

Representació i cos polític en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

Carlo Altini

Una anàlisi filosòfico-política de la relació –centrada sobretot en la categoria de sobirania– entre representació, cos polític i transcendència del poder en el *Leviathan* de Hobbes no és una extravagància interpretativa; al contrari, des d'un cert punt de vista és d'allò més clàssic que hom podria esperar de la literatura crítica: efectivament, és Hobbes mateix qui en la cèlebre portada de la seva obra procedeix concretament a transferir teòricament aquests temes al pla teològic-polític. Això no obstant, hem de subratllar que no és habitual trobar de nou en la filosofia política contemporània, sobretot en la més recent, una lectura del problema teològic-polític en Hobbes o bé a partir de Hobbes. En efecte hem de remarcar que a excepció de l'extensa literatura sobre Schmitt¹ –una literatura que en tot cas remet de manera només «indirecta» al filòsof anglès, ja que òbviament és mediada per la lliçó de Carl Schmitt i per la seva polèmica amb Erik Peterson–, acabat en un cert sentit l'èxit de la categoria de secularització, en l'Europa continental el problema teològic-polític ha anat perdent progressivament actualitat, no sols en els estudis sobre Hobbes sinó també en els estudis filosòfico-polítics més generals: el debat sobre la modernitat s'ha traslladat doncs a altres llocs històrics i teòrics, que no són els de la filosofia de la història (tant la idealista com la marxista) sinó els de l'hermenèutica i de la història conceptual. De fet, sobretot a Alemanya, ha estat decisiu el ressò crític que han tingut els treballs de Hans Blumenberg i d'Odo Marquard sobre la legitimitat de l'edat moderna i la crítica de la teodicea en «cloure» el debat filosòfic sobre la secularització i la teologia política, tornant d'aquesta manera a centrar la literatura en la qüestió de l'autoafirmació del modern com a resultat del curtcircuit entre la curiositat teòrica i la necessitat de la compensació, plantejada mitjançant l'anàlisi del mite, del politeisme i del discurs metafòric, tot tenint com a autors de referència Giordano Bruno, Descartes, Leibniz, Kant i Hegel, i no

1. Cf. H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, Berlin: Duncker & Humblot, 1972; A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, dins G. DUSO (editor), *La politica oltre lo Stato*, Venezia: Arsenale, 1981, pp. 103-125; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, Brescia: Morcelliana, 1990; H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994; C. GALLI, *Genealogia della politica*, Bologna: Il Mulino, 1996; G. DUSO, *La logica del potere*, Roma-Bari: Laterza, 1999, pp. 137-160; G. A. DI MARCO, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli: Guida, 1999.

Hobbes². D'altra banda, les diferents escoles filosòfico-polítiques angleses i americanes, fins i tot en els pocs casos en que s'han confrontat amb la lliçó de Hobbes, analitzen el paper del *Leviathan* en la filosofia política moderna mitjançant l'estudi de temes estrictament politològics i jurídics (la llibertat, la transferència dels drets, el contracte social, etc.) amb unes perspectives per una banda «analítiques» i per l'altra «contextuals», on la qüestió teològico-política no



2. Cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1966 (trad. it.: *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992); O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973; Id., *Abschied von Prinzipien*, Stuttgart: Reclam, 1981; Id., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987 (trad. it., parcial: *Apologia del caso*, Bologna: Il Mulino, 1991); Id., *Aesthetica und Anaesthetica*, Paderborn: Schöningh, 1989 (trad. it., parcial: *Estetica e anestetica*, Bologna: Il Mulino, 1994).

té cap dret de ciutadania: és evident aquí l'al·lusió als treballs de Stephen Holmes, Philip Pettit, John Rawls, Quentin Skinner³. Hi ha, òbviament, excepcions pel que fa a la fortuna de Hobbes, mes aquestes pertanyen sobretot a àmbits d'estudis interdisciplinaris i «transversals», com la iconografia o l'antropologia política: ens referim especialment als treballs recents de Horst Bredekamp i Wolfgang Sofsky⁴. En canvi –fins i tot no tenint en compte la presència del tema «teologia política» en la teologia cristiana contemporània, des de Jürgen Moltmann a Johann Baptist Metz i Martin Hengel–

3. Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971 (trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 1982); Id., *Political Liberalism*, New York: Columbia U. P., 1993 (trad. it.: *Liberalismo politico*, Milano: Comunità, 1994); S. HOLMES, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago: University of Chicago Press, 1995 (trad. it.: *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Torino: Comunità, 1998); Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge U. P., 1996; P. PETTIT, *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press, 1997 (trad. it.: *Il repubblicanesimo*, Milano: Feltrinelli, 2000); Q. SKINNER, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (trad. it.: *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi, 2001).

4. Cf. W. SOFSKY, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a/M: Fischer, 1996 (trad. it.: *Saggio sulla violenza*, Torino: Einaudi, 1998); H. BREDEKAMP, «Die zwei Körper von Thomas Hobbes' "Leviathan"», dins W. ERNST i C. VISMANN (hrsg.), *Geschichtskörper*, München: Fink, 1998, pp. 105-118; Id., *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*, Berlin: Akademie Verlag, 1999; Id., «Ikonographie des Staates: der Leviathan und die Folgen», dins *Kritische Justiz*, XXXIII, 2000, pp. 395-411; Id., «Ikonographie des Staates: der Leviathan und seine neuesten Folgen», dins *Leviathan*, XXIX, 2001, pp. 18-35.



hom es pot adonar que el tema de la teologia política⁵ viu actualment una discreta fortuna: per un costat, en el camp de la història de les religions, gràcies sobretot al grup d'estudi que fa referència a Jan Assmann, que per aquest tema es fonamenta en el treball teòric de Jacob Taubes⁶; per un altre, en el camp de la història de les institucions i dels rituals religiosos, sobretot gràcies als estudis de Agostino Paravicini Bagliani sobre el cos del Papa realitzats a partir de la perspectiva oberta per Ernst H. Kantorowicz amb la coneguda obra sobre els dos cossos del rei⁷; per un altre encara, en el camp de la iconologia política, gràcies sobretot als estudis de Hasso Hofmann i Reinhart Koselleck, realitzats a partir del marc metodològic constituït per les aportacions de l'Escola de Aby Warburg, especialment les d'Edgar Wind sobre la transmigració dels símbols⁸. Amb tot, és evident que en aquests casos el paper que juguen els estudis sobre Hobbes és gairebé nul.

Malgrat aquesta situació crítico-interpretativa i malgrat les contradiccions internes que presenta la idea hobbesiana del Leviathan (com, per exemple, el fet de ser alhora déu, animal i màquina), sembla del tot necessària una primera interpretació del problema teològic-polític en Hobbes que conjugui anàlisi textual, reconstrucció del context i recerca iconològica precisament a partir del cèlebre frontispici del *Leviathan*, a fi de destriar la densa xarxa de significacions que es concentra en la figura del «Déu mortal». 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 empenya 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 teològic-polític, 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'espalltes 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 veritable-

5. Per una primera visió històrica i teòrica del tema «teologia política» cf. L.S. ROUNER (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986; M. NICOLETTI i L. SARTORI (editors), *Teologia politica*, Bologna: EDB, 1991; M. TERNI, *La pianta della sovranità*, Roma-Bari: Laterza, 1995; O'DONOVAN, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge: Cambridge U. P., 1996; R. PANATTONI, *Appartenenza ed eschaton*, Napoli: Liguori, 2001.

