumeix les condicions de la sobirania: (a) és una sola persona a la qual es transfereix el dret natural de tots els homes que l'han instituït, de manera que, cadascun dels components de la multitud que l'han autoritzat seran autors de tots els actes d'aquesta persona actora; és a dir, consisteix en la *summa potestas*; i també (b) que aquesta persona reuneix la potència del conjunt dels homes que l'han instituït, podent-la utilitzar segons la seva conveniència i d'acord amb el seu propòsit, que és la pau i la defensa comunes; és a dir, es tracta de la *potentia communis*. Veiem, doncs, que aquestes dues condicions (a i b) sintetitzen el caràcter absolut, indivisible i irresistible de la sobirania.

a) *La condició de summa potestas*

D'una banda, la condició de *summa potestas* es desprèn, com hem vist més amunt, de la hipòtesi del *pacte* de renúncia i d'autorització mútua del *dret natural*, a través del qual s'instituïa el *dret* del sobirà (vid. 6.2). Així, al capítol XVIII del *Leviathan* [«*Dels drets dels sobirans per institució*»], Hobbes assenyala quins són els drets annexos a la persona sobirana, enumerant-ne fins a un total de dotze, que classificarem segons el seu caràcter *absolut, irresistible i indivisible*:

«D'aquesta institució d'una república en deriven tots els *drets i facultats* d'aquell, o d'aquells, a qui s'ha conferit el poder sobirà °pel consentiment del poble reunit°. ^aaixí com les obligacions de tots els ciutadans^a.» (Lev, XVIII, p.264)

Des de la perspectiva del caràcter *absolut* de la sobirania, doncs, és *com si* cadascú hagués renunciat i transferit la seva llibertat absoluta a favor de la persona artificial que assumeix el poder sobirà. Així, el dret natural a totes les coses que podíem inferir a la condició de mera natura a cada individu en particular és el que ostentarà el titular de la sobirania, a l'haver-se-li transferit el dret o llibertat absoluta sobre totes les accions i paraules que assumeix, de tots i cadascun dels ciutadans o súbdits que representa. Al tenir-ne tot el dret, doncs, «°El sobirà és el jutge de tot allò que és necessari per a la pau i la defensa dels seus súbdits°» (Lev, XVIII; nota al marge, p.270), que és el fi de la seva institució; de manera que «°6. també és el jutge de quines són les doctrines aptes per ser instruïdes°» (Lev, XVIII; nota al marge, p.270), d'acord amb el mateix propòsit (vid. 7.2C). Car hem vist més amunt com, abans de la institució de la sobirania, cadascú era jutge de la seva pròpia mesura del bé i del mal, segons fos més o menys favorable a les seves pròpies apetències, de tal manera que hom tenia, igualitàriament, el dret absolut d'aproximar-s'hi

per tots els mitjans al seu abast. Però al renunciar i transferir recíprocament el dret de cadascú a la persona sobirana, serà aquesta la que estableixi la mesura del bé i del mal comuns per a tots els ciutadans o súbdits; és a dir, la seva mesura *pública* o arbitrària¹⁹⁷.

Per això, hem vist que el sobirà també serà el titular de la *justícia* i, consegüentment, el que assigni i distribueixi la *propietat* i els *drets* de cadascú; és a dir, el que té la potestat o «7. El dret de fer normes per les quals els súbdits poden saber què els pertany, de manera que cap altre súbdit pugui sostraure-li sense injustícia.» (Lev, XVIII; nota al marge, p.274). Quelcom que no exclou el domini del sobirà, en tant que absolut; a saber, la potestat que el sobirà atorga a cadascun dels ciutadans o súbdits sobre una cosa o la realització d'una acció, no minva la seva condició de *summa potestas*; car alhora que són atorgats en virtut d'aquesta, el sobirà sosté el seu poder absolut sobre els mateixos drets i propietats que ha decidit atorgar als ciutadans o súbdits que representa:

«Cada home té de fet una propietat que exclou el dret de tot altre súbdit, i el deu únicament al poder sobirà; sense la protecció del mateix, tots els altres homes tindrien un dret igual al mateix. Però si el dret del sobirà també fos exclòs, no podria realitzar el càrrec que li han atorgat, el qual és defensar-los, tant dels enemics estrangers com de les injúries dels uns als altres; i, consegüentment, deixaria d'haver-hi una república.» (Lev, XXIX, p.504)

Així doncs, veiem que els drets de sobirania 6 i 7 que Hobbes estableix al capítol XVIII tenen una clara correspondència amb les lleis naturals #1-3 dels capítols XIV i XV. De la mateixa manera, els drets que estableix de manera subsegüent també es desprenen d'aquests principis constitutius (cf. #1-3); i tenen el seu reflex, de manera general, en les lleis naturals que hem agrupat en tant que principis de sociabilitat (cf. #4-10) i en tant que principis reguladors (cf. #11-19), car pertany al sobirà determinar tot allò que és just i injust, així com quines accions o paraules són favorables o contràries al fi de la seva institució, d'acord amb el seu arbitri. Tenint així la potestat de judicar les controvèrsies en funció d'aquestes o bé de nomenar aquells que ho facin en nom seu; és a dir, prohibint o castigant les accions o paraules que jutgi contràries, instruint i recompensant les que jutgi favorables, fent valer el seu dret absolut sobre les mateixes: «8. (...) el dret de tota la judicatura i la decisió sobre les controvèrsies», «9. I el dret de fer la guerra i la pau, tal com consideri més convenient», «10. I el dret d'escollir tots els consellers i ministres,

¹⁹⁷ La potestat absoluta defineix el poder sobirà com un *poder arbitrari*.

tant en temps de pau com en temps de guerra^o», «^o11. I el dret de recompensar i de castigar, i en aquells casos en què una llei anterior no n'hagi determinat la mesura, fer-ho de manera arbitrària^o», «^o12. I el dret a determinar l'honor i l'ordre dels seus súbdits^o» (Lev, XVIII; notes al marge, p.276).

D'aquesta manera, el sobirà té la potestat de determinar quins són els principis que han de regir la sociabilitat i, en cas de produir-se controvèrsies, quins principis les hauran de regular (*vid.* 5.2B). La seva correspondència amb les lleis naturals, per tant, no és necessàriament pel que fa als continguts, car hem vist que la filosofia moral guia racionalment el sobirà perquè pugui discernir *com haurien de ser* els seus judicis (i amb aquests les seves ordres), però tot allò que dictamina igualment té valor de justícia, independentment de l'opinió sobre si s'ajusta o no a les lleis naturals.

Car el seu poder absolut o *summa potestas* rau en la seva pròpia facultat de determinar la mesura de la justícia, en representació del conjunt dels ciutadans o súbdits de la república, essent la persona sobirana l'única que pot establir qualsevol judici sobre les seves decisions (l'opinió de si són bones, correctes, lícites, etc.). Per tant, quan Hobbes estableix les lleis naturals com a base racional de com haurien de ser els continguts dels judicis del sobirà, per tal que siguin efectius pel seu propòsit, exerceix de *conseller*, en tant que filòsof polític (Albritton, 1976, p.470; *cf.* Lev, XXV), sense que amb això pretengui al·legar una veritat sobre la justícia que sigui diferent de qualsevol altra que pugui dictaminar la persona sobirana: «*sed Autoritas non Veritas facit legem*» (LevL, XXVI, p.431)¹⁹⁸.

Això també queda ben reflectit a la màxima que apareix al frontispici del *Leviathan*, «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*» [no hi ha cap potestat sobre la terra que s'hi pugui comparar]¹⁹⁹: el sobirà disposa de la *summa potestas* sobre el domini de la república, de manera que encara que contrariés les lleis naturals (que, com hem vist, són lleis divines), no podria ofendre a cap dels ciutadans o súbdits que representa, en la mesura que l'han autoritzat a assumir totes les seves accions. Altra cosa és que amb les

¹⁹⁸ Aquesta formulació canònica de Hobbes ha quedat inscrita com una màxima del positivisme jurídic (almenys des de Carl Schmitt, 1938), tot i que ja hem manifestat que no és la voluntat del nostre estudi immiscir-nos en les discussions que tendeixen a «l'encapsulament ideològic» o que incorren en les diverses mitologies advertides per Skinner (*vid.* 1).

¹⁹⁹ *Cf. Job*, 41:25. [NdT]

seves accions pugui ofendre a Déu. Aquesta distinció queda molt ben reflectida en aquest passatge:

«Perquè ja s'ha mostrat que res del que pugui fer el representant sobirà a un súbdit, amb la pretensió que sigui, pot anomenar-se pròpiament injustícia o injúria; perquè cada súbdit és autor de cada acte que faci el sobirà, de manera que mai no li manca cap dret a res, malgrat que, en tant que ell mateix és el súbdit de Déu, es troba doncs vinculat a observar les lleis naturals. I, per tant, pot passar, i de fet sovint passa a les repúbliques, que es pugui donar mort a un súbdit per ordres del poder sobirà; i, tanmateix, no hauran comès un acte injust ni un ni l'altre²⁰⁰: com quan *Jeftè*²⁰¹ va fer que la seva filla fos sacrificada; en aquest cas i en d'altres de similars, aquell que ha mort tenia llibertat per fer l'acció per la qual, malgrat no cometre cap injúria, va ser mort. I el mateix es pot sostenir pel que fa a un príncep sobirà que doni mort a un súbdit innocent. Perquè tot i que l'acció vagi en contra de la llei natural, al ser contrària a l'equitat, com ho fou l'assassinat d'*Uries* per part de *David*, no fou tanmateix una injúria a *Uries*, sinó a Déu. No a *Uries*, ja que *David* era súbdit de Déu; i li era prohibida tota iniquitat per la llei natural. Aquesta distinció la va confirmar de manera manifesta *David* mateix, quan es va penedir del fet, dient: *Només he pecat contra tu*²⁰².» (Lev, XXI, p.330)

Alhora, aquesta llibertat absoluta del sobirà és la que li proporciona una independència respecte de les altres repúbliques sobiranes, equiparable a la que hipotèticament tindrien els individus entre si a l'estat de natura, disposant així del dret d'envair altres repúbliques o defensar-se de les seves invasions (àdhuc d'anticipar-se al seu atac preventivament, podem suposar), a fi de cercar el seu propi bé futur que, en aquest cas, no és el d'un sol individu –no és el de l'home natural que encarni la persona artificial sobirana–, sinó el bé públic de la societat civil que representa, és a dir, el bé comú del conjunt dels seus ciutadans o súbdits.

Pel que fa al caràcter *irresistible* de les condicions de sobirania, ens referirem al *dret* que té el sobirà de no ser resistit per part dels ciutadans o súbdits, siguin quines siguin les

²⁰⁰ «*And yet neither doe the other wrong*»; «*do wrong*»: «*commit an unjust, dishonest, or immoral act*» (OED). [NdT]

²⁰¹ Cf. *Judges*, 11:29-40 (el vot de Jaftè); en què Jaftè promet a Déu que si li dona la victòria contra els ammonites li oferirà en sacrifici la vida d'aquell de casa seva que el surti a rebre en primer lloc, el qual serà la seva filla. [NdT]

²⁰² Cf. Segon Llibre de Samuel 12:13; en què Déu envia el profeta Natan a reprendre David per haver mort a Uries. [NdT]

decisions que prengui, des de la perspectiva de la filosofia jurídica o del principi d'autorització i representació; o, el que és el mateix, l'absència d'un dret de resistir les ordres del sobirà que ha estat autoritzat com a tal. Perquè, com hem dit, encara que hom pugui sostenir l'opinió que una ordre del sobirà o qualsevol cosa que aquest hagi judicat sigui contrària a les lleis naturals o al fi de la seva institució, en cap cas podria ser considerat injust ni, consegüentment, podria justificar cap mena de desobediència, ja que el sobirà és l'únic titular de la justícia i, per tant, tot allò que fa o diu ha de ser considerat sempre just. És més, l'acte d'injustícia consistiria precisament en la resistència al sobirà, alhora que també consistiria en una vulneració de les lleis naturals.

En conseqüència: «^o1. Els súbdits no poden canviar la forma de govern»; car els ciutadans o súbdits estan vinculats pel *pacte* i no poden establir-ne un de nou, sense dissoldre la societat civil i reprendre les condicions de guerra^o; «^o2. El poder sobirà no pot incomplir el *pacte*^o»; car hem argumentat que, de fet, no és subjecte del *pacte*, sinó la persona artificial que és autoritzada pels que en són subjectes, per representar la seva persona. Per tant, tot acte del sobirà ha de ser considerat com a propi; i per la mateixa raó: «^o3. Cap home no pot protestar contra la institució del sobirà declarat per la major part sense cometre una injustícia^o»; «^o4. Cap súbdit no pot formular acusacions amb justícia contra les accions dels sobirans^o»; i «^o5. Sigui el que sigui allò que faci el sobirà, cap súbdit no pot castigar-lo^o» (Lev, XVIII; notes al marge, p.264/266/268/270).

D'això se'n desprèn que resistir-se a les actuacions del poder sobirà seria com «resistir-se a si mateix»: perquè si aquest actua per autorització de tots i cadascun dels homes que conformen la república, això significa que són tots ells autors de tots els actes que aquest pugui realitzar en representació seva:

«(...) Per aquesta institució d'una república, cada home particular és autor de tot allò que el sobirà faci i, en conseqüència, aquell que es queixi d'injúria per part del sobirà, s'estarà queixant d'allò de què ell mateix n'és autor i, per tant, no hauria d'acusar-ne ningú, sinó a si mateix; però tampoc no s'hauria d'acusar a si mateix d'injúria, ja que és impossible injuriar-se a un mateix» (Lev, XVIII, p.270).

Dit de manera diferent: la *summa potestas* és irresistible per definició, car ningú no pot tenir la potestat de resistir les accions d'aquell a qui s'ha atorgat tota la potestat d'actuar en nom seu. Si bé és cert que això sempre serà així, llevat que la seva actuació sobrepassi els límits de l'autorització; és a dir, el dret de resistència al sobirà tan sols seria concebible

en aquells actes que contravinguessin allò que s'ha pactat que, com hem vist, consistiria en allò que no pot ser renunciable ni per tant transferible.

Finalment, amb relació al caràcter *indivisible* de la sobirania, com hem argumentat anteriorment, consisteix en la unitat del representant, ja sigui encarnat per un sol home natural o per diversos homes naturals, en què la multitud s'hi uneix i s'hi subjecta a través del *pacte* hipotètic, autoritzant-lo com a persona artificial a assumir les persones naturals de tots i cadascun d'ells; és a dir, essent una sola la persona artificial la que exerceix de representant sobirana, tot el dret de representar les accions i les paraules dels ciutadans o súbdits correspon únicament a aquesta persona, essent una única potestat suprema o *summa potestas*.

En aquest mateix sentit, seria inconcebible que hom se subjectés a dos poders sobirans a l'ensens, car no es pot afirmar que més d'una sola persona tingui la *summa potestas* sobre totes les coses:

«Per tant, allà on ja s'ha erigit un poder sobirà, no pot haver-hi cap altre representant del mateix poble, excepte per a certs fins específics delimitats pel sobirà. Perquè si fossin erigits dos sobirans i cada home veiés representada la seva persona per dos actors, un oposat a l'altre, això implicaria dividir el poder, el qual és indivisible (si els homes volen viure en pau); i, així, es reduiria la multitud a la condició de guerra, contràriament al fi pel qual tota sobirania és instituïda.» (Lev, XIX, p.286)

El sobirà, doncs, podrà delegar certes funcions als seus ministres o representants legítims, però mai no pot cedir completament els seus poders a certs homes o multituds, ja que aleshores estaria de fet renunciant a la seva condició sobirana. Per tant, no pot veure's alienat dels seus drets, ja que, si fos així, els ciutadans o súbdits mai no sabrien quines són les lleis o decisions que emanen de l'autoritat pública, cosa que conduiria a la confusió i a la guerra civil (*cf.* Lev, XXIII).

b) *La condició de potentia communis*

D'altra banda, la condició de *potentia communis*, també hem vist que es desprèn de la hipòtesi del *pacte*, en què hom no tan sols deposa el seu dret natural i el transfereix a l'autoritat comuna de la persona artificial, sinó que aquest acte de renúncia i autorització també implica transferir els mitjans pel gaudi d'aquests drets depositats; és a dir, hom

renuncia particularment a l'exercici de la seva pròpia potència per assolir els seus propis fins, unint-la a la de tota la resta, per tal de configurar la potència comuna que té el propòsit d'assegurar el fi comú, que és el manteniment de la pau i la seguretat.

Des de la perspectiva de la potència *absoluta*, doncs, ens referim al fet que la potència sobirana ha de ser efectivament superior a la de qualsevol individu o agregació d'individus, car ja hem vist que, al ser iguals per naturalesa, en la condició de mera natura cap individu no podria arribar a imposar-se de manera decisiva als altres. Per tant, consisteix en la institució d'una potència comuna que sigui suficientment *desigual* respecte dels ciutadans o súbdits en particular o agregats en multituds, com perquè la seva potestat absoluta, indivisible i irresistible pugui fer-se efectiva. Així, la potència sobirana és il·limitada, en la mesura que disposa de tots els mitjans al seu abast per poder fer efectives les seves ordres, ja sigui per mitjà de la coacció o por al càstig, ja sigui per mitjà de la imposició del càstig que corregeixi les transgressions de les lleis civils o que sigui capaç d'excloure o d'eliminar de la societat civil aquells individus que siguin incorregibles:

«La més gran de les potències humanes és aquella composta per les potències de molts homes units per consentiment en una persona, natural o civil, que té l'ús de totes les seves potències segons la seva voluntat; com és el cas de la potència d'una república» (Lev, X, p.132)

Amb relació al seu caràcter de potència *irresistible*, doncs, la potència sobirana no tan sols ningú no té el dret de resistir-la, sinó que tampoc ningú no disposa de potència suficient com per poder resistir-la efectivament, en cas que ho pretengués. Ara bé, fixem-nos que Hobbes no parla d'*omnipotentia*; sinó de *potentia communis*. Perquè el poder sobirà no és omnipotent, sinó que disposa de tota la potència que reuneix del conjunt dels homes que l'han instituït (Altini, 2010, p.235); i és que si el sobirà es pogués concebre com irresistible, en tant que persona natural, aleshores no caldria inferir un *pacte* a través del qual els homes li atorguessin la *summa potestas* i la *potentia communis*, sinó que la seva potència natural ja seria prou eminent com perquè ningú no pogués resistir-lo de manera natural. Qualitat que, com hem vist, no s'ajusta al principi de la igualtat natural i que, consegüentment, tan sols és assignable a Déu *Totpoderós*:

«El dret *de natura*²⁰³, a través del qual Déu °regna sobre els homes i° castiga aquells que trenquen les seves lleis, no deriva del fet que ell els creés i de que exigeix obediència i gratitud pels beneficis rebuts; sinó de la seva *potència irresistible*. He mostrat anteriorment com el dret del sobirà sorgeix del pacte. Mostrar com el mateix dret sorgeix de la naturalesa, no requereix més que mostrar en quin cas no és mai llevat. Veient que tots els homes per naturalesa tenien dret a totes les coses, cadascun tenia dret a regnar sobre la resta. Però com que aquest dret no es pot obtenir per la força, es refereix a la protecció de tothom, establint a través d'aquest dret homes (amb autoritat sobirana), per consentiment mutu, per governar-los i defensar-los; mentre que si hi hagués hagut algun home amb potència irresistible, no hi hauria hagut cap raó perquè, per virtut d'aquesta potència, no governés i defensés, tant a si mateix com als altres, d'acord amb la seva pròpia discreció. Per tant, per aquells que tenen una potència irresistible, el domini de tots els homes s'adhereix naturalment a l'excel·lència de la seva potència; i, consegüentment, és per aquesta potència que el regne sobre els homes i el dret d'afligir els homes quan li plagui, pertany naturalment a Déu Totpoderós; no com a creador i per la seva gràcia, sinó pel fet de ser omnipotent. I tot i que el càstig sigui degut només pel pecat, perquè per aquesta paraula s'entén l'aflicció pel pecat, el dret d'afligir no sempre ha derivat dels pecats dels homes, sinó de la potència de Déu.» (Lev, XXXI, p.558)

Pel que fa al caràcter *indivisible* de la potència sobirana, de nou, si cadascú ha renunciat i transferit recíprocament el seu dret a favor de la persona dipositària, això significa que també l'ha autoritzat a fer ús de tots els mitjans per exercir-lo. I si és una sola persona artificial la que assumeix el càrrec de representant comú, també és aquesta mateixa persona la que reuneix tota la potència de tots els homes als quals representa; és a dir, *l'espasa pública*, a través de la qual el sobirà pot fer efectives les seves ordres:

«(...) els pactes no són res més que paraules i aire, sense cap força per obligar, contenir, constrènyer o protegir a cap home, sinó aquella que li confereix l'espasa pública; és a dir, de les mans sense lligadures d'aquest home, o assemblea d'homes, que té la sobirania, les accions del qual són afirmades per tots i realitzades per la força de tots, unides en ell.» (Lev, XVIII, p.268)

²⁰³ Variant llatina: «del regne natural de Déu». [NdT]

Com també hem vist, si el sobirà és el que té la potestat de decidir sobre la guerra i la pau, a fi de procurar la defensa comuna dels ciutadans o súbdits respecte d'un enemic exterior, això significa que disposa, consegüentment, de la potència del conjunt dels components de la república, units en l'espasa pública o *militia*:

«Perquè el poder a través del qual el poble ha de ser defensat consisteix en els seus exèrcits i, la força d'un exèrcit, consisteix en la unió de les seves forces sota un sol comandament, instituït pel sobirà, perquè el comandament de la milícia sense cap altra institució fa sobirà al qui el posseeix. *Per tant, sigui qui sigui el que és fet general d'un exèrcit, el que posseeix el poder sobirà és sempre el generalíssim.*²⁰⁴» (Lev, XVIII, p.274)

Per tant, si la *summa potestas* sobre la protecció i la seguretat dels ciutadans o súbdits, tant respecte de les injúries internes com de les agressions exteriors, pertany únicament al sobirà, l'efectivitat d'aquest dret rau en la *potentia communis* que reuneix la potència de cadascun dels ciutadans o súbdits en l'espasa pública, l'empunyadura de la qual únicament la sostindrà el sobirà; en tant que autoritat comuna que exerceix de titular de la justícia i de comandant suprem de l'exèrcit de la república. El seu caràcter indivisible, doncs, rau en la unitat del representant sobirà, el qual no pot renunciar a fer efectiu un dret, car això hem vist que seria el mateix que renunciar a exercir-lo.

Així, si el sobirà té la potestat de dictar les lleis civils, significa que té la potestat annexa de fer-les complir, és a dir, que disposa de la potència necessària per tal d'assegurar-ne el compliment; d'altra manera, si el poder legislatiu d'una república recaigués sobre una persona i el comandament de la milícia sobre una altra, seria aquesta darrera, en la mesura que disposaria de la potència comuna de la república, la que en realitat podria decidir sobre la legislació vigent; car l'altra no disposaria dels mitjans per assegurar-ne el compliment i, això, *de facto*, significaria renunciar-hi. Quelcom que és extrapolable a tota la resta de drets inalienables del sobirà que, per posseir-los realment, ha de poder exercir-los; és a dir, la *potestas* no s'entén sense la *potentia* i, per això, quan parlem de poder sobirà, ens referim sempre a les dues dimensions que defineixen la sobirania de manera inseparable:

²⁰⁴ Variant llatina: «únicament aquell que té dret sobre l'exèrcit reuneix la *summa potestas*; i qui té dret sobre els exèrcits, té dret sobre la potència de tots els ciutadans». [NdT]

«*Aquests drets són comunicables i inseparables*²⁰⁵. °El poder d'encunyar moneda, de disposar dels béns i de les persones dels hereus menors d'edat, la preeminència als mercats i totes les altres prerrogatives legals poden ser transferides pel sobirà i, tot i així, aquest continuarà retenint el poder de protegir els seus súbdits°. Però si transfereix la milícia, retindrà la judicatura en va, ja que no podrà executar les lleis; o si cedeix la recaptació de diners, el poder sobre la milícia serà en va; o si renuncia al govern de les doctrines, *el temor dels homes als esperits*²⁰⁶ els portarà a la rebel·lió. °Si considerem, doncs, qualsevol d'aquests drets mencionats, ens adonarem que sostenir-ne tota la resta no produirà cap efecte de cara a la conservació de la pau i la justícia, que és el fi pel qual s'ha instituït la república.°» (Lev, XVIII, p.278)

Havent vist, doncs, quines són les condicions de sobirania, en tant que absoluta, irresistible i indivisible, des de la perspectiva de la *summa potestas* o *dret del sobirà* i des de la *potentia communis* o *mitjans del sobirà*, podem comprendre allò que hem dit al principi: la renúncia de qualsevol d'aquests drets o mitjans, implicaria renunciar a la condició de sobirania; és a dir, només es pot parlar pròpiament de poder sobirà com aquell que consisteixi en la persona artificial autoritzada pel conjunt dels ciutadans o súbdits i que, alhora, disposi de tota la potència reunida de cadascun d'ells, *com si* l'haguessin autoritzat a representar la seva persona natural a través del *pacte*. En conseqüència, si no hi hagués un poder sobirà íntegre, no podria haver-hi república ni societat civil; i si n'hi hagués, aquesta no podria perdurar pas gaire temps, ja que existirien les condicions perquè, en qualsevol moment, aquesta fos dissolta en la guerra civil; quelcom que no difereix gaire del que Hobbes concep hipotèticament en la condició natural de guerra²⁰⁷.

De les conseqüències de la desatenció o de les pròpies limitacions de la sobirania, tant per part dels ciutadans o súbdits com per part del sobirà mateix, en parlarem al segon apartat d'aquest capítol (*vid.* 7.2). Abans, cal acabar de reblar l'anàlisi sobre la condició

²⁰⁵ Variant llatina: «aquests drets que hem enumerat no poder ser transferits». [NdT]

²⁰⁶ Variant llatina: «animaran els ciutadans supersticiosos a rebel·lar-se a causa de les seves pròpies fantasies». [NdT]

²⁰⁷ Això sembla ressonar en la caracterització actual dels «Estats fallits» (Rotberg *et al.*, 2004), quan ens referim a un Estat constituït i reconegut internacional, però que no disposa d'unes condicions de sobirania prou íntegres com, per exemple, poder controlar les seves fronteres exteriors o donar compliment a l'ordre juridicopolític intern, de manera que el govern formalment instituït no exerceix com a tal, essent el territori controlat *de facto* per faccions locals, exèrcits irregulars i d'altres supòsits que podríem comptar entre la definició hobbesiana de multitud.

de sobirania, per tal d'examinar *l'efectivitat de les restriccions artificials* que el poder sobirà imposa sobre la condició natural humana (*vid.* II) i, així, abordar les condicions de subjecció de la part que és subjecte i autora del *pacte*.

II. L'efectivitat de la sobirania: cadenes artificials i cadenes reals

Havent analitzat les condicions de la sobirania, tan sols ens quedaria veure com aquesta opera efectivament a la pràctica; és a dir, quina és l'efectivitat del poder sobirà en la imposició de les cadenes o restriccions artificials (*i.e.* lleis civils) sobre la condició natural humana, tenint en compte la tensió epistèmica, per tal que aquestes puguin traduir-se en cadenes o restriccions reals (*i.e.* coacció i càstig) que permetin sostenir una certa sociabilitat pacífica i unitària. El poder sobirà, en tant que *summa potestas* i *potentia communis*, hem argumentat que ha de tenir un caràcter absolut, irresistible i indivisible; que és el mateix que afirmar que la sobirania no pot ser limitada, resistida ni dividida, perquè, si fos així, deixaria de ser sobirania com a tal.

Aquí, però, remarcarem que no tan sols ha de ser concebuda d'acord amb aquestes condicions, sinó que tampoc no pot ser *limitable*, *resistible* ni *divisible*; és a dir, el poder sobirà no tan sols ho ha de ser *de iure*, sinó també *de facto*, de manera que ha de poder preservar i reproduir-se en les condicions de sobirania, car d'altra manera periria tan bon punt fos instituït. En altres paraules: de la mateixa manera que ningú tret del sobirà no té dret d'exercir les funcions sobiranes ni de disposar dels mitjans per fer-les efectives, tampoc ningú no ha de tenir la capacitat de disputar-li els drets ni els mitjans. Així parlarem de *l'efectivitat de la sobirania* per operar com a tal a la realitat present, més enllà del consentiment que és fruit de la hipòtesi del *pacte comú i constituent*.

La ciència política, amb el consell de la filosofia moral i jurídica com a guia, hem argumentat que té el propòsit de dissenyar aquestes restriccions artificials. Però tenint en compte la tensió epistèmica, la seva efectivitat tan sols serà mesurable a partir de l'efecte conegut que produeixin, reflectit en l'absència de controvèrsies o en la resolució de les mateixes, a través de la capacitat real d'imposar un càstig a les transgressions que, al seu torn, en dissuadeixi la reproducció en un futur, tant per part del transgressor com de qualsevol altre ciutadà o súbdit. I, com s'ha dit, si aquestes restriccions artificials tan sols té la potestat de decidir-les el poder sobirà, aquest ha de disposar també de la potència en què consisteixen tots els mitjans per fer-les efectives; tan sols així podran esdevenir

restriccions reals, de manera que la seva efectivitat ens permetrà mesurar la integritat de la sobirania d'una república.

Quan parlem de restriccions artificials o *cadena artificial*, ens referim als pactes o *lleis civils* que lliguen els ciutadans o súbdits entre si, en relació amb aquestes. De la seva relació amb la llibertat, n'hem parlat a bastament a un altre lloc (*vid.* 3 i 4.2C), però aquí resulta convenient reprendre la discussió des de la perspectiva de l'efectivitat de la sobirania que estem examinant:

«Però així com els homes, per aconseguir la pau i la seva pròpia conservació, han creat un home artificial que anomenem república, de la mateixa manera, han creat cadenes artificials, anomenades *lleis civils*, que ells mateixos, a través de pactes mutus, han lligat en un extrem als llavis d'aquell home o assemblea a la qual han atorgat el poder sobirà; i, en l'altre extrem, a les seves pròpies orelles. Aquestes lligadures per la seva pròpia naturalesa són fràgils, tot i que poden sostenir-se pel perill de trencar-les, més que per la dificultat de fer-ho.» (Lev, XXI, p.328)

Aquestes cadenes, doncs, en tant que artificials, es poden trencar molt més fàcilment que unes «cadenes reals»: és més fàcil trencar la paraula d'un home que uns barrots d'acer. Però aquí cal afegir que quan es tracta de la paraula del sobirà, essent de la mateixa fragilitat natural que la paraula de qualsevol altre home, disposa de l'espasa pública per defensar-la; és a dir, allò que ordena la seva veu, no tan sols té la potestat per ordenar-ho, sinó també la potència per assegurar-ne el compliment. Quelcom que, com hem vist i examinarem més avall (*vid.* 7.1B), no implica la supressió del dret natural i els mitjans naturals que cada individu preserva, malgrat el *pacte*, per resistir allò que el sobirà ordeni; però que, com s'ha assenyalat, si es tracta realment d'un sobirà, ha de tenir la capacitat de fer efectives les seves ordres –hi hagi o no resistència a les mateixes–, essent indisputable per part dels ciutadans o súbdits que en són subjectes.

Per això, tal com hem vist que ho estableix en relació amb els pactes (*vid.* 6.1B), Hobbes també assenyalà que la fortalesa de les cadenes artificials rau en el *perill* de trencar-les; és a dir, de la por al *mal* que hom pugui sofrir com a conseqüència de la seva transgressió: el càstig; i si hom preveïés la possibilitat de resistir el càstig, encara existiria un perill més gran: ser desterrat o condemnat a mort, essent expulsat de la societat civil i declarat enemic públic. Ultra, calculant la possibilitat d'escapar també de la mort o burlar el desterrament, encara existiria el més gran de tots els perills: la dissolució de la societat

civil i el «retorn» a la condició de guerra. Perquè si una ordre sobirana quedés sense efectes, al no existir cap perill en la seva transgressió, significaria que o bé la persona que l'ordena no és la titular del poder sobirà o bé que no existeix ni sobirania ni societat civil, sinó la condició de guerra *de tots contra tots*²⁰⁸.

En conseqüència, si el poder sobirà ha de ser absolut, irresistible i indivisible, també ho han de ser les ordres que n'emanin i, per això, perquè un sobirà pugui ser considerat com a tal, no tan sols ha d'establir les restriccions o cadenes artificials, *sinó també disposar de les cadenes reals que puguin engendrar aquest perill o coacció sobre els ciutadans o súbdits, evitant o corregint les possibles transgressions o bé essent capaç de destruir aquells que siguin incorregibles*. I tractant-se aquestes restriccions o cadenes artificials de les *lleis civils* (cf. Lev, XXVI), la seva efectivitat o cadenes reals consisteix en la previsió o imposició del càstig a través de l'espasa pública (cf. Lev, XXVIII).

