

Retóricas del *Leviatán*

Fernando Vallespín: *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Tecnos, 2021, 219 pp.

José Andrés Fernández Leost
Universidad Complutense de Madrid (España)

Una distinción frecuente a la hora de revisar la historia de las ideas políticas es la que separa a los contractualistas de los conflictivistas. En parte, se trata de una división emparentada con la diferencia entre legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio, o incluso entre el idealismo y el realismo, pero que en todo caso desborda los parámetros ideológicos entre izquierda y derecha. De este modo, los conflictivistas se presentarían como los descriptores objetivos del poder, en tanto este es fruto del conflicto, resuelto en la paz impuesta por los vencedores. Conflictivistas serían David Hume, Adam Smith, Marx (la historia como “lucha de clases”), Carl Schmitt o el propio Maquiavelo, si bien la justificación del poder no obedecería siempre a la lógica de un fin en sí mismo. La utilidad, en términos de prosperidad económica, la justicia social, cuando no la misma seguridad, aparecerían como argumentos racionales –agregados a la evidencia fáctica, históricamente acreditada–, de que el poder se conquista y se mantiene por la fuerza. Y, en última instancia, cabría añadir, “todo lo real es racional”. El contractualismo, postulado igualmente por exponentes de tendencias contrapuestas, desde el liberal John Locke, hasta Jean-Jacques Rousseau, llegando hasta el anarcocapitalista Nozick, se revelaría en cambio como una perspectiva depurada desde sus propios fundamentos de improntas bélicas, llamada a legitimar la obediencia a partir de un argumentario íntegramente razonado, libre de violencias. Probablemente su producto más acabado se plasme en la obra de Kant, donde el contrato opera como condición de posibilidad para el establecimiento de un Estado de derecho que garantice, aun bajo normas coercitivas, el ejercicio individual de la voluntad libre y autónoma, esto es, adecuada al imperativo categórico.

Ya en el siglo XX, la apelación al contrato experimentó un momento de eclosión en tiempos del New Deal rooseveltiano y el “consenso socialdemócrata” posterior a la II Guerra Mundial (hoy recuperado con el New Green Deal y las políticas de reconstrucción pospandemia), además de un

resurgimiento filosófico (“neocontractual”) de mano de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971) y de sus réplicas en las obras del citado Nozick o de James M. Buchanan. Con todo, la referencia básica, diríamos que fundacional (con permiso de Protágoras o Glaucón, cuando no de Jerusalén) se encuentra en el pensamiento de Hobbes (en absoluto idealista), cuya recuperación –como es habitual con los clásicos– siempre depara nuevas enseñanzas y nunca deja de iluminar aspectos de nuestra actualidad.

Así sucede con el libro que el profesor Fernando Vallespín le ha dedicado al inglés, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes* (2021), interpretando su obra más célebre bajo una lectura tan heterodoxa como oportuna para entender las “guerras ideológicas” del presente. Heterodoxa, por cuanto sin dejar de mostrarnos la rigurosa concatenación que conduce al establecimiento del pacto, incide ante todo en la faceta retórica de su lenguaje y al sustrato pasional que subyace a la teoría; oportuna, en tanto su trama revela el trasfondo de un dilema (inherente al liberalismo) que hoy vuelve a reproducirse: el de la conciliación entre el pluralismo axiológico y la adhesión a un conjunto de principios universales. En su análisis, Vallespín acude a un tratamiento contextual, que aplica en dos sentidos: uno se centra en el escenario sociohistórico en el que trascurrió la vida de Hobbes; el segundo, al marco lingüístico en el que se inserta su obra principal, en la que introdujo estrategias persuasivas –alegorías, metáforas, etc.–, agregadas, paradójica pero deliberadamente, a un discurso de vocación científica. Este plano es en el que se ubican los principales hallazgos, pero de forma previa conviene detenerse en la biografía de Hobbes, marcada por la guerra civil inglesa (1642-1649).