6. Cf. J. ASSMANN, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München: C. Friedrich von Siemens Stiftung, 1992; A. i J. ASSMANN (hrsg.), *Schleier und Schwelle: I. Geheimnis und Öffentlichkeit*, München: Fink, 1997; A. i J. ASSMANN (hrsg.), *Schleier und Schwelle: II. Geheimnis und Offenbarung*, München: Fink, 1998; A. i J. ASSMANN (hrsg.), *Schleier und Schwelle: III. Geheimnis und Neugierde*, München: Fink, 1999; J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, München: Hanser, 2000. Cf. també J. TAUBES (hrsg.), *Religionstheorie und politische Theologie*, München: Fink, 1993; vol. I, *Der Furst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, 1983; vol. II, *Gnosis und Politik*, 1984; vol. III, *Theokratie*, 1987; ID., *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink, 1993 (trad. it.: *La teologia politica di san Paolo*, Milano: Adelphi, 1997 [Propiament apareixerà la traducció catalana, *La teologia política de Pau*, a Barcelona de l'Edicions]).

7. Cf. E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton U. P., 1957 (trad. it.: *I due corpi del re*, Torino: Einaudi, 1989); A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del Papa*, Torino: Einaudi, 1994.

8. Cf. R. KOSELLECK (hrsg.), *Der politische Totenkult*, München: Fink, 1994; H. HOFMANN, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München: Siemens Stiftung, 1997; R. KOSELLECK, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel: Schwabe, 1998.

ment 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 allò que era amorf –els individus d'una multitud que no té voluntat política– esdevé morfològicament únic i unívoc. Aquestes primeres impressions iconogràfiques sobre la creació *ex nihilo* i la caracterització tipològica de l'Estat, són corroborades òbviament per alguns fragments de l'obra de Hobbes:

L'única manera de bastir un poder col·lectiu capaç de defensar els individus de l'agressió dels estrangers i dels greuges mutus [...] és transferir (*to conferre*) tot llur poder i tota llur força a un únic individu, o bé a una única assemblea d'individus [...] que pugui convertir totes llurs voluntats en una única voluntat (*will*). Això equival a dir que s'encomana a un únic individu, o bé a una única assemblea d'individus, la tasca d'encarnar (*to beare*) llur persona (*person*); que cada individu reconeix i admet que és l'autor de tots els actes encomanats, o bé realitzats [...] per aquell que encarna la seva persona; i que d'aquesta forma cada individu sotmet la pròpia voluntat i el propi judici a la voluntat i al judici d'aquell. Això és més que consens o concòrdia, és una unitat real de tots ells en una mateixa i única persona, que s'assoleix mitjançant el pacte (*covenant*) de cada individu amb els altres (*Lev XVII*, 120)⁹.

I més endavant:

Hom diu que un *Estat* està *instituit* quan els individus d'una *multitud* pacten i *estipulen* –cadascú amb cadascú *individually*– que sigui qui sigui l'*individu*, o bé l'*assemblea d'individus*, a qui la majoria donarà el *dret de representar* (*to present*) la persona de tots ells, és a dir de ser llur *representant* (*representative*), cada individu –tant qui hagi *votat a favor* com qui hagi *votat en contra*– *autoritzarà* (*authorise*) tots els actes i judicis d'aquell individu o bé d'aquella assemblea d'individus com si fossin seus (*Lev XVIII*, 121)¹⁰.

9. Per a les referències textuais de l'obra hobbesiana s'han emprat les edicions citades a la Nota Bibliogràfica al final de l'article.

10. Pel que fa a la transferència històrica i teòrica de la categoria de representació (en italià: *rappresentanza*/*rappresentazione*) cf. H. PITKIN, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1967 (2^a edició: 1972); H. RAUSCH (hrsg.), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repräsentativverfassung* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968; H. HOFMANN, *Repräsentation*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974 (1990²); B. HALLER, *Repräsentation*, Münster: Lit, 1987; G. DUSO, *La rappresentanza*, Milano: Angeli, 1988; B. ACCARINO, *Rappresentanza* Bologna: Il Mulino, 1999.

En aquests textos resulta evident que, amb la creació de la societat civil, la idea de persona jurídica, o artificial, no només coincideix amb el cos polític normalitzat i organitzat en el seu conjunt, sinó que també és representació de la voluntat personal dels individus, en un sentit antiorganicista. La voluntat de l'Estat existeix únicament en el seu representant, el sobirà (ja sigui un individu o bé una assemblea) que dóna forma *política* a la persona de tots els individus i de tot el cos social (cf. *Lev XVII*). Així doncs, la totalitat –entesa òbviament no només com a suma aritmètica– no és de per si suficient per a definir l'Estat entès com a persona representativa única i unitària, precisament perquè el sobirà és la persona que al mateix temps representa tots i cadascú dels individus que constitueixen la multitud aplegada en assemblea política: donat que és la

unitat del representant –i no la del representat– la que fa única la persona, únicament la unitat del representant porta la multitud a la unitat d'una persona. D'aquesta manera cada individu és l'autor dels actes del sobirà, essent aquest el seu representant il·limitat. Si és cert que el sobirà, autoritzat pels individus, no representa únicament els individus sinó sobretot el *commonwealth*, i si és cert que al mateix temps és ell que *constitueix* el *commonwealth*, això vol dir que l'acte d'autorització s'ha d'entendre com a submissió a tots els futurs actes representatius, que esdevenen així actes de potestat d'un representant que legitima i obliga algú que sense ell no existiria i que només ell està habilitat a personificar. El que es perfila és la voluntat del sobirà autonomitzada de manera personalista, la voluntat del sobirà com a *artificium*: en el pacte d'unió, és a dir en el pas de les voluntats individuals a la voluntat del sobirà, es crea un *nou* subjecte polític dotat de raó i voluntat, es crea l'Estat com a persona artificial que a la vegada és condició per al pas de l'*individu* al *ciudadà* en certa manera per al pas dels individus naturals als individus «artificials». Efectivament, el pacte que institueix la societat política és *més* que el simple consens: és creació de la unitat real de tots en una única i mateixa persona, distinta de tots els individus particulars. Resulta evident aleshores que un poder d'aquesta mena no existeix abans de la institució de l'Estat: no per casualitat la representació política en Hobbes no correspon lingüísticament a *standing for* sinó a *acting for*, ja que no és simplement el reflex de la voluntat dels representats. Arribats a aquest punt, pot ser d'utilitat verificar l'abast del text hobbesià pel que fa al concepte de persona:

Una persona és aquell *les paraules o actes del qual estan considerades o bé com a pròpies, o bé com representant (representing)-sigui en la realitat sigui en la ficció- les paraules o els actes d'un altre individu o de qualsevol altra cosa a la que s'atribueixin*. Quan se'ls considera com a propis, es tracta d'una *persona natural*; quan en canvi se'ls considera com representant paraules i actes d'algú altre, es tracta d'una *persona fictícia o artificial* [...]. *Persona* en llatí significa la *màscara* o bé l'*aspecte exterior* d'un individu disfressat a dalt de l'escenari [...]. De l'escenari el mot ha passat a tot aquell que parla o actua en representació d'altres, tant als tribunals com a teatre. Així doncs, una *persona* és el mateix que un *actor*, tant a l'escenari com a la vida quotidiana; i *personificar* (*to personate*) vol dir *fer el paper de* o *representar*, un mateix o altri; i d'aquell que fa el paper d'un altre es diu que *dóna cos* a la seva persona o que actua en nom seu [...]. Una multitud esdevé *una sola* persona quan els individus que la constitueixen estan representats per un únic individu o per una sola persona, i això succeeix amb el consentiment de cada individu que pertany a la multitud. En efecte és la *unitat* del representant (*representer*) i no la *unitat* de qui és representat (*represented*), la que fa *una* la persona; i és el representant el qui *dóna cos* a la persona i només a una (*Lev* xvi, 111-112, 114).

