

Algunas consideraciones sobre Hobbes lector de Lipsius

Carlos Balzi

Hoy es un lugar común afirmar que Hobbes es el padre de la teoría política moderna. La adscripción de este título ha provocado un fenómeno curioso: haber dotado a su nombre de una importancia tal que ha llegado a eclipsar a varios de sus predecesores más cercanos. Con ello se corre un riesgo evidente, pues si ignoramos el proceso por el cual un pensamiento llega a formarse, corremos el riesgo de malinterpretarlo, bien a la exclusiva luz de las propias pretensiones del autor, bien coaccionados por la autoridad incuestionada de la tradición interpretativa hegemónica, dejando fuera de nuestra consideración aspectos del pensamiento de nuestro autor capaces de modificar la semblanza completa del mismo.

Algo de esto ha sucedido con la obra de Thomas Hobbes. Existe una larga tradición interpretativa que ha leído su obra siguiendo un principio provisto por el propio pensador inglés¹. Las notas fundamentales de esa línea interpretativa parten de la naturaleza corpórea de todos los entes, que según las leyes de la inercia tienden a conservar perpetuamente su movimiento. Adaptada a la realidad de los cuerpos humanos, la conservación del movimiento se transforma en conservación de la vida, constituida entonces como el impulso primordial, al cual hay que referirse en último término para dar cuenta de las acciones humanas. De ese artículo se deduce el innegable egoísmo que en ninguna consideración se detiene cuando de la autoconservación se trata: el hombre es el lobo del hombre y su estado de naturaleza es el de guerra de todos contra todos. Por consiguiente, para llegar a ese estado de paz que permite desarrollar los más valiosos objetivos humanos, es ineludible alterar la naturaleza humana, reprimiendo los impulsos egoístas mediante la amenaza constante de lo que más tememos, la detención de nuestro movimiento a través de la muerte violenta. Pero para eso es indispensable crear un poder tal que posea una fuerza incomparable a la de cual-

¹ Para una descripción detallada de esta interpretación ortodoxa, ver S. A. Lloyd, *Ideals as interests in Hobbes's Leviathan. The power of mind over matter*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Oakleigh, 1992, pp. 6-47.

quier particular como atributo esencial e inalienable.

Esta reconstrucción de la teoría hobbesiana del hombre y del Estado se ha realizado siguiendo el reclamo del filósofo inglés respecto a la absoluta novedad de su filosofía política, lo esencial de la cual deriva de haber aplicado por primera vez en la historia principios verdaderamente científicos, esto es, de la nueva ciencia. Hacer ciencia política, y no sólo aplicar la moral a la política, requiere, según Hobbes, distinguir correctamente lo que pertenece por propio derecho a la ciencia y lo que queda en el ámbito de la prudencia. Para Hobbes, la ciencia posee los caracteres de inmutabilidad y generalidad que la tradición aristotélica le había adjudicado; la prudencia, en cambio, sólo es aplicable a casos particulares y es incapaz de brindar reglas generales e infalibles de utilización. Pero es así que una teoría política científica según estos cánones resultaría ser altamente abstracta y como tal, aplicable indistintamente a cualquier tiempo, lugar y situación².

Ahora bien, ni la absoluta novedad de la teoría política hobbesiana, ni su rechazo a la prudencia como componente, ni mucho menos la reducción del ser humano a cuerpo en movimiento y de sus múltiples afectos a variaciones del miedo a la muerte, pueden pasar sin examen.

En lo que sigue pretendo rescatar uno de aquellos predecesores olvidados que mencioné al inicio, el erudito humanista flamenco Justus Lipsius, y a través suyo matizar los tres puntales sobre los que se construye la lectura ortodoxa del pensamiento hobbesiano. Como la singularidad de esta influencia entronca con la renovación de un tópico del estoicismo clásico, revisaremos brevemente estos antecesores, para dar cuenta de la evolución histórica de la doctrina en cuestión.

Los móviles del comportamiento humano

A la pregunta sobre qué es lo que mueve en último término al ser humano puede responderse indicando un móvil particular. En caso de que todos los otros que compitieran por compartir ese privilegio sean reducidos al primero, considerándolos modos o atributos del mismo, se trata de una respuesta que puede describirse como reduccionista. La adscripción a

² No en vano el modelo con el que se legitima la científicidad de la política es el de la geometría analítica, de la cual se destaca justamente la universalidad única de sus proposiciones, resultado de la absoluta abstracción de sus elementos.

Hobbes de la teoría de que el miedo a la muerte es la pasión soberana que causa y explica la acción del hombre, ha vinculado su nombre a esta posición filosófica, ubicándolo entre sus representantes más conspicuos. Sin embargo, tal adscripción resulta, en el mejor de los casos, parcial.

El motivo de este equívoco quizás radique en que la mayor parte de los estudiosos de Hobbes han basado la reconstrucción de su pensamiento en la lectura preferencial del *corpus* de lo que podríamos denominar la época media de su producción, el *Leviathan* y, en menor medida, el *De Cive*. Si la lectura se ciñe a estos dos textos, quizás haya motivos para concordar con aquella interpretación. Pero no hay fundamento real para esa limitación: Hobbes sobrevivió más de un cuarto de siglo a la publicación del *Leviathan* y durante esos años continuó reelaborando sus teorías. Ampliando el *corpus* elegido, es posible mostrar que, incluso en las obras consideradas centrales, los móviles de la acción humana son múltiples y que, en consecuencia, el fundamento del poder político no puede ser único.