Ciertamente, cabe remontar el inicio de su producción intelectual a 1629, cuando aparece su traducción, acompañada por un prefacio, de las *Guerras del Peloponeso* de Tucídides. Todavía entonces, como señala Vallespín, nos encontramos con un autor apegado a la estilística renacentista, aunque ya se detecten varios motivos –sobre la naturaleza humana o el peligro de los demagogos– que se mantendrán más adelante. Ahora bien, será a partir de ese mismo año, en el contexto de sus viajes al continente y de su relación con figuras como Galileo o Gassendi, cuando empieza la “conversión geométrica” de Hobbes. Este interés por atenerse a esquemas deductivos de razonamiento desembocará en la prefiguración de un sistema filosófico al que se dedicará en las siguientes décadas. Se trata de la elaboración de su trilogía –*De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*– levantada sobre una filosofía natural (o física), de cuño materialista, que postula que la realidad es un agregado de cuerpos regidos por el principio del movimiento. Y cuyo carácter mecanicista nos sirve, por extensión, para explicar tanto la esencia de la condición humana como las leyes de toda organización sociopolítica.

La singularidad de este proyecto radicará en la primacía que Hobbes va a conceder a la redacción del *De Cive* –dando por buena la premisa antropológica del anhelo de seguridad– y, más aún, en su necesidad sobrevenida, ya en el marco de la guerra civil, de producir un segundo libro teórico-político, destinado por su tono y por la lengua (vernáculo) en que fue escrito a un público más amplio: el *Leviatán* (1651). En este punto se abre el debate sobre la intencionalidad de la obra, llamada acaso a congraciarse con uno de los bandos en liza, aunque la interpretación aquí continúa siendo ambigua. No lo sería tanto, según Vallespín, el propósito en Hobbes de significarse en el debate público para que su mensaje gane audiencia, mostrando de forma elocuente cómo una correcta aplicación de los principios científicos a la esfera política erradica de raíz su dimensión conflictiva, dotándole de una autonomía epistémica exenta de consideraciones teológicas. La posterior consumación de su sistema de pensamiento, su acomodación tanto a la república de Cromwell como a la restauración de los Estuardo, la persistencia de su pugna con las autoridades religiosas, o la publicación de sus últimos libros (entre los que destaca el *Behemoth*), constituyen episodios indispensables para completar el perfil de Hobbes. No obstante, y en virtud de su intriga, la cuestión de porqué un autor tan disciplinadamente racionalista decide embellecer su discurso es lo que va a acaparar la atención de Vallespín.

A su análisis se dedica el capítulo central del libro, subrayando el contraste que anida en el *Leviatán*, entre la edificación de una teoría del Estado desde bases lógico-científicas (rationales: orientadas a enseñar) y el uso explícito de elementos retóricos (pasionales: dirigidos a persuadir). Este desdoblamiento se aprecia ante todo en su núcleo teórico, cuando Hobbes cifra en el miedo la clave universal de nuestro carácter y se abre paso la hipótesis del estado de naturaleza (una metáfora de por sí). Previamente, el inglés no hace sino ajustar su prisma metodológico “resolutivo-compositivo” al estudio del poder. Su pretensión consiste en producir un sistema axiomático-deductivo, que parte del examen (resolutivo) de los fenómenos físicos o sociales, identificando sus primeras causas, y derivando de forma matemática los resultados consecuentes. Obtener este tipo de conocimiento exacto “de causas y efectos” en el campo político pasaría por indagar en sus partes más simples, los individuos, y dar con la premisa que explica su conducta, el instinto de supervivencia.

Ahora bien, antes de desplegar la síntesis (compositiva) que, a partir de este punto, va a desembocar en el pacto social, resulta imprescindible recalcar la cautela hobbesiana por el empleo preciso del lenguaje. Bajo su enfoque, se trata de una facultad cognoscitiva, que organiza el registro de la realidad que percibimos sensorialmente y que, por tanto, dota de formato lógico al pensamiento. En consecuencia, su papel es decisivo en la configuración del conocimiento; toda incorrección o ambivalencia inhabilita la cadena racional