Es confirma, per tant, que per a Hobbes la representació no pertany a l'àmbit privat, sinó que té caràcter polític, és a dir públic: és a dir que no significa simplement «estar en lloc d'un altre» (assumint-ne de forma substitutiva la voluntat preexistent), sinó que indica quelcom més, un plus-valor o una *excedència* que proporciona la forma, si bé no la matèria, a l'ordre polític. Com a incís, cal observar que aquesta perspectiva teòrica distingeix clarament també entre esfera econòmica i jusprivatística d'una banda, i esfera política i juspublicística per l'altra, contribuint així a diferenciar entre la representació i el càrrec, l'administració, la delegació, la procura i el mandat. La representació política indica el poder que té el representant, en virtut de la pròpia posició, per actuar en nom d'una societat política, sense cap instrucció específica: per això, ni els individus particulars ni l'associació en el seu conjunt, no poden desconèixer els actes del representant. El model del pacte hobbesià -que no és un pacte «vertical» entre súbdits i sobirà sinó un pacte «horitzontal», ja que és estipulat mútuament entre els súbdits amb la finalitat d'instituir l'ordre polític (que en aquest sentit és *actor* tercer)- parla a favor de l'accepció pròpiament política del concepte de representació. Més que de representació, sembla possible aleshores parlar de *re-presentació* precisament perquè en la constitució de la societat política i de la voluntat unitària del cos polític és fet *present* allò que és absent, o millor dit es dóna forma (o cos) a allò que per naturalesa és informe:

Aquest és l'engendrament d'aquell gran *Leviatà* o més aviat (per parlar amb més respecte) d'aquell *Déu Mortal* al que devem, sota el *Déu Immortal*, la nostra pau i la nostra protecció [...]. En ell rau l'essència de l'Estat que, per donar-ne una definició, és: *una persona única, dels actes de la qual s'han fet autors els membres d'una gran multitud mitjançant pactes mutus entre cada ú d'ells i els altres, a fi que ella pugui utilitzar la força i els mitjans de tots ells de la manera que consideri més útil per a la pau i la protecció de tots* (*Lev*, xvii, 120-121).

A més a més de la *unitat*, doncs, l'atribut específic de l'Estat-Leviatà és la *potència*, ja que el sobirà disposa lliurement, segons la pròpia voluntat, del poder humà més gran que hom pugui imaginar, perquè és a ell que se li ha atorgat els poders de tots els individus particulars: per tant, el sobirà està capacitat per a donar forma a la voluntat de tots els ciutadans que, en efecte, en l'esfera *pública* li deuen obediència absoluta. Tanmateix, en el model hobbesià la transcendència del poder sobirà -conseqüència directa de la necessitat d'un poder superior que posi fre a la natural conflictivitat humana- s'ha d'entendre en relació amb la seva extraordinària potència i sobretot amb la seva condició de creació artificial, convencional de base individualista, i no en canvi en sentit diví o teolò-

gic: també les metàfores animals, mecàniques i anatòmiques que Hobbes utilitza per a representar l'Estat, expressen la concepció de la idea de transcendència en una perspectiva «mundana», que va de baix a dalt i no viceversa:

La *naturalesa* [...] és imitada per l'*art* humana a més que en moltes altres coses, també en la capacitat de produir un animal artificial. En efecte, ja que la vida no és altra cosa que un moviment de membres, l'inici del qual està en alguna part interna fonamental, per què no podríem afirmar que tots els *autòmats* (màquines semovents per molles i rodes, com el rellotge) posseeixen una vida artificial? Què és en efecte el *cor* sinó una *molla*, i què són els *nervis* sinó *corretges* i les *articulacions* sinó *polites* que transmeten el moviment a tot el cos segons la voluntat de l'artífex? L'*art* arriba encara més lluny amb la imitació d'aquell producte racional que és l'obra més brillant de la *naturalesa*: l'*home*. En efecte: és creat per l'*art* aquell gran *Leviatà* anomenat *República* o *Estat* (en llatí *Civitas*) que no és altra cosa que un home artificial, encara que amb una estatura i una força superiors a les de l'home natural, volgut expressament per a protegir i defensar l'home natural. En ell la *sobirania* és una *ànima* artificial perquè dóna vida i moviment a tot el cos; els *magistrats* i altres *funcionaris* amb tasques judicials i executives són les *articulacions* artificials; les *gratificacions* i els *càstigs* [...] són els *nervis* que tenen la mateixa funció en el cos natural [...]; els *consellers* que li suggereixen tot el que li cal conèixer, són la *memòria*, l'*equitat* i les *lleis* són una *raó* i una *voluntat* artificials; la *concordia* és la *salut*; la *sedició* és la *malaltia* i la *guerra civil*, la *mort*. Finalment, els pactes i les convencions mitjançant els quals en el començament s'ha produït, reunit i unificat totes les parts d'aquest cos polític, s'assemblen a aquell *Fiat* o a aquell *Que es creï l'home* pronunciat per Déu en la creació. Per a descriure la *naturalesa* d'aquest home artificial tindrà en compte: en primer lloc, la seva *matèria* i el seu *artífex*; i en ambdós casos és l'home; en segon lloc, *com* i per quins *pactes* se'l constitueix; quins són els *drets* i el *just poder*, és a dir l'*autoritat* d'un *sobirà*, què el *manté* i què el *destrueix* (*Lev* introducció, 9-10).

A més a més, les metàfores no s'acaben aquí: de fet, podríem continuar amb unes altres del món de la construcció, de la família, i sobretot les anatòmiques (mans, ulls, orelles, músculs, artèries, sang, etc.) i mèdiques (letargia, bulímia, consumpció, tumor, etc.).

Ara, però, tornem al frontispici. Pel que fa al funcionament del *Leviatà* com a una màquina, en tot el braç esquerre hom pot veure unes línies reticulars que mantenen «units» els súbdits; a més, al darrera del sobirà un conjunt atapeït de segments circulars dóna encara més la sensació d'un enginy mecànic. La figura, per tant, ho diu tot sobre la *naturalesa* i l'*origen* de la societat política representada pel *Leviatà*, però no diu res sobre la seva *durada*. Els enginys que apareixen a la pell del *Leviatà* recorden el caràcter mecànic de l'estructura institucional, però no suggereixen el que haurien de suggerir pel que fa a la temporalitat: és a dir, que la durada del poder depèn de la combinació d'absolutisme i individualisme;

quelcom que malgrat a primera vista pugui semblar indestructible, també podria ser la malaltia mortal del mateix Leviatà. Es planteja per tant el problema de la relació entre persona *natural* i persona *política*, entre cos *mortal* i cos *immortal*, entre caducitat física i caràcter perpetu de la *dignitas*, entre funcions temporals i continuïtat institucional de l'ofici¹¹. Efectivament, i no per casualitat, en moltes ocasions Hobbes diu que l'Estat té fesomia personal i constitució impersonal, afirmant que «tot aquell qui doni forma a la persona [pública, és a dir artificial] del poble, o que pertanyi a l'assemblea que li dóna forma, dóna forma també a la pròpia persona natural» (*Lev* xix, 131).

Respecte a això pot ser útil l'anàlisi de l'efígie dibuixada, no d'impremta, que Hobbes adjuntà a la còpia del manuscrit del *Leviathan* tramesa a Carles II i que actualment es guarda a la British Library de Londres. Mateixa espasa, mateix bàcul, mateix rostre del sobirà, invariada l'estratègia general de la figura. En aquesta també, la part superior del cos està formada per individus, però la seva mirada ara no es fixa en el sobirà sinó en l'observador. Ja que el nombre dels individus que constitueixen el sobirà ara és més reduït, els seus ulls i rostres es veuen molt bé. Heus aquí, doncs, la diferència essencial: després que el cos polític s'hagi constituït, és a dir creat, el problema és la *persistència* o sigui l'*estabilitat*. En aquest cas el súbdits són part integrant de l'autodefensa de la societat política, amb un paper actiu i amatent pel que fa a l'exterior, a punt per a fer front també a un eventual observador hostil, encara que en estat de submissió. Són, per tant, subjectes i actors d'un doble moviment: vigilar i ésser vigilats¹².