Així doncs, d'una banda, podem concebre les *lleis civils*, recollint tot el que s'ha dit fins ara, com *les ordres sobiranes que tenen el propòsit de restringir artificialment la llibertat natural dels ciutadans o súbdits d'una república*; ja sigui obstaculitzant la seva acció o dirigint-ne el moviment (*i.e.* prohibicions i obligacions); ja sigui distribuint els drets i les possessions comunes i de cadascú en particular (*i.e.* justícia i propietat); tot establint la mesura pública del just i l'injust, del bo i del dolent, del correcte i de l'incorrecte. Són, consegüentment, la concreció de la *summa potestas* sobirana sobre la realitat present, amb l'objectiu d'assegurar la convivència pacífica i unitària en la societat civil:

‘ «Però el dret de natura, és a dir, la llibertat natural de l'home, pot ser escapçada i restringida per la llei civil; és més, el fi de fer lleis no és cap altre que aquesta restricció, sense la qual no hi podria haver cap mena de pau possible. I la llei fou portada al món per res més que per limitar la llibertat natural dels homes

²⁰⁸ Aquesta qüestió enllaça amb una discussió molt fecunda en la literatura crítica, normalment anomenada «*the fool's argument*», en relació amb el supòsit que Hobbes planteja al capítol XV del *Leviathan*, sobre la possibilitat que un individu trenqués el *pacte* (*i.e.* cometés injustícia), sostenint la preeminència del seu propi interès d'autoconservació (*i.e.* sense ser irracional). Sense entrar a dialogar amb tot el que s'ha dit al respecte (*e.g.* Gauthier, 1979; Hampton, 1986; Lott, 1992, p.159-80; Murphy, 1994, p.281-94; Rhodes, 2002, p.45-67; Foisneau, 2004, p.105-22; Harvey, 2004, p.35-50; Curran 2006, p.58-76; Cooper, 2010, p.241-69; Peacock, 2010, p.433-58; Sreedhar, 2010, p. etc.) ens limitarem a remarcar que, en qualsevol de les interpretacions que se'n faci, el que és veritablement rellevant per a la filosofia política de Hobbes és que el neci (*i.e.* «*the fool*») que pretengui actuar com a *free rider* pugui ser efectivament coaccionat o corregit pel poder sobirà; car el que el perill que engendri la transgressió del *pacte* ha de ser suficient com per esdevenir racionalment absurd transgredir-lo pels motius adduïts: la transgressió hauria d'implicar, en tots els supòsits, minvar les esperances de conservar la pròpia vida i d'encaminar-se cap a una vida còmoda.

particulars, de tal manera que no es puguin ferir, sinó ajudar-se els uns als altres i unir-se conjuntament contra un enemic comú.» (Lev, XXVI, p.418)

Per tant, en són subjectes (*i.e.* s'hi veuen subjectats o obligats al compliment) tots els ciutadans o súbdits d'una república; i són elaborades, publicades i proclamades pel poder sobirà, que és el legislador suprem, *com si* hagués estat autoritzat com a tal²⁰⁹. Així és com Hobbes defineix les lleis civils:

«Considerant això, defineixo la llei civil d'aquesta manera: les LLEIS CIVILS són, per a cada súbdit, aquelles normes que li ha ordenat la república, a través de la paraula, per escrit o per qualsevol altre signe suficient de la voluntat que s'utilitzi, per a la distinció del que és correcte i l'incorrecte; és a dir, de què és contrari i què no és contrari a la regla.» (Lev, XXVI, p.414)

A partir d'aquesta definició, cal fer diverses consideracions: primerament, com s'ha indicat, els subjectes de les lleis civils són tots i cadascun dels ciutadans o súbdits d'una república, en la mesura que la seva subjecció a les mateixes es deu al *pacte* hipotètic del qual en foren tots subjectes. D'això se'n desprèn, segons el principi d'autorització i representació, l'obligació d'obeir tot allò que disposi el sobirà, en tant que tothom assumeixi les seves accions com a pròpies; és a dir, cada ciutadà o súbdit és *com si* fos autor de la llei civil de la qual el sobirà n'és actor, com a legislador autoritzat per tots²¹⁰.

Seguidament, el sobirà és el *legislador únic* –absolut, irresistible i indivisible–, no existint cap altra persona que pugui ordenar les lleis civils, de la mateixa manera que també n'és l'interpret i el jutge suprem, és a dir, l'únic que pot decidir sobre les controvèrsies en relació amb el seu compliment o transgressió. Per tant, tots aquells que actuen com a jutges

²⁰⁹ Com assenyala Pavesi (2010, p.54-63): «El poder il·limitat permet al sobirà de governar sense oposició i de garantir als súbdits la pau interna i la seguretat respecte de l'exterior. Aquesta forma de govern es defineix correctament com absolutista: terme que deriva de la fórmula “*princeps a legibus solutus*”, el sobirà és lliure respecte de les lleis. El sobirà seria alhora independent de les lleis dels seus predecessors, així com tindria la llibertat de legislar i de modificar al seu parer les lleis, i personalment no seria subjecte a cap llei. Al sistema absolutista no hi ha lleis vàlides per si mateixes, en la mesura que és el sobirà absolut el que decideix segons el seu parer quines lleis són vàlides en cada moment, de manera que els súbdits no tindrien cap mena de possibilitat d'oposar-se a les decisions del sobirà, en tant que no hi hauria un dret independent al del sobirà ni eventualment superior al qual apel·lar» (p.61).

²¹⁰ Aquí hem volgut remarcar el significat dels termes «autor» i «actor», d'acord amb el principi d'autorització i representació, malgrat que poden resultar confusos al text hobbesià, donat que s'utilitzen en sentits diferents: el legislador sobirà és l'autor de la llei civil i de la justícia, de la mateixa manera que un jutge subordinat n'és actor, si ens situem en una república constituïda. Tanmateix, s'ha de considerar que el ciutadà o súbdit és autor de tot allò que el sobirà faci com actor, de manera que des d'aquest punt de vista, la llei civil és creada pel sobirà en nom dels ciutadans o súbdits i, per tant, es pot afirmar que els ciutadans o súbdits en són autors i el sobirà n'és actor.

en una república serà per encàrrec del poder sobirà; és a dir, seran *jutges subordinats*, de la mateixa manera que qualsevol altre ministre públic a qui se li hagi delegat l'exercici d'una part de les funcions sobiranes, actuarà sempre de manera subordinada i en nom del titular de la sobirania, en els termes en què estigui autoritzat²¹¹. En conseqüència, tot allò que pugui ser ordenat a un ciutadà o súbdit, si no emana de la voluntat sobirana, no es pot considerar pròpiament llei civil i, per tant, no se'n desprèn cap obligació efectiva.

Finalment, pel que fa a les condicions perquè les lleis civils puguin ser reconegudes com a tals, considerant la relació entre els seus subjectes i el sobirà que les ordena, Hobbes assenyala que aquestes han de poder ser conegudes i, per tant, han de ser publicades i proclamades mitjançant signes suficients de la voluntat sobirana; al seu torn, això també implica que el sobirà ha de ser conegut, per tal que hom pugui identificar la traçabilitat entre l'ordre i la voluntat de la qual emana²¹²:

«Exceptuant la llei natural, pertany a l'essència de totes les altres lleis que siguin donades a conèixer a tot home que estigui obligat a obeir-les, ja sigui a través de la paraula, per escrit o per algun altre acte que sigui conegut que procedeix de l'autoritat sobirana. Perquè la voluntat d'un altre no pot ser compresa si no és a través de la seva pròpia paraula, acte o per conjectures derivades de la seva intenció i propòsit; que en la persona de la república s'ha de suposar que serà sempre consonant amb l'equitat i la raó (...) Tampoc no és suficient que la llei sigui escrita i publicada, sinó que també cal que hi hagi signes que evidencin que procedeix de la voluntat del sobirà. Perquè els homes privats, quan tenen o pensen que tenen prou força com per assegurar els seus propòsits injustos i conduir-los

²¹¹ D'acord amb Foisneau (2007, p.57-70): «De fet, l'interpret autoritzat de la llei de la naturalesa no és el filòsof sinó el jutge, el paper del qual és impartir justícia a partir d'una interpretació de la llei civil i de la llei natural, o més exactament de la llei civil en funció de la seva pròpia racionalitat, continguda a la llei natural. Això significa que el jutge no pot limitar el seu judici segons la jurisprudència, ja que aquesta pot oposar-se a l'equitat, reproduint sentències que han pogut ser, per exemple, oposades a regles que exigeixen l'equitat o la presumpció d'innocència. Si la sentència dictada pel jutge ha de sorgir de l'anàlisi del cas, guiat pel respecte de l'equitat, és també en virtut del seu estatut de funcionari i de la relació que el vincula amb l'Estat.» (p.68).

²¹² D'aquest precepte també se'n desprèn que la llei només pot obligar aquell que pugui reconèixer-la, de manera que en resten exclosos tots aquells que tampoc no es consideraven subjectes del *pacte*: «Sobre els necis naturals, nens o bojos, no hi ha cap llei, no pas més que sobre les bèsties salvatges; tampoc no són capaços de discernir el que és just o injust, ja que mai no han tingut el poder de fer cap pacte o d'entendre les conseqüències del mateix; i, consegüentment, mai no s'han ocupat d'autoritzar les accions de cap sobirà, com han hagut de fer els que han creat una república. I com aquells als que la natura o un accident ha llevat el coneixement de totes les lleis en general, així mateix, tot home al que algun accident, no procedent del seu propi defecte, ha fet que perdi els mitjans per conèixer qualsevol llei particular, és excusat si no l'observa; i per parlar amb propietat, aquella llei no és llei per a ell.» (Lev, XXVI, p.426).

de manera segura cap als seus fins ambiciosos, poden publicar com a lleis allò que els plagui, sense comptar o anant en contra de l'autoritat legislativa. No tan sols és un requisit, doncs, la declaració de la llei, sinó també els signes suficients de l'autor i de l'autoritat.» (Lev, XXVI, p.424/426)

En definitiva, si el propòsit de les lleis civils és introduir restriccions per tal d'evitar les controvèrsies i assegurar la pau, cal que els ciutadans o súbdits que en són subjectes puguin arribar a conèixer quines són aquestes restriccions i, alhora, que aquestes procedeixen del poder sobirà, per tal d'atendre's a la seva obligatorietat de compliment o bé a les conseqüències de la seva transgressió. Totes aquestes condicions són, doncs, necessàries perquè les lleis civils puguin ser considerades com a tals i que, al seu torn, puguin fer efectiva la sobirania; car sense aquestes restriccions, imperaria la llibertat absoluta de cadascú, tal com inferim que regna en la condició natural de guerra i, consegüentment, no hi hauria ni pau ni seguretat; no hi hauria ni societat civil ni república sobirana. Perquè si les restriccions i la sobirania de la qual emanen no són conegudes, això significaria que ningú no les reconeixeria com a tals ni se'n reconeixeria subjecte i, per tant, no podrien ser realment efectives.

D'altra banda, si hem vist que les *lleis civils* es corresponen a la *summa potestas* del poder sobirà, el càstig consisteix en el seu caràcter de *potentia communis*; és a dir, en la seva capacitat de fer efectives les ordres que té dret de dictaminar; car per més que hom conegués les lleis d'una república i el legislador que les ordena, com hem dit, sense la por a les males conseqüències de la seva transgressió, no hi hauria pas obediència ni compliment; i en això consisteix el càstig:

«Un CÀSTIG és un mal infligit per l'autoritat pública sobre aquell que ha fet o ha omès allò que és jutjat per la mateixa autoritat, per ser una transgressió de la llei; a fi que, a través d'aquest, la voluntat dels homes estigui més disposada a l'obediència.» (Lev, XXVIII, p.482)

Com hem indicat al capítol precedent (*vid.* 5.2) el càstig té el propòsit de *corregir* aquelles accions que són contràries a la convivència pacífica, les normes de la qual, com vèiem, les estableixen les lleis civils; i, per tant, en són subjectes tots aquells que ho són també de les lleis, és a dir, els ciutadans o súbdits; car aquell que no sigui ciutadà o súbdit és considerat enemic públic i, consegüentment, no rep el nom de càstig el mal que se li infligeixi, sinó que consisteix en una hostilitat o un acte de guerra. Per això, el càstig és

annex a la llei, en la mesura que es correspon amb la seva efectivitat, ja que sense la seva previsió hom no tindria cap mena de disposició a l'obediència. I, com també hem assenyalat, té una doble cara: *la del mal que efectivament s'infligeix al transgressor i la de la dissuasió o coacció que la seva imposició implicarà sobre el mateix transgressor i el conjunt dels ciutadans o súbdits que són coneixedors de la seva inflicció efectiva sobre aquells que hagin transgredit les lleis civils.* És en aquest sentit que el càstig pot ser efectiu només si la potència sobirana és també efectiva:

«Perquè, pel que s'ha dit anteriorment, no s'espera que cap home estigui obligat pel pacte a no resistir la violència; i, consegüentment, no es pot entendre que hagi donat cap dret a un altre a posar amb violència les seves mans sobre la seva persona. En la creació de la república, cada home entrega el dret de defensar-ne un altre, però no de defensar-se a si mateix. A més, s'obliga a si mateix a assistir aquell que tingui la sobirania, en el càstig a un altre; però ell mateix no. Però pactar l'assistència al sobirà en fer mal a un altre, tret que hagi pactat que tingui el dret de fer-ho per si mateix, no significa que se li atorgui el dret de castigar. És evident, doncs, que el dret que té la república (és a dir, aquell o aquells que la representen) de castigar no està fonamentat en cap concessió o regal dels súbdits. Però abans també he mostrat que prèviament a la institució de la república, tot home tenia el dret a totes les coses i de fer tot allò que considerés necessari per a la seva pròpia preservació; sotmetent, ferint o matant qualsevol home, per tal d'això. I aquest és el fonament d'aquest dret de castigar, que és exercit en tota república. Perquè els súbdits no van entregar al sobirà aquest dret; sinó que tan sols en subjugar-s'hi, l'enfortiren per utilitzar el seu propi [dret], tal com ho considerés oportú, per a la preservació del conjunt d'ells. Així doncs, no li fou regalat, sinó que se li va deixar, a ell i només a ell. I (exceptuant els límits que li estableix la llei natural) tan sencer com en la condició de mera natura, i de guerra de cadascú contra el seu veí.» (Lev, XXVIII, p.482)

Fixem-nos, doncs, que l'efectivitat del dret de castigar –com a fonament de l'efectivitat de la llei civil i, per extensió, de la sobirania mateixa– deriva del fet que els subjectes del *pacte* «en subjugar-s'hi, l'enfortiren per utilitzar el seu propi [dret], tal com ho considerés oportú, per a la preservació del conjunt d'ells»; és a dir, li proporcionaren la *potentia communis* o espasa pública. Sobre les excepcions o els límits que estableix la llei natural del dret de castigar, a què fa referència aquest passatge, com hem anat indicant, en

parlarem a l'apartat corresponent (*vid.* 7.1B). Es tracta, doncs, de la *desigualtat artificial* que altera les condicions d'igualtat natural, a través d'una major potència real de què disposa el poder sobirà, essent així capaç de fer complir efectivament les ordres que dictamina.

Per tant, els càstigs, amb tots els seus agreujants, atenuants i excusacions previstes per les lleis civils, depenent del delictes i de com aquest hagi estat comès (*cf.* Lev, XXVII), consisteixen en les *cadenaes reals* que lliguen els ciutadans o súbdits, a través del temor, a les *cadenaes artificials* que estableix el poder sobirà; és a dir, que fan efectives les restriccions sobre la llibertat natural que estableixen les lleis civils. No es poden entendre, doncs, les lleis civils sense la previsió del càstig, de la mateixa manera que no es pot entendre la *potestas* sense la *potentia* o el dret sense els mitjans per exercir-lo. En això consisteix l'efectivitat de la sobirania: en no poder ser limitada, ni resistida ni dividida, no tan sols perquè ningú no tingui dret de fer-ho, sinó també perquè ningú no té la capacitat per fer-ho. I per això cal que les lleis civils, és a dir, les ordres del sobirà, puguin ser efectivament absolutes, irresistibles i indivisibles.

En aquest mateix sentit, les lleis civils no poden limitar ni resistir ni dividir el poder sobirà, car això significaria suprimir les condicions de sobirania. Per exemple, si el sobirà ordenés una llei civil en virtut de la qual el poble reunit en assemblea tingués la potestat de ratificar, revocar o reservar-se per a si mateix allò que correspondria al dret del sobirà, aleshores significaria que renunciaria a exercir de representant sobirà i passaria a ser un ministre subordinat d'una assemblea sobirana. Perquè si hem dit que la persona artificial no és subjecte del *pacte*, sinó que n'és la via i el resultat del mateix, aleshores, no pot ser tampoc subjecte a les lleis civils; i si no fos el sobirà qui es restringís a si mateix (*i.e.* renunciés a la sobirania), aleshores significaria que hi ha algun altre individu o multitud que, en l'intent de restringir-lo, en realitat s'hi està rebel·lant en contra –quelcom que ningú no té dret ni ha de tenir la capacitat de fer-ho si la sobirania és íntegra–; o bé, si ho aconseguís, constataria que aquell que ostentava el títol de sobirà, en realitat no ho era.

Tractar de restringir el dret d'aquell que s'ha autoritzat justament per restringir els drets de tots, doncs, consisteix en un «retorn» a la condició de mera natura: per això hem vist que ningú no té dret de canviar la forma de govern, ni de castigar el sobirà, ni de protestar-hi en contra, essent en tots els casos una injustícia.

«I com que si els drets essencials de la sobirania (especificats abans al capítol divuitè) són llevats, la república és així doncs dissolta i cada home retorna a °la condició i° calamitat de guerra amb cadascun dels altres homes (que és el major mal que pot ocórrer *en la seva vida*²¹³); correspon al càrrec del sobirà mantenir aquests drets íntegres. I, en conseqüència, va contra el seu deure, en primer lloc, transferir a un altre o renunciar per ell mateix a qualsevol d'aquests. Perquè el que deserta dels mitjans, deserta dels fins; i deserta dels mitjans el que es reconeix subjecte a les lleis civils i renuncia al poder °suprem° de la judicatura o de fer la guerra i la pau per la seva pròpia autoritat; o de jutjar les necessitats de la república; o de recaptar diners i soldats, quan °i en la mesura que° ho jutgi necessari; o creant funcionaris i ministres tant de guerra com de pau; o nomenant mestres i examinant quines doctrines són conformes °o contràries a la defensa°, a la pau i al bé del poble.» (Lev, XXX, p.520)

De la mateixa manera, hem vist que ningú no pot considerar injust res del que faci o ordeni el poder sobirà, car aquest és la font i el titular de la justícia. No hi pot haver, consegüentment, cap llei civil que pugui ser considerada injusta; car tractant-se d'un ordre del sobirà, sempre serà justa per definició. En canvi, sí que podria haver-hi una llei civil que no observés les lleis naturals i que, per tant, fos contrària a la raó i al propòsit de la sobirania. En aquest sentit, hem vist que la filosofia moral i jurídica serveix de guia a la ciència política, per tal d'adequar les restriccions sobiranes a una inferència més ajustada de la condició natural humana hipotètica, per tal d'assolir la major perdurabilitat possible de la pau, a través d'avaluar els seus efectes reals sobre la societat civil constituïda. Tanmateix, la llei civil, en la mesura que emana del poder sobirà, seguirà essent justa i el seu compliment obligatori, cosa que ja hem vist anteriorment (*vid.* 5.2).

Aquesta era la diferència entre les lleis naturals i les lleis civils: les primeres són dictats de la raó natural que només obliguen *in foro interno*, establint *com hauria de ser* la sociabilitat pacífica i la regulació de les controvèrsies; mentre que les segones són dictats de la raó artificial que deriven del poder sobirà i que són donades a conèixer, obligant al seu compliment *in foro externo*, en la mesura que la seva transgressió pot ser castigada per l'espasa pública. Això, però, no significa que s'exclouin les unes a les altres, car forma part també de la llei natural el compliment dels pactes i, per tant, l'obediència de

²¹³ Variant llatina: «a la república». [NdT]

les lleis civils que emanen del poder sobirà, sempre i quan estableixin ordres possibles de complir, tal com hem vist en la naturalesa dels pactes (*vid.* 6.1):

«La llei natural i la llei civil es contenen mútuament i són de la mateixa extensió. Perquè les lleis naturals, que consisteixen en l'equitat, justícia, gratitud i altres virtuts morals que en depenen, en la condició de mera natura (com he dit abans, al final del capítol 15è) no són pròpiament lleis, sinó qualitats que disposen els homes a la pau i a l'obediència. Un cop s'ha establert una república és quan realment hi ha lleis, no abans; essent aleshores ordres de la república i, per tant, lleis civils; essent el sobirà el que obliga els homes a obeir-les. Perquè quan hi ha diferències entre els homes particulars, al declarar què és equitat i què és justícia, i què és virtut moral, i perquè siguin obligatoris, cal que hi hagi ordenances del poder sobirà, així com els càstigs que s'han d'ordenar per aquells que les trenquin; aquestes ordenances són, doncs, part de la llei civil. La llei natural és, per tant, una part de la llei civil a totes les repúbliques del món. Recíprocament, també, la llei civil és una part dels dictats de la naturalesa. Perquè la justícia, és a dir, la realització d'un pacte i atorgar a cada home allò que li pertany, és un dictat de la llei natural. Però cada súbdit d'una república ha pactat obeir la llei civil (ja sigui els uns amb els altres, com quan es reuneixen per crear el seu representant comú, o bé amb el representant mateix, un per un, quan han estat sotmesos per l'espasa i prometen la seva obediència per poder conservar la vida) i, per tant, l'obediència a la llei civil és part també de la llei natural. La llei civil i natural no són diferents tipus, sinó diferents parts de la llei, de la qual, la part escrita s'anomena civil, i la no escrita natural.» (Lev, XXVI, p.418)

Les lleis civils, doncs, són les restriccions *conegudes* que es dissenyen i s'apliquen sobre la realitat present, d'acord amb la base *hipotètica* de la condició natural humana, amb totes les limitacions que això comporta, des del punt de vista de la tensió epistèmica: perquè no tan sols és impossible restringir totes les accions humanes, sinó que també queda fora de l'abast de la raó humana poder arribar a conèixer quines són exactament les restriccions que cal establir sobre la presumpció o l'experiència que tenim d'unes accions que, hipotèticament, considerem que constitueixen la condició natural²¹⁴.

²¹⁴ La interpretació d'aquest passatge que hem comentat, en què Hobbes diu que «la llei de natura i la llei civil es contenen mútuament i són de la mateixa extensió» (Lev, XXVI, p.418) ha sigut font de nombroses polèmiques. Una posició relativament recent l'hem vist en Larry May (2013), considerant que el poder

Així, per exemple, restringim el dret de matar, per l'experiència d'aquells homes que n'han assassinat a d'altres i dels efectes que això ha tingut sobre la convivència a la societat civil; és a dir, inferim que sense aquesta restricció els homes es matarien entre ells, ja que forma part de la seva naturalesa hipotètica. D'aquesta manera, si hom pot conèixer aquesta restricció sobirana i el càstig que li és annex, sabrà que si comet l'acte d'assassinat estarà cometent un acte injust que serà severament castigat, exercint així de dissuasió o coacció per evitar que els homes es matin entre ells o bé corregint els actes d'aquells que malgrat la prohibició els cometin.

Per tal de mesurar l'efectivitat d'aquesta restricció, caldria saber fins a quin punt els crims d'assassinat han estat castigats i fins a quin punt s'ha aconseguit dissuadir, a partir de l'experiència del càstig, els altres ciutadans o súbdits de cometre nous assassinats. Es podria concloure, en aquest sentit, que la pena no seria adequada o bé insuficientment severa, si, per exemple, aquells que han assassinat una vegada, després d'haver estat condemnats, haguessin tornat a reiterar el seu delicte, alhora que no s'hagués reduït aquest tipus de crims entre els ciutadans o súbdits. Fins i tot, es podria considerar que l'obligació o prohibició que disposa una llei civil fos contraproductent per a la convivència, ja que fos una font de controvèrsies, així com el fet que no s'hagués legislat sobre alguna parcel·la de llibertat no restringida que, per experiència, acabés demostrant-se contrària a la pau.

sobirà es veu limitat en la seva activitat legislativa, entre d'altres, per la llei natural #11 que estableix el principi d'equitat. Així, tot i que «el contingut de la llei positiva és incontestable, per tal que el legislador sobirà proveeixi la pau i la seguretat (...) els procediments pels quals aquest contingut és interpretat i aplicat està obert a la crítica quant al principi d'equitat de la llei natural» (p.121; cf. *op.cit.*); és a dir, com es reflecteix en un passatge posterior del *Levithan*, May es refereix a «la *Juris prudentia* o saviesa dels jutges subordinats» (Lev, XXVI, p.422), com a mecanisme a través del qual podria ajustar-se la llei civil a la llei natural (no tan sols al principi d'equitat, sinó al conjunt dels principis reguladors; *vid.* 5.2A.I). Tanmateix, podríem interposar dues objeccions a aquesta interpretació: la primera és que els jutges subordinats, en tant que subordinats, per més que puguem atorgar-los una certa maniobrabilitat interpretativa i d'aplicació de les lleis civils, en tant que són els delegats del sobirà per judicar les controvèrsies i dictar sentències, d'això no en podem extreure que la seva acció pugui contrariar de manera sistemàtica, menys encara restringir efectivament la potestat legislativa del sobirà. Tot i que, tal com hem apuntat més amunt, si poguéssim adduir que sabem per experiència que això succeeix a la realitat present, més aviat caldria remetre'ns a la imperfecció aparentment inevitable del poder sobirà, producte de la tensió epistèmica. En relació amb aquesta, la segona objecció seria fer avinent que els jutges no deixen de ser també homes naturals, subjectes a les passions i a totes aquelles inclinacions que podem inferir en la condició natural humana. De manera que d'acord amb la nostra posició, tant podríem concebre'ls com a «guardians de les lleis naturals» (com sembla que els concebia May), com concebre'ls com a «corruptors» de les mateixes; àdhuc considerant la possibilitat que el sobirà legislés una llei civil equitativa quant al contingut, però que després fos interpretada i aplicada pels jutges subordinats en un sentit inequitatiu.

Sigui com sigui, l'efectivitat de les restriccions, al ser concebudes sobre una presumpció hipotètica que tan sols pot ser comprovada a través dels seus efectes coneguts, ha de ser permanentment modificada i millorada, cercant una major adequació a la condició natural humana. Quelcom que tan sols es pot aconseguir per mitjà de la prudència, l'estudi i l'aplicació del mètode adequat, tal com s'exigeix als bons consellers i als bons jutges, però especialment a la persona que és titular de la sobirania:

«Perquè és possible que un llarg estudi pugui fer aflorar i confirmar les sentències errònies; i allà on els homes construeixen sobre fonaments falsos, com més construeixen, major serà la ruïna; i aquells que estudien i observen, amb temps i diligència a parts iguals, les raons i resolucions seran i romandran discordants; i, per tant, el que fa la llei no és la *Juris prudentia* o saviesa dels jutges subordinats, sinó la raó d'aquest home artificial nostre, la república, i el seu ordenament. I a la república, essent el seu representant una sola persona, no pot sorgir-hi fàcilment cap tensió en les lleis; i quan n'hi ha, la raó mateixa és capaç, per interpretació o alteració, d'eliminar-la.» (Lev, XXVI, p.422)

Tanmateix, malgrat la prudència del legislador sobirà, no estarà mai al seu abast, ni dels seus consellers o jutges subordinats, arribar a conèixer totes les accions dels homes que, formant part de la seva condició natural indemostrable, poden acabar generant controvèrsies i pertorbant la pau de la república; essent aquesta una limitació medul·lar i irresoluble de la ciència política.

«Perquè veient que no hi ha república al món en què hi hagi prou normes establertes com per regular totes les accions i paraules dels homes –al ser quelcom impossible–, d'això se'n desprèn necessàriament que en tots els tipus d'accions omeses²¹⁵ per les lleis, els homes tenen la llibertat de fer allò que la seva pròpia raó els suggereixi, pel major benefici de si mateixos.» (Lev, XXI, p.328)

Això significa que, com veurem a l'apartat següent (*vid.* 7.1B), en tot allò que no sigui restringit per les lleis civils –a part del que no sigui restringible, al no ser renunciable–, els homes que són ciutadans o súbdits d'una república seguiran tenint-ne dret. Aquests

²¹⁵ «*by the laws praetermitted*»; el llatí «*praetermitted*», de «*praeteritio*», significa: «acció de passar de llarg, omissió»; en anglès modern: «pretermitted»: «omit to do or mention» (OED); en català: «preterició»: «acció de preterir, omissió» (DGLC). [NdT]

drets, però, poden ser l'origen de les controvèrsies que impliquin la dissolució o mort de la sobirania, en el cas que fossin drets que calgués restringir i haguessin quedat a la intempèrie de la llibertat natural. Però, fins i tot, podria succeir que les restriccions imposades fossin insuficients o que, malgrat ser suficientment perilloses com perquè els ciutadans o súbdits les complissin, aquests es valguessin de qualsevol debilitat que pogués tenir el poder sobirà en un moment donat, atesa la permanent operació de les passions humanes, per tal de rebel·lar-s'hi. No hi ha, en aquest sentit, una legislació definitiva i eterna per a una república, sinó que, com s'ha dit, la política consisteix en una ciència en constant perfeccionament, sense que mai no pugui arribar a concebre's una condició sobirana perfecta.

«L'objecció més gran és pràctica: quan els homes pregunten, on i quan un poder tal ha estat reconegut pels súbdits. Però cal tornar a preguntar-los: quan i on un regne ha romàs molt de temps lliure de sedició i de guerra civil. En aquelles nacions, les repúbliques de les quals han viscut molt de temps²¹⁶ i no s'han vist destruïdes, sinó fos per una guerra exterior, els súbdits mai no han disputat el poder sobirà. Però, en tot cas, un argument sobre la pràctica dels homes, que no hagi abordat el fons de la qüestió, que no hagi ponderat amb raó exacta les causes i la naturalesa de les repúbliques, i que sofreixi diàriament les misèries que procedeixen de la ignorància mateixa, és invàlid. Perquè, tot i que arreu del món, els homes han hagut de posar els fonaments de les seves llars sobre la sorra, no podem pas inferir que això hagi de ser així. L'habilitat de crear i mantenir repúbliques consisteix en certes regles, com en aritmètica i geometria; com en el joc del tennis, no tan sols en la pràctica: aquestes regles, ni els homes pobres han tingut temps, ni els homes que han tingut temps lliure, fins ara, no han tingut la curiositat o el mètode per descobrir-les.» (Lev, XX, p.320/322)

B) La part autora: el subjecte ciutadà o súbdit

Si fins aquí hem examinat la part actora que és titular del poder sobirà, les condicions de sobirania i les restriccions artificials sobre la condició natural humana, en aquest apartat ens referirem a la part *autora*, composta pels *ciutadans o súbdits*. És a dir, la part autora del *pacte* i, consegüentment, de tots els actes que emanen del poder sobirà. Per això,

²¹⁶ «*In those Nations, whose Common-wealths have been long-lived*». [NdT]

establim el subjecte ciutadà o súbdit com aquell que s'ha unit en la societat civil a través del *pacte* i s'ha subjectat a la persona artificial que és titular de la sobirania de la república.

Examinarem, d'una banda, quines són les condicions de subjecció, a través dels efectes que produeixen les restriccions sobiranes o lleis civils sobre la llibertat dels que en són subjectes i quina és la seva relació amb l'obediència que deuen a les ordres del poder sobirà (I. *Les condicions de subjecció: entre obediència i llibertat*). Així, també estudiarem com és la sociabilitat humana quan la condició natural es veu restringida artificialment per l'actuació de la sobirania, sense perdre de vista el fet que aquesta mai no s'arriba a veure destituïda per la *política*, sinó que, al seu torn, segueix operant. En aquest sentit, veurem que la condició de subjecció, com la de sobirania, també arrela i s'articula en la tensió epistèmica.

D'altra banda, abordarem quines conseqüències té sobre la realitat present el fet que, com hem dit, es concebi un reducte de dret natural irrenunciable i, per tant, intransferible, sobre el qual els ciutadans o súbdits no poden veure's subjectes a restriccions artificials. Parlarem, doncs, d'aquella dimensió concreta de la llibertat que no pot ser restringida o que, encara que ho fos, la seva restricció mai no podria ser efectiva (II. *La qüestió del dret de resistència i la llibertat corporal*). Alhora, però, veurem com aquest dret natural irrestringible afecta sobre la resta de restriccions sobiranes que cal concebre; car, a l'oposar-s'hi, en tant que obstacles a la llibertat natural, i malgrat el consentiment que deriva de la hipòtesi del *pacte*, la *política* se situa en contraposició a condició natural humana, qüestió que novament apuntarà a la tensió epistèmica de la filosofia política.

I. Les condicions de subjecció: entre obligació i llibertat

La part autora hem vist que la constitueixen tots aquells que siguin subjectes al poder sobirà; és a dir, els homes naturals que són ciutadans o súbdits, la persona natural dels quals és assumida o representada per la persona artificial sobirana. Fixem-nos que per referir-nos-hi, a més, hem utilitzat diversos conceptes que caldrà aclarir en aquest apartat: *súbdits, ciutadans, subjectes, homes naturals, persona natural i persona artificial*.

Comencem pels darrers conceptes, recordant el que ja hem examinat a bastament a través del principi d'autorització i representació (*vid.* 6.2): cada *home natural*, si actua a partir de les seves pròpies paraules o accions, es diu que ho fa com a *persona natural*; mentre que si aquestes són assumides per una altra persona, aquesta consisteix en una *persona artificial*. Per tant, el conjunt dels homes que integren una república i que tinguin la

capacitat de representar-se a si mateixos són persones naturals (Skinner, 1999); dels quals, un de sol o alguns o tots, a part de persones naturals també són components de la persona artificial sobirana, es tracti d'una monarquia, d'una aristocràcia o d'una democràcia (*vid.* 7.2B). Les persones naturals, doncs, són *diverses*, mentre que la persona artificial hem vist que tan sols n'és *una*.

Si bé és cert que en una república també pot haver-hi altres mecanismes d'autorització que constitueixin «persones artificials» diferents de la persona sobirana, és a dir, el que Hobbes anomena *sistemes subordinats*:

«Dels sistemes subordinats, alguns són *polítics* i d'altres són *privats*. Els *polítics* (altrament anomenats *cosos polítics* i *persones jurídiques*) són aquells que són creats per l'autoritat del poder sobirà de la república. *Privats* són aquells altres que són constituïts pels súbdits entre ells mateixos o per l'autoritat d'un estranger. Perquè cap autoritat que derivi d'un poder estranger és pública dins del domini d'un altre, sinó privada.» (Lev, XXII, p.348)

Així, un *sistema subordinat polític* seria quan un home o un conjunt d'homes assumeixen les responsabilitats d'un ministeri públic o funcions delegades directament pel poder sobirà, com per exemple ho serien aquells que s'ocupessin de la instrucció pública. I, com hem vist a l'apartat anterior, l'efectivitat de qualsevol que assumeixi un encàrrec del poder sobirà, implica que el dret de representar-lo en aquesta funció i la disposició dels mitjans per poder-la exercir, siguin conegudes per part de tots aquells que en són subjectes; és a dir, han de poder reconèixer que les seves ordres emanen directament del titular de la sobirania, per tal de saber que són obligatòries i que la seva transgressió seria castigada, car d'altra manera la delegació no podria fer-se efectiva.

Alhora, hem vist que ha de tractar-se d'una funció que no limiti ni alieni el poder sobirà de les seves funcions; per això, s'anomenen sistemes *subordinats* i no pas sobirans; car de sobirà només n'hi ha *un*. La particularitat d'aquests sistemes, però, és que són persones artificials que representen la persona artificial sobirana, la qual, al seu torn, representa a tots els ciutadans o súbdits de la república. Per tant, es tractaria d'una personificació artificial delegada o subordinada a l'única persona artificial sobirana, ja que d'altra manera suposaria una divisió de la sobirania i, a resultes d'això, la seva dissolució.

Pel que fa als *sistemes subordinats privats*, Hobbes es refereix als sistemes de personificació artificial que deriven directament dels ciutadans o súbdits d'una república

i, per això, s'anomenen *privats*; car no exerceixen cap funció que sigui delegada pel poder sobirà, sinó que representen els ciutadans o súbdits privats. De nou, consisteixen en sistemes subordinats, car representen homes que són, particularment, subordinats del poder sobirà, de manera que no tan sols no exerceixen per delegació cap funció pròpia de la sobirania, sinó que la seva pròpia constitució i totes les funcions que exerceixin han de ser d'acord amb les lleis civils de la república; i són persones artificials, compostes d'un sol home o de diversos homes, ja que representen el conjunt de les persones naturals d'aquells homes que l'hagin autoritzat.