El *De Cive* es publicado en 1646 y el *Leviathan*, en 1651. En 1668 publica Hobbes su historia de la Guerra Civil en Inglaterra, el *Behemoth*, obra con la que culmina su producción política. En ella expone las causas que produjeron tanto el inicio como la continuidad de la lucha fratricida. Este empeño en develar, no los hechos, sino lo que los explica, es lo que justifica su análisis desde el punto de vista de la filosofía, ya que en el examen al que Hobbes las somete, las causas revelan principios generales compatibles con los provistos por la teoría política abstracta. Uno de ellos establece que no es "(...) el derecho del soberano, aun otorgado por el expreso consentimiento de todos, lo que le puede capacitar para hacer su oficio, es la obediencia del súbdito la que tiene que hacerlo"³. Contra uno de los artículos principales de la lectura hegemónica, que afirma que el objetivo de Hobbes es la legitimación del poder en abstracto, resulta pertinente notar que lo que este principio establece es una condición del ejercicio real del poder soberano, el cual excede la pregunta por su origen. Esta es ya una diferencia relevante, un artículo desatendido por la crítica.

Pero las diferencias se radicalizan cuando Hobbes se pregunta por la naturaleza de la obediencia ciudadana; la formulación hobbesiana es ciertamente contundente: "Pues, si los hombres no saben cuál es su deber, ¿qué les puede forzar a obedecer las leyes? Un ejército, diréis. Pero, ¿qué

³ Hobbes, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p.188.

forzará al ejército?"⁴ Esta agudeza dialéctica transforma un problema aparentemente simple de medios para un fin, demostrando que el mismo medio tiene necesidad de ser explicado. Si pues el ejército es el arma mediante la cual el soberano infunde miedo en sus súbditos, formando miedo y ejército una pareja inescindible, la desautorización del ejército como fundamento último es paralela a la que sufre el miedo como último móvil del comportamiento humano. El fundamento del poder, entonces, ha de hallarse en otra parte.

Aquí se revela la influencia decisiva de las *Políticas* de Justus Lipsius. Este libro fue repetidamente editado a lo largo del siglo XVII, no sólo en el original en latín, sino también en todas las lenguas modernas, hecho que alerta sobre la frecuencia con que fue leído⁵. Los historiadores del pensamiento político, sin embargo, lo han ignorado casi sistemáticamente⁶. Se sabe que Hobbes leyó esta obra gracias a una referencia que él mismo hace en la introducción a su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides⁷, donde anota que de él (entre otros) aprendió todo lo relativo al método y la función de la historia. Pese a que se carece de testimonios directos que nos informen sobre los elementos puntuales que puede haber tomado de Lipsius, existen similitudes textuales notables que, si no alcanzan a evidenciar herencias intelectuales, niegan la novedad irreductible de ciertos elementos de la obra hobbesiana.

⁴ Hobbes, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 77.

⁵ Gerhard Oestreich (en su *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 115) afirma que "It is fairly certain that in the Oxford colleges there were forty-four works of Lipsius by 1600, in the Cambridge colleges, fifty-five. The present stocks of the college libraries of Oxford -leaving aside the Bodleian library- contain over two hundred Lipsius items, including at least twenty-eight copies of the complete works. Most of them were probably acquired in the seventeenth century (of course the dating of acquisitions is difficult)- an impressive total". Si tenemos en cuenta que Hobbes permaneció como alumno del Magdalene College de Oxford desde 1602 hasta 1608, ha de concluirse que el inventario ofrecido por Oestreich constituye una información fiable sobre la posibilidad que Hobbes tuvo de disponer de los textos del pensador flamenco.

⁶ Por ejemplo Meinecke, en su famosa historia de la noción de razón de Estado, sólo lo menciona una vez y en una nota al pie, aún cuando Lipsius trata extensamente este tópico. Ver F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1959, p. 200, nota 6.

⁷ Hobbes, *English Works*, ed. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen, Bade-Würtem-

Lipsius, como Hobbes, insiste en que lo que fundamenta en la realidad la estabilidad y buena salud del cuerpo político no es el derecho del gobernante (tema sobre el que, a diferencia de Hobbes, se expresa muy poco), sino la efectiva obediencia de los ciudadanos: "Los mandatos se hacen más blandos y suaves con la obediencia. Preguntado alguno por qué Esparta florecía tanto, si era acaso porque los reyes sabían bien mandar, respondió: antes porque los vasallos saben bien obedecer"⁸. Esta coincidencia está precedida por otra de carácter más general, que atañe a la misma necesidad de la institución gubernamental. Quizás resulte útil considerar los textos de ambos pensadores conjuntamente:

Justo Lipsio, *Políticas*, Libro II, cap. I, Tecnos, Madrid, 1997, p. 34.