Així doncs, el problema de la dissolució de l'Estat és el centre del model teològic-polític hobbesià, que té el seu nucli en dos objectius polèmics diferents però complementaris: d'una banda, la presència alhora de múltiples fonts d'autoritat pública; per l'altra, la reivindicació individualista del poder i l'autonomia decisòria en l'esfera pública. En efecte, aquests dos factors contribueixen, també separadament, a que sorgeixin les sedicions que juguen un paper decisiu en la dissolució del cos polític. Òbviament, ara per a nosaltres és essencial analitzar el primer objectiu polèmic de Hobbes, aquell estrictament teològic-polític. Tanmateix, podem dir quelcom també pel que fa al segon. En efecte, es pot apuntar que és el mateix principi constitutiu de l'autoritat allò que mina la monoliticitat de l'Estat-Leviatà: aquest és el tema de l'*individualisme* hobbesià, modern en tant que igualitari (cf. *Lev* vi, xi, xiii), en la seva controvertida relació amb l'absolutisme, un individualisme que resulta evident també en la relació directa i conseqüencial entre obediència i protecció, fonament «finalístic» de tota l'acció política respecte a l'antropologia de les passions. És aquí quan l'ac-

11. No podem ara desenvolupar una anàlisi específica de la distinció entre *natural* i *artificial* en el pensament de Hobbes, distinció que concerneix essencialment la teoria del coneixement –de fet, per al filòsof anglès la persona natural singular és ja d'alguna manera «artificial» i convenció, és a dir producte d'una construcció a l'interior d'una cadena de causes i efectes– i no un pressupòsit empíric abstracte. Tanmateix, aquest tema no és ja filosòfic-polític sinó ontològic i per això remet a la distinció hobbesiana entre persona i substància, que és el moment clau de la seva polèmica antiescolàstica. Per a les primeres referències textuales cf. TH. HOBBS *Lev.*, I-VI; *De Homine*, XI-XIII, XV.

12. Per la distinció d'aquest document iconogràfic ha estat determinant el treball de HORST BREDEKAMP a *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, op. cit., la importància del qual fa palesa BRUNO ACCARINO en la seva recensió apreguda a *Filosofia política*, XIV, 2000, pp. 284-287.

ció política, que té la funció de neutralitzar el demolidor pes polèmic de l'acció individual, esdevé contradictòria: d'una banda reivindica per a ella tot el poder, i per l'altra en canvi, en l'esfera privada, forçosament ha de deixar espai al natural desig humà d'autonomia, sobretot pel que fa a passions i creença:

La felicitat d'aquesta vida no consisteix en el repòs d'una ment satisfeta. No es dóna pas en aquesta vida un *finis ultimus* (finalitat última) ni tampoc el *summum bonum* (el bé més gran) [...]. La felicitat és un constant avançar del desig des d'un objecte a un altre, on assolir el primer no és més que el camí per poder aconseguir el segon. La causa de tot això és que l'objecte del desig humà no és fruir-ne una sola vegada i només per un instant determinat; sinó assegurar-se per sempre l'accés al desig posterior [...]. Crec per tant que al primer lloc, com a inclinació general de tota la humanitat, hi ha un desig permanent i incessant d'aconseguir un poder darrera l'altre que cessa només amb la mort (*Lev xi*, 70).

Respecte a això, Hobbes utilitza també una metàfora òptica per insistir sobre els perills relacionats amb la percepció deformada de les passions: el mal provocat per l'egoisme dels ciutadans no es pot neutralitzar amb els prismàtics de les passions (que porten a la guerra civil) sinó amb l'ajuda de la lent prospectiva –típica de la raó i la ciència– que essent un instrument de correcció que genera unitat de la dispersió i la fragmentació, té la capacitat de crear una nova realitat política per mitjà de la reelaboració de la naturalesa. Perquè mentre els prismàtics, lluny de ser el telescopi de l'esperit, augmenten les passions, la lent prospectiva les supera i les hi dóna una nova estructura unitària:

Tots els homes tenen per naturalesa unes grans lents d'augment (les passions i l'amor propi) amb les quals qualsevol petita despesa apareix com una gran aflicció, però els manquen aquelles lents prospectives (la ciència moral i civil) per mirar a distància les misèries que tenen al damunt (*Lev xviii*, 129).

Tot i que el caràcter terrible de l'Estat-Leviatà, entès en sentit bíblic com a «rei de tots els fills de l'orgull», tingui precisament la funció de posar fre a la natural conflictivitat humana mitjançant el poder i la por, Hobbes és perfectament conscient del caràcter de provisionalitat de l'ordre polític, per raons tant de política exterior com interior (cf. *Lev xxix*).

Malgrat que en les intencions dels qui la institueixen, la sobirania sigui immortal, tanmateix per la seva naturalesa no està només sotmesa a una mort violenta a causa de la guerra contra els enemics exteriors sinó que des del mateix moment de la seva institució, a causa de la ignorància i les passions humanes, duu en si mateixa les moltes llavors de mort natural que provoca la discòrdia interna (*Lev xxi* 153).

Entre les causes específiques de decadència i dissolució de l'Estat que tenen a veure amb la política interna, n'hi ha unes quantes que mereixen una especial atenció ja que depenen directament del plantejament teològic-espiritual: la idea que cada individu jutja en privat els actes bons i dolents; la idea que és pecat tot allò que hom faci contra la pròpia consciència; la idea que el poder sobirà pot ser desmembrat. Efectivament, contra tota separació entre poder directe i poder indirecte, Hobbes afirma que el legislador i qui interpreta la llei ha de ser *únic*, i aplica les penes a través d'uns ministres públics que tenen càrrecs i jurisdiccions particulars, no autònomes, autoritzades directament pel sobirà; i sobretot afirma que la llei civil és la consciència pública que tot hom té l'obligació de seguir fins i tot en l'àmbit religiós, eliminant d'aquesta manera tota distinció entre poder temporal i espiritual, o per ser més precisos entre sobirania civil i supremacia religiosa (cf. *Lev* XI-XLII):

El poder *espiritual* (*ghostly power*), reivindicant el dret (*right*) de declarar què és pecat (*sinnè*), reivindica en conseqüència també el dret de declarar què és llei (*law*), ja que el pecat no és altra cosa que la transgressió de la llei: d'altra banda, però, ja que també el poder civil reivindica el dret de declarar què és llei, se'n deriva que tot súbdit ha d'obeir a dos senyors [...], cosa impossible. Ara bé, el regne (*kingdome*) podria ser únic, però aleshores o bé el poder *civil* -que és el de l'Estat- s'ha de sotmetre a l'*espiritual* i per tant no hi ha altra sobirania (*soveraignty*) que l'*espiritual*, o bé el poder *espiritual* s'ha de sotmetre al temporal, i aleshores no hi ha altra *supremacia* (*supremacy*) que la temporal. De manera que quan aquests dos poders s'enfronten, l'Estat corre un gran perill de guerra civil i disgregació [...]. Quan en el cos polític el poder espiritual mou els elements de l'Estat amb el terror dels càstigs i l'esperança de les gratificacions (que són els nervis de l'Estat) de manera diferent de com se'ls hauria de moure per part del poder civil (que és l'ànima de l'Estat) i quan ofega llur intel·ligència amb paraules estranyes i incomprensibles, aleshores necessàriament acaba provocant la confusió del poble i com a conseqüència o bé esclafa l'Estat sota la pròpia opressió o bé el llença a les flames de la guerra civil (*Lev* XXIX, 227-228).