En aquest sentit, poden ser *legals* o *il·legals*, ja que l'estatus de legalitat no implica que s'hagi pogut donar un acte d'autorització fora de la llei. Per exemple, un cos privat legal seria una família, personificada, segons les lleis de la república, en l'home o la dona que exerceixi la funció de «cap de família», essent el titular de la propietat familiar i dels seus fills. En canvi, un cos privat il·legal podria donar-se en un home o en un conjunt d'homes a qui se li hagi conferit l'autoritat, contràriament a les lleis civils, de representar una multitud sediciosa, per exemple, «per facilitar la propagació de doctrines i per crear un partit contra el poder de la república» (Lev, XXII, p.368).

Els sistemes subordinats, doncs, encara que siguin mitjans d'autorització i de representació a través de persones artificials diferents de la persona sobirana, no deixen de ser formes d'associació o de delegació subordinades i, per tant, subjectes a la persona artificial que encarna la república. En conseqüència, s'han de comptar entre els súbdits i els ciutadans, és a dir, entre la part autora, des del punt de vista de les relacions de representació i de subjecció realment existents en una república sobirana. Perquè la persona artificial o autoritzada, pot al seu torn autoritzar la creació d'altres persones artificials precisament per tal de poder complir amb les seves funcions sobiranes (no ens podem imaginar el sobirà en persona jutjant directament totes i cadascuna de les controvèrsies, patrullant pels carrers de totes les ciutats de la república, etc.; *vid.* 6.1A), sense que això impliqui una *desautorització* de la seva titularitat de la sobirania.

Així doncs, quan parlem de la part autora, ens referirem sempre a la part subordinada; és a dir, amb relació a tots aquells homes que en una república no són el sobirà; és a dir, els que en són *subjectes, ciutadans o súbdits*. Passem a aclarir aquests altres tres conceptes: el concepte de *subjecte* consta a la filosofia política d'una gran amplitud de significats²¹⁷,

²¹⁷ Sobre un estudi sobre la noció de *subjecte*: Cf. Zarka, 2003.

dels quals la perspectiva hobbesiana respon fonamentalment al següent: d'una banda, el que és subjecte és aquell que es veu *subjectat* o lligat, és a dir, el que es veu *obligat*. En aquest sentit, com hem argumentat, tots els homes que es van subjectar al *pacte* (que són, com hem vist, tots els individus integrants d'una república a banda d'aquell o d'aquells que tinguin el títol de sobirà, i també exceptuant aquells que no tinguin ús de la raó) són els que, un cop constituïda la societat civil i instituïda la república, es veuen subjectats a les ordres del sobirà –a les lleis civils o cadenes artificials– i, per tant, en són subjectes. En altres paraules, els que són subjectes a les restriccions sobre el seu dret natural són aquells que deuen *obediència* a l'autoritat sobirana.

D'altra banda, la subjecció al *pacte* i a les lleis civils també implica que hom no sigui subjecte a certes restriccions sobre una part de la seva llibertat natural; és a dir, sobre la llibertat que, sense aquestes, hom disposaria en la condició de mera natura. Això té tres derivades: la primera (*a*) es refereix a aquella part del dret natural que no pot ser restringida, de la qual en parlarem a l'apartat següent (*vid. II*); la segona (*b*) és que, malgrat haver depositat l'exercici de la llibertat absoluta i haver-la transferit a l'autoritat sobirana que s'ha instituït com un poder absolut, això no significa que totes les restriccions puguin esdevenir absolutes, de manera que tampoc l'obediència no podrà prendre sempre un caràcter absolut; i la tercera (*c*) és que, en la restricció de la llibertat d'un home, es preserva la llibertat d'un altre home, de manera que, en conjunt, les restriccions sobre el dret natural impliquen la preservació del mateix, tal com hem vist anteriorment en relació amb la propietat. Aquestes dues darreres derivades (*b* i *c*) són les que tractarem en aquest apartat, en relació amb la llibertat d'aquells que són subjectes al poder sobirà.

Car veiem que la subjecció té dues cares: l'*obediència* i la *llibertat*. Ambdues conformen el que anomenarem *condicions de subjecció*, com aquella condició en què es troben els homes que són subjectes a les *condicions de sobirania* de les quals n'hem parlat a l'apartat precedent (*vid. 7.1A*); és a dir, veurem quines són les condicions perquè hom se subjecti al poder sobirà, de manera que pugui ser considerat, com a tal, subjecte del mateix. De manera anàloga al que hem comentat anteriorment respecte de la sobirania, doncs, considerarem els aspectes que deriven de la doble dimensió del poder, com a *potestas* i com a *potentia*; a saber, per tractar quines són les condicions de dret (*i.e. com si s'hagués realitzat el pacte*) i quines són les condicions efectives de la subjecció (*i.e. tal com les inferim de l'experiència del present*); quelcom que ens situarà, novament, en les

limitacions d'aquesta condició, en tant que artificial, ja que hem vist que es basa en la imposició de restriccions artificials que tan sols pot establir un poder comú que sigui realment sobirà. Limitacions, doncs, que ja hem avançat que responen a la tensió epistèmica: en la coexistència d'una condició política o civil (*i.e.* artificial) i d'una condició natural, dels homes que viuen en una societat civil, en la mesura que segueixen essent homes naturals.

Analitzem, en primer lloc, la condició política o civil dels homes que són subjectes del poder sobirà; és a dir, com a *ciudadans o súbdits*. Aquí cal denotar que, al llarg de les pàgines precedents, sempre hem utilitzat els dos termes alternativament; car Hobbes els emprà de manera quasi anàloga. Això és així fins al punt que, en la versió anglesa del *Leviathan* (1651), utilitzarà en la pràctica totalitat dels casos el terme *subjects* (no *citizens*) que, en català, es traduiria per *súbdits* o, depenent del context, com veurem, per *subjectes*; mentre que en la versió llatina (1668), utilitzarà alternativament els termes *subditis* o *civis* que podríem traduir, literalment, com a *ciudadans o súbdits*. També hem vist que *De Cive* (*i.e.* *Sobre el ciudadà*) és alhora l'obra (1642) i la secció tercera dels *Elementorum Philosophiae*, corresponent a filosofia política i, consegüentment, al gruix central del *Leviathan* (*vid.* 2.1). Vegem, però, algun matís al respecte, tal com apareix a l'entrada del terme «ciudadà» («citoyen») de l'*Encyclopédie* (Diderot, 1751):

«Hobbes no fa cap diferència entre el súbdit i el *ciudadà*; el que és cert, agafant el terme *súbdit* en la seva accepció estricta i el de *ciudadà* en la seva accepció més àmplia; i considerant que un és en relació només amb les lleis, el que l'altre és en relació amb un sobirà. Són igualment comandats, però un per un ésser moral i l'altre per una persona física. El nom de *ciudadà* no s'ajusta ni als que viuen subjugats, ni als que viuen isolats; d'aquí que es dedueix que aquells que viuen absolutament en l'estat de natura, com els sobirans, i aquells que han renunciat completament a aquest estat, com els esclaus, no poden ser considerats *ciudadans*; llevat que s'afirmi que no hi ha una societat raonable on no hi hagi un ésser moral, immutable i per sobre de la persona física sobirana» (p.488-489)

Les accepcions a les quals fa referència Diderot, les podem identificar també en llengua catalana: en relació amb el *súbdit*, la primera accepció diu que és aquell que és o està «sotmès a un superior amb l'obligació d'obeir-lo» (DGLC, 1a) i la segona accepció, emmarcada al dret administratiu, es refereix al «ciudadà d'un estat en tant que sotmès a les seves autoritats públiques» (DGLC, 2a); veiem, doncs, que la condició de submissió

apareix a ambdues accepcions i que, fins i tot, el terme «ciudadà» apareix a la segona accepció de la definició de «súbdit». Vegem ara quina és la definició de *ciudadà*: la segona accepció, de caràcter històric, diu: «A Atenes i a Roma, membre de la comunitat política constituïda per la ciutat» (DGLC, 2.1); i a continuació: «Durant l'edat moderna, súbdit de l'estat» (DGLC, 2,4). Com en l'altra entrada, veiem que apareix el terme «súbdit» a la definició de «ciudadà», tot i que en aquest cas trobem, com assenyalava Diderot, un sentit més ampli del terme, referit a la pertinença a la comunitat política, sigui la ciutat o l'estat; en el cas de Hobbes, a la república (*i.e. commonwealth* o *civitas*).

Així, podríem resumir la diferència entre aquests dos termes gairebé anàlegs, de la següent manera: un home que sigui ciudadà és alhora súbdit; mentre que un home sigui súbdit no serà necessàriament també ciudadà. I en això ens remetem al que hem vist que apuntava Diderot, però també al que hem argumentat, en relació amb la hipòtesi de la condició natural humana (*vid.* 4.1): hem vist que en la condició de guerra, podríem concebre el supòsit en què un individu en dominés un altre; és a dir, que esdevingués el seu súbdit, fruit d'un pacte de submissió per por a la mort. Però, a la vegada, hem considerat que aquest pacte podia ser trencat sense cometre injustícia, en un altre moment, per l'individu que primer s'hi havia sotmès; car en absència d'un poder comú, no hi havia garanties pel seu compliment ni tampoc no constituïa una font de justícia: d'un pacte així no en derivava una potestat del vencedor sobre el vençut i les seves possessions, ni de drets ni de propietats, ja que no existia cap mena de restricció artificial al dret natural de cadascú, és a dir, lleis civils que l'emparessin. Per tant, podríem concebre-hi súbdits (encara que ho fossin provisionalment), però mai no podríem parlar de ciudadans en l'estat de natura.

En canvi, un cop subscrit el *pacte*, els homes s'uneixen i se subjecten al poder sobirà de la república, essent tots subjectes a les lleis civils que n'emanin, a través de les quals estaran obligats a obeir la restricció de no interferir en els drets i les propietats de cadascú, reconegudes legalment pel sobirà. Aquest reconeixement públic és el que els atorga la condició de ciudadans; i tal condició és, alhora, una submissió al poder sobirà, el qual consisteix en la seva condició annexa de súbdits. Per tant, en una societat civil constituïda sota el domini d'una república, els homes que han sigut subjectes del *pacte* són alhora ciudadans i súbdits.

Les excepcions són, com assenyalava Diderot, en el cas d'un esclau –si consideréssim que a una república les lleis civils permeten l'esclavatge o el dret de la propietat sobre els

altres homes—, ja que aquest és súbdit d'un ciutadà, el qual és, al seu torn, súbdit del poder sobirà; de manera que l'esclau serà súbdit del sobirà, en la mesura que el seu amo ho és: perquè, com hem vist, aquell que exerceix el domini sobre un home, també té el domini sobre tot allò que aquest posseeixi. Això mateix ho podem dir pel que fa als homes mancats de raó, infants o animals irracionals: al no poder discernir entre la justícia i la injustícia, no són considerats subjectes del *pacte* ni, consegüentment, tampoc de les lleis civils. Per tant, no són ciutadans; però això no significa que siguin absolutament lliures, com si es trobessin en la condició de mera natura, sinó que són igualment súbdits del poder sobirà, subjectes a la seva voluntat, encara que no siguin capaços d'observar les lleis comunes per a tots els ciutadans.

Per això, com dèiem, en la versió anglesa, la paraula «subject» podria ser traduïda a vegades com a súbdit o ciutadà, o bé com a *subjecte*; car aquell que és subjecte a un pacte, a una llei, a un dret, a una ordre, etc., no sempre pot ser considerat de manera anàloga com a súbdit i alhora ciutadà, d'acord amb la primera accepció del diccionari: «sotmès al poder o domini d'un altre, obligat a obeir-lo» (DGLC, 1a). En aquests casos, però, el significat fins i tot s'aproxima més al sentit literal que es desprèn de la primera accepció de «subjecte»: «dit d'una cosa sotmesa a l'acció d'una altra que la priva de separar-se'n, que no la deixa anar.» (DGLC, 1a); a saber, la subjecció a les cadenes, ja siguin artificials com reals.

El sobirà, en canvi, no és subjecte —com tampoc no és súbdit ni ciutadà—, ni en un sentit ni en l'altre, car la seva condició sobirana implica que ningú no tingui dret de subjectar-lo o de dominar-lo, en tant que *summa potestas*, alhora que ningú no tingui la capacitat de subjectar-lo o d'obstaculitzar-lo, en tant que *potentia communis*. Llevat, és clar, de Déu Totpoderós, al qual el sobirà n'és subjecte (i del qual n'és súbdit); i, consegüentment, a les lleis naturals, malgrat que com hem vist no l'obliguin en les seves accions a la terra, més que *in foro interno*; de la mateixa manera que el sobirà també és subjecte a la condició natural humana: a les passions, a la malaltia i, finalment, a la mortalitat natural. Es tracta, en tots els casos, de subjeccions intrínseques a la seva condició d'home natural; les quals no són pròpies ni del sobirà ni dels subjectes, ja siguin ciutadans o súbdits, sinó comunes a tota la humanitat.

D'aquestes darreres formes de subjecció n'emanen les limitacions del sobirà, malgrat el seu poder absolut, irresistible i indivisible, tant a l'hora de dissenyar i fer efectives les restriccions sobre la condició natural humana, com a l'hora de governar d'acord amb el

propòsit pel qual fou instituït. Alhora que també n'emana la capacitat per inferir la condició natural humana, a través de la seva pròpia experiència en si mateix i en relació amb els altres. Limitacions que, com hem dit, són comunes a tota la humanitat i que, per tant, també són pròpies de la part autora o subjecta. D'aquestes limitacions en parlarem a l'apartat següent (*vid.* 7.2), mentre que aquí ens centrarem en examinar aquells homes que són subjectes a la sobirania, a part de subjectes a la seva pròpia condició natural.

Havent discernit quines són les formes de subjecció que podem concebre, segons la perspectiva hobbesiana, podem aclarir que a partir d'aquí ens referirem a la part autora del *pacte* i, per tant, de la societat civil i la república sobirana, com a *ciutadans*; noció en què, com hem vist, hi és annexa la condició de súbdits i de subjectes del poder sobirà²¹⁸. També hem vist que aquesta condició de ciutadà o autor, té dues cares: l'*obligació* i la *llibertat*; i que ambdues estan íntimament relacionades, tenint en compte que és l'inici de l'obligació el que preserva els drets de cadascú recíprocament, amb el naixement de la justícia i de la propietat. I, tanmateix, tenint en compte que l'una significa la interferència externa al moviment i l'altra l'absència d'obstacles al mateix, la tensió entre l'obligació i la llibertat és insalvable; de fet, cal tenir present que l'obligació és *política* o artificial (*i.e.* coneguda), mentre que la llibertat és *natural* (*i.e.* hipotètica), fent-se palès el seu arrelament en la tensió epistèmica.

Tal com hem indicat anteriorment, podíem discernir entre dues concepcions de la llibertat en Hobbes: com a *no-obligació* i com a *no-obstrucció* (*vid.* 4.2C); malgrat que, com també hem vist, al *Leviathan* la llibertat era definida fonamentalment com a manca d'impediments externs al moviment (Skinner, 2008), de manera que l'inici de l'obligació –la fi de la deliberació en l'acord del *pacte*– consisteix precisament en la institució del poder sobirà que estableix les restriccions externes a la llibertat natural de cadascú. Per tant, de manera anàloga a la llibertat, l'obediència pot definir-se a l'ensem com a condició d'obligació i d'obstrucció; que és el que hem sintetitzat amb el concepte de *restriccions polítiques o artificials*, referint-nos a les ordres sobiranes que s'articulen i es defineixen a través de les lleis civils o cadenes artificials.

D'una banda, doncs, la condició dels ciutadans, consisteix en l'*obediència*; és a dir, en l'obligació d'obeir les ordres del poder sobirà, siguin les que siguin. En conseqüència, la

²¹⁸ Aquesta clarificació conceptual dels termes de «súbdit», «ciutadà» i «subjecte», ens servirà per a la interpretació que aquí en realitzarem, tot i que això no es plasmarà –com s'ha vist– en la traducció dels passatges de l'obra de Hobbes, ja que així hem tractat de respectar la literalitat del text anglès de referència.

llibertat que cadascú tenia, en la condició de mera natura, d'exercir la seva voluntat particular i de dotar-se de tots els mitjans de potència per assolir els seus propis fins, a saber, de deliberar i decidir, d'acord amb les seves apetències particulars (*vid.* 4.2C.II), queda restringida en el moment d'autoritzar una persona artificial que esdevindrà la *voluntat pública*; és a dir, la voluntat comuna de tots els homes que la componen, conformada després de la deliberació del *pacte*, a través de la qual hom ha decidit que cal cercar la pau i mantenir-la; presa aquesta decisió, finalitza la deliberació i, consegüentment, la llibertat de cadascú per prendre decisions alternatives i pel seu propi compte, ja que a través d'aquesta decisió, hom s'ha unit i sotmès voluntàriament (*i.e.* per consentiment) a aquesta voluntat comuna que encarna el poder sobirà que s'ha instituït.

És per això que, quan hem analitzat els drets de sobirania (*cf.* Lev, XVIII; *vid.* 7.1A), hem vist que aquelles condicions que fan la sobirania absoluta, irresistible i indivisible, no tan sols són drets que hagi de fer valer el seu titular –impedint que ningú més no en tingui dret, tant *de iure* com *de facto*–, sinó que també interpel·len els ciutadans: des del punt de vista de la *potestas*, d'acord amb el principi de representació i autorització, cap dels ciutadans no pot tenir dret d'exercir les funcions sobiranes que s'han enumerat, sense una delegació expressa i en termes precisos, per part del poder sobirà; car si hem dit que l'absència de qualsevol d'aquests drets i condicions implicaria que *no* podríem considerar la sobirania com a tal, de la mateixa manera, si un ciutadà les reunís, no seria pròpiament un ciutadà, sinó que seria el sobirà. Per tant, no tan sols no en tenen dret, sinó que els ciutadans no poden pretendre tenir-ne, ja que d'altra manera estarien trencant el *pacte* i s'estarien rebel·lant contra el poder instituït.

Així també hem argumentat, des de la perspectiva de la *potentia*, que cap ciutadà privat ni associat no pot tenir la capacitat efectiva de disputar els drets del sobirà; ja sigui perquè no hi hagi cap individu ni multitud que pugui reunir una potència suficient com per arribar a fer ombra a la potència sobirana, essent així incapaç d'arravatar-li les funcions; ja sigui perquè encara que aquesta potència sí que fos suficient per dominar un altre ciutadà, disputant per tant els drets del sobirà sobre el domini del mateix, el perill del càstig que engendraria aquesta acció, implicaria una coacció suficient com per dissuadir-los; i, com hem vist, si tanmateix algú decidís infringir les ordres sobiranes, hauria de ser efectivament castigat, és a dir, corregit; alhora que aquest acte implicaria una dissuasió per a les accions il·legals futures, tant per part d'aquest mateix individu com dels seus conciutadans.

Perquè, per exemple, si un ciutadà en desposseís un altre de la seva propietat i, del seu acte, no se'n seguís cap càstig, això significaria que no hi havia cap impediment a la seva acció i que, per tant, tenia la llibertat per fer-ho. I, si això fos així, l'individu desposseït també disposaria d'aquesta mateixa llibertat, de manera que, a la pràctica, acabaria generant-se un conflicte que podria esdevenir una guerra *de tots contra tots*. No tan sols pel fet mateix del robatori impune, sinó per les seves implicacions generals en una societat civil constituïda: perquè si l'individu desposseït tenia la propietat sobre allò que li havia estat arrabassat, significava que el sobirà li havia concedit legalment; de la qual cosa se'n desprenia una obligació cap als altres individus de no interferir-hi.

Per tant, si algú li pogués arrabassar i no patís cap conseqüència al respecte, això significaria que de fet l'individu desposseït no era pas propietari ni el sobirà que pretesament li havia atorgat el títol de propietat no era realment sobirà; no essent consegüentment una transgressió de la llei civil ni un acte injust, car aquell individu no posseïa la propietat amb justícia. Perquè, com hem vist, l'efectivitat de la sobirania es mesura d'acord amb els seus efectes al món real (*vid. 7.1A.II*): *la propietat i la justícia no tan sols són un títol de dret, sinó també un efecte real que la sobirania ha de preservar*.

En aquest sentit, els ciutadans no poden (no tenen el dret ni la capacitat de) disputar els drets del poder sobirà, sinó que deuen *simple obediència* a les seves ordres i accions; és a dir, l'obediència hauria de ser il·limitada en tot allò que el titular de la sobirania tingui la potestat d'ordenar i la capacitat de fer-ho efectiu²¹⁹. D'altra manera, no hi hauria

²¹⁹ Peter J. Steinberg (2002, p.856-65) ens adverteix d'aquesta tensió aparent en la filosofia política hobbesiana: «D'una banda, Hobbes argumenta que el sobirà d'una república té una autoritat completa sobre els ciutadans de la república (...) D'altra banda, Hobbes es mostra igualment ambigu a l'hora d'afirmar que cadascun dels súbdits tenen un dret de resistir el sobirà –de desobeir– per tal de preservar la pròpia vida» (p.856). Així és com la literatura crítica ha considerat majoritàriament que Hobbes no pot sostenir ambdues afirmacions a l'ensens, ja sigui perquè en resulta una inconsistència interna (*e.g.* Warrender, 1957, p.194; Hampton, 1986, p.206-07), ja sigui perquè en mesuren un pes argumental diferent, interpretant o bé que el dret de resistència no té cabuda en l'absolutisme de Hobbes (*e.g.* Schmitt 1938, p.46; Baumgold, 1988, p.33-35; Lloyd, 1992, p.298;) o bé que el seu absolutisme es veu de fet limitat per aquest dret de resistència (*e.g.* Goldsmith, 1966, p.183-84; Burgess, 1994, p.74). En canvi, Steinberg defensa una interpretació alternativa: «Crec que es pot mostrar que els ciutadans tenen tant una obligació absoluta d'obeir el sobirà en tot i sense excepció i que, alhora, tenen certs drets inalienables d'autodefensa; és més, que Hobbes pot argumentar això sense cap mena de tensió; i, finalment, que el dret d'autodefensa és de fet molt ampli en el pensament de Hobbes, i forma les bases d'una teoria a gran escala de la revolució legítima, o almenys funciona d'una manera equivalent a aquesta.» (p.857). Això és possible, segons Steinberg, perquè la resistència efectiva al sobirà tan sols és concebible quan aquest deixa de ser sobirà, de manera que cal entendre'l més aviat com una «represa» de les condicions de guerra: «L'absolutisme i la resistència coexisteixen en Hobbes sense la més mínima tensió (...) El dret de resistir mai no és un dret de resistir l'Estat. No hi ha un dret tal. L'autoritat de l'Estat és absoluta, i això significa que el dret de resistir és i tan sols pot ser un dret contra individus o grups en la condició de natura. És veritat que qualsevol nombre d'individus o grups –incloent-hi alguns de molt poderosos– podrien *reclamar* ser l'Estat, de manera que podrien insistir en el dret absolut de ser obeïts. Però qualsevol reclamació com aquesta tan sols pot ser certa

condicions de sobirania ni tampoc de subjecció: veiem, doncs, que la condició de ciutadà és annexa a la del sobirà, no podent-se entendre l'una sense l'altra. Perquè si no hi ha actor, si no hi ha una *summa potestas* que assumeixi el dret sobre totes les paraules i les accions dels ciutadans i que, alhora, disposi dels mitjans de la *potentia communis* per poder exercir aquest dret, significaria que tampoc no hi ha autor; és a dir, no hi ha la part que l'ha autoritzat, en la mesura que si li disputa el dret i la capacitat de representar-la, això significaria que no hi havia *pacte* o bé que aquest s'hauria trencat (depenent del nivell d'inferència en què ens situem), abocant-se la condició natural de guerra.

D'altra banda, pel que fa a la *llibertat* dels ciutadans, com hem dit, la seva concepció està íntimament relacionada amb la seva obligació respecte d'un poder sobirà íntegre. Primer, perquè cal entendre la seva subjecció com un acte voluntari, *com si* s'hagués produït el *pacte*, a través del qual s'ha erigit un poder amb dret i capacitat per restringir els drets de cadascú. Quelcom que hem vist que està motivat, en un «segon moment de racionalitat», pel propòsit racional de cercar la pau i mantenir-la. En conseqüència, la integritat de la sobirania i l'obediència deguda dels ciutadans s'ha d'entendre com una condició per assolir la pròpia voluntat, la comuna i la de cadascú en particular.

Així, com hem argumentat, segons el principi d'autorització i representació, tota acció de desobediència contra el sobirà implicaria un acte contra la pròpia voluntat (*vid.* 6.2A); no tan sols perquè s'ha autoritzat una persona perquè assumeixi totes les accions i paraules de cadascú, i en resulta per tant un acte contra les pròpies accions i paraules, de les quals cadascú n'és autor; sinó també perquè, tot allò que tendeixi cap a la limitació, la resistència o la divisió de la sobirania i, consegüentment, de l'obediència ciutadana, consisteix en una acció contra la pau i la seguretat; és a dir, desatendre les obligacions per part dels ciutadans, alhora que erosionaria la integritat del poder sobirà, consistiria en una «represa» de les hostilitats de la guerra.

en tant que es realitzin els fins pels quals un Estat hauria de ser instituït – una vida segura, còmoda, lliure i descansada–. En la mesura que no es realitzen, un Estat no existeix; i en tals circumstàncies, la resistència, lluny de ser un crim, és més aviat un acte de guerra.» (p.860). Com veurem, adoptarem una interpretació similar a la que proposa Steinberg (compartida més recentment per altres autors posteriors: *e.g.* Cordeiro da Costa-Oliveira, 2013, p.171-92), pel que fa al dret de resistència (*vid.* 7.1B.II); i, per això, diem que l'obediència no pot anar més enllà de la potestat i de la potència sobirana que, per més que es concebi com absoluta, aquesta es veu limitada als drets que no poden ser efectivament transferits i que, consegüentment, no poden ser efectivament restringits. Tanmateix, no anirem tan enllà com Steinberg, quant a la determinació de la dissolució o mort de la sobirania en l'abandonament de les funcions del poder sobirà; sinó que atorgarem a aquesta casuística un estatut hipotètic (*vid.* 7.2),

Perquè la imposició mateixa de les restriccions sobiranes consisteix en la garantia de preservar aquella part del dret natural que pugui garantir la seguretat i la pau; car atorgar un dret sobre una cosa o una acció a un ciutadà, significa privar els altres de la mateixa cosa o d'impedir l'exercici d'aquest dret reconegut. Així és com el dret de la propietat consisteix tant en la garantia que hom pugui viure a la seva llar, disposar de les eines i recursos necessaris per a la vida, sense haver de témer que, en qualsevol moment, un altre individu o multitud pugui desposseir-te'n. De manera que el reconeixement d'un dret de la propietat d'un individu, implica la restricció del mateix dret sobre la mateixa cosa a tota la resta d'individus; quelcom que és recíproc, pel que fa al reconeixement i la restricció de la propietat dels uns i dels altres.

Això també ho podem dir respecte d'una invasió exterior, en què el poder sobirà es fa valer de tots els mitjans al seu abast per protegir el dret comú de tots els ciutadans en particular i del conjunt de la societat civil, en la mesura que es tracta de protegir la sobirania de la república. Si un ciutadà es negués a respondre a la crida del sobirà, d'agafar les armes i d'enrolar-se a la milícia pública, per tal d'escometre un enemic estranger, no tan sols seria injust l'acte de desobediència, sinó que també seria un acte contrari al propi propòsit de preservar la pau, per tal d'assegurar la supervivència i una vida còmoda²²⁰. Perquè tan sols que un sol individu pogués desatendre les seves obligacions respecte del sobirà, sense patir cap càstig, aleshores tota la resta d'individus podrien fer el mateix, de manera que el sobirà es quedaria no només sense efectius pel seu exèrcit, sinó que tampoc no seria efectivament el comandant suprem de la república; i, consegüentment, els ciutadans es quedarien sense una espasa pública que els protegís d'un enemic estranger (*vid.* 7.1B.II).

²²⁰ La inconsistència aparent que aquí apareix, segons la qual hom no pot veure's obligat a fer la guerra si no és fruit de la seva pròpia voluntat, ens pot recordar en certa manera a la discussió amb el neci (*«the fool's argument»*; cf. Lev, XV) i, consegüentment, podríem considerar una resposta similar, quant al major perill que engendraria la coacció del poder sobirà en el supòsit de desobeir. Per clarificar-ho, hem vist que Hobbes afegeix una llei natural #20 al capítol «Una revisió i conclusió» que diu així: «a les lleis naturals declarades al capítol 15, hi afegiria aquesta: *que tot home és obligat per naturalesa, en tant que li pertoqui, a protegir en la guerra l'autoritat per la qual és protegit en temps de pau.* Perquè el que pretén un dret de natura de preservar el seu propi cos, no pot pretendre un dret de natura de destruir-lo, per la força d'aquell que el preserva. Això és una contradicció manifesta de si mateix.» (Lev, R&C, p.1133). Al capdavant, tal com s'il·lustra al frontispici del *Leviathan* de Bosse (*vid.* Annex 3): «Hi ha tres-centes figures en el cos del monarca, configurant de lluny una cota de malles protectora i, al mateix temps, de més a prop, el cos social, la *res publica* que constitueix l'estat.» (Casanovas, 2014, p.82); és a dir, els ciutadans conformen la cota de malles que protegirà el poder sobirà en temps de guerra, de la mateixa manera que és el poder sobirà el que empunya l'espasa que protegirà els ciutadans en temps de pau.

La integritat de les restriccions sobiranes, doncs, en la mesura que responen a la integritat del dret del poder sobirà per fer-les efectives, són la garantia perquè els ciutadans puguin viure amb la seguretat suficient com per poder encaminar-se cap a una vida còmoda. Per això, tots els ciutadans han d'obeir les ordres sobiranes, com un acte que respongui a la seva pròpia voluntat, *com si fos propi*; no tan sols respecte d'aquelles que els beneficiïn directament –com aquelles ordres que els pugui atorgar el dret sobre la propietat d'una cosa–, sinó que també s'ha d'entendre com a benefici per a un mateix, el fet d'obeir les restriccions envers la llibertat respecte dels drets i les propietats dels altres ciutadans. Perquè només amb unes condicions de sobirania íntegres (*i.e.* dret i capacitat per establir les restriccions) que siguin annexes a unes condicions de subjecció íntegres (*i.e.* obediència sense límits ni resistència a les restriccions), es pot concebre que el poder sobirà pugui garantir la seguretat i la protecció.

Tanmateix, de la mateixa manera que hem vist que el poder sobirà era impossible que arribés a concebre totes les restriccions artificials necessàries sobre la condició natural humana, donada la tensió epistèmica estudiada, no es pot esperar per part dels ciutadans una obediència absoluta, *motu proprio*, també en relació amb aquella part de la llibertat natural que no sigui efectivament restringida, ja sigui perquè no hi ha cap llei civil que la restringeixi o bé perquè la seva efectivitat no està suficientment garantida. Perquè de la mateixa manera que les restriccions són artificials, l'obediència també ho és; mentre que és la llibertat el que caracteritza la condició natural humana. Com hem vist, a banda de la raó (*i.e.* el descobriment racional de les lleis naturals), la principal condició per a l'obediència és precisament el *temor*, com a passió natural, fruit de la qual hom es pot veure inclinat a obeir i, consegüentment, a veure restringida la seva llibertat.

Per tant, el sobirà no tan sols havia d'exercir el seu dret de restringir, sinó també d'assegurar un càstig a la seva transgressió, per tal que la restricció pogués ser realment efectiva, gràcies al temor que engendrarien les conseqüències funestes a la seva desatenció. Però si els càstigs previstos, en un moment donat, no tenen suficientment capacitat d'encomanar aquest temor, és a dir, no tenen suficient potència com per coaccionar els ciutadans; o bé un dret natural que caldria restringir, per tal de mantenir la pau i la seguretat, el poder sobirà no ha vetllat per a la seva restricció; aleshores, no es podrà esperar que els ciutadans obeeixin de manera absoluta allò que no està restringit de manera absoluta, com tampoc no es podrà esperar que obeeixin una restricció pretesament absoluta, però que no disposa dels mitjans efectius pel seu compliment. *I això no ho*

podríem considerar pròpiament desobediència, sinó que consistiria en l'exercici de la llibertat natural que cadascú tindria si aquesta no es veiés efectivament restringida.

Per exemple, encara que el sobirà disposés que estigués prohibit creuar un pont o accedir a unes terres, si no establís un cos de guàrdia que n'impedís el pas o bé unes tanques que n'impedissin l'accés, alhora preveient un càstig per aquells que transgredissin aquesta restricció al moviment, per més que fos conegut per a tothom que existeix una prohibició al respecte, en absència d'impediments o coaccions sobre l'acció, hom podria circular lliurement, sense cometre cap acte de desobediència. Encara que si un bon dia, després de molt de temps, el sobirà decidís enviar una guarnició i arrestar tots aquells que enxampés travessant el pont o a l'interior d'aquelles terres, ho podria fer amb justícia, car aleshores sí que estaria fent efectives les seves ordres; i d'aquest acte en podria emanar la coacció suficient com perquè hom tingués la previsió de no transgredir aquella prohibició, al ser coneixedors de l'efectivitat de l'ordre sobirana.

Però fixem-nos que, per fer-se efectiva la restricció i l'obediència a la mateixa, calen almenys els dos requisits que hem contemplat per a l'efectivitat de les lleis civils (*vid.* 7.1A.II): primer, que la restricció sigui coneguda i que sigui conegut el càstig; i segon, que la restricció es pugui fer efectiva, a través de la imposició d'un càstig efectiu. I, encara podríem afegir, que sigui coneguda l'efectivitat del càstig. Així doncs, si estenem aquest exemple sobre tots els ponts i terres que en una república el sobirà n'hagi pogut arribar a prohibir l'accés, podem figurar-nos la complexitat de fer efectives les seves prohibicions; més si això mateix ho fem extensiu a totes les altres possibles restriccions existents en una república. Com hem dit, podem contemplar perfectament la possibilitat que no totes les restriccions necessàries siguin imposades, al ser impossible discernir exactament quines han de ser; o bé que no totes les restriccions imposades puguin arribar a fer-se efectives, al no poder-ne garantir sempre el compliment exhaustiu. Aquestes limitacions, pròpies del món real, responen al caràcter imperfecte de tot poder sobirà, per més íntegre que pretengui ser.