"Porque el gobernar y el ser gobernado, no sólo están entre las cosas necesarias sino también entre las útiles. Esto es, por cierto, el vínculo por el cual la república se mantiene, y el espíritu vital con que tantos millares de hombres respiran: porque si se sacase esta alma del imperio, no serían ellos en sí más de (*sic*) una carga y despojo"⁹.

Hobbes, *Leviathan*, "Introducción", Alianza, Madrid, 1996, p. 13.

"En él (el Leviathan) la soberanía actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo"¹⁰.

berg, 1965, tomo VIII, p. Existe además una carta en la que Henry Stubbe se refiere elogiosamente a ciertas reformas que Lipsius proponía para la lengua latina. Pero la carta de Hobbes que originó esa réplica aparentemente no ha sobrevivido. Ver *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Noel Malcolm (ed), Clarendon Press, Oxford, 1997 (1994), p. 383-386.

⁸ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 332. Esta edición reproduce la primera traducción española del *Politicorum libri sex* realizada por Bernardino de Mendoza en 1604. Javier Peña y Modesto López anotan en su "Estudio preliminar", p. XLIII-XLIV, que Lipsius se refirió a ella elogiosamente.

⁹ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 34.

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, Alianza, Madrid, 1996, p. 13.

La comparación textual evidencia que las coincidencias de Hobbes con el pensador flamenco no sólo atañen al contenido, sino incluso a la forma en que es expresado¹¹: el *alma* o la esencia del imperio radica en la propia diferencia entre gobernantes y gobernados, que permite a los primeros cumplir su objetivo. Resta aún precisar de qué modo se mantiene la legitimidad y vigencia de este alma imperial.

Vimos que la respuesta tradicional a la pregunta por el fundamento del poder político en Hobbes podía ser cuestionado aduciendo los propios textos hobbesianos. Restaba aportar una respuesta alternativa. Ésta se encuentra también dentro del campo de influencia de Lipsius. Para precisarla, es necesario remontarse de nuevo a la visión antropológica que sustenta la lectura tradicional de Hobbes, según la cual el hombre es un ser básicamente cobarde, cuyos comportamientos se explican en último término como manifestaciones diversas de la pasión fundamental: el miedo a la muerte. La evidencia textual, sin embargo, revela matices mucho más ricos en los móviles humanos: "(...) si consideramos a la mayor parte de la humanidad no tal como debería ser sino tal como es, es decir, como hombres que se han hecho ineptos para descubrir la verdad de las cosas a causa de su empeño en procurarse riquezas o dignidades o de su apetito de placeres sensuales, o de su impaciencia a la hora de meditar o de su imprudencia en abrazar principios equivocados (...)"¹². Podría pensarse que esta reflexión es una mera descripción circunstancial, políticamente inocua que no contradice la verdad de la afirmación original. Que este no es el caso puede mostrarse situándola dentro de la tradición a la que pertenece, la antropología negativa, la cual, si incluye la cobardía como un rasgo fundamental, la acompaña de otras características que enriquecen el perfil final del ser humano. Lo cual alerta contra cualquier intento de inter-

¹¹ Jürgen Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will. Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham-Oxford, 2000, p.96, afirma que: "(...) the Tacitism of the *Politicoorum libri sex* provided exactly the kind of humanist vocabulary and teachings from which Hobbes's early political writings borrowed their most distinctive political concepts." Overhoff se refiere fundamentalmente al vocabulario de los tres discursos juveniles recientemente identificados y editados en Hobbes, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. N. Reynolds and A. Saxonhouse, University of Chicago Press, Chicago, 1996. Pienso que no hay motivo de restringir el alcance de la influencia Lipsiana a estos escritos juveniles de Hobbes.

¹² Hobbes, *Leviathan*, Alianza, Madrid. 1996, p. 148.

pretación en clave reduccionista. Justus Lipsius, otro de sus representantes, escribe en la misma línea: "Todo el vulgo y pueblo es inconstante, nada más incierto que él (...) No hay cosa más fácil que mudar y transferir el pueblo a cualquier afecto. No es capaz de razón, no hay en el vulgo juicio ni verdad. No es llevado a juzgar las cosas por elección o cordura, sino con ímpetu y ciera temeridad. No hay en el vulgo juicio ni razón, no hay diferencia ni diligencia. Habla de muchas cosas por opinión, y de pocas con fundamento de verdad. Es el vulgo libre de cuidados, y sin diferencia de lo verdadero y lo falso, enseñado a sus acostumbradas lisonjas. Inclina siempre a los más. La multitud de vulgo más por costumbre que por juicio sigue a uno tras otro como a más prudente, en la manera en que las ovejas a las que van delante"¹³. Las coincidencias fundamentales entre las citas anteriores, a la vez que dos constantes en esta lectura pesimista de la condición humana, son la atribución del catálogo de vicios al vulgo¹⁴, y la referencia a la inconstancia y volubilidad humanas. Ambos rasgos vinculan estas visiones antropológicas con la filosofía propiamente política.