Obligació política i obediència estan doncs en correlació i en aquest sentit, així com no poden existir dues formes d'obligació tampoc poden existir dues formes d'obediència. A fi de fonamentar la seva recerca filosòfico-política sobre l'estructura natural i racional dels drets i deures en l'àmbit de les relacions de poder polític, Hobbes es dedica a una anàlisi molt extensa del text bíblic (n'és un exemple l'estructura mateixa del *Leviathan*) justificant per exemple la unitat de la sobirania teològic-política també amb arguments d'història bíblica, com les característiques de l'aliança d'Abraham, la funció de la llei mosaica, les prerrogatives del sum-

me sacerdot, la intercessió de Crist, a fi de confirmar la unitat d'autoritat religiosa i sobirania política en una única persona representativa. Aquesta unitat és reafirmada novament amb l'anàlisi del concepte de *ecclesia*, per mitjà de la qual Hobbes afirma que el poder eclesiàstic és de naturalesa ministerial i té caràcter persuasiu (cf Mt 18,17), sorgeix únicament de la funció d'ensenyament de l'evangeli i en aquest sentit, no tenint el poder d'ordenar, jutjar i castigar no remet a cap relació directa entre fe, obligació i prescripció:

L'Església es pot entendre com una única persona: és a dir, que es pot dir que té el poder de voler, de pronunciar-se, de manar, de què se li obeeixi, de fer lleis [...]. L'Església és una societat d'individus que professen la religió cristiana units en la persona d'un únic sobirà, que s'han de reunir en assemblea quan ell ho mana (com-mand) i no poden fer-ho sense la seva autorització (authority) [...]. Una Església que tingui el poder de manar, jutjar, absoldre, condemnar, o realitzar qualsevol altre acte, és el mateix que un Estat civil constituït per cristians; i se l'anomena *Estat civil* perquè els seus súbdits són *individus*, i *Església* perquè els seus súbdits són *cristians*. Govern *temporal* i govern *espiritual* són només dues paraules que han entrat en el món amb la finalitat que els individus hi vegin doble i cometin errors a l'hora de reconèixer llur *legítim sobirà* [...]. En aquesta vida no hi ha cap altre govern, ni de l'Estat ni de la religió, tret del govern temporal (*Lev xxxix, 321-322*)

En el model polític antipluralista elaborat per Hobbes, desapareix per tant tota estructuració dels «cossos intermedis» (ja sigui classes socials, ja sigui corporacions) i qualsevol forma de pluralisme de les fonts i articulacions del poder típica de l'organització feudal de les relacions de poder, que assignava un paper teòric i pràctic important al dret de resistència (cf *Lev xviii, xxii*).

Venim ara al que, relativament a la qüestió teològico-política en el pensament de Hobbes, es podria anomenar el caràcter *anti-profètic* de la sobirania. Al respecte, ens sembla necessari remarcar el paper essencial que té la teoria del coneixement elaborada per Hobbes amb un plantejament antifinalístic, és a dir materialista i mecanicista alhora: òbviament no és aquest el lloc per una discussió aprofundida del mètode científic de Hobbes, però la definició de la *imaginació* com a sensació debilitada i per tant incerta, enigmàtica i confusa, pot ajudar a entendre la relació entre teoria del coneixement, concepció antropològica i qüestió teològico-política. En aquest sentit, és la *creença* i no el coneixement, la que funda la veritat de les conclusions sobre la confiança en l'autoritat d'altri, sense un veritable control empíric i racional, és a dir fonamentat en els sentits i el càlcul: al revés, la ciència no és únicament coneixement causal del que ja ha tingut lloc, sinó també i sobretot coneixement de fets i conseqüències. En la creença en canvi, són presents al mateix temps dues diferents tipologies d'opinió: una

es refereix a allò que la persona ha afirmat, l'altra, a l'autoritat i la virtut d'aquella persona. D'aquí la crítica dels conceptes d'opinió i imaginació (cf. *Lev* II-III, VII-VIII, XI-XII) i, en el mateix sentit, del coneixement profètic: no és casual que la ignorància de les causes naturals, tant les pròximes com les remotes, creï una ànsia constant per l'esdevenidor i per tant disposi l'individu a tenir *temor* de les potències invisibles (cf. *Lev* VI, XLIV-XLV). A més, pel que fa a la concepció sòcio-antropològica de Hobbes, mentre el món de la *imaginació* equival a la condició de *guerra* de tots contra tots caracteritzada en l'estat natural per la passió de la *vanitat*, el món de la ciència en canvi equival a la condició de pau caracteritzada, en l'estat civil, per la passió de la por de la mort violenta: per tant, per transposició, així com la vida en comú és impedita per la vanitat, la ciència ho és per la imaginació, és a dir els prejudicis que es fonamenten en una falsa opinió del nostre coneixement. En un cert sentit, la capacitat profètica és enemiga tant de la política com de la filosofia. La substància dels prejudicis més importants que obstaculitzen el camí a la ciència, està constituïda pels fantasmes de la vista i l'oïda; però, que l'individu accepti aquests fantasmes i que se'ls cregui, és resultat de la vanitat en la que rau l'arrel del *prejudici* i de la *superstició*. La ciència, en canvi, es troba a l'antítesi de totes les dogmàtiques, retòriques i pseudo-coneixements que hom assegura tenir i que es poden assolir per inspiració o per infusió. I no només això: la *vanitat profètica* és arrel també de la *injustícia* ja que la superioritat de les capacitats intel·lectuals i imaginatives nega la igualtat natural i sobretot, privilegiant el sentit de l'oïda sobre el del tacte, impedeix el curtcircuit entre orgull i por d'una mort violenta, mitjans amb els quals es creen les condicions per al naixement de la societat política. La vanitat profètica, en la seva presumpció desmesurada, és doncs enemiga de la pau i de l'ordre; pel fet de ser origen de sedicions, és una passió antisocial i antipolítica:

Tot i que l'efecte de la follia, en els qui estan posseïts per la convicció d'ésser inspirats, no sigui sempre visible en un individu a través d'algun acte especialment extravagant degut a aquesta passió, tanmateix quan moltes d'aquestes persones conspiren juntes la ràbia de tota la multitud és prou visible [...] En efecte aquests individus ultratjaran, lluitaran i exterminaran aquells pels quals han rebut protecció i garantia de qualsevol perjudici al llarg de tota la vida fins a aquell moment [...]. Aquesta convicció d'ésser inspirats, coneguda com *private spirit*, es forma molt sovint a partir de la descoberta sortosa d'un error generalment acceptat pels altres. Els qui han assolit una veritat tan important [...], perquè ignoren o bé no recorden per quin camí de la raó hi han arribat, ben aviat es contemplen a ells mateixos com si es trobessin en la gràcia especial de Déu Totpoderós que els ha revelat aquella veritat per via sobrenatural, a través del seu Esperit (*Lev* VIII, 54-55).

Si és cert que aquesta descripció pot ser correcta per caracteritzar un endimoniat més que un profeta, també és cert que en molts fragments en els que Hobbes parla estrictament dels profetes i de la profecia les coses fonamentalment no canvien:

Allà on per profecia hom entengui predicció o bé vaticini d'esdeveniments futurs, no foren profetes únicament els qui eren els portantveus de Déu i predeien als altres allò que Déu els havia anunciat a ells; sinó també tots aquells impostors que pretenen -ja sigui amb l'ajuda d'esperits familiars, o bé amb l'endevinació (consideració supersticiosa d'esdeveniments passats- vaticinar, a partir de causes falses, esdeveniments semblants en el futur (*Lev xxxvi*, 29).

I encara (sobre la base de Mt 24,24; 1Sam 18,10; 1Re 13,22; Dt 13,1-5):

Quan Déu parla a un home, això necessàriament s'esdevé o bé per via immediata o bé per la mediació d'un altre home al que Déu mateix ha parlat directament per via immediata. Com Déu parli per via immediata a l'home potser és bastant comprensible per a aquells als qui ha parlat d'aquesta manera; però, per als altres és difícil quan no impossible saber com sigui possible comprendre'l. En efecte, si algú presumeix davant meu de què Déu li ha parlat de manera sobrenatural i immediata, i jo ho poso en dubte, no veig quin argument em pot donar per obligar-me a creure [...]. Perquè afirmar que Déu li ha parlat en la Sagrada Escripura no equival a dir que Déu li ha parlat per via immediata sinó per la mediació dels profetes, o dels apòstols, o de l'Església, de la mateixa manera com parla a tots els altres cristians. Afirmar que Déu li ha parlat en somni és com afirmar que ell ha somniat que Déu li ha parlat, quelcom que no té la força de persuadir ningú que sàpiga que els somnis són en gran part naturals i poden sorgir de pensaments precedents, ningú que sàpiga que somnis com aquests poden néixer de la presumció, d'una arrogància malsana i d'una falsa opinió de la pròpia devoció o d'alguna altra virtut per la que es pensa ésser mereixedor del favor d'una revelació extraordinària. Afirmar que s'ha tingut una visió o s'ha sentit una veu, equival a dir que s'ha tingut un somni entre el son i la vetlla; en efecte, aquesta és la forma com moltes vegades [...] sense voler es confonen els propis somnis amb unes visions. Afirmar que es parla per inspiració sobrenatural és com afirmar que s'ha viscut un desig ardent de parlar o bé que es té un alt concepte d'un mateix, i per això no se sap donar cap raó natural i suficient (*Lev xxxii*, 256-257).