Perquè la *no-obligació* (Pettit, 2005), en absència d'impediments externs, és equivalent a la llibertat natural d'actuar segons la pròpia voluntat. Per això, Hobbes estableix que la major llibertat dels ciutadans consisteix en el *silenci de les lleis*:

«En els casos en què el sobirà no hagi prescrit cap norma, el súbdit té la llibertat de fer o abstenir-se de fer, segons la seva pròpia discreció. I, per tant, aquesta

llibertat és en alguns llocs major i en d'altres menor; i a vegades major i d'altres vegades menor, d'acord amb el considerin més convenient aquells que tenen la sobirania.» (Lev, XXI, p.340)

Aquest *silenci* pot tenir una doble cara: pot consistir en una desatenció per part del poder sobirà, en tant que consisteix en un dret que caldria restringir, però que o bé decideix no fer-ho o bé ho fa d'una manera inefectiva; car hem vist que si una restricció no és efectiva, la seva obediència tampoc no ho és, de manera que no es pot esperar obediència absoluta envers allò sobre el qual el sobirà no s'ha pronunciat de manera absoluta. Però també poden ser drets que no es concebi necessari restringir-los, ja no perquè el seu exercici sigui irrenunciable, sinó perquè no són considerats un perill per a la pau.

Perquè el dret que deriva del silenci de la llei prové de la noció mateixa de la contractació en qualsevol pacte: com hem vist anteriorment, un dels elements que atorguen validesa a un pacte és que s'expressi la voluntat de pactar a partir de signes suficients (*vid.* 6.1B); així mateix, de manera anàloga, hem vist que la llei també ha d'expressar-se a través de signes que puguin ser reconeguts per tothom, tant pel que fa al contingut com la procedència sobirana d'allò que s'estableixi (*vid.* 7.1A). A vegades, però, no només les paraules i les accions, sinó també el silenci, constitueix un signe suficient de la voluntat sobirana:

«Els signes ^ad'un contracte^a per inferència són de vegades la conseqüència de les paraules, de vegades la conseqüència del silenci; de vegades la conseqüència d'accions; a vegades la conseqüència d'abstenir-se d'una acció; i, generalment, un signe per inferència de qualsevol contracte és qualsevol que prova suficientment la voluntat del contractant.» (Lev, XIV, p.204)

Així, si en una república s'estableix el dret de primogenitura en l'herència, en cas que el propietari no designi un successor diferent del primogènit, el seu silenci significarà un consentiment, respecte del dret que està previst per la llei. De la mateixa manera, si a una república és costum que això sigui així, no és per la tradició que en derivaria el dret reconegut del primogènit, sinó que s'hauria de considerar fruit de la voluntat del sobirà, el fet que aquest costum no s'hagués prohibit o modificat expressament, essent el seu silenci al respecte, el que convertiria el dret consuetudinari en llei civil:

«Quan un usatge prolongat obté l'autoritat de llei, no és la longitud del temps el que ha creat l'autoritat, sinó la voluntat del sobirà significada pel seu silenci

(essent el silenci a vegades una prova de consentiment) i aquest usatge només continuarà essent llei, mentre el sobirà hi romanguí en silenci. I, per tant, si el sobirà té una qüestió de dret basada, no en la seva voluntat present, sinó en lleis fetes anteriorment, la longitud del temps no comportarà cap perjudici pel seu dret, sinó que la qüestió serà jutjada amb equitat. Perquè moltes accions injustes i sentències injustes, no foren corregides durant un temps tan llarg que cap home pugui recordar. I els nostres juristes no consideren les lleis consuetudinàries²²¹, tret de les que són raonables, i mals costums així han de ser abolits. Però el judici de què és raonable i de què ha de ser abolit, pertany al que fa la llei, que és l'assemblea sobirana o el monarca.» (Lev, XVI, p.416/418)

Veiem, doncs, que el silenci de les lleis consisteix en un consentiment tàcit del sobirà com actor i, alhora, dels subjectes del *pacte* com autors; de manera que tot allò sobre el que el legislador i jutge suprem d'una república no es pronuncï, significa que no ho ha restringit i que, els ciutadans, conserven la seva llibertat natural al respecte. Per exemple, la llibertat que els ciutadans puguin trobar-se amb les seves amistats de manera lliure a les seves llars, sense que ningú no hagi d'autoritzar-los expressament ni supervisi el contingut de les paraules i accions que s'intercanviïn en l'àmbit privat. Si no hi ha cap llei civil que ho prohibeixi, hom ha d'entendre que té la llibertat per fer-ho. Això no significa que tothom estigui obligat a quedar amb els seus amics, sinó que si és voluntat seva pot fer-ho lliurement. I si en una d'aquestes trobades es cometés un robatori, un assassinat o qualsevol altre delictes previst per les lleis civils, aleshores seria aquest crim el que seria jutjat.

Així mateix, si una trobada entre amics en realitat fos una conspiració encoberta contra el poder sobirà, si es descobrís, els individus serien castigats pel delictes que han comès i no pas pel fet d'haver-se trobat entre ells. Per això, sovint els drets són restringits només en part: no es prohibeixen absolutament les trobades privades entre ciutadans, però es podrien prohibir d'acord amb el nombre de persones concurrents. Això és el que Hobbes anomena *sistemes irregulars* o concurrència de gent:

«La concurrència de gent és un sistema irregular, la legalitat o il·legalitat del qual, depèn de l'ocasió i del nombre que s'ha reunit. Si l'ocasió és legal i manifesta, la concurrència és legal; com l'habitual reunió d'homes a l'església o a un espectacle

²²¹ «*Customes Law*». [NdT]

públic, en un nombre habitual; perquè si el nombre fos extraordinàriament gran, l'ocasió no serà evident i, consegüentment, aquell que no pugui rendir una bona raó clara del fet de trobar-se entre ells, serà jutjat conscientment com [algú que té] un propòsit il·legal i tumultuari.» (Lev, XXII, p.374)

Ara bé, com hem vist a l'apartat precedent (*vid.* 7.1A.II), aquest *silenci de les lleis* també pot acabar generant un focus de conflicte futur, alhora que demostra la impossibilitat de restringir absolutament el dret natural. Perquè allò al que d'entrada no es consideri necessari imposar-hi una restricció en un primer moment, pot demostrar-se més endavant que calgui ser restringit. Però el problema és que per més que, seguint l'exemple anterior, es fes evident que la lliure concurrència de gent a les seves llars privades servís als rebels per conspirar contra el poder sobirà, si bé aquest podria tractar d'estrènyer més les restriccions, àdhuc arribant a prohibir aquesta mena de trobades, caldria tenir en compte que aquesta prohibició seria molt difícil de fer-la observar. Com aquell sobirà que volgués restringir l'accés a tot un seguit de ponts o de terres dels seus dominis, com hem vist en l'altre exemple, així com en tots els casos de prohibicions o obligacions que tendeixin a tenir un caràcter absolut, requeriran de molts mitjans per fer-les efectives. Perquè ja hem vist que la potestat absoluta del sobirà no es tradueix en una potència absoluta –que només pertany a Déu–, sinó en la potència comuna que es limita a la suma de potències dels ciutadans que estan a les seves ordres.

Si, a aquesta limitació inherent, a més, hi afegim una manca de disposició *natural* per part dels ciutadans a obeir les lleis civils, així com altres casuístiques que puguin agitar les passions que continuen operant incessantment en ells (*i.e.* costums; *cf.* Lev, XI), en tant que homes naturals, la complexitat encara es fa més evident. Perquè ja hem vist que no podíem concebre una espècie de «tercer moment de racionalitat», en què els homes naturals que esdevenen ciutadans –com tampoc aquells que esdevenen sobirans– veiessin «transformada» la seva naturalesa i adquirissin una «nova condició natural» que els predisposés a la sociabilitat pacífica; ans d'aquestes normes morals que regeixen la convivència a la societat civil (*i.e.* lleis naturals), hem vist que no n'emana una obligació en l'acció dels homes (*in foro externo*), sinó tan sols una presa de consciència sobre les mateixes (*in foro interno*). Per això, no tan sols el poder sobirà ha de ser coneixedor dels drets de la sobirania i garantir-ne la integritat, sinó que també els ciutadans han de ser coneixedors d'aquests drets, per tal que, més enllà de la por, la raó pugui disposar-los a una major obediència i, així, tractar que les limitacions de la política no esdevinguin

immediatament mortals per la república. Aquest és el propòsit, com veurem, de la instrucció pública i del govern de les doctrines i les opinions (*vid.* 7.2C).

Veiem, doncs, com les limitacions que havíem advertit en les condicions de sobirania, també les veiem reflectides en les condicions de subjecció, pel que fa a la relació entre l'obligació política o artificial dels ciutadans i la llibertat natural dels homes. De nou, la manca d'un coneixement demostrable que fonamenti quines restriccions artificials que cal introduir al present rau en la limitació d'una inferència merament hipotètica de la condició natural humana, dificultant que així es pugui desprendre una obediència absoluta per part dels ciutadans; més tenint en compte que, al no veure's destituïda la *natura*, les passions i altres inclinacions que condueixen al conflicte entre els homes, segueixen exercint la seva pressió contra la condició artificial de pau. Així, malgrat que l'obediència pugui concebre's com a fruit de la pròpia voluntat dels ciutadans, restringint el seu dret natural per alhora poder preservar-lo, en la conservació de la vida i l'esperança d'una vida còmoda, tractar que aquesta obediència sigui realment efectiva constitueix una limitació insalvable i el major repte de tendir-hi tant com sigui possible, per part de la ciència política.

II. La qüestió del dret de resistència i la llibertat corporal

Si entenem el *dret de resistència* com un dret que puguin tenir els ciutadans de resistir les ordres del poder sobirà, per tot el que hem argumentat, aquest no podria tenir cabuda en una societat civil constituïda en república sobirana, segons Hobbes; car seria quelcom contrari a l'obligació política dels ciutadans i a la condició d'irresistible de la sobirania. Perquè si el poder sobirà és la font i la mesura de la justícia, ningú no pot acusar d'injusta cap acció que n'emani, de manera que res del que aquest pugui decidir no pot justificar la desobediència dels ciutadans. Tampoc no podria concebre's que el sobirà mateix ordenés una llei civil a través de la qual hom pogués resistir-lo, ja que això seria el mateix que renunciar expressament a la seva condició de sobirà. En altres paraules: reconèixer el dret de resistència seria com reconèixer un dret a través del qual hom pogués decidir «retornar» en qualsevol moment a la condició natural de guerra²²².

²²² Cf. Zarka, 2014 (p.29-40).

En canvi, aquest dret sí que el podem concebre en la condició de mera natura, tal com hem vist: si un individu se sotmetia a un altre, a canvi de salvar la vida, tot i que subscriuissin un pacte, la seva validesa podria arribar a durar tant com les parts tinguessin la voluntat de complir-lo; car si en l'estat de natura cada home té dret a totes les coses, això significa que té la llibertat absoluta per utilitzar tots els mitjans al seu abast per tal de sotmetre els altres, defensar-se'n i, en cas de ser dominat, resistir-los. El dret de resistència, doncs, si l'entendem com un dret natural, sí que és concebible en una condició hipotètica en què no hi hagi cap poder irresistible i, alhora, cadascú particularment vetlli per esdevenir irresistible respecte dels altres; sense arribar-ho a ser mai de manera decisiva, atès el principi de la igualtat natural (*vid.* 4).

Per tant, si hem dit que la república sobirana s'institueix *com si* cadascú hagués depositat el propi dret natural i l'hagués transferit a una sola persona artificial, aquest dret de resistència que sosteníem en la condició natural de guerra, cal concebre que també s'ha depositat a favor d'aquell que exercirà la sobirania; és a dir, del que reunirà la potestat i la potència del conjunt dels ciutadans, esdevenint així efectivament irresistible. D'aquesta manera, en condicions de sobirania, cap ciutadà no ha de tenir la potestat ni la potència suficient com per resistir el poder sobirà; és a dir, ningú tret del sobirà no ha de tenir dret de resistència (*vid.* 7.1A). I, tanmateix, tots els drets naturals a què hom ha renunciat, no s'ha d'entendre que hagin estat suprimits, sinó que pel consentiment del conjunt dels titulars originals d'aquests drets, s'ha acordat que siguin *exercits* per la persona autoritzada a assumir-los²²³.

I com que els ciutadans, en tant que homes naturals, conserven plenament les seves facultats naturals per exercir el dret de resistència, el sobirà no només haurà d'esgrimir la seva potestat sobre aquest dret, sinó que també haurà de ser capaç de restringir-lo efectivament. El dret de resistència, doncs, s'emmarca en la tensió epistèmica, en la mesura que no podem suprimir-lo de la condició natural hipotètica, alhora cal desterrar-

²²³ Aquí convé assenyalar l'apunt d'Antoni Abat (2013): «(...) en la seva obra prèvia, *De Cive*, el sobirà no és autoritzat, sinó que més aviat cadascú renuncia a certs drets que els permetria en algunes condicions resistir el sobirà. En el *Leviathan* cadascú confereix l'ús del seu dret al sobirà per mitjà d'un contracte amb cadascun dels altres, de manera que el sobirà esdevé el seu agent. Aquesta transformació és important per tal de configurar la relació entre el sobirà i el poble (autoritzador), però ambdues obres es basen en la premissa de separar el poble de l'entitat sobirana. Aquesta separació contradiu la realitat adduïda per les constitucions modernes. La separació entre l'autoritzador (poble) i l'autoritzat (aristocràcia, constitució o persona fictícia) descriu la veritat *de facto*. L'autorització pot entendre's en aquest context com un sinònim de consentiment.» (p.20).

lo de la condició política o sobirana coneguda, si volem mantenir la pau; car ambdues condicions coexisteixen en una mateixa realitat, de manera que es produeix una tensió medul·lar i irresoluble: entre la condició natural humana que en absència de restriccions artificials resistiria totes aquelles ordres sobiranes que no responguessin als seus propis desigs immediats, en exercici de la seva llibertat natural; i la condició artificial de la sobirania que, essent irresistible per definició, exigeix l'obediència dels ciutadans a totes les seves ordres.

Així, si als apartats precedents hem parlat de les limitacions de les restriccions artificials, aquí parlarem dels límits de l'obediència que, com hem vist, no pot concebre's més absoluta per part dels ciutadans que la capacitat de restringir de manera absoluta que tingui el sobirà. Ens referirem, doncs, a dos supòsits en què podem concebre el dret de resistència per part dels ciutadans; o, el que és el mateix, les limitacions de la seva obediència en relació amb l'efectivitat de les restriccions sobiranes; i de nou, ho farem a través de les dues dimensions del poder: quan les ordres sobiranes no tenen *potestas* de restringir un dret natural, per més que disposin de la potència per fer-ho; i quan el poder sobirà és resistible, de manera que els ciutadans disposen de la *potentia* suficient com per resistir les seves ordres.

D'una banda, la primera limitació insalvable en tota restricció artificial de la condició natural humana hem vist que consisteix en el fet que no tots els drets naturals dels homes són renunciables ni, consegüentment, transferibles; de manera que, al no haver estat transmesos al poder sobirà, aquest no és que no disposi dels mitjans per exercir-los o restringir-los, sinó que tampoc no en té la potestat original (*vid.* 6.1B). Per més que pogués restringir-los efectivament, doncs, al quedar exclòs del *pacte*, no serien font de justícia ni, per tant, tampoc no seria injust desobeir-ne les disposicions. Aquests drets naturals irrestringibles són fonamentalment els que es refereixen al dret al propi cos o la llibertat corporal:

«Per abordar ara els detalls de la veritable llibertat d'un súbdit, és a dir, quines són aquelles coses que, tot i haver-les ordenat el sobirà, tanmateix podrà refusar fer-les, sense injustícia, caldrà que considerem quins drets traspassem quan creem una república; o quina llibertat –que és tot una– ens deneguem al fer-nos pròpies les accions –sense cap excepció– de l'home o assemblea a qui fem el nostre sobirà. Perquè en l'acte de la nostra *submissió* consisteix tant la nostra *obligació* com la nostra *llibertat*, del qual s'ha d'inferir, doncs, pels arguments que se'n deriven, el

fet que no hi ha obligació en cap home que no sorgeixi d'algun acte propi, essent tots els homes igualment lliures per naturalesa. I perquè aquests arguments s'han d'extreure de les paraules expressives “*Autoritzo totes les seves accions*”, o de la intenció d'aquell que es sotmet al seu poder –intenció que s'ha d'entendre pel fi pel qual se sotmet així–. L'obligació i la llibertat del súbdit derivaran tant d'aquestes paraules –o d'altres equivalents– o bé del fi de la institució de la sobirania; a saber, la pau mútua entre els súbdits i la seva defensa contra un enemic comú.» (Lev, XXI, p.336)

Perquè si, com hem vist, el fonament del dret natural és la llibertat que hom disposi de tots els mitjans al seu abast per tal de preservar la pròpia vida (*cf.* Lev, XIV), aleshores, la seva renúncia, en un «segon moment de racionalitat», té com a fi l'autoconservació. En conseqüència, tota acció que sigui contrària a la vida d'un home, per més que emani de l'autoritat sobirana, no es pot considerar que, en tal cas, procedeixi de la voluntat del ciutadà, en tant que autor; car el sobirà, en tant que actor, no fou autoritzat per restringir aquest dret, al no haver-se-li transferit (*vid.* 5.1B). Al capítol XXI del *Leviathan*, Hobbes especifica quina és doncs aquesta reserva de dret natural que tot ciutadà conserva, tant si és restringit com si no ho és pel poder sobirà; o dit d'altra manera, quines ordres sobiranes poden ser desobeïdes sense cometre injustícia, donat que no es corresponen al dret del sobirà:

«Si el sobirà ordena a un home –encara que sigui condemnat amb justícia– que es mati, es fereixi o es mutili a si mateix; o que no es resisteixi a aquells que l'assalten; o que s'abstingui de fer ús de menjar, aire, medicina o de qualsevol altra cosa sense la qual no pot viure, aquest home tindrà la llibertat de desobeir.» (Lev, XXI, p.336).

En aquest mateix sentit, tampoc no es pot obligar a un ciutadà a acusar-se a si mateix, ja que això seria el mateix que decidir sotmetre's voluntàriament al càstig corresponent al delictes confessat; ni a fer la guerra, llevat que sigui fruit de la seva voluntat, ja que significaria sotmetre's a un perill mortal, pel qual no és suficient la simple obediència. Altra cosa és que, la seva covardia, en tal cas, fos degudament castigada pel sobirà, fins i tot amb la mort; però, tanmateix, han de ser els ciutadans mateixos els que tinguin la

voluntat de defensar la república, si aquesta vol perdurar²²⁴. Imaginem-nos, sinó, una invasió exterior, en què el sobirà ordeni a tots els ciutadans a presentar-se al camp de batalla. Per més que hi siguin portats per la força, se'ls doni una espasa i un uniforme de combat, si la seva covardia els condueix a la deserció, sotmetent-se per por a l'enemic estranger, abans que lliurar la guerra contra ell, estaran situant-se fora del domini del sobirà i subjectant-se al poder d'un altre. Semblantment, si un home o multitud es rebel·la contra el seu sobirà o ha comès un delictes pel qual és condemnat a mort, la seva resistència també serà per salvar la pròpia vida.

És a dir, una cosa és la injustícia que pugui cometre un home en la desatenció de les ordres sobiranes –ja sigui la de combatre al servei de la república, ja sigui la de resistir el poder sobirà– i, una altra, és la defensa del propi cos, quan a causa del primer acte injust, el ciutadà és declarat enemic públic i tan sols pot esperar la mort. És el mateix, com hem vist en capítols precedents, pel que fa al dret de desfer-se de les cadenes i fugir que podria tenir un pres condemnat; o un individu que hagi estat desterrat pel sobirà. En tots aquests casos, l'home en qüestió ha perdut la seva condició de ciutadà (temporalment o permanentment), s'ha situat fora de la societat civil i dels dominis de la república, en la mesura que la seva transgressió de les lleis civils i, per tant, el seu trencament del *pacte*, l'han convertit en un enemic públic o bé l'han conduit a la completa privació de la llibertat corporal. Per això, resistir el sobirà quan no s'és subjecte a la seva potestat, sinó únicament a la seva potència, no consisteix en un acte injust, car respon al dret natural irrenunciable de salvaguardar la pròpia vida.

«Cap home no té la llibertat de resistir l'espasa de la república, en la defensa d'un altre home culpable o innocent; perquè una llibertat tal priva al sobirà dels mitjans per protegir-nos i és, per tant, destructiva de la veritable essència del govern. Però en cas que un gran nombre d'homes hagi resistit el poder sobirà injustament o hagi comès algun delictes capital, pel qual cadascun d'ells n'espera la mort, és que no tenen la llibertat d'unir-se conjuntament, i ajudar-se i defensar-se els uns als altres? Certament la tenen: perquè no fan altra cosa que defensar les seves vides, quelcom que pot fer tant el culpable com l'innocent. Hi ha hagut, de fet, injustícia en el trencament del seu deure; prendre les armes de manera subsegüent, encara

²²⁴ Si bé recollim el que hem anotat anteriorment, referent a la llei natural #20, tanmateix, al tractar-se de la guerra, és a dir, d'un perill mortal per definició, aquí tractem de remarcar la necessitat que, més enllà d'una obediència «passiva», aquí també caldria afegir-hi una voluntat «activa» d'afrontar un perill d'aquestes característiques.

que sigui per mantenir allò que han fet, no és un nou acte d'injustícia. I si només fos per defensar les seves persones, no seria tampoc cap injustícia. Però l'oferta de perdó que se'ls pugui fer, els lleva l'apel·lació a la defensa pròpia i fa il·legal la pretensió d'ajudar o defensar la resta.» (Lev, XXI, p.340)

Fixem-nos que, en aquests casos que hem establert, el dret de resistència no comporta que el poder sobirà perdi la seva condició de potència irresistible, sinó la seva potestat irresistible (*vid.* 7.1A) sobre aquells homes que veuen perillar el dret del seu propi cos, com a dret irrenunciable que s'ha d'entendre que no fou transferit a través del *pacte*; o bé perquè l'obediència a una ordre sobirana significaria renunciar a la pròpia vida; o bé perquè, havent comès una injustícia, són castigats o declarats enemics públics. Aquí, el que es posa en qüestió és certament la *summa potestas* sobirana, en la mesura que aquesta no està autoritzada a assumir el dret del propi cos dels ciutadans; mentre que si són enemics públics, en la mesura que deixen de ser ciutadans, el sobirà tampoc no hi té més potestat de la que podria tenir-hi respecte de qualsevol individu aliè a la societat civil, com per exemple un ciutadà estranger.

Això, però, no significa que, igualment, la potència sobirana pugui deixar de ser irresistible, com de fet hauria de tendir a ser-ho, com hem vist, per tal de ser veritablement efectiva. Hom no podria suposar que si un ciutadà transgredeix una llei civil, el càstig previst per a la qual implica la presó, el desterrament o la mort, com que consistiria en infligir un mal sobre el cos dels individus, aquests quedaran exempts del càstig, ja que no li van transferir aquest dret al sobirà; o bé que el sobirà mateix s'inhibirà de castigar-los amb penes que afectin la seva llibertat corporal, al reconèixer que no hi té dret. Si fos així, no hi hauria cap càstig amb potència suficient com per coaccionar i comminar els ciutadans a l'obediència a les lleis civils. El que Hobbes addueix, doncs, és que l'home que es veu privat o que vol ser destruït físicament, té dret de resistir-se al càstig, de manera que si ho fa no estarà cometent una nova injustícia; i, no gensmenys, el poder sobirà s'ha de demostrar irresistible, infligint-li efectivament el càstig previst, per tal de sostenir íntegrament les condicions de sobirania.

El dret de resistència dels homes, doncs, no consisteix en un dret en tant que ciutadans, sinó en tant que homes naturals, i veiem que entra clarament en tensió amb el dret irresistible del poder sobirà. Figurem-nos l'abast de la complexitat: malgrat haver instituït un poder comú al qual s'ha transferit voluntàriament l'exercici absolut del dret natural de cadascú, en l'acte de renúncia i autorització mútua del *pacte*, per tal de mantenir la pau i

la seguretat, el poder sobirà ha de preveure lleis civils que restringeixin artificialment la llibertat i la igualtat naturals a les quals representa que s'ha renunciat; i, tot i així, per tal que aquestes restriccions siguin efectives, encara ha de preveure càstigs que puguin atemorir suficientment els individus com perquè obeeixin les disposicions sobiranes; i malgrat aquests, el sobirà haurà de disposar sempre de la potència suficient com per arribar a fer-los efectius, donat que els homes tenen dret de resistir-se contra els mals que se'ls pugui infligir sobre el propi cos. És palesa, doncs, la tensió epistèmica medul·lar i irresoluble; car totes les previsions sobiranes –les restriccions, els càstigs, la potència per fer-los efectius– es fonamenten en una presumpció hipotètica sobre la condició natural humana que no es veu destituïda.

D'altra banda, com a extensió del mateix argument, podem concebre el dret de resistència des de la perspectiva de la potència; és a dir, quan el poder sobirà no és efectivament irresistible i, consegüentment, els ciutadans són capaços de resistir-lo. I, això, independentment de si les seves decisions envaeixen o no el dret del propi cos intransferible o de si el ciutadà en qüestió ha estat o no condemnat a un càstig corporal. En tot cas, si el poder sobirà no disposa de la potència suficient, per més que decideixi sobre allò que hi té la *summa potestas*, com hem vist a l'apartat precedent, no té la capacitat de fer efectives les seves ordres (*vid.* 7.1A). La conseqüència d'això és la dissolució de la sobirania, ja que un sobirà que sigui resistible ni és sobirà ni pot perdurar, al no poder restringir efectivament la condició natural humana.

No només perquè la condició natural no es veuria destituïda per la condició artificial, de manera que els ciutadans no perdrien la seva condició d'homes naturals i, consegüentment, caldria esperar que es rebel·lessin tan bon punt en fossin capaços, per tal d'evitar les restriccions polítiques, exercir plenament el seu dret natural i reprendre la guerra. Ans això també succeiria a causa de la tensió entre l'obediència i la llibertat (*vid.* 7.1B.I); car no es podria fer efectiu el reconeixement dels drets i de les propietats de cada ciutadà, si no hi hagués una potència pública suficient com per defensar-les respecte dels altres ciutadans; com tampoc hom no podria esperar ser defensat respecte d'una invasió estrangera. Per tant, a manca de seguretat i protecció, en absència d'un poder sobirà irresistible, cadascú hauria de tornar a fer-se valer dels seus propis mitjans per tal

d'assegurar la pròpia supervivència, la qual cosa no és res més que un nou inici de la guerra *de tots contra tots*²²⁵:

«L'obligació dels súbdits envers el sobirà se suposa que durarà tant de temps i no més del que duri el poder pel qual aquest és capaç de protegir-los. Perquè el dret que els homes tenen per naturalesa de protegir-se a si mateixos, quan ningú més pot protegir-los, no pot renunciar-se per cap pacte. La sobirania és l'ànima de la república, i una vegada abandona el cos, els membres deixen de rebre'n el seu moviment. El fi de l'obediència és la protecció i, sigui on sigui que es contempli, en la seva pròpia o en l'espasa d'un altre, la naturalesa el porta a obeir-la i a esforçar-se en sostenir-la.» (Lev, XXI, p.344).

Així doncs, si un sobirà deixa de ser irresistible perd la condició de sobirà, essent les conseqüències les mateixes que si hi renunciés de manera expressa, no designés cap successor i no hi hagués cap hereu natural que el pogués succeir; o bé fos vençut i subjectat al sobirà d'una altra república (*vid.* 7.2). En tots aquests casos, els ciutadans es desprendrien de la seva obediència, *com si s'hagués trencat el pacte*. Per tant, l'exercici del dret de resistència, en tals casos, no consisteix en una rebel·lió contra el sobirà, sinó que, en l'absència d'aquest, cadascú disposa del dret de reprendre l'exercici de la llibertat absoluta. No es tracta, així doncs, de cap acte de desobediència que pugui ser qualificat d'injustícia per part dels que eren ciutadans de la república.

Nogensmenys, podem considerar que si els ciutadans es rebel·lessin contra el poder sobirà, sense considerar cap de les casuístiques anteriors, consistiria efectivament en un acte injust, *car no es poden trencar els pactes apel·lant al dret de resistència, sinó que aquest dret tan sols és concebible quan els pactes s'han vist efectivament trencats*. Així i tot, si els rebels aconseguissin vèncer el poder sobirà, malgrat que hagués sigut a través d'una acció injusta, a més de contrària a la llei natural que disposa l'obligatorietat del compliment dels pactes (*i.e.* #11), al capdavant, el que això constataria és que el que ostentava el títol de sobirà, en realitat, no era efectivament irresistible; car, com s'ha vist, ha pogut ser efectivament resistit.

²²⁵ Com observa Madanes (1997, p.89.126): «Aquesta relació mútua només és possible per mitjà d'un poder sobirà: obeïrem el poder sobirà si ens protegeix; el poder sobirà podrà protegir-nos únicament si compta amb la nostra obediència» (p.92).

Mentre que aquells que han vençut en la rebel·lió, més aviat hauran demostrat ser ells mateixos irresistibles i, així, hauran de reunir el conjunt dels drets de sobirania, *com si* s'hagués establert un nou *pacte*, a través del qual s'erigeixin com a titulars del poder sobirà, sigui quina sigui la forma que aquest prengui. I, al seu torn, la resta de ciutadans deuran obediència a aquest nou poder, en tant que sobirà; exceptuant, per descomptat, que hi hagi algú que novament tingui la potència suficient com per disputar-li el poder. En això, com hem vist anteriorment, consisteix l'efectivitat de la sobirania i, al seu torn, de l'obediència ciutadana:

«Per últim, quan en una guerra (estrangera o intestina) els enemics obtenen una victòria final; així com (les forces de la república no poden mantenir més el terreny) no hi ha més protecció dels súbdits en la seva lleialtat, aleshores la república és DISSOLTA i cada home queda en llibertat per protegir-se a si mateix a través dels camins que la seva pròpia discreció li suggereixi. Perquè el sobirà és l'ànima pública que dona vida i moviment a la república; en expirar, els membres ja no són governats per aquesta, com la carcassa d'un home, en la sortida de la seva (tot i que immortal) ànima. Perquè encara que el dret d'un monarca sobirà no pot extingir-se per l'acte d'un altre, l'obligació dels ciutadans sí que pot. Perquè el que vol protecció pot buscar-la a qualsevol lloc i, quan la té, és obligat (sense la pretensió fraudulenta d'haver-se sotmès per temor) a protegir la seva protecció tant de temps com pugui.» (Lev, XXIX, p.519)

En resum, hem vist que el dret de resistència cal concebre'l en relació amb al reducte de dret natural que sostenen els ciutadans, és a dir, el dret al propi cos o *habeas corpus*. I ens referim a dret, en tant que dret natural; car no és un dret que pugui concebre's com a fruit de l'ordre juridicopolític, sinó que rau en la condició de mera natura. Inferim, consegüentment, que consisteix en un dret natural que s'ha depositat i transferit a favor del poder sobirà, fent-lo així irresistible. I, tanmateix, aquest dret de resistència podria reprendre's després del *pacte* hipotètic, en el moment en què la llibertat corporal fos amenaçada; ja sigui per una qüestió de *potestas* –quan el sobirà pretén restringir-la, encara que ho pugui fer efectivament, la restricció seria en va–; ja sigui per una qüestió de *potentia* –quan el sobirà deixa de ser una potència irresistible, aleshores podria ser efectivament resistit–.

Havent estudiat, doncs, quina és la vida o operació de la sobirania, a través de les condicions de sobirania i de subjecció, així com havent advertit les limitacions de la ciència política, fruit de la seva tensió epistèmica, a l'apartat següent (*vid.* 7.2), estudiarem la mort o dissolució de la sobirania; és a dir, com malgrat totes les previsions que condueixin al perfeccionament constant de la república, tot apunta al fet que la sobirania estaria condemnada, des de la seva generació o construcció, a una mort aparentment inevitable.

7.2 La mort o dissolució de la sobirania: les limitacions de la immortalitat artificial

Arribem, doncs, al punt del nostre recorregut en què, havent-nos endinsat en les espesses boscúries de la filosofia política hobbesiana, de nou els viaranys ens porten fins als límits d'aquell *praecipitium epistèmic* (il·lustrem-lo com un penya-segat o precipici; Monserrat, 2016-2017, p.101) profund i infranquejable: heus aquí la mort o dissolució de la sobirana. I prendrem dos camins diferents per tal d'arribar-hi: d'una banda, disposarem quins són els mecanismes polítics per tractar d'assolir una *immortalitat artificial* de les repúbliques sobiranes i, d'altra banda, examinarem paral·lelament com, malgrat la ciència, la sobirania està aparentment condemnada a ser, per la seva pròpia naturalesa, un artifici inevitablement mortal.

Quan ens hem aproximat a la definició de societat civil (*vid.* 4.2B), hem establert que, entre d'altres, calia concebre-la d'acord amb un vincle d'*associació, permanència i estabilitat* suficients. Perquè, tal com hem argumentat, el «segon moment de racionalitat» no responia a un desig present i immediat, sinó a un desig d'autoconservació *futura i duradora*, atès el precepte racional de «cercar la pau i *mantenir-la*» (*cf.* llei natural #1 i totes les altres que s'hi remeten). Així és com la hipòtesi del *pacte* estableix que, a part de la mútua renúncia al dret natural, els homes també transfereixen mútuament el seu dret a una persona artificial que els exerceixi com a autoritat comuna «perquè el seu acord sigui constant i durador» (Lev, XVII, p.260). La república sobirana és, tal com hem dilucidat, l'artifici que es genera o es construeix per tal d'assegurar la convivència pacífica i unitària en la societat civil, el màxim de temps possible, a través dels mecanismes polítics que busquen restringir la condició natural humana.

«La FUNCIO²²⁶ del sobirà (sigui un monarca o una assemblea) consisteix en el fi pel qual li fou confiat el poder sobirà, és a dir, *procurar la protecció del poble*²²⁷; a la qual és obligat tant com pugui^a per la llei natural i a rendir-ne comptes a Déu, l'autor d'aquesta llei, i a ningú més que a ell. Però per protecció no em refereixo aquí a la mera preservació^a de la vida dels ciutadans^a, sinó també a totes les satisfaccions *de la vida*²²⁸ que tot home, a través de la indústria legal, sense perill o dany per la república, adquireixi per si mateix.» (Lev, XXX, p.520)

Però tractant-se d'un *artifici*, en la mesura que és producte de la raó i de l'art humanes, la república sobirana és com un «home artificial (...) en el qual la *sobirania* és una *ànima* artificial, com donant vida i moviment a tot el cos» (Lev, *Intr.*, p.16), del qual l'home natural (*i.e.* els subjectes del *pacte*) n'és «la seva *matèria* i l'*artífex*» (*ibídem*); i, essent l'home natural un ésser mortal, «tot i que la sobirania, en la intenció d'aquells que la creen, és immortal» (Lev, XXI, p.344), res del que creï i que estigui format per un ésser mortal no pot esdevenir immortal, de manera que Hobbes defineix la república com el «*déu mortal* a qui devem, sota el Déu immortal, la nostra pau i defensa» (Lev, XVII, p.260).