La primera se funda en una imagen de la estructura social característicamente aristocrática, en la que un grupo minoritario se atribuye un bien de manera exclusiva, cuya posesión le otorga el dominio sobre el otro grupo. En lo que ahora hace al caso, este bien es el conocimiento de las causas por las que suceden todas las cosas, singularmente las causas que condicionan el acontecer social. La hegemonía sobre este bien se ejerce sobre quienes de él carecen, a partir de los rasgos que contábamos como

¹³ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 113-114. Otro conspicuo representante de esta escuela es Michel de Montaigne, a quien probablemente Hobbes leyó en su exilio parisino. Cfr. Q. Skinner, "Thomas Hobbes: Rethoric and the Construction of Morality", *Proceedings of the British Academy*, 76, p. 37. En su ensayo sobre la desigualdad entre los hombres Montaigne escribe: "Comparadle a la turba de nuestros hombres, estúpida, baja, servil, inestable y flotando continuamente en la tormenta de las diversas pasiones que la empujan una y otra vez, dependiendo por entero de los demás" Montaigne, *Ensayos*, Altaya, Madrid, 1997, tomo I, p. 325.

¹⁴ En Una respuesta al libro *La Captura del Leviathan*, incluido en *Libertad y Necesidad y otros escritos*, Península, Barcelona, 1991, p. 181, Hobbes identifica a "la mayoría de los hombre" con el vulgo: "Sabiedo que *los incultos, es decir, la mayoría de los hombres*, prefiere creer antes que ser turbados por la reflexión (...)" Las itálicas son mías.

el segundo puente hacia la política: al ser el vulgo, en palabras de Lipsius, incapaz de verdad, y sabiendo con Hobbes que se limita a creer antes que ser turbado por la reflexión, es pasible de ser llevado a sostener las verdades más convenientes para el grupo dominante. Esto está claramente expresado por Lipsius, cuando afirma que no "(...) hay cosa más fácil que mudar y transferir al pueblo cualquier afecto"¹⁵. Y también por Hobbes: "¡Tan proclives son los hombres a ser llevados a creer cualquier cosa, si son arrastrados por quienes han logrado acreditarse ante ellos y pueden aprovecharse de su miedo e ignorancia actuando con refinamiento y destreza!"¹⁶.

Sin embargo, de la facilidad con que se puede inculcar creencias en la conciencia de los hombres no se sigue lógicamente ninguna aplicación política. Para llegar a ella deberemos volver sobre nuestros pasos para dar cuenta del nexo entre las creencias de los hombres y sus actos.

Las facultades unificadas

Hobbes afirma en el *Leviathan* que en "(...) la deliberación, el último apetito o aversión que precede inmediatamente a la acción o a la omisión es lo que llamamos voluntad, **el acto, no la facultad, de querer**. Y las bestias que poseen *deliberación*, han de poseer necesariamente *voluntad*. La definición de *voluntad* que suele darse en las escuelas -*un apetito racional*- no es buena. Porque, si lo fuera, no podría haber ningún acto voluntario contra la razón. Un *acto voluntario* es lo que procede de la voluntad, y de ninguna otra cosa. Pero si en lugar de decir apetito racional decimos que es un apetito que resulta de una deliberación precedente, entonces la definición es la misma que he dado aquí. Por lo tanto la voluntad es *el último apetito en el proceso deliberador*."¹⁷ De este modo soluciona Hobbes el problema de la naturaleza y el status de la voluntad: la

¹⁵ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 113.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, Alianza, Madrid. 1996, p. 99-100.

¹⁷ *Ibid*, p. 56. Charles McCracken, detectando una descripción paralela con respecto a la facultad del pensamiento, al que Hobbes también entendería como acto y no como facultad, encuentra aquí una afinidad entre el pensamiento hobbesiano y el escolástico. Ver "Knowledge of the soul", en D. Garber y M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University

confusión tradicional, según él, deriva de haber pensado lo que sólo es un aspecto de una facultad como si constituyera por sí mismo una facultad autónoma. El acto de querer resulta de una serie de deliberaciones y, por tanto, de la facultad de deliberar, esto es, de la razón. Pero la reducción intelectualista del querer no agota el discurso hobbesiano sobre el tópico. Eso es lo que piensa Richard Tuck, quien percibe el complemento exacto de la anterior afirmación en la descripción hobbesiana del proceso perceptivo, especialmente en el papel que en él se asigna al corazón: "The point of incorporating the heart into the system of perception was to ensure that every act of perception had an emotional effect -there could be no emotionally neutral perceptions and hence no emotionally neutral thoughts. Our passions are intimately and necessarily involved in our dealing with the world"¹⁸. La imaginación, es decir, el pensamiento, está en el origen de los actos humanos, con lo que se produce un desplazamiento intelectualista respecto a la tradicional referencia a la voluntad como fuente exclusiva e irreductible de la acción. Pero, por otra parte, el pensamiento mismo es incorporado al sistema fisiológico de la percepción, que incluye un paso por el corazón, con lo que se le dota de las características pasionales atribuidas otrora a la voluntad.