Des del punt de vista públic -que en el fons és l'únic rellevant per a Hobbes en tant que en «fur intern» (el regne de la intenció i la creença privada) tothom és lliure de tenir qualsevol opinió respecte de qualsevol argument- la distinció entre veritables i falsos profetes (cf. *Lev xxxvi*) i entre veritables i falsos miracles, dels quals Hobbes també s'ocupa amb abundància de detalls teològics i amb *excursus* molt llargs d'història bíblica, en realitat no té cap sentit i per tant en certa manera no existeix: en efecte, qualsevol reconei-

xement de la veritat d'una profecia o d'un miracle depèn de l'aprovació i interpretació oficial del sobirà, és a dir de la llei civil positiva. Des d'un determinat punt de vista es podria dir que Hobbes no té en compte la diferència entre veritat i impostura (per la impostura Hobbes es remet sovint a Dt 18,21-22; Jer 14,14 i 23,16), és a dir entre *religió* i *superstició*; millor dit, l'atribueix a un únic factor qualitatiu, la sanció del *poder civil*, que estrictament parlant no s'enfronta amb el problema de la *veritat*, al contrari, està totalment supeditat al problema de l'autoritat i de la força legítima:

Suposant que tota profecia implica una visió o un somni [...] o algun do especial de Déu [...] i suposant també que tant aquests dons com els somnis i les visions més extraordinàries poden venir de Déu no només per una seva acció sobrenatural i immediata sinó també natural i mediada per les causes segones, se'n segueix que són necessaris raó i judici per distingir entre dons naturals i dons sobrenaturals. En conseqüència, els homes han de tenir molta cautela i prudència a l'hora d'oobeir a la veu de qui amb la pretensió de ser profeta, ens exigeix d'oobeir a Déu tal i com ell, en nom de Déu, ens diu que és la manera per assolir la felicitat. En realitat, qui pretén ensenyar als homes la manera d'arribar a una felicitat tan gran, de fet pretén governar-los, és a dir dominar i regnar sobre ells. Però això és [...] quelcom susceptible de sospita d'ambició i impostura; per tant, tothom ha d'examinar i posar a prova els presumptes profetes abans de prometre'ls obediència, excepte que ja no ho hagi fet abans, en el moment de la institució de l'Estat, com quan el profeta és el sobirà civil [...]. Per tant, tothom ha de sospesar qui és el profeta sobirà, és a dir qui és el regent de Déu a la terra que té l'autoritat, primer després de Déu, de governar els cristians [...]. Quan els cristians no consideren llur sobirà cristià com a profeta de Déu, aleshores es veuen obligats a prendre llurs somnis com a profecies per les que volen ser governats, i com a esperit de Déu la vanitat de llur cor; o bé s'han de deixar portar a la rebel·lió per algun príncep estranger o per algú dels conciutadans prou hàbil per a captivar-los calumniant el govern sense cap altre miracle que confirmi la seva vocació tret d'algun èxit accidental i excepcional, i de la impunitat (*Lev xxxvi*, 297-298, 299-300).

La religió *veritable*, per tant, és únicament la religió *civil*. Tot el poder públic es concentra en l'Estat, però únicament en tant que és una persona única, que ha de mostrar també un únic culte a Déu. La propietat fonamental del culte públic és la de ser quelcom *uni-forme* i, en aquest sentit, el veritable profeta és només el sobirà, la llei del qual no solament estableix el criteri d'allò just i injust de manera *antiprofètica*, sinó que també determina la gestió dels ritus religiosos en tant que instruments del poder públic. A més, ja que el caràcter divinament inspirat dels profetes del passat avui pot ser considerat (és a dir cregut, però no conegut) només fonamentant-se en el text bíblic, també la veritat d'aquelles antigues profecies la decideix el sobirà que a més decideix també pel que fa al cànon dels textos bíblics.

D'altra banda, el regne de les tenebres engendrat per la por dels esperits i la fe supersticiosa en els somnis i les visions, es pot vèncer no només *privadament*, emprant sistemàticament l'experiència sensible i la raó natural, i tenint per cert especialment el principi de causalitat –de fet, per a Hobbes en l'Esriptura hi ha afirmacions supraracionals que no es poden demostrar ni tampoc negar, però no hi ha afirmacions contràries a la raó (*Lev xxxii*)–; el regne de les tenebres es pot vèncer també i sobretot *públicament*, decidint a qui pertoca l'autoritat pública d'interpretar l'Esriptura. La llei en efecte no consisteix en la lletra sinó en l'esperit, és a dir en la intenció del legislador, sobre la *interpretació* del qual decideix la *raó pública*, no la raó individual: un particular sempre és lliure de creure o no creure, però en matèria de costums, d'actes i d'afirmació pública de fe la raó individual s'ha de sotmetre a la raó sobirana, que no transforma en lleis les doctrines en virtut de la seva autoritat com a pastor i com a mestre, sinó en tant que autoritat civil a la qual devem *obediència*, tant per dret diví com per dret civil (*Lev xxvi, xxxvii*). Així doncs, la conclusió de la lliure interpretació de l'Esriptura no està vinculada a raons de debat científic o de fe interior, sinó a raons d'*autoritat* civil legítima: la qüestió consisteix en el poder de transformar en lleis les Esriptures, és a dir passar del cànon a la llei:

És una qüestió molt controvertida entre les diferents sectes de la religió cristiana establir *d'on les Esriptures reben llur autoritat (authority)*. Una qüestió que de vegades es planteja també d'una altra manera: *com sabem que són la Paraula de Déu?*, o bé: *per què creiem que ho són?* [...]. En realitat, la qüestió plantejada correctament és: *per quina autoritat esdevenen llei?* [...]. En efecte, aquell al qui Déu no ha revelat de manera sobrenatural ni que són seves, ni els qui les fan públiques són enviats per ell, no té l'obligació d'oobeir-les per part de cap autoritat tret de la d'aquell les ordres del qual ja tenen força de llei; dit d'una altra manera, per cap autoritat tret de la de l'Estat que rau en el sobirà, l'únic que té el poder legislatiu (*Lev xxxii, 267-268*).

Les altres normes, és a dir les que no són prescripcions del sobirà decretades per lleis civils, són únicament consells i recomanacions sense cap valor normatiu-prescriptiu. Per tant, en la interpretació de l'Esriptura ningú no ha de franquejar els límits imposats per l'autoritat del sobirà, que és el pastor suprem –per dret diví– del qui tots els altres pastors eclesiàstics reben el dret d'ensenyar i predicar les doctrines establertes per dret civil (*Lev xlii*). Només d'aquesta manera serà possible desemmascarar les supersticions i les impostures que es fonamenten en les pretensions de realització terrenal del Regne de Déu o del Regne de Crist (cf. *Lev xxxv, xli*), sobretot amb la verificació dels falsos miracles i de les falses idees de substància incorporia, esperit immaterial i *daimon* invisible.