En aquest sentit, malgrat que hem adduït que no hi pot haver-hi una república perfectament sobirana ni infal·lible, la ciència política ha de proporcionar l'art de construir els mecanismes polítics adequats i el mètode d'estudi dels seus efectes produïts, amb la guia de la filosofia moral i jurídica, per tal d'intentar garantir que la mortalitat de la sobirania almenys no es produeixi per causes *internes* que puguin ser previstes i evitades, gràcies a la prudència, la ciència i el bon consell dels que es doti el governant, per a un constant perfeccionament de les condicions de sobirania²²⁹.

²²⁶ «*Office*»; hem vist que, segons el context, l'hem traduït per «càrrec», «responsabilitat» o, en aquest cas, per «funció» (oficial). [NdT]

²²⁷ Variant llatina: «*Salus Populi*». [NdT]

²²⁸ Variant llatina: «*vida còmoda*». [NdT]

²²⁹ Com observa Joan Vergés (2016): «Per Hobbes la principal funció del govern és garantir que tothom complirà les lleis i les normes que regulen la societat. Sense aquesta garantia és irracional que uns individus que només procuren pel seu propi interès vulguin sostenir cap mena de govern o autoritat. Sense aquesta garantia no té gaire sentit abandonar l'estat de naturalesa original en què, si bé, potencialment, tothom està en guerra contra tothom; tothom també té les mateixes possibilitats d'aconseguir el que vol. Per això, segons Hobbes, a fi de tenir aquesta garantia, els individus d'una societat estaran interessats a tenir un govern amb un poder absolut. L'estabilitat d'un règim polític depèn de l'existència d'aquest govern autoritari. En la mesura que això és així, l'estabilitat d'un règim hobbesià és externa al mateix règim, ja que no depèn dels elements que componen el sistema social, és a dir, els ciutadans i els grups de ciutadans.» (p.47)

En altres paraules: el poder sobirà ha de vetllar per assolir una *immortalitat* o *eternitat de vida artificial* de la república que permeti la preservació i el manteniment de la pau el màxim de temps possible:

«Tot i que res del que creen els mortals pot ser immortal, si els homes tenen l'ús de la raó que pretenen tenir, les seves repúbliques haurien d'estar assegurades, almenys, de no morir per malalties internes. Perquè per la naturalesa de la seva institució, estan dissenyades per viure tant com la humanitat o que les lleis naturals i la justícia mateixa, les quals els donen vida. Per tant, quan arriben a ser dissoltes, no per violència externa, sinó per desordres intestins, el fracàs no és dels homes en tant que en són la *matèria*; sinó en tant que en són els *creadors* i els seus ordenants. Perquè els homes, en arribar pel cap baix a cansar-se d'empentes continuades i ganivetades dels uns als altres, desitgen de tot cor conformar-se en un sol edifici, ferm i durador. Però per falta de l'art de fer les lleis adequades per delimitar les seves accions i també d'humilitat i paciència per suportar que es llevi de la seva grandesa actual els punts complicats i rudes, no poden sense l'ajuda d'un arquitecte veritablement capaç, compilar-se en res més que no sigui un edifici esquerdat que, essent difícil que perduri en el seu propi temps, de ben segur que caurà a les mans de la seva posteritat.» (Lev, XXIX, p.498)

La relació entre la *mortalitat* natural i la *immortalitat* artificial de les repúbliques, doncs, la podem explicar a través d'una doble perspectiva: (a) pel que fa als seus components o matèria formada pels homes que, en tant que naturals, són mortals; (b) i en relació amb els seus creadors o artífexs, que poden atendre les regles de la ciència política (així com de la filosofia moral i jurídica) o bé negligir-les. Ambdues perspectives (a i b), a més, responen a la tensió epistèmica, tal com il·lustrarem a les diferents seccions d'aquest apartat.

D'una banda, si hem dit que l'artifici sobirà podria arribar a esdevenir immortal a través de la ciència política que estudien i construeixen dels éssers humans, la naturalesa dels quals és mortal, els mecanismes polítics d'aquesta eternitat de vida artificial consistiran en la successió del titular del poder sobirà, per tal que la seva mort natural no signifiqui també la mort natural de la república (*vid. 7.2A. La successió del sobirà*). Aquesta qüestió arrela, com hem argumentat més amunt, a la tensió que es produeix en el fet que la persona artificial estigui composta per la persona d'un home o de diversos homes naturals, sense que l'una pugui desprendre's de la condició natural de l'altra.

D'altra banda, també veiem que aquesta immortalitat de vida artificial, en tot cas, significaria que mitjançant la ciència política, la república sobirana pugui tractar de no arribar a morir a causa de *malalties internes*, sinó en tot cas per una guerra exterior amb una altra república sobirana que la pogués arribar a «matar». Com hem vist, en la relació entre repúbliques hi regna la condició natural de guerra, així que, en un moment donat, una república en pot acabar sotmetent una altra, per més íntegrament sobirana que sigui. En conseqüència, si un sobirà en domina un altre, aquell que és sotmès perd la seva condició de sobirà, de manera que els que n'eren subjectes passaran a subjectar-se a l'altre.

En canvi, si la mort de la sobirania es deu a una negligència de les funcions sobiranes, descuidant o renunciant a la potestat i a la potència suficients com per mantenir les condicions de sobirania íntegres, ja sigui per una mala previsió de les lleis civils, ja sigui dels càstigs corresponents per fer-les efectives, la mortalitat de la república es donarà de manera *natural*; car sense les restriccions artificials de la condició natural, aquesta hem vist que, al no haver desaparegut a través del *pacte*, imperaria sobre les relacions humanes. La immortalitat artificial, des d'aquesta perspectiva, doncs, consisteix en la previsió dels mecanismes polítics que assegurin la seguretat dels ciutadans i la pau de la república (*vid. 7.2B. El bon govern del sobirà*), així com en la instrucció dels homes sobre els drets de la sobirania i els deures dels ciutadans (*vid. 7.2C. El govern de les doctrines*).

Tanmateix, com ja s'ha apuntat, la tensió epistèmica entre els mecanismes polítics coneguts i la seva base hipotètica sobre la condició natural humana, implica que no es pugui arribar a assolir mai una sobirania perfecta ni un govern infal·lible, com tampoc arribar a unes condicions de subjecció perfectes, essent inconcebible una obediència absoluta dels ciutadans al món real (*vid. 7.1B*). Dit d'una altra manera: la immortalitat artificial de la república, tant pel que fa a la seva composició (*a*), com pel que fa a la seva creació per part dels éssers humans (*b*), sempre es veurà condicionada pels efectes de l'acció humana, essent concebible teòricament, segons l'estudi de la ciència política, però essent aparentment impossible a la pràctica, donades les limitacions de la pròpia raó humana i la concurrència de les passions i les altres inclinacions naturals que pressionen contra l'obediència i, consegüentment, contra la seva supervivència.

Perquè el poder sobirà «com que és mortal i subjecte a la decadència, com ho són tota la resta de criatures de la terra; i com que hi ha aquell al cel (tot i que no a la terra) del que té por i les lleis del qual hauria d'oïr; parlaré en els següents capítols de les seves

malalties i de les causes de la seva mortalitat; i quines lleis naturals està obligat a obeir» (Lev, XXVIII, p.496); àdhuc suposant que aconseguís sostenir la integritat de les seves condicions de sobirania durant molt de temps, la seva mortalitat podria acabar produint-se per l'acció d'una república estrangera.

A) La successió del sobirà

La successió del sobirà és el mecanisme polític bàsic que permet vetllar per la immortalitat de vida artificial d'una república; car consisteix en el fet d'assegurar que, un cop mori l'home o el conjunt d'homes naturals que encarnen la persona artificial –la matèria natural i alhora mortal que la compon–, hi hagi un successor legítim que pugui reproduir i mantenir les condicions de sobirania íntegres; i, amb aquestes, la pau i la seguretat dels ciutadans. D'altra manera, cada cop que morís un monarca o la totalitat dels membres d'una assemblea sobirana, es desfaria el *pacte* i es «retornaria» a la condició natural de guerra:

«Essent mortal la matèria de totes aquestes formes de govern (no mor tan sols la dels monarques sinó també una assemblea sencera), és necessari, per a la conservació de la pau dels homes, que així com es va convenir l'establiment d'un home artificial es convingui també una eternitat de vida artificial; sense aquesta, els homes que són governats per una assemblea tornarien a una condició de guerra a cada generació, i aquells que són governats per un sol home, tan bon punt el seu governant morís. Aquesta eternitat artificial és la que els homes anomenen dret de *successió*.» (Lev, XIX, p.298)

Com en tots els mecanismes polítics, també per tal de garantir el *dret de successió* del poder sobirà, la ciència política ha de preveure múltiples casuístiques que són producte de la condició natural dels homes; a saber, en la mesura que el titular de la sobirania és mortal, cal preveure que aquest pot morir de vell naturalment o de jove a causa d'una malaltia sobrevinguda; o bé que pot ser ferit de mort en la guerra o assassinat a traïció al marc d'una conspiració, encara que tingués una salut de ferro; alhora, es pot donar el cas que el sobirà mori sense descendència, ja sigui perquè no tingui la facultat natural d'engendrar, ja sigui perquè els seus fills morin abans que ell, per causes naturals o violentes; o que el seu descendent, en el moment de la seva mort, sigui encara menor d'edat i, consegüentment, calgui preveure una regència o altres formes de tutela del successor legítim, mentre no estigui encara capacitat per governar. I així podríem

considerar un llarg etcètera de casuístiques que es podrien donar potencialment en una república, donada la condició natural humana, tant pel que fa a la seva mortalitat com a les seves inclinacions.

La previsió d'aquestes casuístiques, tanmateix, ja hem argumentat que seria inconcebible que s'assolís de manera infal·lible, donades les limitacions del saber humà sobre el coneixement de la seva pròpia condició natural; tractant-se, consegüentment, d'una presumpció o forma de coneixement hipotètic, en base a la qual es dissenyarà el mecanisme polític del dret de successió, de la mateixa manera que hem vist que es dissenyaven totes les lleis civils d'una república.

Perquè, tot i que la immortalitat artificial no sigui una restricció artificial sobre la condició natural humana, ja que es refereix al poder sobirà, podríem permetre'ns la llicència de considerar que la seva mortalitat natural tan sols pot ser restringida artificialment en la persona artificial que sigui titular de la sobirania, en tant que s'estableixi la successió dels diferents homes naturals que l'encarnaran al llarg de les generacions futures. Quelcom que, per tant, es veu subjecte a les limitacions intrínseques de la política, la qual cosa implica que no pugui assolir-se una previsió absoluta i universalment vàlida per a totes les casuístiques naturals que puguin provocar la mort del titular de la sobirania o posar en dubte la legitimitat de la seva successió.

Així i tot, la ciència política ha de tractar d'assegurar la successió o continuïtat de les condicions de sobirania al llarg del temps, *com si* fos la persona artificial que l'exerceix fos immortal. És en aquest sentit que Hobbes estableix al capítol XIX del *Leviathan* les següents condicions generals per dissenyar el mecanisme polític del dret de successió: a) És el sobirà actual el que estableix el seu successor; b) Ha d'indicar qui és el seu successor a través de signes suficients; c) En cas que no ho hagi expressat explícitament, es pot considerar com a signe de consentiment que la sobirania recaigui sobre la seva parentela.

«No hi ha forma perfecta de govern en què la disposició de la successió no recaigui sobre aquell que és actualment el sobirà. Perquè si recau sobre qualsevol altre home particular, o assemblea privada, el dret de successió recaurà sobre una persona súbdita que pot ser assumida²³⁰ pel sobirà com li plagui; i,

²³⁰ «Assumed by»; «to assume»: «take or begin to have (a power or responsibility)»; sinònim de «bear»; en el sentit «bear the person» (OED), utilitzat al llarg de la traducció com «exercir la persona (subjecta al sobirà)». [NdT]

consegüentment, el dret de successió raurà en el sobirà mateix²³¹. I si no es troba en cap home particular, sinó que es deixa a una nova elecció, aleshores la república quedarà dissolta i el dret recaurà en aquell que pugui aconseguir-lo, contràriament a la intenció d'aquells que instituïren la república per a la seva perpètua, no temporal, seguretat.» (Lev, XIX, p.298)

Veiem, doncs, que la previsió del dret de successió és condició *sine qua non* perquè la sobirania pugui romandre més enllà de la condició mortal dels homes que en són titulars; com en el cas de les restriccions artificials que, malgrat la seva imperfecció, tan bon punt aquestes fossin suprimides, es reproduïrien immediatament les condicions de guerra, també l'absència de previsió del dret de successió, essent sempre de manera imperfecta, conduiria igualment a la dissolució de la sobirania *ipso facto*. Perquè de la mateixa manera que una restricció sense efectes no es pot considerar pròpiament una restricció, la previsió de la successió del poder sobirà ha de poder-se fer efectiva, car sinó caldria suposar que el seu titular ha renunciat a la sobirania i que, consegüentment, els homes han recuperat l'exercici absolut de la seva llibertat natural.

«Si un monarca renunciés a la sobirania, tant per a ell mateix com per als seus hereus, els seus súbdits retornarien a l'absoluta llibertat de natura, ja que, tot i que la naturalesa pot declarar qui són els seus fills i qui són els seus parents més propers, depèn de la seva voluntat –tal com s'ha dit al capítol precedent– qui serà el seu hereu. Si, per tant, no vol tenir cap hereu, no hi ha sobirania ni subjecció. El cas és el mateix si mor sense parentela coneguda i sense haver declarat el seu hereu. Així doncs, no hi pot haver cap hereu conegut ni, consegüentment, cap obligació a la subjecció.» (Lev, XXI, p.344)

Ara bé, si els mecanismes polítics mai no podran arribar a ser del tot infal·libles, tampoc no es pot concebre que es puguin preveure la totalitat de les possibles casuístiques que poden arribar a dificultar la continuïtat de la sobirania o dels mitjans que poden fer-ne efectiva la successió. Per tant, la previsió del dret de successió, juntament amb el conjunt dels mecanismes polítics que han de permetre sostenir la integritat de les condicions de sobirania al llarg del temps, almenys ha de poder garantir que la república no pugui arribar

²³¹ «For i fit be in any other particular Man, or private Assembly, it is in a person subject, and may be assumed by the Sovereign at his pleasur; and consequently the Right is in himself». [NdT]

a morir o dissoldre's a causa de malalties internes (*cf.* Lev, XXIX); és a dir, a causa de la tensió epistèmica que implica que aquesta darrera mai no pugui arribar a concebre una solució definitiva i universalment vàlida per al manteniment de les condicions de pau, al fonamentar-se sobre una inferència hipotètica de la condició natural humana.

En resum: sense la previsió del dret de successió, per més íntegra que se sostingués la sobirania durant la vida de l'home o del conjunt d'homes que n'ostenten la titularitat, la república moriria o es dissoldria després del seu decés; i, tanmateix, malgrat la seva previsió, i per més prudentment que s'inferissin les múltiples casuístiques que poden impedir la successió de la sobirania i els mitjans necessaris per fer-la efectiva, *no podem concebre una eternitat de vida artificial que pugui arribar a ser efectivament eterna*. Novament, doncs, ens trobem amb la dificultat i alhora el repte majúscul que afronta la ciència política, per tal d'arribar a dissenyar el mecanisme polític de la successió del poder sobirà, de tal manera que es puguin arribar a preveure i pal·liar les possibles malalties, per tal de garantir el màxim de temps possible el sosteniment de les condicions de pau que tan sols la sobirania pot assegurar mentre aquesta perduri.

B) El bon govern del sobirà

De la mateixa manera que en la hipòtesi de la generació o construcció d'una república hem vist que podíem concebre repúbliques per institució o per adquisició, però que, en ambdós casos, les conseqüències de la sobirania eren les mateixes (*vid.* 6.2), quan parlem de les diferents formes que pot prendre l'articulació del govern sobirà, segons Hobbes, les condicions de la sobirania també seran exactament iguals. A l'inici del capítol XIX del *Leviathan* [*«Dels diversos tipus de república per institució, i de la successió al poder sobirà»*], el nostre filòsof s'expressa de manera clara i rotunda:

«La diferència entre repúbliques consisteix en la diferència de sobirà o persona representativa de tots i cadascun dels membres de la multitud. I atès que la sobirania pot raure tant en un sol home com en una assemblea de més d'un, alhora que dins de l'assemblea pot tenir-hi dret a entrar tot home o no tothom, sinó només certs homes distingits de la resta, es fa palès que poden haver tres tipus de república. °El representant ha de ser necessàriament un sol home o més d'un; i si és més d'un, aleshores es tracta d'una assemblea de tots o bé d'una part°. Quan el representant és un sol home, la república és una MONARQUIA; quan és una assemblea de tot aquell que s'hi vulgui unir, es tractarà d'una DEMOCRÀCIA o

d'una república popular; quan és una assemblea de només una part, s'anomenarà ARISTOCRÀCIA. No pot haver-hi cap més tipus de república, ja que un, o més d'un, o tots, han de tenir "íntegrament" el poder sobirà "(que tal com he mostrat és indivisible)".» (Lev, XIX, p.284)

Veiem, doncs, que si la persona artificial és encarnada per un sol home, la forma de govern serà una *monarquia*; si ho és per més d'un home, serà una *aristocràcia*; mentre que si l'assemblea sobirana pot ser formada per tots els homes que integren la república, serà una *democràcia*. Simplement consisteix en una qüestió de nombre: de la quantitat d'homes naturals que componen la persona artificial dipositària. En aquest sentit, les seves conseqüències són indistintament les mateixes, pel que fa a la seva condició de república sobirana; és a dir, les condicions de sobirania no varien en funció de com s'articula el nombre d'homes que integren el representant sobirà. Aquesta tesi que defensa Hobbes, alhora que molt succinta, conté conseqüències fonamentals per a la comprensió de la seva filosofia política.

D'una banda, la primera implicació arrela a la concepció de sobirania mateixa que hem descrit a l'apartat anterior (*vid.* 7.1), en què hem vist que el caràcter de *summa potestas* i de *potentia communis* del poder sobirà –absolut, irresistible i indivisible–, són condicions necessàries perquè una república pugui considerar-se sobirana com a tal. En conseqüència, el govern de les repúbliques no es valoren com a «millors o pitjors», pel fet de ser considerades més o menys «justes o lliures»; car tota república sobirana és justa, en la mesura que el poder sobirà és en totes elles el titular de la justícia, amb el consentiment del conjunt dels ciutadans. Per tant, no és el nombre d'homes naturals que concorren en la legislació sobirana el que fa que una llei civil sigui més o menys justa; ni tampoc no la fa més equitativa o, en general, més ajustada a les lleis naturals. Perquè això no depèn de la forma que prengui el govern de la república, sinó de la prudència del governant sobirà i de l'aptitud dels seus consellers per guiar-lo (*cf.* Lev, XV).

Per exemple, si el conjunt dels ciutadans reunits en una assemblea sobirana decideix declarar la guerra contra un enemic exterior, això no serà més just que si ho decideix un sol home, en tant que monarca. I, tanmateix, tots els ciutadans hauran d'enrolar-se igualment a la milícia pública per dirigir-se al camp de batalla. Perquè el poder sobirà, sigui format per un sol home o per una assemblea d'homes, té la *summa potestas* per declarar la guerra i disposa de la *potentia communis* com a mitjà per lliurar-la. Per tant, en cas que un ciutadà o una multitud de ciutadans deserti de la seva obligació, el seu acte

serà tan injust en una forma de govern com en l'altre: perquè havent autoritzat totes les accions a la persona artificial que és titular de la sobirania, de tot allò que aquesta decideixi, cadascú en serà autor; i, consegüentment, seria tan absurd desobeir el sobirà com desobeir-se a un mateix (*vid.* 6.2A). Perquè si un monarca decidís anar a la guerra, encara que algun ciutadà no hi estigués particularment d'acord, el seu dissentiment tindria el mateix valor que el vot contrari d'una minoria en una assemblea sobirana, havent d'assumir la decisió presa per la majoria; car, al capdavant, el sobirà ho és per consentiment mutu del conjunt dels ciutadans, *com si* s'hagués produït el *pacte*, a fi de mantenir la pau i la seguretat de tota la societat civil (*vid.* 6.2B).

Tampoc no es pot considerar una república «més lliure que una altra», en relació amb les llibertats de què gaudeixin els seus ciutadans; car tota república sobirana és lliure per definició, com hem vist més amunt, al deure la seva independència o llibertat respecte de les altres repúbliques sobiranes, justament, a la seva condició de sobirana (*vid.* 7.1A):

«Els *atenencs* i els *romans* eren lliures; és a dir, repúbliques lliures: no és que cap dels homes particulars tingués la llibertat de resistir els seus propis representants, sinó que els seus representants tenien la llibertat de resistir o d'envair altres pobles. Avui en dia, està escrit a les torretes de la ciutat de *Lucca*, la paraula *LIBERTAS*; però ningú pot inferir-ne que un home particular tingui més llibertat o immunitat en el servei a la república, allà que a *Constantinoble*. Tant si una república és monàrquica o popular, la llibertat²³² continua essent la mateixa.» (Lev, XXI, p.332)²³³

D'altra manera, seria un cos polític subordinat (*cf.* Lev, XXII) que es trobaria subjecte a un poder sobirà (*vid.* 7.1B.I). Així mateix, la condició sobirana o independent d'una república exigeix la unió i subjecció dels seus ciutadans en la persona artificial, sigui aquesta formada per un sol home o una assemblea, de manera que en tota república

²³² «*Freedome*» (NdT)

²³³ Harrington ([1656] 1977) cita explícitament aquest passatge com a crítica des del republicanisme a la concepció de Hobbes sobre la llibertat: «Perquè dir que un luccà no té més llibertat o immunitat respecte de les lleis de Lucca que la que té un turc respecte de les de Constantinoble; i dir que un luccà no té més llibertat o immunitat per les lleis de Lucca que un turc per les de Constantinoble, són discursos ben diferents. El primer podria dir-se per igual a tots els governs; el segon amb prou feines per a cap dels dos; encara menys veient, com és sabut, que mentre que el més gran dels baixà deu la tinença del seu cap i del seu patrimoni a la voluntat del seu senyor, el menor dels luccans que tingui terra sosté ambdues pertinences lliurement, i no serà controlat sinó per la llei; i que aquesta vincula a cadascun dels homes privats per a cap altre fi (...) que no sigui el de protegir la llibertat de cada home privat, mitjà pel qual s'arriba a assolir la llibertat de la república» (p.170-1).

sobirana, la llibertat dels ciutadans és la mateixa; és a dir, és aquella que no es veu restringida pel poder sobirà i que, per la seva condició mateixa de sobirà, els drets naturals que es restringeixen són els mateixos que són necessaris per tal que la sobirania sigui absoluta, irresistible i indivisible. El reducte de llibertat dels ciutadans, doncs, rau en aquells drets que no són renunciables ni transferibles, així com en el *silenci de les lleis*, com ja hem vist (*vid.* 7.1B).

«La llibertat, de la qual se'n fa una menció tan freqüent i honorable a les històries i a la filosofia dels antics grecs i romans, i en els escrits i discursos d'aquells que n'han rebut tot el seu aprenentatge polític, no consisteix en la llibertat dels homes particulars, sinó en la llibertat de la república; que és la mateixa que tot home tindria si no hi hagués cap llei civil ni república. I els efectes d'això també serien els mateixos. Perquè entre els homes sense amo²³⁴ hi ha una guerra perpètua de cada home contra el seu veí; no hi ha herència per transmetre al fill ni expectativa de rebre-la del pare; no hi ha propietat de béns ni terres; no hi ha seguretat; però sí una llibertat plena i absoluta en cada home particular.» (Lev, XXI, p.332)

Així doncs, les repúbliques sobiranes, sigui quina sigui la forma en què s'articuli el seu govern, es poden mesurar segons siguin més o menys *imperfectament sobiranes* –donat que ja hem vist que la perfecció de la sobirania no és concebible al món real–; és a dir, d'acord amb la seva integritat, atès el propòsit de la seva institució. Per tant, no seria raonable afirmar que el govern d'un sol home fos «pitjor» que el govern de molts, al·legant que una decisió presa per una assemblea seria «més justa i lliure» que una decisió presa per un sol home. Perquè, al capdavant, hem vist que en ambdues formes de govern, en tant que sobiranes, els homes han renunciat igualment a la seva llibertat absoluta i l'han transferit a la persona artificial que els representa (*vid.* 6.2B.II), essent una condició de sobirania que els ciutadans no puguin canviar la forma de govern:

«A les històries i als llibres de política, apareixen altres noms de tipus de govern, com la *tirania* i l'*oligarquia*, però no són noms d'altres formes de govern, sinó que són les mateixes formes °a desgrat°. Aquells que estan descontents sota una monarquia, l'anomenen *tirania*; i els que es veuen insatisfets amb una aristocràcia, l'anomenen *oligarquia*. Així mateix, aquells que es consideren perjudicats per una democràcia, l'anomenen *anarquia* –que significa manca de govern–, malgrat que

²³⁴ «*masterlesse men*». [NdT]

no penso que cap home cregui que la manca de govern pugui ser algun nou tipus de govern. Tampoc considero que, per la mateixa raó, els homes hagin de creure que un govern és d'un tipus quan els agrada o d'un altre quan els desagrada, o quan es veuen oprimits pels governants.» (Lev, XIX, p.284)

En conseqüència, Hobbes rebutja parlar de *tirania* per referir-se al «mal govern» d'un sol home, de la mateixa manera que no accepta els apel·latius d'*oligarquia* per una aristocràcia ni d'*anarquia* per una democràcia. Les repúbliques, com vèiem, són sobiranes si tendeixen a les condicions de sobirania; i si són sobiranes significa que preserven la pau i la seguretat dels ciutadans; car si aquest propòsit no fos atès pel sobirà, els homes viurien amb temor dels uns envers els altres i respecte dels enemics externs, comportant la dissolució de la societat civil i el «retorn» a la condició de guerra.

Per tant, fins i tot considerant l'extrem que el govern d'un sobirà pogués ser considerat, a saber, extremadament inequitatiu, en la mesura que això no li manllevaria la seva condició sobirana, malgrat tots els mals que els individus poguessin imputar-li, cap d'aquests mals no podria ser considerat més pernicios que l'absència de govern; car tota altra situació consisteix en la condició de guerra, en què podríem dir que realment cada individu és un dèspota i un tirà per a tot altre individu, essent impossible la pau:

«Però algú podria objectar aquí que la condició de súbdits és molt miserable, al ser exposada al blasme dels deliris i altres passions irregulars d'aquell, o d'aquells que tenen un poder il·limitat a les seves mans. I normalment aquells que viuen sota un monarca, pensen que aquest és un defecte de la monarquia, mentre que els que viuen sota un govern *democràtic, o d'alguna altra assemblea sobirana,*²³⁵ atribueixen tota inconveniència a aquesta forma de república. Tanmateix, el poder, en totes les seves formes, si són prou perfectes com per protegir-los, és el mateix. No consideren, doncs, que la condició de l'home²³⁶ no pugui mai romandre sense alguna o altra incomoditat, però que, en qualsevol forma de govern, les incomoditats més grans que puguin ocórrer al poble en general són poc apreciables en comparació amb les misèries i les calamitats horribles que acompanyen una guerra civil; o la condició dissoluta de desgovern²³⁷ dels homes, *sense subjecció

²³⁵ Variant llatina: «de molts». [NdT]

²³⁶ «*The estate of Man*». [NdT]

²³⁷ «*Masterless*». [NdT]

a lleis i a un poder coercitiu*²³⁸ que lligui les seves mans de la rapinya i de la revenja.» (Lev, XVIII, p.282)

D'altra banda, sense ànims d'endinsar-nos en la discussió historicista sobre la defensa o no de Hobbes de la monarquia per sobre de les altres formes de govern, atesa la seva adhesió amb més o menys matisos al bàndol reialista durant la guerra civil anglesa, és palès que la seva comparació entre la monarquia i la democràcia, a la qual hi dedica un apartat sencer del capítol XIX, sembla que sigui, en efecte, una defensa del sistema monàrquic. Com hem vist anteriorment (*vid.* 2 i 3), això té una explicació contextual, car era la monarquia anglesa el règim que es veia qüestionat per la rebel·lió del parlament. A més, també hi trobem una crítica a la intel·lectualitat de l'època que, inspirant-se amb els textos grecoromans, qüestionava la monarquia per defensar la democràcia; i, així mateix, ja hem vist que podem admetre que consisteixi en una crítica a la concepció republicana de la llibertat (Skinner, 2008).

Així, la seva posició política cal entendre-la, en tot cas, com una defensa de les condicions de sobirania, independentment de la forma que aquesta prengui (Goldsmith, 1981); de manera que és raonable pensar que, d'acord amb les condicions que estableix per a la mateixa, s'oposés a la rebel·lió del bàndol parlamentari i defensés el sobirà establert, així com rebutgés els escriptors que reproduïen les tesis sostingudes pels autors que vivien en governs democràtics de l'antiguitat clàssica. De la mateixa manera que, com hem indicat, un cop Cromwell és proclamat vencedor, modificarà la clàusula conforme a la qual, hom ha d'obeir el sobirà establert, encara que aquest hagi accedit a la sobirania de manera injusta (*Cf.* Lev, XXIX, p.518).

Al capdavall, com hem argumentat, el sobirà és aquell que exerceix efectivament com a tal, així que si és resistible –i acaba per ser vençut–, encara que la resistència hagi sigut injusta, l'important és que aquell que sustenti el poder sobirà tingui un caràcter irresistible, així com les altres condicions que hem indicat (*vid.* 7.1B). En aquest passatge del capítol XXI del *Leviathan* que citem *in extenso*, Hobbes s'expressa sense matisos al respecte:

«Però és fàcil que els homes siguin enganyats per l'especios nom de la llibertat; i que per manca de judici per fer distincions, confonguin la seva herència privada i dret de naixement amb allò que és tan sols dret de la cosa pública. I quan aquest

²³⁸ Variant llatina: «sense domini i sense lleis». [NdT]

mateix error el confirma l'autoritat dels homes reconeguts pels seus escrits sobre aquesta qüestió, no és d'estranyar que es produeixi la sedició i el canvi de govern. En aquesta part occidental del món, hem rebut les nostres opinions sobre la institució i els drets de les repúbliques, d'*Aristòtil*, *Ciceró* i d'altres homes, grecs i romans que, vivint sota Estats populars, van derivar aquests drets, no dels principis de la naturalesa, sinó que els van transcriure en els seus llibres de la pràctica de les seves pròpies repúbliques, que eren populars; com els gramàtics descriuen les normes del llenguatge de la pràctica de l'època; o les normes de poesia dels poemes d'*Homer* i *Virgili*. I com que als atenencs se'ls va ensenyar – per guardar-los del desig de canviar el seu govern– que eren homes lliures i que tothom que vivia sota una monarquia era esclau, doncs, *Aristòtil* ho va escriure a la seva *Política* (llib. 6, cap.2): *En una democràcia, la llibertat cal suposar-la, ja que se sol sostenir que no hi ha home lliure en cap altra forma de govern*. I com *Aristòtil*, també *Ciceró* i d'altres escriptors han basat la seva doctrina civil en les opinions dels romans, que foren ensenyats a odiar la monarquia, en un principi, per aquells que havent depositat el seu sobirà, compartien entre ells la sobirania de *Roma*; i més tard pels seus successors. I a través de la lectura d'aquests autors grecs i llatins, els homes han adquirit des de la seva infància un hàbit –sota una falsa aparença de llibertat– d'afavorir els tumults i de controlar de manera llicenciosa les accions dels seus sobirans; i, així mateix, controlant els que controlen, amb el vessament de tanta sang, que penso que puc dir amb certesa que mai res no s'ha pagat tan car, com aquestes parts d'occident han pagat l'aprenentatge de les llengües grega i llatina.» (Lev, XXI, p.334)

Més enllà del context històric, però, hi ha una raó filosòfica de fons que condueix Hobbes a atribuir certs avantatges a una monarquia respecte d'una aristocràcia o una democràcia, encara que això no signifiqui que sostingui una posició «ideològicament monàrquica»; a saber, que justifiqués una rebel·lió contra les altres formes de govern o que defensés rotundament la monarquia, com si fos l'única forma de sobirania concebible²³⁹. En tot cas, l'explicació l'hem de situar en la tensió epistèmica que, com hem advertit, es

²³⁹ Coincidim en aquest punt amb l'explicació que esgrimeix Bernard Gert (2010): «Les disputes religioses del temps de Hobbes van coincidir amb les discrepàncies entre aquells que reclamaven la sobirania pel rei i aquells que la reclamaven pel Parlament. Hobbes va defensar els que reclamaven la sobirania pel rei, però en base a la seva pròpia visió de com la sobirania no s'assoleix pel motiu del dret diví dels reis que defensaven altres que reclamaven la sobirania pel rei» (p.130); sinó perquè la pau i la seguretat s'assoleixen més fàcilment en una monarquia que en les altres formes de sobirania.

reflecteix en el fet que la persona artificial sigui composta, al seu torn, d'un sol home o de diversos homes naturals que exerceixin dos papers: el de representant sobirà, en tant que persona artificial, i el de la seva pròpia persona natural:

«La diferència entre aquests tres tipus de república no consisteix en una diferència de poder, sinó que es diferencien per la conveniència o l'aptitud per produir la pau i la seguretat del poble, que és el fi pel qual foren instituïdes. I per comparar la monarquia amb les altres dues, podem observar que, en primer lloc, aquell que exerceixi la persona del poble o sigui membre de l'assemblea que l'exerceix, exercirà també el paper de la seva pròpia persona natural. I malgrat tenir cura en la seva persona política de procurar l'interès comú, encara serà més o nogensmenys curós de procurar el seu propi bé privat, el de la seva família, parentela i amics; i, per a la major part, si l'interès públic divergeix amb l'interès privat, preferirà el privat, perquè les passions dels homes són normalment més potents que la seva raó. D'això se'n desprèn que allà on l'interès públic i privat es troben units més estretament, més afavorit es veu l'interès públic. Ara bé, a la monarquia l'interès privat és el mateix que el públic. Les riqueses, el poder i l'honor d'un monarca emergeix tan sols de les riqueses, la força i la reputació dels seus súbdits. Perquè cap rei no pot ser ric, ni gloriós, ni segur, si els seus súbdits són pobres, menystinguts o massa febles per sostenir una guerra contra els seus enemics, ja sigui per necessitat o per dissensions; mentre que, en una democràcia o en una aristocràcia, la prosperitat pública no contribueix tant a la fortuna privada d'algú que sigui corrupte i ambiciós, sinó més sovint un consell pèrfid, una acció de traïdoria o una guerra civil.» (Lev, XIX, p.288)

En definitiva, si la persona artificial ha de procurar el bé públic (*i.e.* la preservació de la pau i la seguretat), les persones naturals sempre busquen procurar el seu propi bé privat. I, com hem vist, allò que és considerat bo per un individu particular no sempre coincideix amb la resta i, àdhuc, pot arribar a ser incompatible, oposant-se al bé privat dels altres individus i, per tant, esdevenir font de controvèrsies entre els homes. Així que, essent el representant sobirà una sola persona artificial que, alhora, consisteix en un home o en diversos homes naturals, es produeix una tensió intrínseca entre la seva condició *política* i la seva condició *natural*, en la mesura que els fins d'una i de l'altra condició sovint són contradictoris en un mateix moment i en un mateix home.