Esta aparente paradoja reproduce lo que los estoicos, al menos antes de Posidonio, pensaban al respecto: éstos creían que el asentimiento a una representación (*imagination* sería su equivalente en Hobbes) conducía a la acción, dada la carga a un tiempo emocional y cognitiva del asentimiento, del origen de la acción. Así, A. C. Lloyd, afirma que "(...) as much as they made the will or the passions intellectual they could here be said to have made the intellect volitional or passionate"¹⁹. Sobre este punto parece especialmente relevante el aporte de Crisipo, si bien los especialistas no están de acuerdo sobre la exacta naturaleza de sus enseñanzas y la medida en que continúa o modifica los pensamientos de Zenón. Rist, por ejemplo, dice que según Crisipo, "(...) los impulsos son en sí mismos juicios. No hay nada similar al impulso en el hombre que no esté relacio-

Press, Cambridge, 1998, p. 819.

¹⁸ Richard Tuck, "Hobbes and Descartes", *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 23.

¹⁹ A.C.Lloyd, "Emotion and decision in stoic psychology", en J. M. Rist (ed), *The Stoics*, California University Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1978, p. 242.

nado con la mente del hombre."²⁰ Pero, al mismo tiempo, nos informa de que "(...) mantenía que no existen los actos mentales puros y que todos los juicios han de tener algún tipo de coloreado emocional(...)"²¹. Queda claro en cualquier caso que existe un consenso estoico en cuanto a que el alma humana no posee facultades independientes entre sí, con lo cual todo lo que en ella sucede participa al mismo tiempo de los rasgos emocionales e intelectuales, según el momento en que sea analizado, o según el interés que guíe al observador.

Si la filosofía del estoicismo griego sentó las bases teóricas, al unificar las facultades humanas, le corresponderá al estoicismo romano, como otra faceta de su giro hacia la ética, deducir las consecuencias ético-políticas de aquellas enseñanzas. Tomando como guías a Séneca y Epicteto -posiblemente dos de los que más influyeron en el Renacimiento y el Barroco²²-, intentaremos dar cuenta de esta transformación.

Dos son los pilares de la ética estoica sobre los que reposa la doctrina que estudiamos. El primero, el imperativo de distinguir clara y distintamente lo que depende de nosotros y lo que está más allá de nuestro poder, está claramente formulado por Epicteto al inicio de su *Enquiridión*: "Hay ciertas cosas que dependen de nosotros mismos, como la opinión, la inclinación, los deseos, la aversión y, en una palabra, todas nuestras operaciones. Otras hay también que no dependen, como el cuerpo, las riquezas, la reputación, los imperios y, finalmente, todo aquello que no es de

²⁰ J.M.Rist, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1985, p. 234.

²¹ J.M.Rist, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1985, p. 40.

²² Ya Victor Brochard en su "Descartes stoïcienne. Contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne", incluido en su *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris 1926, p. 320-326, había señalado la influencia de Epicteto en el desarrollo de la teoría del juicio de Descartes. Séneca, fundamentalmente a partir de la edición que Erasmo hace de su *Quaestiones naturales* y del comentario de Calvino a su *De clementia*, ha sido la principal influencia para la formación de las éticas del período. Ver *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Cahiers de philosophie politique et juridique, n° 25, Presses Universitaires de Caen, 1994. Sobre su influencia en Spinoza, cfr. Omero Proietti, <<Lettre à Lucilius. Une source de "De Intellectus Emendatione" de Spinoza", *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, n° 1: *Lire e Traduire Spinoza*, Paris, Presses Universitaire de Paris-Sorbonne, 1989, p. 39-60. También Montaigne ha señalado la importancia de las cartas de Séneca: "(...) y las *Epístolas* de Séneca, que constituyen la parte más hermosa de sus escritos y la más provechosa", *Ensayos*, Altaya, Barcelona, 1997, tomo II,

nuestra operación"²³. Relativo a nuestro interés, es destacable la inclusión de la opinión en el ámbito de lo que depende del hombre: ya que si bien la nuda enumeración parece sugerir la equivalencia de los diferentes conceptos, en el desarrollo de la obra Epicteto ordenará causalmente las realidades que nombran los conceptos en una escala en la que la opinión se erige en origen de todos los demás. Así van siendo referidas a ella diversas pasiones, tales como la ofensa, desde que "(...) persona ninguna te puede ofender si tú no quieres, y si te hace injuria es solamente porque tú crees que te la hace"²⁴, y hasta el mismo miedo a la muerte: "No son las cosas las que atormentan a los hombres, sino la opinión que se tiene de ellas. Por ejemplo: la muerte (bien considerada) no es un mal: porque, si lo fuera, le habría parecido a Sócrates como a los demás hombres. No, no; la opinión falsa que se tiene de la muerte la hace horrible. Por lo cual cuando nos hallamos turbados o impedidos, debemos echarnos la culpa a nosotros mismos y a nuestras opiniones"²⁵. Séneca es de la misma opinión, pero es, si cabe, más radical, llegando a hacer depender de la opinión las mismas sensaciones corpóreas a las que Epicteto había juzgado prudente excluir de nuestro poder: "Todo depende de la opinión que nos formamos. No sólo la ambición, la sensualidad, la avaricia la toman en consideración: es de acuerdo con la opinión como sentimos el dolor. Cada cual es tan desgraciado como imagina serlo"²⁶.