Hobbes elabora un mètode d'interpretació de les Escripures, a través del qual la veritat supraracional és establerta pel sobirà civil. La seva anàlisi, que conté alhora elements nominalistes i naturalistes, procedeix a través de la confrontació no sols amb les qüestions de la veridicitat del text, de la identitat de l'autor, de la datació de les històries bíbliques i dels procediments de canonització (cf. *Lev xxxiii*), sinó també amb la definició de paraula de Déu, regne de Déu, vida eterna, esperit, miracle, sagrament, i altres (cf. *Lev xxxiv-xxxviii, xl*) fixant-se en com apareixen en les Escripures, subratllant sovint llurs recurrències metafòriques, a fi de refutar totes les interpretacions espiritualistes i supersticioses que tendeixen a engendrar i mantenir privilegis polítics i prerrogatives de poder per a la jerarquia eclesiàstica. Aquest model «naturalista» d'anàlisi de les Escripures serà reprès posteriorment i desenvolupat per Spinoza amb el mètode «literal» que ell elabora en el *Tractat teològico-polític* on posarà les bases del mètode històric-crític de la ciència bíblica. Tanmateix, el procediment de verificació de la veritat de les teories filosòfico-polítiques -assolides mitjançant la raó natural- amb instruments d'exegesi bíblica, no ens ha d'enganyar sobre què pensa Hobbes respecte de la credibilitat científica del text bíblic: la seva exegesi bíblica té una finalitat exclusivament instrumental, que es fa palesa en la seva interpretació politicitzada de les Escripures. Aquí es fa patent la qüestió de la *persecució* i *reticència* amb les que uns autors com Hobbes han hagut necessàriament de confrontar-se ja que qüestionaven públicament unes doctrines sotmeses a un vincle d'autoritat. Òbviament, el que està en joc no és tant la qüestió de l'ateisme personal de Hobbes (cf. *Lev xii*), sinó la qüestió del mètode de la seva ciència bíblica pel que fa a la crítica de la religió pública, ja que no hi ha teologia que no tingui implicacions polítiques: no sense voler Hobbes afirma que les profecies pertanyen totes al passat i per tant contenen els prejudicis i les supersticions d'un poble antic. I no és casual que Hobbes construeixi un model teològico-polític de base atèstica i materialista que representa el preludi de l'ordre polític i de la legislació penal: en efecte, per al filòsof anglès la impietat entesa en sentit *teològico-polític* equival a l'anarquia.

Arribats aquí, podem resumir alguns punts-clau: junt amb la controvertida relació entre ciència natural i dimensió antropològico-política (relació que determina el debat sobre el paper del saber geomètric i del mecanicisme en la doctrina de l'Estat), en la filosofia política de Hobbes i en particular en el *Leviathan*, hom pot comprovar l'existència d'un problema teòric «obert», el de la relació entre política i religió. Respecte a això, el debat historiogràfic i hermenèutic és òbviament molt complex: alguns autors clàssics (p. e. Julien Freund, Francis Campbell Hood, Carl Schmitt, A. E. Taylor i

Howard Warrender) accentuen una perspectiva teòrica que privilegia el nexa entre *representació*, *sobirania* i *teologia política*, a fi de deixar obert dins del sistema polític un espai per a la transcendència religiosa, ja sigui secularitzada o no¹³; altres clàssics (p. e. Norberto Bobbio, Samuel Mintz, Michael Oakeshott, George Sabine, Leo Strauss, Raymond Polin i Ferdinand Tönnies) subratllen, en canvi, la dimensió eminentment *mundana* de la sobirania –constituïda a través del mecanisme del consens racional i del pacte social– i elaborada, per motius exclusivament polítics i tàctics, amb instruments de ciència bíblica (cf. *Lev*, Epíleg i Dedicatòria)¹⁴. Des d'un punt de vista filològic, en el text de Hobbes hi ha raons per poder justificar ambdós plantejaments hermenèutics, que efectivament troben un àmbit comú de recerca entorn als conceptes de *justificació* del poder polític i d'*individualisme*. Amb tot, roman una diferència interpretativa entre la *teologia política*, entesa com a model teòric on la justificació del poder polític es realitza a partir d'un fonament teològic *revelat* i on s'expressa una substancial *identitat* religiosa i cultural del cos polític, encara que secularitzat; i la *qüestió teològico-política*, entesa com a model teòric on la justificació del poder polític procedeix sobre una base *mundana* i on se subratlla, també implícitament, el paper que juga el *conflicte* en el govern de la política interior. En el segon cas, encara que no s'eviti la confrontació amb la qüestió del conflicte entre les diferents fonts d'autoritat, un conflicte que té relació amb el reconeixement dels «deus de la ciutat», no expressa cap fe o preferència teològico-confessional: els conflictes entre les diverses autoritats polítiques són conflictes entre les diverses autoritats «divines», és a dir entre els diferents mites o valors constitutius de la societat política –que per llur naturalesa són intrínsecament arbitraris, malgrat que siguin justificables a nivell històric o ètic. Aquests conflictes no són doncs meres controvèrsies teològiques, sinó també i sobretot conflictes entre sistemes ètico-polítics en competició entre ells, que impliquen concepcions de la justícia diferents i antagòniques. Ja que l'àmbit de la política no s'exhaureix en l'àmbit de la força, i ja que per a tota autoritat política es planteja la qüestió de la seva justificació, les diverses «divinitats» són els garants i factors del que és just en les diferents associacions polítiques. La teologia política és, per tant, molt diferent de la filosofia política, que és recerca de la veritat en l'àmbit dels afers polítics d'una manera no condicionada ni per la pertinença política ni per la creença religiosa, ja que distingeix entre el que és *primer en si mateix* i el que és *primer per a nosaltres*. En aquest sentit, la qüestió teològico-política –i no la teologia política– forma part de la filosofia política. Tornant a Hobbes, podria resultar útil aleshores un aprofundiment de la relació entre política i religió en el *Leviathan*, a partir de la comprovació que per-

13. Cf. A. E. TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», dins *Philosophy*, XIII, 1938 (ara a: *Hobbes Studies*, edició de K. C. Brown, Oxford: Blackwell, 1965, pp. 35-55); C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938 (trad. it.: *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* dins Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè, 1986); H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1957 (trad. it.: *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1974); F. C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1964; J. FREUND, *Le Dieu mortel*, dins R. KOSELLECK (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, op.cit., pp. 31-52.

14. Cf. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart: Frommann, 1925; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1936 (trad. it.: *La filosofia politica di Hobbes*, dins Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino: Argalia, 1977); G. SABINE, *A History of Political Theory*, New York: Holt, 1950 (trad. it.: *Storia delle dottrine politiche*, Milano: Comunità, 1953); R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: PUF, 1953; S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge: Cambridge U. P., 1962; M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Blackwell, 1975; R. POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris: PUF, 1981; N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 1989.

sisteix el model medieval dels «dos cossos» del sobirà (cos natural, personal i mortal *versus* cos artificial, impersonal i incorruptible), originalment reelaborat en un sentit no organicista i en una perspectiva no tradicional sinó origen de la modernitat: per a Hobbes es tracta, en efecte, de determinar com el poder fabrica la pròpia transcendència a la frontera de la sacralitat religiosa –però no dependent-hi– mitjançant préstecs, sostraccions i –sobretot– *nova*. Des d'aquest punt de vista, el tema de la representació (al centre de qualsevol forma de teologia política) entès com a constitutiu de la forma i l'ordre del cos polític, pot assumir la dimensió de la transcendència del poder en un sentit doble i complementari que manté unides teologia política i qüestió teològico-política: utilitzant un llenguatge metafòric i «paradoxal», el sobirà esdevé alhora *constitució transcendent* i *imitació creativa*. Tanmateix, en Hobbes la constitució contractual i absolutista alhora de l'Estat modern no és fruit dels processos de secularització, sinó més aviat resposta a la qüestió plantejada per la necessitat de justificar el poder polític a nivell racional, a partir d'una única font d'autoritat; necessitat que troba la seva comprensió no tant en el model de Schmitt del sistema de correspondències teològico-polítiques *en tant que* secularització, sinó en el model de Spinoza de la *desteologització* de la religió revelada amb vista a l'assoliment d'una forma de religió natural per una banda i de religió civil per l'altra, que faci possible la constitució d'un Estat on el cos polític expressa un caràcter «universal» (però no secularitzat) en matèria religiosa, i que per tant no presenta trets *particularistes* o confessionals, malgrat tingui una seva identitat. 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 teològico-política.