Però com que la persona natural no pot oposar-se a si mateixa en un mateix moment (tot i que pugui canviar d'opinió), sinó que la seva oposició es manifesta sempre en relació amb les altres persones naturals i en tensió permanent amb la persona artificial, aleshores el nombre de persones naturals que componguin el govern del poder sobirà pot esdevenir un problema pel manteniment de les condicions de sobirania:

«(...) les resolucions d'un monarca no són subjectes d'altra inconstància que d'aquella pròpia de la naturalesa humana, mentre que a les assemblees, a part de la inconstància natural, en sorgeix una producte del nombre. Perquè, un cop presa la resolució, l'absència d'uns pocs que l'haurien mantingut ferma (cosa que pot passar per motius de confiança, negligència o impediments privats), o l'aparició diligent d'uns pocs que sostenen l'opinió contrària, fa que es desfaci avui, allò que es va acordar ahir.» (Lev, XIX, p.290)

Això mateix, Hobbes ho reflecteix en la relació amb els consellers del poder sobirà i en les discrepàncies d'opinió o d'interessos: la coincidència en la monarquia de la persona artificial i de la persona natural en un sol i el mateix home, implica que el monarca sobirà visqui en una tensió entre ambdues condicions, però que mai no pugui oposar-se a si mateix, producte d'un mal consell, d'una opinió divergent o d'un interès contrari, per més que demà variés allò que hagi decidit avui; car això tan sols afectaria a l'acció sobirana, fent-la més o menys inconstant o incongruent amb el propòsit de la seva institució.

Per exemple, un monarca pot aprofitar el seu poder per enriquir-se i afavorir els seus parents, és a dir, prioritzar el seu bé privat; i, tanmateix, mentre mantingui les condicions de sobirania íntegres, podrà fer-ho i perseverarà, encara que en cert moment descuidi o negligeixi en les seves funcions de mantenir la pau i la seguretat dels ciutadans; que, en tot cas, minaran la perdurabilitat futura de la república, des de la perspectiva dels ciutadans que en són subjectes. En canvi, una assemblea no tan sols pot negligir en tant que persona artificial, sinó que la diversitat de persones naturals que la componen fa que aquestes també puguin oposar-se entre si, en tant que homes naturals, produint-se així un focus d'instabilitat en la seva mateixa de la sobirania.

Fixem-nos que Hobbes, pels motius exposats, consideraria que una monarquia pot sostenir més fàcilment les condicions de sobirania que una assemblea i que, consegüentment, mentre es mantinguin tals condicions, per mal administrades que siguin, sempre hi hauran majors condicions per a la pau i la seguretat. Però, tanmateix, això no

significa que pugui governar més equitativament o que pugui realitzar una millor observança de les lleis naturals, car els inconvenients que poden sorgir de la tensió entre la condició natural i artificial del poder sobirà són comuns en totes les formes de govern:

«(...) a la monarquia hi ha l'inconvenient que qualsevol súbdit, pel poder d'un sol home, ja sigui per enriquir un favorit o un adulator, pot ser privat de totes les seves possessions; confesso que aquest és un inconvenient gran i inevitable (...) I, tanmateix, els favorits dels monarques són pocs, i no tenen a ningú més per afavorir que no sigui la seva pròpia parentela, mentre que els favorits d'una assemblea són molts i la parentela molt més nombrosa que la de qualsevol monarca.» (Lev, XIX, p.290)

I, com veiem, novament trobem un avantatge per la monarquia amb relació a una assemblea, simplement pel que fa al nombre de persones naturals que componen la persona artificial. El mateix, finalment, Hobbes ho apunta pel que fa a la successió de la sobirania que, com hem vist, és un element clau per evitar que a cada nova generació es pugui reproduir la guerra (*vid.* 7.2B.I); el problema de la successió d'un monarca per part d'un rei infant que hagi de ser tutelat per una assemblea, al capdavall, no és un problema pròpiament de la monarquia, sinó que es pot reproduir a qualsevol forma de govern, tenint en compte que, al capdavall, això no distaria massa del govern d'una assemblea sobirana:

«(...) és un inconvenient de la monarquia que la sobirania pugui recaure sobre un infant o sobre algú que no pugui discernir entre el bé i el mal; i l'inconvenient consisteix en això: en el fet que l'ús del seu poder s'hagi de disposar a les mans d'un altre home, o d'una assemblea d'homes, que governi pel seu dret i en nom seu; com són els curadors i protectors de la seva persona i autoritat. Però dir que és un inconvenient disposar l'ús del poder sobirà en mans d'un home, o d'una assemblea d'homes, és el mateix que dir que tot govern és més inconvenient que la confusió i la guerra civil. (...) Donat que tot home per naturalesa busca el seu propi benefici i promoció, posar un infant en el poder d'aquells que poden promoure's a través de la seva destrucció o danyant-lo, no seria tutela, sinó traïció. Havent-se pres les mesures suficients contra les justes querelles en relació amb el govern sota un nen, si sorgeix qualsevol contenció que pertorbi la pau pública, això no pot ser atribuït a la forma de la monarquia, sinó a l'ambició dels súbdits i a la ignorància del seu deure. D'altra banda, no hi ha cap gran república en què la sobirania es trobi en una gran assemblea, en què no es trobi, davant les

deliberacions sobre la pau, la guerra i l'elaboració de lleis, en la mateixa condició que si es tractés d'un govern en mans d'un nen.» (Lev, XIX, p.292)

Pel que fa a les lleis, igualment, hem vist que no poden haver-hi lleis injustes, de manera que les «bones lleis» que pugui legislar el «bon govern del sobirà» seran aquelles que puguin restringir efectivament les expressions de la condició natural humana que, del contrari, provocarien controvèrsies que contravindrien la convivència pacífica i unitària a la societat civil. Per això, Hobbes considera que les lleis civils, per ser considerades *bones*, han de ser *necessàries*, en tant que responguin al propòsit de defensar els ciutadans; i *perspícues*, en tant que sigui coneguda la voluntat del legislador en la seva creació i, així, puguin ser adequadament interpretades i obeïdes:

«Pertany al sobirà tenir cura de crear bones lleis. Però què és una bona llei? Per una bona llei, no entenc una llei justa, ja que cap llei pot ser injusta. La llei és creada pel poder sobirà i tot el que és creat per aquest poder és justificat per tot el poble que s'ho apropia. I allò que tot home accepta com a propi, cap home pot dir que és injust. Així és tant per les lleis de la república com pel que fa a les lleis del joc: qualsevol cosa que acordin els jugadors no és injust per cap d'ells. Una bona llei és aquella que és *necessària* per **al bé del poble**²⁴⁰ i que, a més, és *perspícua*.» (Lev, XXX, p.540)

El sobirà que crea *bones lleis*, és a dir, restriccions necessàries i perspícues, es pot dir que governa d'acord amb el propòsit de la sobirania i, si aquestes són realment efectives i generen l'obediència dels ciutadans, aleshores significa que es tracta d'un «bon govern del sobirà», en què les condicions de la sobirania se sustenten de manera íntegra²⁴¹. Perquè, com hem argumentat, tan sols així es pot assegurar a cada ciutadà i a tots en comú el reconeixement dels seus drets i propietats, així com la seguretat respecte de les injúries dels altres i la protecció d'una possible invasió exterior, en unes condicions de pau que atorguin a cadascú una esperança suficient de cara a l'autoconservació i una vida còmoda.

²⁴⁰ Variant llatina: «per a la salvació del poble [*ad salutem populi*]». [NdT]

²⁴¹ De nou, apuntem una diferència amb Larry May, pel que fa a la interpretació d'aquest passatge en què hem vist que Hobbes diu que «pertany al sobirà tenir cura de crear bones lleis» (Lev, XXX, p.540). Segons May (2014, p.199-206): «El sobirà ha de fer bones lleis, lleis que són necessàries pel poble, no lleis que siguin supèrflues, contradictòries, retroactives, secretes o que extralimitin la llibertat dels súbdits. Aquests límits morals i estructurals sobre la legislació sobirana són, argumentem, similars a les restriccions de l'imperi de la llei que va desenvolupar Lon Fuller fa cinquanta anys.» (p.200). La nostra rèplica ja l'hem anotat a les notes anteriors.

Si aquestes condicions de sobirania no es mantinguessin íntegrament, hem vist que la república no podria mantenir les condicions de pau, essent aleshores just que cadascú recuperés el seu dret natural per defensar la pròpia vida pels mitjans que tingués a l'abast. El *bon govern del sobirà*, tal com l'hem definit, consisteix així en un mecanisme fonamental per tal d'assegurar la immortalitat artificial de la sobirania, tant de temps com sigui possible, essent la seva negligència o renúncia, una de les principals causes de la seva mort o dissolució; quelcom que, com hem vist, és d'altra banda aparentment inevitable.

A tall de síntesi, hem vist que Hobbes mesura l'eficàcia de les diferents formes d'articulació de la sobirania o del «bon govern», segons la seva capacitat de perseverar en la tensió entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*. No es tracta, per tant, d'una posició ideològica o normativa, ja que no es diu en cap moment que una forma de sobirania pugui governar millor que una altra, ni que pugui ser més equitativa ni preservar millor el bé comú; en tot cas, Hobbes pren posició en relació amb la capacitat de cadascuna de les formes de govern de sostenir el poder sobirà íntegre; quelcom que, per si mateix, almenys assegura el manteniment de la república i, consegüentment, d'una certa condició de pau i de seguretat, per imperfecta que sigui. Al seu torn, rebutja que es pugui considerar un tipus de govern més just o més lliure que un altre, car tota república sobirana és justa i lliure per definició, com hem vist, si és realment sobirana.

Perquè tenint en compte les condicions de la sobirania, hem vist que «una república, sense poder sobirà, no és res més que una paraula sense substància °i no pot perdurar°» (Lev, XXXI, p.554). El govern del sobirà, doncs, no pot ser titllat de tirànic, despòtic, anàrquic o injust, entre d'altres possibles acusacions, tenint en compte que la sobirania és exactament la mateixa en totes les formes d'articulació –democràcia, aristocràcia o monarquia– i que, alhora, consisteix en la font de tota mesura de la justícia. En aquest sentit, el «bon govern» d'un sobirà consisteix en aquell govern que preservi íntegrament les condicions de sobirania sobre una república, essent capaç de proclamar «bones lleis», d'acord amb el propòsit de la seva institució, sigui quin sigui el nombre d'homes naturals que integrin la persona artificial sobirana.

C) El govern de les doctrines i de les opinions

El darrer mecanisme d'immortalitat artificial que assenyalarem és el que es refereix al *govern de les doctrines i de les opinions*; és a dir, de la mateixa manera que el poder sobirà és el titular de la justícia, també hem indicat que és el que estableix la mesura pública del que és *bo* i del que és *dolent* per a la convivència pacífica i unitària a la societat civil. Tot i que la guia es correspon amb la filosofia moral, ja que les lleis naturals assenyalen *com hauria de ser* la sociabilitat pacífica i com s'haurien de regular les controvèrsies que hi sorgissin, tanmateix, encara que poguéssim suposar que les ordres sobiranes no s'hi ajustessin, aquestes serien considerades justes invariablement, en la mesura que procedeixin de la voluntat del sobirà. A més, també seran considerades vertaderes, en tant que el sobirà també és el jutge suprem sobre la veritat o la falsedat de les doctrines i les opinions:

«(...) és annex a la sobirania el fet de ser jutge de quines opinions i doctrines són adverses, i quines altres condueixen a la pau; i, en conseqüència, en quines ocasions, fins a quin punt i en què els homes poden merèixer la seva plena confiança quan es dirigeixen a multituds; i qui s'encarregarà d'examinar les doctrines de tots els llibres abans de ser publicats, perquè les accions dels homes provenen de les seves opinions, i el bon govern de les accions dels homes consisteix en el bon govern de les opinions, per tal d'assolir la seva pau i concòrdia. I, tot i que en matèria de doctrina res no hauria de ser considerat, tret de la veritat, això no és incompatible amb la regulació de la mateixa per tal d'assolir la pau, ja que una doctrina contrària a la pau no pot ser més vertadera que una pau i una concòrdia contràries a la llei de la naturalesa.» (Lev, XVIII, p.272)

Per tant, les doctrines que regiran la mesura del que és bo i del que és dolent en una república sobirana seran les que el poder sobirà dicti i no cap altra, essent la integritat de la sobirania la major garantia per a la preservació de la pau, com a bé suprem i comú que garanteix la supervivència i el camí cap a una vida còmoda. Aquestes, a més, les ha de poder fer observar de manera efectiva entre els ciutadans, en tant que ordres sobiranes que constitueixen restriccions artificials sobre la mesura particular del bé i del mal que

pugui sostenir cada individu en particular²⁴². I, consegüentment, també han de ser conegudes per aquells que les han d'obeir i, en el cas de les doctrines, això es refereix a la *instrucció pública*, els responsables de la qual són ministres delegats del poder sobirà que responen a la seva voluntat:

«També són ministres públics aquells que tenen autoritat per ensenyar o per autoritzar que d'altres ensenyin al poble el seu deure envers el poder sobirà, i instruir-lo en el coneixement sobre què és just i injust, per tal de fer [els homes] més aptes per viure en pietat i en pau entre si, així com per resistir l'enemic públic: són ministres, en tant que ho fan, no per la seva pròpia autoritat, sinó per la d'altres; i públics, ja que ho fan (o ho haurien de fer) per cap altra autoritat que no sigui la del sobirà. Tan sols el monarca o l'assemblea sobirana tenen l'autoritat immediata de Déu per ensenyar i instruir el poble; i cap home tret del sobirà rep el seu poder simplement *Dei gratia*; és a dir, pel favor de ningú tret de Déu: tota la resta, rep els seus [podors] pel favor i la providència de Déu, i per [voluntat] dels seus sobirans. Com en una monarquia *Dei gratiâ et Regis* o *Dei providentiâ et voluntate Regis*.» (Lev, XXIII, p.378)

Així veiem que el govern sobirà de les doctrines i les opinions té un doble vessant que podríem anomenar «positiu» i «negatiu»: d'una banda, consisteix en una funció annexa als drets de sobirania discernir la mesura del *bo* i del *dolent*, jutjant quines doctrines són vertaderes i quines són falses, així com intruir el poble en les mateixes, a través del nomenament de ministres públics autoritzats per ensenyar-les. Perquè el sobirà ha d'assegurar-se que els ciutadans coneguin les seves obligacions i els drets de sobirania, per tal que siguin més aptes per a l'obediència i per conuiu pacíficament en societat. Fixem-nos que aquest vessant «positiu» de la instrucció pública, a diferència de la coacció que arrelava en la por al càstig de les lleis civils, cerca igualment una major disposició dels homes a integrar-se a la societat civil, però a través d'ensenyar-los quines són les seves obligacions i que així en prenguin consciència (Bejan, 2010, p.607-626).

En certa manera, doncs, consisteix en la recerca d'una mena de «tercer moment de racionalitat» que, en aquest cas, seria *artificial*; car, com hem dit, no podíem concebre

²⁴² En conseqüència, això també cal fer-ho extensiu en matèria religiosa. Com assenyala Dussel (2007b): «A Hobbes li preocupa l'estat de debilitat de l'Estat, de la monarquia anglesa que deixava un buit de poder i afavoria el caos, la "lluïta de tots contra tots". Per poder *enfortir* l'Estat era necessari atorgar-li la potestat de dirigir igualment l'Església –una mera secularització, com a vegades suggereixen els intèrprets, hauria significat perdre un recurs estratègic del poder d'extrema importància.» (p.243).

des de la hipòtesi del *pacte* que es produís una «transformació» de la condició natural humana, ja que aquesta no era destituïda i continuava operant, malgrat les restriccions que, precisament, tenien per objecte evitar-ne l'expressió que condueix a les controvèrsies. És en aquest sentit que el govern de les doctrines i les opinions té aquesta funció de mecanisme d'immortalitat artificial de la república²⁴³.

Tanmateix, al ser un mecanisme polític que s'interposa a la condició natural humana, partint d'una base hipotètica, tampoc el govern de les doctrines no resta exempt de la tensió epistèmica assenyalada. Per això, també cal identificar el vessant «negatiu» del mateix, en relació amb la restricció d'aquelles doctrines que, a través del judici del sobirà, puguin ser considerades dolentes i falses; és a dir, contràries a la societat civil. Perquè si el poder sobirà es limités a vetllar per la instrucció de les doctrines que ha jutjat bones i correctes, sense restringir la difusió de les que jutja contràries o sedicioses, això denotaria una manca d'integritat de la seva condició sobirana, al negligir en les funcions que són annexes a la mateixa:

«És cert que, en una república, a causa de la negligència i de la incapacitat dels governants i dels mestres, les doctrines falses es difonen de manera generalitzada i les veritats contràries poden ser generalment ofensives. Tanmateix, per més sobtada i abrupta que sigui la irrupció d'una nova veritat, aquesta mai no trenca la pau, però a vegades sí que desperta la guerra. Perquè aquells homes que són governats amb tanta deixadesa que s'atreveixen a prendre les armes per defensar o introduir una opinió, encara es troben en guerra, i la seva condició no és la pau, sinó tan sols un armistici per por d'un envers l'altre, de manera que viuen tal com si fossin contínuament al camp de batalla. És annex, doncs, al qui té el poder sobirà, ser el jutge o constituir tots els jutges de les opinions i doctrines, com una cosa necessària per a la pau, així com per prevenir la discòrdia i la guerra civil.»
(Lev, XVIII, p.272)

²⁴³ Com suggereix Jeremy Anderson (2003, p.95-104): «La presumpció aparent és que la nostra obediència a la llei no es pot donar de cap altra manera. Aquesta presumpció és apta de ser reforçada per diversos passatges en què Hobbes ens descriu com supersticiosos, ambiciosos, necis, entre d'altres. Però quan examinem les seves consideracions de manera més acurada trobem que Hobbes creu que tan sols som contingentment així, en gran mesura, degut al nostre fracàs en l'ús de les capacitats que tenim i/o a la influència de creences falses, absurdes o sedicioses. Aquests aspectes doncs poden ser alterats, previnguts o neutralitzats a través d'una educació adequada i de l'exercici del poder per part del sobirà, de tal manera que influencii les nostres actituds i canalitzi les nostres ambicions» (p.102).

Així és com, al capítol XXIX del *Leviathan*, Hobbes identifica «les *malalties* d'una república que procedeixen del verí de les doctrines sediciososes» (Lev, XXIX, p.502), entre les quals, hi compta les doctrines que procedeixen de clergues, juristes i escriptors que, tal com denuncia el filòsof de Malmesbury, s'han propagat a través de les universitats de la seva època (May, 2012, p.223-32). En un passatge del capítol XXX, que reproduïm íntegrament a continuació, es resumeixen aquestes falses doctrines:

«Pel que fa als mitjans i conductes pels quals el poble pot rebre aquesta instrucció, cal que cerquem a través de quins mitjans, moltes opinions contràries a la pau de la humanitat, tot i que es basin en principis febles i falsos, s'hi han arrelat profundament. Em refereixo als que he especificat al capítol precedent: que *els homes jutjaren què és legal i il·legal, no per la llei mateixa, sinó per les seves pròpies consciències; és a dir, pels seus propis judicis privats; que els súbdits pequen en obeir les ordres de la república, tret que abans n'hagin jutjat la legalitat; que la seva propietat en les seves riqueses és tal que s'exclou del domini que en tingui la república; que és legal que els súbdits matin aquells que anomenen tirans; que el poder sobirà pot ser dividit, i similars que són inculcades al poble d'aquesta manera*²⁴⁴. Aquells que per la seva necessitat o cobdícia atenen els seus negocis i treball; i aquells, d'altra banda, que per la seva superfluïtat o mandra, es deixen conduir pels seus plaers sensuals (aquests dos tipus d'home comprèn la major part de la humanitat), essent desviats de la meditació profunda, que és l'estudi de la veritat, no tan sols en la matèria de justícia natural, sinó també de totes les altres ciències, requereix necessàriament rebre les nocions del seu deure, principalment dels clergues al púlpit i, parcialment, d'aquells veïns seus o familiars coneguts que, tenint la facultat de parlar fàcilment i plausiblement, semblen més savis i cultes en casos de llei i consciència que ells mateixos. I els clergues i d'altres que fan ostentació de l'estudi, deriven *el seu coneixement*²⁴⁵ de les universitats i de les escoles de llei o bé dels llibres que homes eminents en aquests escoles i universitats han publicat. És evident, doncs, que la instrucció del poble depèn completament del correcte ensenyament °de la joventut° a les universitats. Però no són (algun home pot dir) les universitats d'*Anglaterra* ja prou erudites com per fer això? És que us comprometreu a ensenyar a les universitats? Qüestions difícils.

²⁴⁴ Variant llatina: «cada ciutadà és el jutge del bé i del mal; que la pròpia consciència és llei; que la república no té cap dret respecte dels béns dels ciutadans; que el tiranicidi és lícit.». [NdT]

²⁴⁵ Variant llatina: «les doctrines». [NdT]

Tot i que a la primera, no dubto en contestar que fins al darrer final de *Enric VIII*, el poder del Papa fou sempre sostingut contra el poder de la república, principalment per mitjà de les universitats; i que les doctrines sostingudes per molts predicadors contra el poder sobirà del rei, així com forces juristes i altres que tenien allà la seva educació, és un argument suficient que tot i que les universitats no eren autores d'aquestes doctrines falses, no sabien com sembrar la veritat. Perquè en una tal tensió d'opinions, el que és més cert és que no havien estat suficientment instruïdes; i això no és d'estranyar, si encara conserven un regust d'aquest subtil licor amb el qual van experimentar primer, contra l'autoritat civil. Però a la darrera qüestió, no val la pena ni és necessari per a mi, dir que sí o que no: perquè tot home que vegi el que estic fent, pot percebre fàcilment el que penso.» (Lev, XXX, p.532/534)

És interessant veure com, més enllà dels exemples concrets i extrets del seu propi context, Hobbes mostra com les universitats, que teòricament haurien de servir per instruir el poble d'acord amb el judici del sobirà, han servit per propagar aquestes doctrines contràries; essent consegüentment una negligència en les funcions sobiranes que, en gran mesura, expliquen com Anglaterra es va veure abocada a la guerra civil (Bejan, 2010, p.609).

En aquest sentit, el govern de les doctrines i de les opinions ha d'assegurar, d'una banda, que els ciutadans puguin ser coneixedors de les seves obligacions i dels drets del sobirà i que, de l'altra, no es puguin difondre doctrines contràries al manteniment de la sobirania²⁴⁶. Mecanisme que, alhora que no pot separar-se dels mecanismes que puguin assegurar la integritat de la sobirania ni tampoc dels que busquin la seva successió, es veu subjecte a les mateixes limitacions que hem argumentat als apartats precedents (*vid.* 7.2A), en relació amb la tensió epistèmica.

Perquè de la mateixa manera que queda fora de l'abast de la raó humana poder obtenir un coneixement científic sobre la condició natural, també sobrepassa els límits del coneixement del real poder discernir amb certesa demostrable totes i cadascuna de les opinions i doctrines que poden arribar a esdevenir perniciosos per a la pau; i, al seu torn, aquelles que s'identifiquen i es jutgen com a tals, poder arribar a discernir quins mitjans són necessaris per arribar a restringir-les i evitar-ne la difusió, impedit així que arrelin en la consciència dels ciutadans. Car es pot tractar d'evitar les accions dels homes, però

²⁴⁶ Cf. Castellanos, 2019 (p.57-77).

el sobirà no pot introduir-se en les seves consciències; malgrat que en aquestes s'hi estigui congriant una doctrina sediciosa que pugui conduir a accions futures de rebel·lió contra la sobirania.

Ha quedat palès que les limitacions dels éssers humans, en tant que artífexs de la república sobirana i del seu manteniment al llarg del temps, consisteixen en les limitacions dels propis mecanismes d'immortalitat artificial. I malgrat les seves limitacions, sense aquests mecanismes no es podria arribar a assegurar la supervivència d'una república, des del mateix moment que aquesta fos instituïda o una vegada morís l'home natural o el conjunt d'homes naturals que en fossin titulars. Perquè, tal com hem assenyalat, des de la ciència política, amb els recursos de la filosofia moral i jurídica, el sobirà podria perfeccionar constantment les condicions de sobirania, tot garantint el funcionament dels mecanismes d'immortalitat artificial que hem examinat, per tal d'evitar que la república fos dissolta o morta per desordres interns.

Però, a la pràctica, la tensió que hem vist en la permanent pressió de les passions humanes i la resta d'inclinacions que condueixen a la discòrdia entre els homes, així com també les limitacions de la política per arribar-les a discernir, disposar-ne la restricció i aconseguir fer-la efectiva, són obstacles que difícilment poden arribar a superar-se, tenint en compte les limitacions mateixes de la raó humana:

«I tot i que la sobirania, en la intenció d'aquells que la creen, és immortal, per la seva pròpia naturalesa, no tan sols és subjecta a la mort violenta per una guerra estrangera, sinó que també conté, per la ignorància i les passions dels homes, des de la seva institució mateixa, molts gèrmens d'una mortalitat natural, a causa de la discòrdia intestina.» (Lev, XXI, p.344)

Els *gèrmens de la mortalitat natural* de la república, doncs, es troben en la seva pròpia naturalesa, en la mesura que constitueix la naturalesa dels que en són els seus creadors. Aquí no podem considerar que Hobbes simplement descarti la possibilitat que una república sobirana pugui arribar a perdurar, a través del mètode, de l'estudi i de la prudència del poder sobirà; però certament s'hi mostra escèptic, donada l'experiència i ateses les grans dificultats adduïdes que, com hem indicat, arrelen a la tensió epistèmica de la filosofia política.

Heus aquí el paràgraf final de la segona part del *Leviathan*, en què Hobbes mostra aquest escepticisme que hem defensat, en la mesura que considera que fins que els sobirans no siguin filòsofs, difícilment podran evitar que les repúbliques acabin morint o dissolent-se. I, tanmateix, deixa la porta oberta a l'esperança que, com hem vist, pot aportar el govern de les doctrines i de les opinions (*vid.* 7.2C), com a mecanisme d'immortalitat artificial que, alhora, pugui generar un «tercer moment de racionalitat *artificial*» en què, tant els ciutadans com els sobirans, prenguin consciència dels seus drets i obligacions; quelcom que només és concebible des del manteniment de la integritat de les condicions de sobirania i assegurant-ne la seva integritat i continuïtat futura:

«I fins aquí, el que es refereix a la constitució, naturalesa i dret dels sobirans; i sobre el deure dels súbdits, derivat dels principis de la raó natural. I, ara, considerant com de diferent és aquesta doctrina de la pràctica de la major part del món, especialment d'aquestes parts occidentals que han rebut els aprenentatges morals de *Roma* i *Atenes*; i com de profunda es requereix que sigui la moral filosòfica, en aquells que tenen l'administració del poder sobirà; em trobo al punt de creure que el meu treball és tan inútil com la República de *Plató*; perquè ell també és de l'opinió que és impossible acabar amb els desordres de l'Estat i el canvi de governs per la guerra civil, fins que els sobirans no siguin filòsofs. Però quan considero de nou que la ciència de la justícia natural és l'única ciència necessària pels sobirans i pels seus principals ministres; i que no necessiten carregar amb les ciències matemàtiques (com per *Plató* ho eren), més que per bones lleis que encoratgin els homes a estudiar-les; i que ni *Plató* ni cap altre filòsof fins ara, ha posat en ordre i ha provat suficientment o probablement, tots els teoremes de la doctrina moral que els homes poden estudiar, sobre com governar i com obeir; recupero alguna esperança que algun dia o altre, aquest meu escrit pot caure a les mans d'un sobirà que el considerarà per si mateix (per això és curt i penso que clar), sense l'ajuda de cap intèrpret interessat o envejós; i per a l'exercici de la plena sobirania, en la protecció de l'ensenyament públic de la mateixa, convertir aquesta veritat de l'especulació en la utilitat de la pràctica.» (Lev, XXXI, p.574)

8. Conclusió: *el Leviatan, un gegant amb peus de fang*

Arribats al final del nostre recorregut, convé fer balanç del camí que hem seguit des de l'inici d'aquesta investigació. La nostra exploració s'ha centrat en la generació hipotètica o construcció científica de les condicions polítiques de sobirania i de subjecció a la realitat present, partint de l'eina metodològica que ens ha proporcionat el *præcipitium epistèmic* del sistema filosòfic de Thomas Hobbes.

Així hem vist com Hobbes inferia la condició natural humana a través d'un «primer nivell d'inferència» sobre l'experiència del present, en què malgrat existir una societat civil constituïda en república, els conflictes entre els éssers humans, així com les rebel·lions i les guerres civils, segueixen reproduint-se; i, a partir d'un «segon nivell d'inferència», hem examinat com Hobbes deduïa el model hipotètic de l'estat de natura, com a supòsit de com podrien arribar a ser les relacions humanes si fossin enretirades totes les restriccions polítiques que, encara que limitades, existeixen realment al present.

La condició de guerra *de tots contra tots* que hem vist que s'hi inferia, era tal (potencialment absoluta i universal), que podíem concebre racionalment que, els éssers humans, per tal d'assolir la seguretat necessària per conservar la pròpia vida i poder encaminar-se cap a una vida còmoda, les mateixes inclinacions que els havien conduït hipotèticament al conflicte (*i.e.* en un «primer moment de racionalitat») podrien acabar derivant en una condició de pau artificial (*i.e.* en un «segon moment de racionalitat»); talment *com si* s'hagués celebrat un *pacte* comú, de mútua renúncia i autorització, constituent de la societat civil constituïda en república: en què hom hauria depositat el seu propi dret natural –el seu exercici absolut i contra els altres– i, al seu torn, hauria autoritzat una sola persona artificial que esdevindria sobirana, a la qual s'hi haurien subjectat tots els homes en tant que ciutadans, units com a poble en una mateixa societat civil.

La construcció de l'artifici polític de la república sobirana, doncs, es fonamentaria a través de la ciència civil (*i.e.* la filosofia política), que tindria la missió de dissenyar les restriccions artificials sobre la base d'una condició natural humana hipotètica (*i.e.* «els principis incontrovertibles»); és a dir, les lleis civils i els càstigs corresponents a la seva transgressió que les poguessin fer realment efectives, per tal d'evitar així la reproducció del conflicte i mantenir les condicions de pau al present. Car es requereix estudi i mètode per tal de conèixer amb certesa demostrable els efectes que produeixen totes i cadascuna

de les restriccions dissenyades, com a causes conegudes que són producte de la raó humana, en tant que emanen del legislador sobirà conegut.

És aquí on hem advertit la *tensió medul·lar i irresoluble* que embardissava el camí que faria inaccessible el coneixement sobre la *natura*, des de l'altra carena del *præcipitium epistèmic*: la *política*; car si de la condició natural humana tan sols en podíem obtenir un coneixement hipotètic, aquesta base sobre la qual s'elaborarà la filosofia política com a ciència mai no disposarà d'un estatut de certesa suficientment demostrable. Per tant, mai no podrà arribar a concebre una solució definitiva, absoluta i universalment vàlida, per a tots i cadascun dels conflictes que puguin arribar a resultar de les relacions humanes.

És a partir de la constatació d'aquesta la tensió epistèmica, que hem argumentat que la *política* no pot arribar a destituir la *natura*, tot i ser una ciència en constant perfeccionament. Així, com major sigui l'adequació de les restriccions reals sobre la condició natural hipotètica, d'acord amb l'estudi dels seus efectes coneguts sobre les relacions humanes al present, més temps es podrà allargar la vida o l'operació de la sobirania. I, per a aquest propòsit, es comptarà amb els preceptes de la filosofia moral (*i.e.* lleis naturals) i de la filosofia jurídica (*i.e.* principi d'autorització i representació), per tal de guiar l'elaboració dels mecanismes polítics que puguin afavorir la convivència pacífica i unitària a la societat civil.

Les limitacions d'aquestes restriccions reals, però, han quedat també paleses, tant pel que fa a la seva fonamentació hipotètica, com per les limitacions de l'obediència per part dels que en són subjectes, pel fet que els homes –tant si són ciutadans com sobirans– no perdin la seva condició d'homes naturals. Perquè, com advertíem, per més prudent que puguin arribar a ser el sobirà i per més coneixement que puguin arribar a tenir els ciutadans sobre les seves obligacions, mai no es podran arribar a superar les limitacions constatades que arrelen al fonament mateix de la ciència política

Els mecanismes d'immortalitat de vida artificial de les repúbliques sobiranes, així doncs, tenen l'objectiu de mantenir les condicions de sobirania íntegres (absoluta, indivisible, irresistible): tant pel que fa a la *successió* que busca la permanència de la república malgrat el decés de l'home natural que l'encarna; com pel que fa al *bon govern* del sobirà que té per objecte legislar «bones lleis» i fer-les complir, per tal que responguin al fi de la seva institució; així com en relació amb el *govern de les doctrines i de les opinions* que té la missió de restringir la difusió de doctrines sedicioses i alhora educar els ciutadans en

els seus deures d'obediència, per tal de mantenir també les condicions de subjecció íntegres.

Així és com Hobbes considera que la reconciliació entre éssers humans, si bé és molt difícil, no pot titllar-se d'impossible:

«De la contrarietat d'algunes de les facultats naturals de la ment, d'unes respecte de les altres, així com d'una passió respecte d'una altra, i de la seva relació envers el comportament social²⁴⁷, s'ha pres com argument per inferir una impossibilitat que cap home pugui estar suficientment disposat a tots els tipus de deure civil. (...) Al qual responc que aquestes són de fet grans dificultats, però no impossibilitats: perquè a través de l'educació i la disciplina, poden ser i a vegades són reconciliades.» (Lev, *R&C*, p.1132).

Tanmateix, de la mateixa manera que no podem assegurar que es puguin arribar a sostenir íntegrament les condicions de sobirania i de subjecció a les repúbliques, tampoc no podríem assegurar que aquestes no acabin dissolent-se o morint. Al capdavant, del futur tan sols en podem inferir una presumpció hipotètica i, tal com hem assenyalat, les limitacions pròpies de les restriccions polítiques al present ens mostren que, per experiència, s'hauria de suposar que aparentment mai no hi haurà una república sobirana prou perfecta com perquè pugui perdurar eternament; de la mateixa manera que no hi haurà mai una societat civil mai prou perfecta com perquè no s'hi reproduïxi el conflicte entre els humans.