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

p. 103. Otro conspicuo personaje de la época notablemente influido por el estoicismo es un amigo de Montaigne, Pierre Charron, quien en su obra de 1601 *La Sagesse* incorpora junto a un escepticismo gnoseológico, una doctrina ética claramente estoica. Ver R. Popkin, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 101-110.

²³ Epicteto, *Enquiridión o Máximas*, en Teofrasto, *Los caracteres morales*, ed. Espasa-Calpe Argentina, col. Austral, Buenos Aires, 1947, p. 79.

²⁴ Epicteto, *Enquiridión o Máximas*, en Teofrasto, *Los caracteres morales*, ed. Espasa-Calpe Argentina, col. Austral, Buenos Aires, 1947, p. 99.

²⁵ Epicteto, *Enquiridión o Máximas*, en Teofrasto, *Los caracteres morales*, ed. Espasa-Calpe Argentina, col. Austral, Buenos Aires, 1947, p. 83.

²⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I al IX)*, ed. Planeta- De Agostini, Barcelona, 1997, p. 386.

grupos numéricamente muy desiguales: la multitud, la mayoría de los hombres por un lado, y el pequeño círculo de pensadores (al que ellos, claro, pertenecen) al que va dirigido el discurso del poder liberador del pensamiento; en cuanto a los primeros, el diagnóstico de Séneca es devastador: "Pero especialmente numerosa entre toda la estirpe humana es la turba de los miserables a los que exaspera la angustia de la muerte que acecha por todos lados, pues no hay rincón del que no surja"²⁷. Y como ya habíamos sido advertidos de que todas las pasiones, incluso la del miedo a morir, se originan en un fallo del pensamiento que no advierte los límites del propio poder, la conclusión es clara: "Pocos son los que mediante la reflexión ponen orden en sí mismos y en sus cosas; los demás, al igual que los despojos flotantes en el río, no avanzan, sino que son impulsados"²⁸.

El descubrimiento del contenido cognitivo de las pasiones, producto de la unidad inescindible del pensamiento y la voluntad, es uno de los aportes más secretos del estoicismo al pensamiento político occidental. Una vez unida a la imagen aristocrática de la sociedad, la aplicación política del descubrimiento está apenas oculta. Sin embargo, quizás porque los estoicos romanos despreciaban un tanto el mundo público y escribieron éticas para el individuo antes que políticas para los pueblos, habrá que esperar varios siglos hasta que las potencialidades de ese pensamiento sean deducidas.

Opinión y conducta

Será Lipsius quien, recuperando el pensamiento estoico para la modernidad, establezca la estructura de lo que puede ser un *estoicismo político*. En ella se conjugarán elementos presentes ya en algunos pensadores políticos de la antigüedad, singularmente de Tácito y Tucídides, pero

²⁷ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I al IX)*, ed. Planeta- De Agostini, Barcelona, 1997, p. 344. Comprensiblemente, el diagnóstico es mucho más suave en Epicteto, quien fue esclavo y se encontraba en una posición social de discutible nivel.

²⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I al IX)*, ed. Planeta- De Agostini, Barcelona, 1997, p. 109. En otro lugar (p. 61): "Así es, querido Lucilio: fácilmente nos sumamos a la opinión pública; no sometemos a crítica los motivos que nos impulsan al miedo, ni los ponemos en claro, sino que temblamos y volvemos la espalda (...)"

también síntesis novedosas de su propia cosecha. Uno de ellas será la incorporación de la opinión de los ciudadanos como elemento definitorio de la autoridad del gobernante. El razonamiento lipsiano se desarrolla así: el monopolio de la violencia legítima que poseen los gobernantes no parece ser suficiente para mantener la estabilidad en ningún Estado; de otro modo no se explica satisfactoriamente la incesante serie de rebeliones de la que la historia deja constancia. Es que la clave de tal tranquilidad soberana debe buscarse en el otro polo de la relación: en la obediencia de los súbditos. Y la extensión de ésta en el cuerpo social da la medida exacta de la autoridad soberana, como puede comprobarse, aduce Lipsius, por lo que sucede cuando ella falta: "Síguese el menosprecio, que hemos dicho ser el otro vicio aparejado para acarrear la ruina del Estado. El cual, definiéndolo para nuestro propósito, es una *opinión* vil y baja del rey y de su Estado, imprimida (*sic*) tanto en los súbditos como en los extranjeros. Cosa grandemente dañosa a los reinos, cuya alma y vida es la autoridad y una opinión excelente del que manda (...) La fuerza del imperio consiste en el consentimiento y unión de los que obedecen. El consentimiento depende de la estimación, por medio de la cual los mismo mozos que son para hacer cosas grandes temen y reverencian a un particular"²⁹. El Estado precisa que sus ciudadanos cumplan determinadas pautas de conducta; para lograrlo, debe conocer el humor de los súbditos como si fuera uno de ellos; la advertencia lipsiana al respecto es clara: los ciudadanos pueden ser llevados a realizar las acciones necesarias de un modo más suave y efectivo si son inducidos a ello modificando sus creencias, antes que asustándolos: "Pero mayormente se ha de valer de la virtud, en la cual está, a mi parecer, la principal fuerza del principado y todo su vigor y peso. Definiéndola aquí algo diferentemente del ordinario, es a saber: un afecto loable que se tiene del rey, o para con el rey, provechoso al imperio. Adrede la describo con tal diferencia, porque siendo semejante virtud en dos maneras, cual benevolencia y autoridad, verdad es que han de nacer entrambas del rey y por el rey; pero con todo esto tiene su asiento y morada en los ánimos del pueblo, siendo la primera una afición de él y la otra una *opinión* de él"³⁰.