Al final d'aquest recorregut pot ser útil indicar una futura pista de recerca sobre la qüestió teològico-política en Hobbes: la identificació de les seves fonts, no només jurídiques, pel que fa al tema del cos polític i el concepte de representació (entès com a representació) que plasmant una nova forma de personificació de la multitud, d'una banda se serveix de les noves imatges científiques i anatòmiques de l'època mecanicista, per l'altra trasllada a un nou nivell teòric les tradicionals teories medievals del *corpus Christi* i del *corpus mysticum*, que tanmateix no sempre resulten representatives d'un discurs polític-institucional à la Hobbes, per al qual

L'anàlisi de la col·lectivitat personificada passa de la perspectiva organicista a la mecanicista. Així doncs, entre les possibles fonts textuais de Hobbes, podria ser útil confrontar no únicament el *De Republica Anglorum* de Thomas Asmith, el *De natura legis naturae* i el *De laudibus legum Angliae* de John Fortescue i els documents medievals sobre els que ha treballat Ernst Kantorowicz (amb especial atenció per l'Anònim Normand, per a Joan de Salisbury i Henry of Bracton), sinó també –sobretot respecte de la persona representativa del cos de l'Estat cristià, el *Defensor Pacis* de Marsili de Pàdua, el *De Concordantia Catholica* del Cusà, el *De Regimine Principum* i el *Comentari a la Política d'Aristòtil* de Tomàs d'Aquino. Tot això sense qüestionar l'absoluta modernitat de la teoria de Hobbes, que fins i tot quan utilitza conceptes i arguments clàssics els trasllada a una forma tanmateix «intramundana», creant així uns models de referència teòrica per a la filosofia política moderna, de l'individualisme a l'antifuncionalisme, del concepte antiorgànic de societat al rebuig del concepte de *universitas* de les idees de dret i llibertat a la de persona artificial. En efecte, de la noció medieval de representació –allò en virtut del qual el representant forma part de la comunitat que representa– Hobbes passa a la noció de representació entesa com *artifici* i com a *excedència*. Noció creativa, constitutiva, en virtut de la qual no es pot parlar d'un cos polític a fora d'una acció representativa que expressi també la unitat del sobirà, ni tampoc a fora d'una voluntat política que hom re-presenta en l'escena pública: únicament la representació dóna forma i existència al cos polític i a la seva voluntat, de tal manera que no té cap valor si no és *tutela praesens*.

[Traducció d'Adelaide Baracco]

CARLO ALTINI
 Fondazione Collegio San Carlo
 [altinic@fondazioneancarlo.it]

Nota Bibliogràfica

Th. HOBBS, *Leviathan*, edició de R. Tuck, Cambridge: Cambridge U. P., 1991 (2^a edició: 1996); ID., *Leviathan*, a cura d'A. PACCHI, Roma-Bari: Laterza, 1989. Per les primeres referències temàtiques històrico-crítiques sobre el tema hobbesià cf. R. KOSELLECK (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin: Duncker & Humblot, 1969; P. SPRINGBORG, «Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority», en *Political Theory*, III, 1975, pp. 289-303; M. A. BERTMAN, «The Natural Body and the Political Body», en *Philosophy and Social Criticism*, V, 1978, pp. 17-34; D. COPP, «Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions», en *Philosophical Review*, LXXXIX, 1980, pp. 579-606; M. M. GOLDSMITH, «Hobbes's Mortal God», en *History of Political Thought*, I, 1980, pp. 33-50; E. J. EISENACH, «Hobbes on Church, State and Religion», en *History of Political Thought*, III, 1982, pp. 215-244; R. SHERLOCK, «The Theology of Leviathan», en *Interpretation*, X, 1982, pp. 43-60; F. TRICAUD, «Investigation Concerning Usage of Words "Person" and "Persona" «in Hobbes's "Leviathan"», en J.G. VAN DER BEND (ed.), *Thomas Hobbes*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982, pp. 89-98; A. BOTWINICK, «Hobbes' Concept of Law and Representation», en *Journal of Social Philosophy*, XIV, 1983, pp. 34-51; A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano: Unicopli, 1985; Y.-Ch. ZARKA, «Personne civile et representation politique chez Hobbes», en *Archives de philosophie*, XLVIII, 1985, pp. 287-310; L. JAUME, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris: PUF, 1986; B. MILNER, «Hobbes on Religion», en *Political Theory*, XVI, 1988, pp. 400-425; A. PACCHI, *Introduzione*, en Th. Hobbes, *Scritti teologici*, trad. it., Milano: Angeli, 1988, pp. 7-33; S. I. MINTZ, «Leviathan as Metaphor», en *Hobbes Studies*, II, 1989, pp. 3-9; G. SORGI, *Quale Hobbes?*, Milano: Angeli, 1989; AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano: Angeli, 1990; G. BORRELLI (a cura de), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli: Morano, 1990; Y.-Ch. ZARKA (ed.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris: PUF, 1990; M. A. BERTMAN, *Body and Cause in Hobbes*, Wakefield: Longman Academic, 1991; S. A. STATE, *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion*, Hamden: Garland, 1991; H.-D. METZGER, «Die Bedeutung des Leviathan», en *Hobbes Studies*, V, 1992, pp. 23-52; M. ROSHWALD, «The Judeo-Christian Elements in Hobbes's "Leviathan"», en *Hobbes Studies*, VII, 1994, pp. 95-124; A. TUKIAINEN, «The Commonwealth as a Person in Hobbes's "Leviathan"», en *Hobbes Studies*, VII, 1994, pp. 44-55; G. SORGI (a cura de), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano: Giuffrè, 1995; P. SPRINGBORG, «Hobbes' Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth», en *Political Theory*, XXIII, 1995, pp. 353-375; G. BOSS, «Raison et convention, ou la raison politique chez Hobbes», en *Hobbes Studies*, IX, 1996, pp. 55-70; M. MALHERBE, «Hobbes et la mort du Leviathan», en *Hobbes Studies*, IX, 1996, pp. 11-20; G. MANENSCHIJN, «Thomas Hobbes, Urheber der politischen Theologie der Moderne», en *Evangelische Theologie*, LVI, 1996, pp. 511-527; G. SORGI, «Hobbes on "Bodies Politic"», en *Hobbes Studies*, IX, 1996, pp. 71-87; A. AMENDOLA, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1998; Q. SKINNER, «Hobbes and the Purely Artificial Person of the State», en *Journal of Political Philosophy*, VII, 1999, pp. 1-29; G. SORGI (a cura de), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano: Giuffrè, 1999; D. RUNCIMAN, «What kind of Person is Hobbes's state?», en *Journal of Political Philosophy*, VIII, 2000, pp. 268-278. Per la bibliografia hobbesiana cf. K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell, 1965; R. STUMPF, *Hobbes im deutschen Sprachraum*, en R. KOSELLECK (hrsg.), *Hobbes-*

Forschungen, Berlin: Duncker & Humblot, 1969, pp. 287-300; N. BOBBIO, «Breve storia della storiografia hobbesiana», en ID., *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 1989, pp. 203-210; F. VIOLA, «Hobbes tra moderno e postmoderno», en *Materiali per una storia della cultura giuridica* XIX, 1989, pp. 27-84; E. ANGEHRN, «Ortsbestimmungen des Politischen. Neuere Literatur zu Thomas Hobbes», en *Philosophische Rundschau*, XXXVII, 1990, pp. 1-26.