Perquè la condició natural humana no es veu transformada per la política, sinó tan sols restringida. I mai no d'una manera definitiva, sinó tan sols pal·liativa i provisional: no hi ha assegurat un «tercer moment de racionalitat», malgrat que des del govern de les doctrines i de les opinions, es tracti de generar-lo artificialment. Per tant, de la mateixa manera que els homes naturals neixen, tenen una vida i finalment moren, els homes artificials es construeixen, operen durant un període de temps i acaben dissolent-se.

I, malgrat aquesta presumpció, fruit de la tensió epistèmica, la ciència política aconsellada per la filosofia moral i jurídica hauria de tendir a perfeccionar constantment les condicions de sobirania i de subjecció, per tal de vetllar –encara que de manera incerta– per una immortalitat artificial de la república; o el que és el mateix: per aconseguir mantenir les

²⁴⁷ «Conversation»: «Social behaviour» (OED, 1-2, 4-6). [NdT]

condicions de pau i de seguretat artificials el màxim de temps possible. Car per més que no puguem assegurar amb certesa demostrable que aquestes puguin arribar a ser eternes, tampoc no podem concebre un altre pal·liatiu pel conflicte que no sigui el que ens proporciona la sobirania, per tal de disposar de mitjans per tal de regular les controvèrsies.

Per això, el gran Leviatan o Déu mortal s'ha d'edificar com un gegant que pugui sostenir la *summa potestas* i la *potentia communis* sobre els dominis de la república, tal com es plasma al conegut frontispici del *Leviathan* (1651)²⁴⁸. Vegem com el descriu Carlo Altini (2002, p.127-48) de manera molt il·lustrativa:

«El frontispici de la primera edició anglesa (Head Edition, Londres, 1651) de l'obra mestra de Hobbes presenta l'efígie d'un sobirà de formes gegantines, que damunt d'una ciutat pacífica amb la mà dreta empunya l'espasa i amb l'esquerra un bàcul. A sota de cada braç, tant el temporal com l'espiritual, hi ha una sèrie de cinc il·lustracions: sota l'espasa, una fortificació, una corona, un canó, armes i banderes, una batalla; correlativament, sota el braç espiritual veiem una església, una mitra, els llampecs de l'excomunió, uns sil·logismes, un concili. La possessió d'aquests instruments típics del conflicte teologicopolític, que representen precisament la lluita entre el poder temporal i el poder espiritual, és atribuïda per tant a un únic, poderosíssim sobirà, al que s'atribueixen també, de manera certament no fortuïta, les paraules del llibre de Job (41, 25): «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*». Tanmateix, la nostra atenció se centra en la part superior del cos del sobirà, l'única visible, constituïda per la unió dels innombrables individus que funden la *civitas* amb un pacte estipulat entre ells. Aquests individus estan figurats d'espatlles a l'observador i mirant cap al sobirà: l'efecte és el d'una convergència de les voluntats individuals en la voluntat única del sobirà, amb un moviment que va de baix a dalt. La figura representa per tant el moment constitutiu i fundacional de l'Estat, el moment en què es decideix quelcom més que el consens o la concòrdia. Està veritablement naixent quelcom que abans no hi era: en efecte, tot i no entrar en l'anàlisi de la relació entre dret natural i llei natural, o del pas de l'estat natural a l'estat civil, o bé de les formes de transferència dels drets i del contracte social (*cf.* Lev, XIV), resulta evident que

²⁴⁸ Vid. Annex 3.

allò que era amorf –els individus d’una multitud que no té voluntat política–²⁴⁹ esdevé morfològicament únic i unívoc.» (Altini, 2002, p.130-31)

Fixem-nos, però, en un detall: *tan sols se’ns mostra la part superior del cos del gegant*. Tota la part inferior queda ocultada sota les muntanyes, formant una serralada, sota la qual s’estenen les contrades en què es divisen els llogarrets habitats i la ciutat emmurallada al fons de la vall. Això, sens dubte, ens suggereix una al·legoria que ens permetria il·lustrar la nostra tesi principal. Vegem-ho a continuació.

D’una banda, per les dimensions del gegant, podríem figurar-nos l’altitud de l’espadat que el separa dels seus propis dominis. Constitueix un mur rocós inexpugnable que escindeix ambdues carenes de la serralada, fent intransitables i perillosíssims els viarans que permetrien accedir d’un costat a l’altre: heus aquí el *præcipitium epistèmic* que divideix el vessant on es manifesta la natura humana, del vessant des d’on el gran gegant sobirà –format per la multitud unida com a poble en la seva persona– la infereix i en decideix consegüentment les restriccions polítiques. Però tot plegat ho fa des d’una perspectiva prou distant com perquè la boira i la calitja n’impossibilitin una observació suficientment clara; d’allò que veu –els efectes que pot arribar a «llegir» o inferir per la seva pròpia experiència– mai no en podrà obtenir una certitud plenament demostrable.

D’altra banda, el fet que la part inferior del cos quedi ocultada per la serralada, també ens podria suggerir que els fonaments d’aquest gegant d’aparença terrible, en realitat, arrelen a la mateixa terra (*i.e.* la mateixa naturalesa) des d’on s’alcen els muntanyams²⁵⁰. I és que, com hem defensat, el fonament a partir del qual la ciència política construeix les condicions de sobirania, dissenyant, perfeccionant i tractant de blindar una immortalitat de vida artificial, no gaudeix de la mateixa fortalesa que els mecanismes polítics coneguts a la realitat present; és a dir, no disposa del mateix nivell de certesa sobre la causa que en

²⁴⁹ Contra aquesta caracterització «amorfa» dels individus que configuren el cos del Leviatan, hi trobem l’apreciació de Casanovas (2014; *op.cit.*): «Si enfoquem la lent de forma prou propera a cada una de les figures gravades per Bosse en la planxa de coure del gravat original, apareix la primera sorpresa. Lluny d’una reproducció estàndard de figures masculines anònimes, aquestes adquireixen vivacitat i personalitat pròpia. Almenys algunes d’elles –justament les que constitueixen el pit, el tors del gegant– no són homes, sinó que hi ha figures femenines, i infants també, dibuixats amb detall, segons el costum de Bosse de representar els vestits i la vida quotidiana dels habitants de les llars a la manera flamenca i holandesa. No només això: hi ha figures girades que s’esguarden entre si, que es comuniquen i parlen. El bisturí de Bosse és molt fi» (p.85).

²⁵⁰ En canvi, Michael Krom (2011) suggereix que si el cos polític no té cames és perquè les repúbliques, al capdavant, no poden moure’s. Tanmateix, nosaltres aquí tractem de lligar la interpretació amb la nostra tesi, tot seguint una intuïció de Josep Monserrat.

produeix els efectes, constituint així una forma de coneixement hipotètic sobre la natura humana que busca restringir-se políticament.

En conclusió, doncs, el gegant poderosíssim que pren la imatge del Leviatan de Hobbes és, de fet, un gegant que s'erigeix sobre un fonament hipotètic; essent una matèria de dubtosa consistència, susceptible a múltiples canvis que no sempre podran ser previstos; al capdavall, un fonament fràgil, tenint en compte la fortalesa de l'edificació que s'hi erigeix al cim. És per això que suggerim pensar el Leviatan com *un gegant amb peus de fang*. Expressió que devem al passatge bíblic del «somni de l'estàtua» (cf. Revelació del regne de Déu; *Daniel*, 2:1-2:49), en què se'ns parla d'un gegant terrible que malgrat estar compost de metalls poderosos, els seus peus són fets de ferro i d'argila.

Fixem-nos en la fragilitat de la composició: el ferro, en aliatge amb la resta de metalls que conformen el cos del gegant, barrejat amb l'argila; que és una matèria idèntica al fang, en el seu estat natural, però amb la diferència que quan aquest és treballat per l'home, aleshores s'anomena argila, que n'és l'estat artificial. L'aparença més noble i sòlida de l'argila, tanmateix, no nega la fràgil qualitat natural que compon el fang. És per això que, més enllà de l'aparença que prenguin les construccions humanes, el seu fonament natural incert ens n'impedeix assegurar la preservació eterna.

«³¹ Tu, rei, has tingut una visió. Aquí la tens: Una estàtua formidable —l'estàtua era gran i d'un esclat extraordinari— es dreçava davant teu, i el seu aspecte era terrible. ³² Aquesta estàtua tenia el cap d'or pur; el pit i els braços eren de plata; el ventre i les cuixes, de bronze; ³³ les cames, de ferro; els peus, en part de ferro i en part d'argila. ³⁴ Tu ho estaves veient, quan una pedra es desprengué d'una muntanya, sense intervenció de cap mà, i tocà l'estàtua als peus de ferro i d'argila i els reduí a miques. ³⁵ Aleshores quedaren fets a miques, tot alhora (ferro i argila), bronze, plata i or, que es tornaren com boll de les bardisses d'estiu; el vent se'ls emportà, de tal manera que no se'n trobava ni rastre. En canvi, la pedra que havia tocat l'estàtua es convertí en una gran muntanya que omplia tota la terra.» (*Dn*, 2:31-35)

Pensem en la Torre de Pisa, alçada sobre un sòl inestable; la insígnia ciutat de Venècia, edificada sobre una llacuna; en l'antiga Pompeia arrasada pel Vesuvi; en la falla de San Andrés que periòdicament assota les modernes metròpolis californianes; o bé en tantes illes i terres volcàniques, com la comarca de la Garrotxa, assentades sobre uns fonaments incandescents que, encara que passin centúries o mil·lenis, sabem que tard o d'hora poden

provocar nous terratrèmols i colades de lava que ho destrueixin tot; així com el canvi climàtic i l'escalfament global, que amenacen tantes urbs costaneres d'arreu del món de ser engolides per mars i oceans. Àdhuc considerem la minúscula esfera que és la Terra, orbitant enmig d'un univers inabastable i ple de perills mortals; molts d'imprevisibles i d'incontrolables. Sostenir la vida, gràcies a la llum i a l'escalfor d'un Sol mortal. Aquest és l'estatut de la civilització humana: una gloriosa edificació sumida en la incertesa.

9. Compendi de tesis defensades

En aquest apartat, presentem de manera sintètica les principals tesis que hem defensat al llarg del nostre estudi sobre «el *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la natura i el coneixement de la política en el *Leviathan* de Thomas Hobbes». No es tracta, però, d'un recull exhaustiu de totes les posicions que s'han adoptat, sinó que aquest compendi busca agrupar sistemàticament els arguments fonamentals de la nostra tesi principal.

Tesi principal: El *præcipitium epistèmic* entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política* és un recurs metodològic que ens ha permès estudiar la filosofia política de Hobbes, de manera autònoma i no subordinada a la resta de seccions orgàniques del seu projecte de sistema filosòfic, alhora que ha consistit en el punt de partida de l'anàlisi sobre la seva concepció de la *sobirania* i les seves limitacions a la realitat present; car les restriccions polítiques que poden contribuir a mantenir unes condicions de sobirania i de subjecció íntegres, amb el propòsit de preservar la pau, es construeixen científicament a partir d'un fonament hipotètic sobre la condició natural humana. D'aquí se'n desprèn una tensió epistèmica medul·lar i irresoluble que implica que no puguem arribar a concebre una solució política definitiva ni universalment vàlida per al conflicte social, de manera que la dissolució o mort de la sobirania resulta aparentment inevitable al món real; alhora que les condicions per a la seva institució romandrien i, de nou, seria nogensmenys possible la seva reproducció.

1a tesi: Les qüestions o problemes perennes de la filosofia política desborden la historicitat dels textos dels autors del passat, però a través d'un marc conceptual o paradigmàtic propi del seu context que, consegüentment, no pot ser trasplantat automàticament al nostre present. Avaluar la genealogia dels significats i dels significants, a través dels quals un autor va abordar aquestes qüestions o problemes, ens permetria copsar la seva intenció original, sense caure en l'anacronisme. Alhora, això també legitimaria la incorporació del seu material filosòfic com a instrument d'anàlisi i de reflexió sobre aquestes mateixes qüestions o problemes a la nostra pròpia contemporaneïtat.

2a tesi: El problema de la sistematicitat de l'obra de Thomas Hobbes, fruit de la publicació anticipada de la filosofia política (*sectio tertia* o *De Cive*) respecte de la resta de parts orgàniques dels *Elementorum Philosophiae* –de la *física* (*sectio prima* o *De Corpore*) i de l'*antropologia* (*sectio secunda* o *De Homine*)–, més enllà dels

condicionants històrics del context, reflecteix una falla articulatòria i una descompensació en el tractament de les diferents seccions; és a dir, una «fractura del sistema filosòfic» (Zarka, 1985; Monserrat, 2016-2017) que suscita una via d'accés autònoma al coneixement de la dimensió *política* del real. Així és com la filosofia política, fonamentada per principis propis coneguts per experiència (*i.e.* «llegeix-te a tu mateix»), s'emancipa del conjunt del projecte de sistema filosòfic i pren un procés de maduració pròpia que la dotarà d'integritat i d'unicitat com a obra filosòfica autònoma.

3a tesi: Els principis propis que fonamenten la filosofia política són els anomenats «principis incontrovertibles» (Forteza, 1995) del *desig infinit de possessió* i de la *por a la mort violenta*, com a condicionants socials de la condició natural humana. Tenint en compte que aquests poden ser coneguts per experiència, cal situar-los en el coneixement de la *natura*, el nivell de coneixement absolut o hipotètic (*i.e.* prudència); és a dir, dels seus efectes tan sols podem inferir-ne hipòtesis no absurdes sobre les seves causes, al no ser producte de la nostra pròpia raó (*i.e.* ciència *a posteriori*). En canvi, el coneixement dels efectes de la *política*, al ser producte de l'estricta raó humana, sí que podem obtenir un coneixement condicional o científic de les seves causes necessàries (com de la geometria). Així doncs, els principis propis de la filosofia política cal considerar-los *hipotèticament incontrovertibles*, en la mesura que l'únic que tenim en ferm és el fantasma de la condició natural humana que podem inferir per l'experiència en nosaltres mateixos i en relació amb els altres.

4a tesi: La tensió epistèmica medul·lar i irresoluble de la filosofia política de Thomas Hobbes és producte del fet que la *política* coneguda, amb certesa demostrable, es construeixi sobre una base de coneixement hipotètic de la condició *natural* humana. La considerem medul·lar, d'una banda, en la mesura que es reflecteix tant pel que fa a la relació entre els ciutadans, com en la seva relació amb el poder sobirà; i, al seu torn, entre aquest i als altres poders sobirans, en totes les parts de la filosofia política –la generació o construcció, la vida o operació i la mort o dissolució–. D'altra banda, la considerem irresoluble, en tant que no podem heure una solució *política* a la *natura*, sinó tan sols una condició artificial de pau, a partir d'una enginyeria en constant perfeccionament i sempre insuficient, per tal d'intentar pal·liar les tensions inherents que, en un moment o altre, poden acabar degenerant novament en la condició de guerra. Així doncs, la *política* no destitueix la *natura*.

5a tesi: Hobbes defineix la condició natural humana a través de dos nivells d'inferència: el *primer nivell d'inferència* consisteix en «l'experiència del present», que és el temps de la sobirania i de la societat civil –imperfectes al món real–, en què existeixen restriccions polítiques sobre les accions humanes. Així, si «llegim» les pròpies accions i les comparem amb les dels altres, *tal com* es manifesten al present, podrem obtenir una mena de coneixement prudencial sobre les causes hipotètiques que guien les accions dels homes, inferint així les passions, virtuts, defectes, costums i altres inclinacions que són aparentment comunes per a tota la humanitat. Pel que fa al *segon nivell d'inferència*, aquest és el que constitueix el model hipotètic de «l'estat de natura», com a recurs d'estudi de la realitat present que confirma i alhora es dedueix del primer nivell d'inferència; és a dir, es tracta de pensar *com serien* les relacions humanes si totes les restriccions polítiques fossin enretirades: l'òntica que se'n desprèn és la dels «principis incontrovertibles», fruit de les condicions d'igualtat i de llibertat absolutes i universals, que produirien una dinàmica de guerra que podríem concebre *de tots contra tots*.

6a tesi: no hi ha en Hobbes una concepció de la naturalesa humana que pugui ésser considerada unívoca i universalment vàlida per a tots els temps; car «l'estat de natura» no és una mera abstracció lògica de «l'experiència del present», portada al màxim exponent, sinó que està dotat d'autonomia pròpia en tant que model hipotètic. Així doncs, de la mateixa manera que no cal pensar que la guerra hagi de prendre necessàriament un caràcter absolut o de violència en acte, tampoc no cal concebre-la de dimensions universals o *de tots contra tots*, més que *potencialment*. Així mateix, no podem assegurar que *tots* els éssers humans responguessin inevitablement a l'òntica que es desprèn dels «principis incontrovertibles». Perquè *tan sols que un sol individu* presentés alguna de les inclinacions que hi desemboquen, en absència de sobirania, no hi hauria cap mitjà per prevenir o corregir el conflicte entre humans i mantenir la pau.

7a tesi: cal inscriure la dimensió de la sociabilitat en la condició natural humana: no hi ha en Hobbes una distinció entre «home natural» i «home social»; car els diferents aspectes que defineixen la condició de mera natura (igualtat, guerra i llibertat) tan sols són concebibles des del supòsit de l'existència de relacions socials: la igualtat natural s'explica per una relació de potència suficientment igual entre humans; les causes del conflicte que se'n desprenen tan sols podrien produir-se en individus que es relacionin mútuament; i la llibertat natural es concep, en l'absència d'impediments externs i d'obligacions, com una relació entre individus lliures que exerceixen il·limitadament el

seu dret natural a totes les coses. Per tant, una concepció d'atomització i d'isolament individual no ens permetria abordar, en tota la seva complexitat, els fonaments de la hipòtesi hobbesiana de «l'estat de natura».

8a tesi: els «principis incontrovertibles» del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta, alhora que constitueixen la causa de la guerra, en són també la conseqüència, alimentant-se mútuament en un *cercle viciós* que respon al principi material d'*autoconservació*. La relació entre el desig i l'esperança d'obtenir el propi bé futur i, alhora, la por i la desesperació de no poder-lo sostenir durant gaire temps, comporten que la plena expressió hipotètica de la condició natural humana impliqui, de fet, la seva pròpia *negació*; car la condició de mera natura comportaria que la humanitat tendís a la seva destrucció mútua, més que no pas a la felicitat. Així és com podem identificar *dos moments de racionalitat*: el *primer moment* és el que respondria a l'autoconservació immediata (incrementar incessantment la pròpia potència, defensar-se o anticipar-se a l'atac dels altres); i el *segon moment* és el que respondria a la recerca i el manteniment de la pau (Llei natural #1), com a condició per a una autoconservació futura i duradora, per tal d'assolir la seguretat suficient que permetria a la humanitat preservar la vida i encaminar-se cap a una vida còmoda.

9a tesi: la sociabilitat humana no pot inscriure's únicament ni en la dimensió de la *natura* ni en la dimensió de la *política*, car podem concebre-la en ambdós vessants del *præcipitium epistèmic*; és a dir, podem inferir les relacions humanes *tal com són* al present i *tal com serien* en absència de sobirania, alhora que també podem estudiar *com haurien de ser*, a través de la guia que ens proporciona la filosofia moral (*i.e.* lleis naturals) i la filosofia jurídica (*i.e.* principi d'autorització i representació). En conseqüència, ens referim a un *interregne de la sociabilitat*, que s'examina als anomenats capítols (X-XVI) i passatges *transfronterers* del *Leviathan*. A partir d'aquí, Hobbes podrà construir la política com a ciència, els efectes de la qual quedaran recollits a la segona part de l'obra: «De la república».

10a tesi: la filosofia moral és la ciència que estudia *com hauria de ser* la sociabilitat humana a la realitat present, d'acord amb la seva inferència hipotètica. Així és com Hobbes dedueix les lleis naturals #1-20, com a preceptes morals que constitueixen la *font racional de l'ordre juridicopolític*. Primerament, els *principis constitutius* #1-3 són els que fonamenten moralment el *segon moment de racionalitat*: en què la raó dicta abandonar el conflicte i cooperar per a la recerca de la pau (Llei natural #1), bo i depositant

el dret natural de cadascú –el seu exercici il·limitat i contra els altres– (Llei natural #2) vers el *pacte* que, a partir de la unió en la societat civil i de la institució d'un poder comú, constituirà l'origen de la *propietat* i la *justícia* (Llei natural #3). Seguidament, els *principis de sociabilitat pacífica* són aquells preceptes que, si fossin degudament observats, guiarien l'acció del conjunt d'éssers humans, tant de ciutadans com del sobirà, a preservar la convivència pacífica i unitària (Lleis naturals #4-10). Finalment, els *principis reguladors* (Lleis naturals #5-20), que es fonamenten en el principi d'equitat (Llei natural #11) són els que estableixen com s'haurien de regular les controvèrsies a la societat civil, un cop aquestes es reproduïssin, per tal d'evitar la «represa» de la guerra.

11a tesi: l'ordre d'exposició de la filosofia política és invers a l'ordre de la seva deducció: pel que fa al recorregut expositiu, es parteix de la condició natural de guerra que desemboca al *pacte*, avançant així vers la constitució de la societat civil i la institució del poder sobirà, amb el propòsit de mantenir la pau i la seguretat. Així és com queda reflectit en l'ordre d'aparició de les lleis naturals que estableixen les condicions per a la constitució de la societat civil quan els homes es troben en guerra (Lleis naturals #1-3); les condicions per a la sociabilitat pacífica per evitar que es reproduïxi el conflicte (Lleis naturals #4-10); i les condicions per a la regulació de les controvèrsies, quan aquestes reapareixen, per tal d'evitar el «retorn» a la guerra (Lleis naturals #11-20). En canvi, l'ordre de deducció parteix del *primer nivell d'inferència*, sobre l'experiència del present en què ja hi ha una societat civil constituïda i es reproduïxen els conflictes entre humans, de manera que cal regular-los (Lleis naturals #11-20); mentre que el *segon nivell d'inferència* és el que queda fonamentat pels *principis constituents* (Lleis naturals #1-3). Entremig, l'ordre d'exposició i de deducció es troben als *principis de sociabilitat pacífica* (Lleis naturals #4-10), reflectint així l' *interregne de la sociabilitat*.

12a tesi: la filosofia jurídica de Hobbes consisteix en el *principi d'autorització i representació* que fonamentarà la hipòtesi del *pacte* i de les relacions entre els ciutadans i el poder sobirà a la realitat present. De nou, trobem un ordre d'exposició invers a l'ordre de deducció: d'una banda, el cercle viciós que deriva dels «principis incontrovertibles» en la condició natural de guerra, haurà el seu desllorigador en l' *esperança* d'assolir la pau; la qual cosa tan sols pot ser concebible si en l'acte en què hom deposa el propi dret natural, alhora, el diposita en mans de la persona artificial a qui s'autoritza a assumir la persona natural de cadascú; és a dir, el poder sobirà que pot obligar a tots els individus a fer respectar el *pacte comú, de mútua renúncia i autorització, d'unió i de subjecció*,

constituent de la societat civil i de la república sobirana. D'altra banda, però, cal advertir que el *pacte* no és un fet històric, sinó que forma part del model hipotètic. Per tant, consisteix en un recurs d'estudi per a la ciència política, per tal de guiar les relacions entre els ciutadans i el poder sobirà al present: els ciutadans haurien d'obeir totes les ordres del sobirà i assumir totes les seves accions com a pròpies, *com si s'hagués produït el pacte*. Perquè si la justícia consisteix en el compliment dels pactes que s'han fet, tot allò que decideixi el poder sobirà serà *just* i tot allò que el contrariï serà *injust*.

13a tesi: les *condicions de sobirania* es defineixen pel caràcter absolut, irresistible i indivisible del poder sobirà; d'una banda, com a *summa potestas* que exerceix de legislador suprem de les lleis civils i de titular de la justícia que dictamina allò que és just i injust; això és així, en tant que el sobirà encarna la persona artificial que assumeix la persona natural del conjunt dels ciutadans, *com si* cadascú hagués renunciat i alhora transferit el seu dret natural en l'acte d'autorització a favor del representant sobirà. D'altra banda, també consisteix en la *potentia communis* que disposa dels mitjans per a fer efectives les ordres que emanen de la seva voluntat; és a dir, de l'espasa pública que reuneix la potència del conjunt dels ciutadans que en són subjectes. L'efectivitat de la sobirania rau, consegüentment, en la capacitat d'imposar càstigs efectius als transgressors de les lleis civils, de manera que aquests siguin corregits o exclosos de la societat civil; o bé de coaccionar suficientment els ciutadans, per tal de prevenir que es reproduïxin les transgressions. Per tant, el poder sobirà tampoc no pot ser limitable, resistible ni divisible, car aleshores no disposaria íntegrament de la sobirania com a tal.

14a tesi: les *condicions de subjecció* consisteixen en la simple obediència dels ciutadans envers les ordres del poder sobirà, assumint-les com a pròpies, *com si* cadascun dels individus que conformen la societat civil haguessin sigut subjectes del *pacte*: car tota decisió sobirana cal considerar-la justa per definició i, la seva transgressió, un acte d'injustícia. Tanmateix, la renúncia al dret natural és fruit de la recerca del propi bé futur –la seguretat que permetria conservar la vida i encaminar-se cap a una vida còmoda– i, alhora, tan sols pot pactar-se allò que sigui efectivament transferible. En aquest sentit, hom no pot renunciar al *dret sobre el propi cos* o llibertat corporal, de manera que si el poder sobirà dictés qualsevol ordre que fos contrària al mateix, aquesta seria *en va*; car hom tindria dret de desobeir-la sense cometre injustícia; alhora que, per més que es tingués la capacitat de fer efectives les seves ordres, aquestes no contribuirien a la convivència pacífica i unitària, posant en perill la pervivència de la sobirania.

15a tesi: per més íntegres que es concebin les condicions de sobirania i de subjecció, aquestes es veuen limitades al món real: d'una banda, perquè el coneixement hipotètic sobre el qual es fonamenta la ciència política no disposa d'una certesa suficient com per arribar a preveure totes les restriccions necessàries, així com els càstigs corresponents per a fer-les efectives. D'altra banda, perquè la condició natural humana no es veu destituïda ni transformada, de tal manera que les inclinacions que condueixen al conflicte continuaran operant, malgrat les restriccions artificials. No podem, doncs, concebre un *tercer moment de racionalitat*, per més que es prevegin els mecanismes d'immortalitat artificial (el dret de successió, el bon govern del sobirà i el govern de les doctrines i les opinions) que busquin la persistència de les repúbliques sobiranes, a través de la ciència política i amb la guia de la filosofia moral i de la filosofia jurídica. En conseqüència, tota república és subjecta a una mortalitat aparentment inevitable.

10. Bibliografia

10.1. *Elementorum Philosophiæ* de Thomas Hobbes

HOBBS, Thomas, [De Cive, 1642] «De Cive». *The Latin Version entitled in the first Edition «Elementorum Philosophiæ Sectio Tertia De Cive» and in later editions «Elementa Philosophica de Cive»*, edició crítica a cura de Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

HOBBS, Thomas, [De Cive, 1647] *De Cive, or The English Version: The Citizen*, edició crítica a cura de Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

HOBBS, Thomas, *Leviathan* [1651/1668], in «The Clarendon Edition of The Works of Thomas Hobbes», edició crítica bilingüe en llengua anglesa i llatina a cura de Noel Malcolm, 3 vols., vol. IV, Oxford: Clarendon Press, 2012.

HOBBS, Thomas, [De Corpore, 1655/1656] *El cuerpo: Primera sección de los Elementos de Filosofía*, presentació de Josep Monserrat, traducció castellana i estudi introductor i a cura de Bartomeu Forteza, València: PreTextos, 2010.

HOBBS, Thomas, [De Homine 1658], *De Homine. Elementorum Philosophiæ Sectio Secunda*, edició crítica, introducció i notes a cura de Josep Monserrat, París: Vrin, 2018.

10.2. Crítica contemporània a Hobbes

BRAMHALL, John, *The Works of the most reverend father in God John Bramhall*, «The catching of Leviathan or the great whale», A. W. Haddan (ed.), 5 vols, vol. IV, pp.507-597. Oxford: Library of Anglo-Catholic Theology, 1842-1845; 1844.

CHAPELL, Vere (ed.) *et al.*, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, «Cambridge texts in the history of philosophy», Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CLARENDON, Edward, *A Brief survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan*, Oxon: Theater, 1676.

D'ASCENZO, Martin, *Una recepció escolàstica tardia de la filosofia política de Thomas Hobbes. Sobre The catching of Leviathan or the great whale* de John Bramhall (1593-1663), «Patristica et Mediaevalia», XXXV: 2014 (p.31-42).

FILMER, Robert [publicació anònima], *Observations concerning the Originall of Government, upon Mr. Hobs Leviathan, Mr Milton against Samasius, H. Grotius De jure belli, Mr. Hunttons Treatise of Monarchy*, Londres, 1652.

HARRINGTON, J., *Oceana* [1656], in J.P.G. Pocock (ed.) *et al.* «The Political Works of James Harrington», Camdrige: Cambridge University Press, 1977.

JACKSON, N., *Hobbes, Bramhall and the Politics of liberty and necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

LESSAY, F., *La controversia Hobbes-Bramhall: ¿los últimos destellos de la escolástica?*, in «T. Hobbes y J. Bramhall, Sobre la soberanía», pròleg de F. Lessay, traducció castellana i notes a cura de R. González Sola i F. García Gibson, Buenos Aires: Hydra, 2013.

MINTZ, Samuel I., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

10.3. Biografia i context

AUBREY, J., «*Brief Lives*», chiefly of *Contemporaries*, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696. A. Clark (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1898.

FARRÉS, Oriol, *La revolució anglesa, John Milton i els radicals*, comunicació presentada al «Seminari de Filosofia Política de la Universitat de Barcelona» (SFPUB), Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007.

MARTINICH, A.P., *Hobbes. A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MELLIZO, Carlos, «*Prólogo*», in Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, traducció, pròleg i notes a cura de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Universidad, 1989.

MOYA, Carlos, «*Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón*», in Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, edició i introducció a cura de Carlos Moya i traducció d'Antonio Escohotado, Madrid: Editora Nacional, 1980.

NAKAYAMA, Patricia, *Acerca de Thomas Hobbes demócrata...¿O monárquico?* «Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos», núm. 37, Buenos Aires: Asociación de Estudios Hobbesianos, 2017 (p.8-17).

POUSSOU, J-P., *Cromwell, la revolució anglesa i la guerra civil*, traducció catalana de Jordi Galí, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996.

SCHUMANN, Karl, *Hobbes. Une chronique*, París: Vrin, 1998.

THIVET, Delphine, introducció, notes, bibliografia, índex i traducció francesa, *in* Hobbes, Thomas, *Éléments du droit naturel et politique*, París: Vrin, 2010.

TRICAUD, François, «Introduction», *in* Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edició i traducció francesa a cura de F. Tricaud, París: Sirey, 1971. (p. xix-xxix)

TURRÓ, Salvi, *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, «Filosofia UB», Monserrat, Josep (dir.), Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016.

WALLIS, John D. D., [*Mr. Hobbes considered in his loyalty, religion, reputation and manners. By way of a letter to Dr. Wallis, 1662*] «*Considerations University Press on the Reputation, Loyalty, manners, and Religion of Thomas Hobbes of malmesbury, written by Himself, by Way of Letter to a Learned Person*», *in* Hobbes, Thomas, 1588-1679, Londres: William Crooke, 1680.

10.4. Estudis hobbesians

ABIZADEH, Arash, *Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory*, «American Political Science Review», vol. 105, núm. 2, USA: Cambridge University Press, 2011 (p.298-315).

ALBRITTON, Robert R., *Hobbes on Political Science and Political Order*, «Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique», vol. 9, núm. 3, Canadà: Canadian Political Science Association and the Societé québécoise de science politique, 1976 (p.464-472).

ALTINI, Carlo, *Representació i cos polític en el Leviathan de Thomas Hobbes*, «Comprendre», vol IV, núm. 2, Baelona: Universitat Ramon Llull, 2002. (p.127-148).

ALTINI, Carlo, *La fàbrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.

ALTINI, Carlo, «*Potentia*» as «*potestas*». *An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt*, «Philosophy & Social Criticism», vol. 36, núm. 2, SAGE, 2010 (p.231-252).

ANDERSON, Jeremy, *The Role of Education in Political Stability*, «Hobbes Studies», vol. 16: Brill, 2003 (p.95-104).

BAIER, Annette C., *Commodious Living*, «Synthese», vol. 72, núm. 2, Kurt Baier Festschrift, II part: Springer, 1987 (p.157-85).

BAUMGOLD, Deborah, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988

BAUMRIN, Bernard, *Hobbes's Egalitarianism: The Laws of Natural Equality*, in «Thomas Hobbes: De La Metaphysique a La Politique», M. Bertman i M. Malherbe (ed.), Colloque Franco-américain de Nantes, Librairie Philosophique, Paris: Vrin, 1989.

BEJAN, Teresa M., *Teaching «Leviathan»: Thomas Hobbes on Education*, «Oxford Review of Education», vol. 36, núm. 5, Political and philosophical perspectives on education. Part 1, Oxford: Taylor & Francis, 2010 (p.607-626).

BERLIN, Isaiah, «*Two concepts of liberty*» in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERMUDO, José M., *Vico y Hobbes: el «verum-factum»*, «cuadernos sobre Vico», núm. 1, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991. (p.135-153)

BERTEN, André *Quentin Skinner et Yves Charles Zarka, Hobbes. The Amsterdam debate. Edited and introduced by Hans Blom*, «Revue Philosophique de Louvain», 4a sèrie, vol. 102, núm. 2, 2004 (pàg. 365-369)

BOBBIO, Norberto, *Hobbes e il giusnaturalismo*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», vol. 17, núm. 4, Italia: 1962 (p.470-85).

BOBBIO, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità, 1972.

BOBBIO, Norberto, «*Il modello giusnaturalistico*», in *Società e Stato nella filosofia politica moderna.*, Milano: Il Saggiatore, 1979.