Reconstruyo el razonamiento: los estoicos antiguos unificaron en el alma humana las facultades que habían sido pensadas como diversas.

²⁹ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 183. Las itálicas son mías.

³⁰ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 124.

Al ser voluntad y razón dos nombres para un mismo ente, según se viera desde la perspectiva del tinte emocional de todos los juicios, o bien desde el contenido cognitivo de las pasiones, la conclusión que de esto extrajeron los estoicos romanos estaba apenas oculta: si bien cada uno es en principio dueño de la propia opinión, y a partir de ella de sus acciones, la desidia y la inconstancia de la mayoría provoca que tal ideal de autodomínio sólo resulte accesible a una pequeña minoría. El resto no avanza, sino que es impulsado por la opinión pública, por lo que todo el mundo cree. Lipsius completa el razonamiento, aconsejando a los gobernantes que aprovechen esta característica de los pueblos, incapaces de propio razonamiento, pero fieles y consecuentes a los razonamientos que pueden creer. Si le son inculcadas a los pueblos las creencias correctas, por sí solas se seguirán las acciones necesarias para la paz, estabilidad y beneficio del Estado: la virtud del gobernante reside en los ánimos del pueblo, en su opinión y su estima del mismo. Como las demás pasiones, la estima depende de una creencia en la cualidad de estimable del objeto. La tarea del gobernante será la de inculcar esa creencia: "Mal, por cierto, se adquiere la veneración por vía del espanto: y mucho más poderoso es el amor para alcanzar lo que se desea, que no el temor"³¹.

Leviathan y la opinión

Hobbes supo leer que los nuevos tiempos precisaban un Estado nuevo, unificado en cada nación, lo cual sólo podía lograrse reuniendo en su mano todos las dimensiones del poder público. Eso significaba enfrentarse con el poder de los señores feudales, que pretendían derechos particulares en el interior de la nación, y contra el poder de la iglesia de Roma, que intentaba establecer un derecho sobre las naciones. Contra los primeros probablemente sirviera la fuerza; en la lucha con la iglesia, en cambio, no podía bastar, porque como bien lo había visto Hobbes: "(...) allí donde la Iglesia de Roma tenga semejante autoridad difícilmente podrá un rey o un Estado cristiano, por muy provisto que esté de dinero y armas, competir con ella, por falta de hombres. Pues difícil será hacer que sus súbditos se lancen a combatir con arrojo en contra de su conciencia"³². La autori-

³¹ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 58.

³² Hobbes, *Behemoth*, ed. cit., p. 25.

dad de la iglesia no estribaba en las armas, sino en el dominio de las creencias de sus adeptos. Hobbes comprendió que este caso poseía de la manera más expuesta la estructura de toda autoridad sobre los hombres, la forma de todo poder: "Creo que ni la predicación de los frailes y monjes, ni la de los párrocos, tendían a enseñar a los hombres qué creer, sino a quién creer. Pues el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo"³³.

El texto anterior establece la conclusión teórica a la línea de investigación que Hobbes había abierto con una pregunta, "¿Qué forzará al ejército?"³⁴, que había evidenciado que la afirmación excluyente de la fuerza llevaba a un camino sin salida: el poder del poderoso no resulta, al menos no de modo exclusivo, del miedo de los sujetos, sino de la admiración, de la creencia en su legitimidad y de las opiniones compartidas respecto a la conveniencia de contribuir a su mantenimiento. Ya en *Leviathan* lo había advertido: "Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia"³⁵. La relevancia política de las opiniones y creencias populares queda así convenientemente establecida; resta solamente examinar de qué manera le convendrá al gobernante proceder para controlar las representaciones de los gobernados.

Una vía posible es la de reprimir por la fuerza las opiniones inconvenientes. Lipsius había advertido contra este proceder: "Dése licencia para callar, pues no hay pedir menor libertad a los reyes que ésta; no teniendo ninguno de ellos poder para mandar a las almas en la manera que a las lenguas, por ser sólo Dios rey de ellas y de los pensamientos. Y así, el efecto que se conseguirá por vía de espanto y de terror, usado a deshora, será que con apariencias y demostraciones exteriores, que son las que mayormente sirven, vengan a confesar lo que quisieren; pero no de corazón. Porque, ¿quién me podrá apremiar a que venga a *creer* lo que no quiero, o a que deje de *creer* lo que quiero? La fuerza engendra ficciones y disfraces (...)"³⁶. Dado que la fuerza no puede penetrar en la conciencia, sólo es capaz de arrancar declaraciones que, por el mismo hecho de no ser

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ Ver p. 3.

³⁵ Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. 150.

³⁶ Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 109. Itálicas mías.

producto de la conciencia, en poco ayudan al establecimiento de la autoridad gubernamental. Hobbes recoge la advertencia lipsiana, llevándola incluso un poco más lejos: "Un Estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer del error, ni alterar la mente de quienes *creen* tener razón. La supresión de las doctrinas no hace sino unir y exasperar, aumentar tanto la malevolencia como el poder de los que ya las *creían*."³⁷ Entre la creencia y la opinión externa, media una diferencia similar a la que separa a la sugestión de la fuerza: ésta nunca podrá producir creencias, y son ellas, y no la conformidad externa, las que fundamentan el poder.

Clausurada la vía represiva, la única opción posible es la de fomentar creencias alternativas que resulten más atractivas, las cuales, siendo profesadas con conciencia por los ciudadanos, los conduzca a actuar por sí solos, sin la presión de la violencia, del modo más conveniente para el Estado. Sobre este tópico las diferencias entre Lipsius y Hobbes son notables: quizás como reflejo del cambio de época, pero, con mayor seguridad, como índice de la maduración que experimenta el pensamiento político a lo largo del siglo XVII. Pues cuando Lipsius recomienda granjearse la lealtad y el cariño de los súbditos mediante la acción directa del soberano, por la construcción de una imagen de su persona a través de actos bondadosos y magnánimos, nos encontramos todavía en el mundo renacentista de los *speculum princeps*, en el que el individuo que ocupa el sitio del poder es insustituible, y la gestión de los *arcana imperii* depende de sus cualidades personales. En su lugar, Hobbes realiza un análisis minucioso de los canales por los que se forma y transmite el poder político. Y así descubre que "(La mayor parte del género humano) recibe sus nociones de lo que es su deber, de lo que dicen los predicadores desde el púlpito y de lo que oyen decir a esos vecinos y amigos suyos que, al tener la facultad de discurrir pronta y plausiblemente, parecen ser más sabios y estar más instruidos en materia de ley y de conciencia que ellos mismos"³⁸. La conciencia ciudadana, entonces, se forma a través de los discursos de los oradores, quienes llevan del oído a las masas. Pero los oradores representan un grupo social minúsculo, claramente identificable en un mundo en el que la mayor parte de la población es analfabeta: "Y los teólogos, y todos aquellos que hacen alarde de su saber, derivan su conocimiento de las universidades y de las escuelas de leyes, o de los libros que han sido

³⁷ Hobbes, *Behemoth*, ed. cit., p. 82. Yo destaco.

³⁸ *Ibid.*, p. 273.

publicados por individuos eminentes de esas escuelas y universidades"³⁹. La conclusión es clara: "Es, por tanto, evidente, que la instrucción del pueblo depende enteramente de la correcta enseñanza de la juventud en las universidades"⁴⁰. La reforma de las universidades es uno de los temas centrales del *Behemoth*, su última gran obra política. La razón parece ahora clara: "Por ello comparto vuestra opinión de que los hombres pueden ser inducidos a amar la obediencia por predicadores y gentileshombres que en su juventud se hayan empapado de buenos principios en las universidades, así como de que nunca habrá una paz verdadera mientras las universidades no sean reformadas del modo que habéis dicho"⁴¹.

Conclusión

La pregunta a la que ninguna teoría política puede dejar de dar respuesta es la que inquiere sobre la materia de que está hecho el poder. A su vez, esta puede dar lugar a dos clases de respuestas diversas: puede referirse al fundamento legal del origen del poder, o bien puede dar cuenta del fundamento de su ejercicio. En el primer caso lo que se alega es la satisfacción de unas ciertas pautas preestablecidas, si bien variables de sociedad en sociedad y de tiempo en tiempo, merced a las cuales un gobierno debe ser considerado legítimo sin distinción de su perfil ideológico o de su programa de gobierno: materia del derecho político, se ocupa del sitio del poder, abstrayéndolo de sus ocupantes. En el segundo caso, por el contrario, la respuesta versa sobre los modos en que es gestionado el poder, de los fines particulares de un gobernante y de los medios de que se vale para llevarlos a cabo. En este caso, importa más la personalidad concreta del ocupante del poder que el sitio mismo, y el análisis de su gestión no puede intercambiarse con el de algún otro gobernante. Pero sucede que estas dos respuestas pueden no estar tan bien demarcadas, y unificarse en un discurso global o simplemente confuso.

Es en este momento cuando la labor de los intérpretes adquiere mayor relieve: desagregando, estableciendo límites entre una y otra orientación, su tarea, intentar clarificar cuál es la sustancia de la respuesta en

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 77-78.

cuestión, es ciertamente muy valiosa. Sin embargo, en ciertas ocasiones el loable afán de claridad se convierte en un discutible reduccionismo que acaba por eliminar dimensiones del pensamiento del autor interpretado que pueden no ser fácilmente incorporadas en un discurso unitario. En ese caso, lo que se gana en claridad resulta ser un triunfo pírrico, estableciendo una doctrina precisa y coherente, pero falaz, que el autor no hubiera suscripto.

Una de las formas más conspicuas de falsear una teoría resulta de ignorar los precedentes intelectuales de la misma. Es el caso que quise ejemplificar con la obra de Thomas Hobbes y con una de sus fuentes, las *Políticas* de Lipsius.