- BOBBIO, Norberto, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, (1a ed. 1985), Madrid: Debate, 1991.
- BRANDT, Reinhard, *Das Titelblatt des Leviathan und Goyas EI Gigante*, Bernmbach, Udo & Kodalle, Klaus M. (eds.), «Furcht und Freiheit. LEVIATHAN - Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes», Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982 (p.201-31).
- BREDEKAMP, Horst, *Die Brüder und Nachkommen des Leviathan*, «Leviathan», vol. 26, núm 2: Nomos, 1998 (p.159-83).
- BREDEKAMP, Horst, *Ikonographie des Staates: der Leviathan und der Folgen*, «Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik», vol. 33, núm. 3: Nomos, 2000 (p.395-411).
- BREDEKAMP, Horst, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in Springborg, Patricia (ed.), «The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan», Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (p.29-60).
- BREDEKAMP, Horst, *Thomas Hobbes-Der Leviathan*: Akademie Verlag, 2012.
- BROWN Jr., Stuart M., *The Taylor's Thesis*, «The Philosophical Review», vol. 68, núm. 3, Durham: Durke University Press, 1959 (p.303-23).
- BROWN, Keith, *The Artist of the Leviathan Title-Page*, «British Library Journal», vol. 4, núm. 1, Londres: British Library, 1978 (p.24-36).
- BUCK-MORSS, Susan, *Visual Empire*, «Diacritics», vol. 37, núm. 2/3: Johns Hopkins University Press, 2007 (p.171-98)
- BULL, Malcolm, *Los límites de la multitud*, «New Left Review», núm. 35, UK: NLR, 2005 (p.17-36).
- BURGESS, Glenn, *On Hobbesian Resistance Theory*, «Political Studies», núm. 42: 1994 (p.62-83).
- BUTTLER, Tod, *Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes*, «Journal of the History of Ideas», vol. 67, núm. 3, USA: University of Pennsylvania Press, 2006 (p.465-487).

- CASANOVAS, Pompeu, *Homo necans, per a una relectura de Hobbes en l'era digital*, «Col·loquis de Vic», núm. XVIII, l'Estat, Sta. Eulàlia de Ronçana: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2014. (p. 73-92)
- CASTELLANOS, Roger, *Zarka, Yves Charles (2014), Refundar el cosmopolitisme*, «Ressenyes», «Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason», núm. 60, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2018 (p.131-35).
- CASTELLANOS, Roger, *Adoctrinament o educació i poder sobirà: una mirada des de Thomas Hobbes*, «Temps d'Educació», núm. 56, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2019 (p.57-77).
- CHAMPION, Justin, *Decoding the Leviathan: Doing the History of Ideas through Images, 1651–1714*, Hunter, M. (ed.), «Printed Images in Early Modern Britain. Essays in Interpretation»: Ashgate, 2010 (p.255-275).
- CHWASZCZA, Christine, *The Seat of Sovereignty: Hobbes on the Artificial Person of the Commonwealth or State*, «Hobbes Studies», vol. 25: Brill, 2012 (p.123-42).
- COHEN, Andrew I., *Retained Liberties and Hobbesian Absolute Authorization*, «Hobbes Studies», vol. 11: Brill, 1998 (p.33-45).
- COLLONS, Jeffrey R., *Interpreting Thomoas Hobbes in Competing Contexts*, «Journal of History of Ideas», vol. 70, núm. 1, USA: University of Pennsylvania Press, 2009 (p.165-80).
- COOPER, Julie E., *Vainglory, Modesty, and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes*, «The Review of Politics», núm. 72, USA: University of Notre Dame, 2010 (p.241-269).
- CUFFARO, Michael, *On Thomas Hobbes's Fallible Natural Law Theory*, «History of Philosophy Quarterly», vol. 28, núm. 2, Illinois: University of Illinois Press, 2011 (p.175-190).
- CURLEY, Edwin, *Calvin or Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*, «Journal of History of Philosophy», núm. 34, USA: Johns Hopkins University Press, 1996 (p.257-271).
- CURRAN, Eleanor, *Lost in Translation: Some Problems with a Hohfeldian Analysis of Hobbesian Rights*, «Hobbes Studies», vol. 19: Brill, 2006 (p.58-76).

CURRAN, Eleanor, *Hobbes on Equality: Context, Rhetoric, Argument*, «Hobbes Studies», vol. 25: Brill, 2012 (p.166-187)

SMITH, Travis D., *On The Fourth Law of Nature*, «Hobbes Studies», vol. 16: Brill, 2003 (p.84-94)

DA COSTA-OLIVEIRA, Cordeiro, *Legitimidade do poder e resistència em Thomas Hobbes e John Locke*, «Revista de Filosofia», vol. 10, núm. 20, Brasil: Kalagatos, 2013 (p.171-192).

LUKAC, Maria L., *La «polis», ¿artificio o naturaleza?*, «Philosophica», vol. 24-25, Valparaíso: Universitaria, 2002 (p.139-153).

DEFEZ, Antoni, *Hobbes y el problema del realismo metafísico*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», vol. 35, Madrid: UCM, 2002 (p.273-296).

DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Bristol: Gerald Duckword & Co. Ltd., 1977.

EGGERS, Daniel, *Hobbes and Game Theory Revisited: Zero-Sum Games in the State of Nature*, «Southern Journal of Philosophy», vol. 49, núm. 3, USA: Wiley-Blackwell, 2011 (p .193-226).

FINKELSTEIN, Claire, *A Puzzle About Hobbes on Self-Defense*, «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 82, Oxford & Malden: Blackwell, 2001 (p.332-361).

FISCHER, Karlsten, *Hobbes, Schmitt, and the Paradox of Religious Liberality*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», vol. 13, UK: Routledge, 2010 (p.399-416).

FOISNEAU, Luc, «*Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power*» (p.83-102), in Y.Ch. Zarka (dir.) *et al.*, *Hobbes et son vocabulaire*, París: Vrin, 1992.

FOISNEAU, «*Leviathan's Theory of Justice*», in Tom Sorell et Luc Foisneau (ed.), *Leviathan after 350 years*, Oxford: Oxford University Press, 2004 (p. 105-122).

FOISNEAU, Luc, *Hobbes y la autoridad de la ley*, «Derechos y libertades. Revista de filosofía del derecho y derechos humanos», núm. 17, época II, Madrid: Universidad Carlos III, 2007 (p.57-70).

FORTEZA, Bartomeu, *Panoràmica dels estudis hobbesians*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 1995 (p.79-85)

FORTEZA, Bartomeu, *Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 1995 (p.109-136).

FORTEZA, Bartomeu, «nota introductòria» (p.145-149), in Descartes, René, *Terceres objeccions amb les respostes de l'autor*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 1996.

FORTEZA, Bartomeu, *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 1999.

FORTEZA, Bartomeu, *El temps segons Thomas Hobbes*, [article inèdit presentat originalment a la Societat Catalana de Filosofia el 28 de maig de 1999], «Comprendre», vol 2, Barcelona: Universitat Ramon Llull, 2003 (p.165-79).

GAUTHIER, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

GAUTHIER, David, *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, «Journal of Philosophy», núm. 76, Oxford: Oxford University Press, 1979 (p.547-59).

GAUTHIER, David, *Hobbes's Social Contract*, «Noûs», vol. 22, núm. 1: Wiley, 1988 (p.71-82).

GERT, Bernard, *Hobbes and Psychological Egoism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 28 núm. 4, USA: University of Pennsylvania Press, 1967. (p.503-520)

GERT, Bernard, *Hobbes: Prince of Peace*, Cambridge: Polity Press, 2010.

GINZBURG, Carlo, *Peur, reverence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui*, «MethIS», vol. 2: 2009 (p.23-47).

GOLDSMITH, M. M., *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», vol. 44, Londres: The Warburg Institute, 1981 (p.232-37).

GOLDSMITH, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York: Columbia University Press, 1966

HAJI, Ishtityaque, *Hampton on Hobbes on State-of-Nature Cooperation*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 51, núm. 3: International Phenomenological Society, 1991 (p.589-601)

HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986;

HAMPTON, Jean, *Cooperating and Contracting: A Reply to Haji's «Hampton on Hobbes on State-of-Nature Cooperation»*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 51, núm. 3: International Phenomenological Society, 1991 (p.603-609)

HARVEY, Martin, *Teasing a Limited Deontological Theory of Morals Out of Hobbes*, «The Philosophical Forum», vol. 35, núm. 1: Blackwell, 2004 (p.35-50).

HERBERT, Gary B., *The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law*, «Hobbes Studies», vol. 22, Leiden: Brill, 2009 (p.3-28).

HOEKSTRA, Kinch, «*Hobbes on Equality*», in *Hobbes Today: Insights for the Twenty First Century*, Lloyd (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HOOD. F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1964

IBÁÑEZ, Xavier, *Yves Charles Zarka, Hobbes et la pensée politique moderne (1995)*, «Estudis hobbesians del segle vint», «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2000 (p.81-95).

JAUME, Lucien, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris: Fayard, 2000.

JESSEPH, Douglas, *Scientia in Hobbes* (p.117-29), in «*Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*», Tom Sorell *et al.* (ed.): London & New York, Springer, 2010.

JOHNSTON, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

KAVKA, Gregory S., *Hobbes's war of all against all*, «Ethics», vol. 93, núm. 2, USA: University of Chicago Press, 1983 (p.291-310).

KAVKA, Gregory S., *Hobbesian Moral and Political Theory*: Princeton University Press, 1986.

- KINGSMITH, A. T., *On Rupture: An Intervention into Epistemological Disruptions of Machiavelli, Hobbes, and Hume*, «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 31, núm.4: The Pennsylvania State University Press, 2017 (p.594-608).
- KODALLE, Klaus M., *Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München: Beck, 1972.
- KOSELLECK, Reinhardt, *Kritik und Krise. Eine studie zur pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- KROM, Michael, *The Limits of Reason in Hobbes's Commonwealth*. London: Continuum, 2011.
- LESSAY, F., «Introduction», in Hobbes, Thomas, *De la liberté et de la nécessité*, París: Vrin, 1993.
- LIMONGI, María Isabel, *Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*, «DoisPontos», vol. 10, núm. 1, Brasil: 2013 (p.143-166)
- LLOYD, S.A., *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LOTT, Tommy L., *Hobbes's Right of Nature*, «History of Philosophy Quarterly», vol. 9, núm. 2, Illinois: University of Illinois Press, 1992 (p.159-80).
- ŁUBIENSKI, Zbigniew, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Munic: 1932 (p.253-270)
- MACPHERSON, C.B. «Introduction by CB Macpherson», in Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (1a ed. 1968) London, Penguin Classics, 1985.
- MACPHERSON, C.B., *The Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962; traducció castellana de Juan-Ramón Capella: *La teoria del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta, 2005.
- MADANES, Leiser, *Hobbes e o Poder Arbitrário*, «Discurso», vol. 28, Brasil: Universidade de São Paulo, 1997 (p.89-126).
- MALCOLM, Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- MALCOLM, Noel, «Editorial introduction» (p.1-367), in Hobbes, Thomas, *Leviathan*, vol. I, Oxford: Clarendon Press, 2012.

MARTINICH, A. P., *Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MARTINICH, A. P. *Hobbes*, New York and London: Routledge, 2005.

MAY, Larry, *Hobbes Against the Jurists: Sovereignty and Artificial Reason*, «Hobbes Studies», vol. 25: Brill, 2012 (p.223-232).

MAY, Larry, *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

MAY, Larry, *Limiting Levithan. Reply to My Critics*, «Hobbes Studies», núm. 27: Brill, 2014 (p.199-206).

MCNEILLY, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, New York: St. Martin's Press, 1968.

MEIKSINS, Ellen, *Hobbes y el neorrepublicanismo académico de la escuela de Cambridge*, London: London Review of Books, 2009 (p.1-10).

MONSERRAT, Josep, *Bartomeu Forteza, L'Objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes (1999)*, «Estudis hobbesians del segle vint», «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2000 (p.97-110).

MONSERRAT, Josep, *Leo Strauss: The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis (1936)*, «Estudis hobbesians del segle vint», «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2000. (p.25-39).

MONSERRAT, Josep, *La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine*, «Convivium», núm. 29/30, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016-2017 (p.99-121).

MONSERRAT, Josep, *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*, «Pensament polític postfundacional», Barcelona: Gedisa, 2018.

MORABITO, Pasquale M., *La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp*, «Scienza & Politica», vol. 22, núm. 43: 2010 (p.7-16).

MURPHY, Mark C., *Deviant Uses of «Obligation» in Hobbes's «Leviathan»*, «History of Philosophy Quarterly», vol. 11, núm. 3, Illinois: University of Illinois Press, 1994 (p.281-294).

NAGEL, Thomas, *Hobbes's Concept of Obligation*, «Philosophical Review», vol. 68, Durham: Duke University Press, 1959 (p.68–83).

OAKESHOTT, M., *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press, 1975;

ODZUCK, Eva H., «*I Professed to Write Not All to All*». *Diversified Communication in Thomas Hobbes Political Philosophy*, «Hobbes Studies», vol. 30: Brill, 2017 (p.123-55).

ORDI, Joan, *Klaus-Michael Kodalle, Logik der herrschaft und vernunft des friedens (1972)*, «Estudis hobbesians del segle vint», «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2000. (p.66-65).

ÖSTMAN, Lars, *The Frontispiece of Leviathan – Hobbes' Bible Use*, «Akademeia», vol. 2, núm. 1: 2012 (ea0112).

PADEN, Roger, *Monomania and the war of all against all*, «Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel», vol. 27: 1999 (p.69-86).

PAVESI, E., *Thomas Hobbes, teorico dell'absolutismo*, «Cultura & Identità», Any II, vol. 9: 2010 (p.54-63).

PEACOCK, Mark, *Obligation and Advantage in Hobbes' Leviathan*, «Canadian Journal of Philosophy», vol. 40, núm. 3: Cambridge University Press, 2010 (p.433-458).

PETTIT, Philip, *Liberty and Leviathan*, «politics, philosophy & economics», vol. 4: SAGE, 2005 (p.1-31)

PETTIT, Philip, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008.

PIIRIMÄE, Pärtel, *The Explanation of Conflict in Hobbes's Leviathan*, «Trames: a Journal of the Humanities & Social Sciences», vol. 10, núm.1: 2006 (p.3-21).

POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: PUF, 1953.

POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les homes*, Paris: PUF, 1981.

PYE, Christopher, *The Sovereign, the Theater, and the Kingdome of Darknesse: Hobbes and the Spectacle of Power*, «Representations», vol. 8, California: University of California Press, 1984 (p.84-106).

RHODES, Rosamond, *Obligation and Assent in Hobbes's Moral Philosophy*, «Hobbes Studies», vol. 15: Brill, 2002 (p.45-67).

RHODES, Rosamond, *Hobbes's Fifth Law of Nature and Its Implications*, «Hobbes Studies», vol. 22: Brill, 2009 (p.144-159)

ROBERTSON, George Croom, *Hobbes*, Edinburg and London: W. Blackwood and Sons, 1886.

SALES, Jordi, *La qüestió sobre els fonaments de la política*. «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 1999 (p.57-68).

SALES, Jordi, *Quentin Skinner, Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes (1996)*, «Estudis hobbesians del segle vint», «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2000 (p.67-79).

SALES, Jordi & MONSERRAT, Josep, «A more political animal than bees». *Polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability*, «Staté, Studia Neoaristotelica», vol. 6, núm. 1: 2009 (p.3-14).

SANTI, Raffaella, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Itàlia: CEDAM, 2012.

SANTI, Raffaella, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Itàlia: CEDAM, 2013

SCHMITT, Carl [1938], *Hobbes, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und fehlschlag eines politischen symbol*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SKINNER, Quentin, *Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*, «The Journal of Political Philosophy», vol. 7, núm. 1: Blackwell, 1999 (p.1-29).

SKINNER, Quentin, *Visions and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Quentin, *Hobbes on Representation*, «European Journal of Philosophy», vol. 13, núm. 2, Malden: Blackwell, 2005. (p. 155-184)

SKINNER, Quentin, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SLOMP, *The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», vol. 13, UK: Routledge, 2010 (p.357-379)

SREEDHAR, Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

STEINBERG, Peter J., *Hobbesian Resistance*, «American Journal of Political Science», vol. 46, núm. 4, USA: Midwest Political Science Association, 2002 (p.856-865).

STRAUSS, Leo, *Natural Right and History*, Chicago: Chicago University Press, 1953.

STRAUSS, Leo, [*The political philosophy of Hobbes*, Oxford: The Clarendon Press, 1936], traducció anglesa d'Elsa M. Sinclair, 2a edició, Chicago & London: Chicago University Press, 1966.

STRAUSS, Leo, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, Chicago, Chicago University Press, 2011.

TAYLOR, A. E., [«Philosophy», núm. 13: 1938 (p.406–24)] *The Ethical Doctrine of Hobbes, Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*, Bernard Baumrin ed., Belmont: Wadsworth, 1969 (p.35–48).

TAYLOR, Michael, *Anarchy and cooperation*. London: Wiley, 1976.

TAYLOR, Quentin P., *Leviathan Bound; or the Re-education of Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies», vol. 22: Brill, 2009 (p.123–43).

TÖNNIES, F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, 3a ed., Frommann, Stuttgart, 1925.

TRALAU, *Hobbes contra liberty of conscience*, «Political Theory», vol. 39, núm. 1: 2011 (p.58-84).

VOISSET-VEYSSEYRE, Cécile, *The Wolf Motif in the Hobbesian Text*, «Hobbes Studies», 23: Brill, 2010 (p.124-38).

VON LEYDEN, W., *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*, New York: St. Martin's, 1982.

WALDRON, Jeremy, *Hobbes and the Principle of Publicity*, «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 82, Oxford & Malden: Blackwell, 2001 (p.447-474).

WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1957.

WEIGEL, Sigrid, *Die Richtung des Bildes. Zum Links-Rechts von Bilderzählungen und Bildbeschreibungen inkultur- und mediengeschichtlicher Perspektive*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», vol. 64: 2001 (p.449-474).

WIEGAND, A., *Hobbes: el absolutisme como consecuencia del pesimismo antropológico*, «Revista chilena de derecho y ciencia política», vol. 6, núm. 1: 2015 (p.55-80).

WILSON, Fred, *Hobbes's Inductive Methodology*, «History of Philosophy Quarterly», vol. 13, núm. 2, Illinois: University of Illinois Press, 1996. (p.167-86)

ZARKA, Yves Charles, *Empirisme, Nominalisme et Matérialisme*, «Archives de Philosophie», vol. 40, París: Sèvres, 1985.

ZARKA, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris: Vrin, 1987.

ZARKA, Yves Charles, «*Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma*» (p.13-31), in Y.Ch. Zarka (dir.) et al., *Hobbes et son vocabulaire*, París: Vrin, 1992.

ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Vrin, 1995; traducció catalana de Jordi Galí i introducció a cura de Jordi Sales: *Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1999.

ZARKA, Yves Charles, *Liberté, nécessité, hasard: la théorie générale de l'événement chez Hobbes*, «Rivista di storia della filosofia», vol. 59, núm. 1, Itàlia: 2004 (p.249-263)

ZARKA, Yves Charles, (dir.) et al., *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, Paris: Vrin, 2012.

ZARKA, Yves Charles, *Dret de resistència des d'un punt de vista cosmopolita*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. XXV, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 2014 (p.29-40).

ZARKA, Yves Charles (dir.) et al., *Hobbes et le libéralisme*, Itàlia: Éditions Mimésis, 2016.

10.5. Altres fonts bibliogràfiques

ABAT, Antoni, *Constitutional Violence. Legitimacy, Democracy and Human Rights*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

BACHELARD, Gaston, [1938] *The Formation of Scientific Mind. A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, traducció anglesa de Mary McAllester, Manchester: Clinamen Press, 2002.

BERGER, Peter L., [1963] *Invitació a la sociologia*, traducció catalana de Joan Estruch, Barcelona: Herder, 2016.

CARR, Edward Hallett, [1939] *The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*, New York: Harper & Row, 1964.

CICERÓ, M. Tul·li, *La república*, traducció de Joan Manuel del Pozo, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 200.

DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, Madrid & México D.F.: Plaza y Valdés, 2007.

HOBBSBAWM, Erich J. E., [1990] *Nacions i nacionalisme des del 1780: Programa, mite, realitat*, traducció catalana de Neus Andreu, València: Publicacions de la Universitat de València, 2011.

KUHN, Thomas S., [1970] *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University press, 2009.

MONSERRAT, Josep, *Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», núm. VII, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia (IEC), 1995 (p.87-96).

MORGENTHAU, Hans J., *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Alfred a Knopf, 1948.

NEGRI, Antonio & HARDT, Michael, [2000] *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002.

NEGRI, Antonio & HARDT, Michael, [2005] *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona: DeBolsillo, 2006.

ORWELL, George, [1949] 1984, traducció catalana de Lluís-Anton Baulenas, Barcelona: Ed. 62, 2003.

LAMB, Robert, *Quentin Skinner's revised historical contextualism: a critique*, «History of the human sciences», vol. 22, núm. 3, 2009 (p. 51-73).

ROTBURG, Robert (ed.), *et al.*, *When States Fail*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2004.

SALES, Jordi & MONSERRAT, Josep, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1991.

SKINNER, Quentin, «*The state*», p.90-131, in Ball, Terence, Farr, James and L. Hanson, Russell, «*Political Innovation and Conceptual Change*», Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SKINNER, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VALLESPIN, Fernando, *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza, 1995.

VERGÉS, Joan, *Les esquerdes del liberalisme polític. Una crítica filosòfica a John Rawls*. «Centre d'Estudis de Temes Contemporanis», Barcelona: Pòrtic, 2016.

ZARCA, Yves Charles, *L'altra via de la subjectivitat. Sis estudis sobre el subjecte i el dret natural al segle XVII*, traducció catalana i presentació a cura de Jordi Galí, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2003.

ZARCA, Yves Charles, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona: Anthropos, 2007

ZARCA, Yves Charles, *Refundar el cosmopolitisme*, traducció catalana de Josep Monserrat i Leire Sales, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014.

10.6. Recursos lingüístics i bibliogràfics

BÍBLIA DE MONSERRAT, [1970] versió dels textos i notes pels Monjos de Monserrat, 6a edició, Andorra: Casal i Vall, 1992.

BULLETIN HOBBS, vols. I-XXXI, Hobbes Scholars International Association: hobbescholarseng.wordpress.com/bulletin-hobbes (última consulta: novembre de 2020).

DIDEROT, *L'Encyclopédie*, 1a ed., vol. 3, 1751.

DICCIONARI GENERAL DE LA LLENGUA CATALANA, Grup Enciclopèdia Catalana: diccionari.cat (última consulta: novembre de 2020).

DICCIONARI LLATÍ-CATALÀ, a cura d'Antoni Seva (dir.) i Dolors Condom *et al.*, Barcelona: Grup Enciclopèdia Catalana, 1993.

GRAN ENCICLOPÈDIA CATALANA, Grup Enciclopèdia Catalana: enciclopedia.cat (última consulta: novembre de 2020).

OXFORD ENGLISH DICCTIONARY, Oxford University Press: oed.com (última consulta: novembre de 2020).

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Metaphysics Research Lab, Stanford University: plato.stanford.edu (última consulta: novembre de 2020).

11. Annexos

11.1. Annex 1: Llista d'abreviacions i símbols

Abreviacions i símbols	
°...°	Fragment que només apareix a la versió anglesa
...	Fragment que presenta variacions significatives
^a ... ^a	Fragment que només apareix a la versió llatina
#1, #2, #3... #19, #20	Lleis naturals segons l'enumeració de Hobbes (1-20)
<i>Cf.</i>	Referències bibliogràfiques
DCp	<i>De Corpore</i> (1655)
DCv	<i>De Cive</i> (1642)
DGLC	Diccionari General de la Llengua Catalana
DH	<i>De Homine</i> (1658)
<i>ED</i>	Epístola Dedicatòria
GEC	Gran Enciclopèdia Catalana
<i>Intr.</i>	Introducció del <i>Leviathan</i>
Lev	<i>Leviathan</i> (1651)
LevL	<i>Leviathan latinus</i> (1668)
NdT	Nota de traducció
OED	Oxford English Dictionary
R&C	« <i>A Review and Conclusion</i> » (<i>Leviathan</i>)
<i>Vid.</i>	Referències internes (capítols, apartats, etc.)

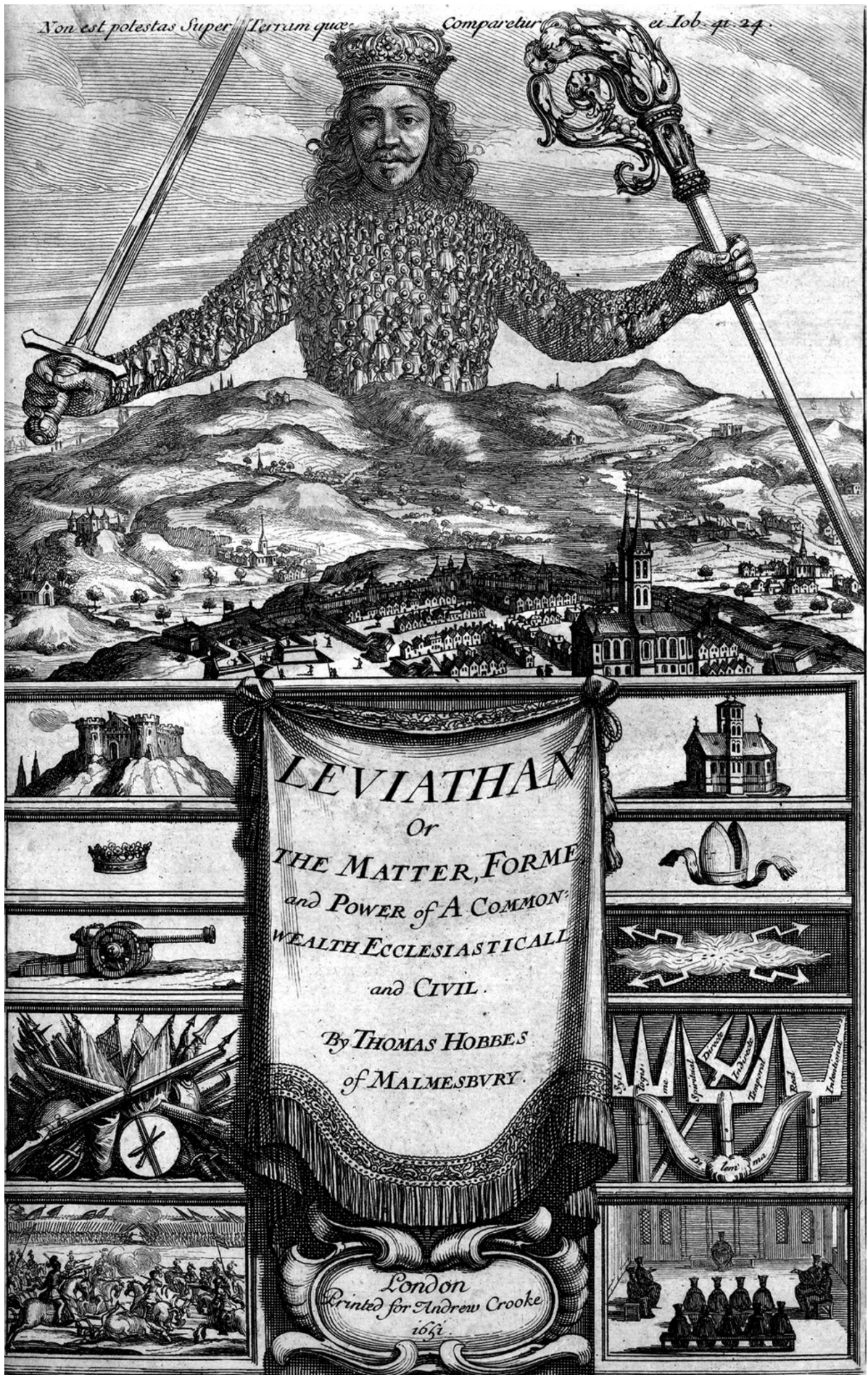
11.2. Annex 2: Primeres edicions de les obres de Thomas Hobbes

- (1629) *Eight Books of the peloponnesian Warre Wrtitten by Thucydides... Interpreted...* by Thomas Hobbes, Londres.
- (1637) *A Briefe of the Art of Rhetorique*, Londres.
- (1641) *Objectiones tertiae ad Cartesii Meditationes*, a Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, París.
- (1642) *Elementorum philosophiae sectio tertia de Cive*, París.
- (1644) *Tractatus opticus*, in M. Marsenne, *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, París.
- (1647) *Elementa philosophica de Cive*, Amsterdam.
- (1650) *Human Nature: Or, the fundamental Elements of Policie*, Londres.
- (1650) *De corpore politico. Or the Elements of Law, Moral & Politick*, Londres.
- (1650) *The Answer of Mr. Hobbes to Sir Will Davenant's Preface Before Gondibert*, in W. D'Avenant, *Gondibert*, Londres.
- (1651) *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres.
- (1651) *Philosophical Rudiments Concerning Governing*, Londres.
- (1654) *Of Libertie and Necessitie*, Londres.
- (1655) *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Corpore*, Londres. Andrew Crook.
- (1656) *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body. Written in Latine by Thomas Hobbes of Malmesbury. And n ow translated into English. To which are added Six Lessons to the Professors of Mathematiks of the Institution on Mr. Henry Savile, in the University of Oxford*, Londres. Andrew Crook. 1656.
- (1657) *Stigmai... or Marks of the absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics, and Barbarism of John Wallis*, Londres.
- (1658) *Elementorum philosophiae sectio secunda de Homine*, Londres.
- (1658) *The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance. Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, Londres.
- (1660) *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, Londres.
- (1661) *Dialogus Physicus, sive de natura aëris*, Londres.
- (1662) *Mr. Hobbes considered in His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*, Londres.
- (1662) *Problematha physica*, Londres.

- (1666) *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, Londres.
- (1668) *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia. Ante quidem per aprtes, nunc autem, post cognitatas omnium objectiones, conjunctim et accuratius edita.* Amsterdam. Apud Ioannes Blaeu. (vol. I: *Elementorum Philosophiae*; vol. II: *Opera physica et mathematica*; vol. III: *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*).
- (1669) *Quadratura circuli, cubatio sphaerae, duplicatio cubi*, Londres.
- (1671) *Rosetum geometricum, sive propositiones aliquota frustra antehac tentatae*, Londres.
- (1672) *Lux mathematiica*, Londres.
- (1674) *Principia et problemata aliquota geomètrica ante desperata*, Londres.
- (1678) *Decameron physiologicum: or, ten Dialogues of Natural Philosophy*, Londres.
- (1679) *Thomae Hobbesii vita*, Londres.
- (1680) *An Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment Thereof*, Londres.
- (1681) *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, Londres.
- (1682) *An Answer to the Book published by Dr. Bramhall... called the catching of the Leviathan*, Londres.
- (1682) *Seven Philosophical Problems*, Londres.
- (1682) *Behemoth, the History of the Causes of the Civill-wars of England*, Londres.
- (1688) *Historia eclesiastica carmine elegiaco concinnata*, Londres.

Font: Monserrat, 2018 (p.123-6)

11.3. Annex 3: Frontispici del *Leviathan*



11.4. Annex 4: Quadre sinòptic del capítol IX del *Leviathan*

CIÈNCIA, això és, coneixement de les conseqüències, també anomenada FILOSOFIA	
I/ Conseqüències dels accidents dels cossos naturals, la qual [ciència] s'anomena FILOSOFIA NATURAL	
I.1/ Conseqüències dels accidents comuns a tots els cossos naturals, que són <i>Quantitat i Moviment</i>	
I.1.1/ Conseqüències de la Quantitat i del Moviment Indeterminats; la qual [ciència], essent els principis o primera fonamentació de la Filosofia, s'anomena <i>Philosophia Prima</i>	{ PHILOSOPHIA PRIMA
I.1.2/ Conseqüències del Moviment i de la Quantitat <i>Determinats</i>	
I.1.2.1/ Conseqüències de la Quantitat i del Moviment Determinats {Per la Figura }	{ GEOMETRIA
	} <i>Matemàtiques</i>
	{ ARITMÈTICA
	{ PEL NOMBRE }
I.1.2.2/ Conseqüències del Moviment i Quantitat dels Cossos <i>en particular</i>	
I.1.2.2.1/ Conseqüències del Moviment i Quantitat de les parts principals del Món, com la <i>Terra</i> i els <i>Astres</i> } <i>Cosmografia</i>	{ ASTRONOMIA
	{ GEOGRAFIA
I.1.2.2.2/ Conseqüències del Moviment de menes particulars i de les Figures del Cos } <i>Mecànica, Doctrina del Pes</i> { <i>Ciència de l'ENGINYERIA</i>	{ ARQUITECTURA { NAVEGACIÓ
I.2/ FÍSICA, o Conseqüències de les <i>Qualitats</i>	
I.2.1/ Conseqüències de les Qualitats dels Cossos Transeünts, com els que de vegades apareixen, de vegades desapareixen	} METEOROLOGIA
I.2.2/ Conseqüències de la Qualitat dels Cossos <i>Permanents</i>	
I.2.2.1/ Conseqüència de les Qualitats dels Astres	
I.2.2.1.1/ Conseqüències de la Llum de les Astres. Fora d'això, del Moviment del Sol es fa la ciència de	l'ESCIOGRAFIA
I.2.2.1.2/ Conseqüències de la influència de les Astres	} ASTROLOGIA
I.2.2.2/ Conseqüències de les Qualitats dels Cossos Líquids que omplen l'espai entre els Astres; com ara l'Aire o substància etèria	
I.2.2.3/ Conseqüències de les Qualitats dels Cossos Terrestres	
I.2.2.3.1/ Conseqüències de les parts de la Terra <i>que no tenen sensació</i>	
I.2.2.3.1.1/ Conseqüències de les Qualitats dels <i>Minerals</i> , com ara <i>Pedres, Metalls, &c.</i>	
I.2.2.3.1.2/ Conseqüències de les Qualitats dels <i>Vegetals</i>	
I.2.2.3.2/ Conseqüències de les Qualitats dels <i>Animals</i>	
I.2.2.3.2.1/ Conseqüències de les Qualitats dels <i>Animals en general</i>	
I.2.2.3.2.1.1/ Conseqüències de la <i>Visió</i>	} ÒPTICA
I.2.2.3.2.1.2/ Conseqüències dels <i>Sons</i>	} MÚSICA
I.2.2.3.2.1.3/ Conseqüències de la resta de sentits	
I.2.2.3.2.1/ Conseqüències de les Qualitats dels Homes en particular	
I.2.2.3.2.1.1/ Conseqüències de les <i>Passions</i> dels Homes	} ÈTICA
I.2.2.3.2.1.2/ Conseqüències del <i>Discurs [Speech]</i>	
I.2.2.3.2.1.2.1/ En <i>Magnificar, Vilipendiar, &c.</i>	} POESIA
I.2.2.3.2.1.2.2/ En <i>Persuadir</i>	} RETÒRICA
I.2.2.3.2.1.2.3/ En <i>Raonar</i>	} LÒGICA
I.2.2.3.2.1.2.4/ En <i>Contractar</i>	} la ciència del JUST i l'INJUST
II/ Conseqüències dels Accidents dels Cossos Polítics, la qual [ciència] s'anomena POLÍTICA i FILOSOFIA CIVIL	
II.1/ De les Conseqüències de la Institució de REPÚBLIQUES, als <i>Drets i Deures del Cos Polític o Sobirà</i>	
II.2/ De les Conseqüències del mateix als <i>Deures i Drets</i> dels subjectes.	