de enunciados que sistematizan un teorema. Huelga añadir que este riesgo de confusión lingüística se acrecienta en el terreno de las disciplinas humanas, pero lo más grave estriba en sus repercusiones –de discordia y conflicto– que a menudo se originan intencionadamente, en función de intereses particulares; más en concreto, por parte de élites políticas y religiosas que tergiversan el lenguaje y enfangan el debate con sus “opiniones”. De ahí, justamente, la exigencia en Hobbes de consolidar un vocabulario científico-político, que mida y calibre al detalle el significado que cada palabra, presentando al soberano como el “gran definidor”. Con todo, y pese a esta vocación de claridad, seguramente fuese su intuición sobre la influencia del lenguaje lo que le animase a adornar sus argumentos, a introducirse en la “guerra de las opiniones” (aun bajo la bandera de la ciencia): a servirse en definitiva de la retórica (que apela a los afectos) para la defender la primacía de la lógica (que apela a la razón), impulsado por la voluntad de alterar la cultura política de sus contemporáneos y construir, en palabras de Sheldon Wolin, una “teórica épica”.

Este recurso a la elocuencia habría llevado a expertos como Quentin Skinner a catalogar el *Leviatán* de “obra retórica”, reubicándola en la estela del estilo renacentista, envuelto en la ambigüedad propia que concitan las cuestiones morales. No obstante, según indica Vallespín, no hace falta ir tan lejos: los pilares de Hobbes son tajantes (seguridad y orden), y su estrategia persuasiva no supe, sino que acompaña la trama teórico-expositiva, determinada por la sucesión de inferencias racionales. A partir de una concepción antropológica anclada en la autopreservación, Hobbes plantea el escenario de un estado de naturaleza en el que todos comparten el temor a perder la vida. De este modo, los individuos resuelven pactar entre sí la cesión mutua de sus derechos, autorizando su gestión a un tercero –el poder soberano– a cambio de que este les garantice seguridad. Queda así abrochada una justificación del poder ceñida a un esquema metódico, impenable a toda motivación religiosa.

Aun así, conviene resaltar un punto del máximo interés: la condición de axioma del instinto de supervivencia, es decir, la prevalencia del miedo como presupuesto de partida, que en sí no obedece a decisión racional alguna, puesto que es previo a ella y de hecho la activa, en una suerte de condición irracional de posibilidad de la razón (otra paradoja más, en parte avalada hoy por la neurociencia). Probablemente aquí radique un pretexto añadido para que Hobbes no descartase acudir al lenguaje emocional. O que, pasando ya al siguiente apartado del libro de Vallespín, reforzase el alcance propagandístico de su obra, fijando un título y una cubierta “de impacto”.

El rastreo etimológico que nos ofrece el autor, acudiendo a Noel Malcolm, invita a una exégesis del *Leviatán* que rebasa su inmediata referencia bíblica, como omnipotente monstruo marino. En efecto, las raíces hebreas del término (*liv'iath*) nos hablan de una instancia que unifica y agrega, como las escamas

de un dragón o el mosaico de cabezas que componen la gran figura del frontispicio. Los contrastes simbólicos vuelven a reproducirse ahora, bajo el concepto del “Dios mortal”, del hombre-máquina, o del animal mitológico, destinados a infundir temor tanto como a apaciguar el miedo que los hombres experimentan en el estado de naturaleza. Todos estos contrapuntos preservan en cualquier caso un rasgo común que caracteriza al pensamiento de Hobbes y es que la política no constituye una esfera intrínseca al hombre: al contrario que en Aristóteles, no desplegamos plenamente nuestras facultades en la polis (en los Estados), sino que los creamos justo para defendernos de nuestra propia naturaleza, inclinada por defecto hacia la disgregación y el conflicto.

Por lo demás, el estudio de la “metáfora visual” que proyecta el frontispicio redundante, como “acto icónico”, en la dimensión retórica del *Leviatán*. Su estructura geométrica realiza al gigante antropomórfico –recubierto de cuerpos, como pueblo incorporado–, blandiendo en triángulo el báculo y la espada por encima del paisaje y una ciudad desierta; sin signos de vida civil, quizá en tanto espacio privado ajeno a la autoridad, o acaso en cuarentena. Por debajo, las columnas de los extremos del tríptico reflejan los emblemas del poder terrenal frente al eclesial (castillo/iglesia; corona/tiara, etc.) en una disposición supeditada siempre al dominio del soberano, aun amenazándole. Dicha iconografía confiere al *Leviatán* de una imagen fastuosa e inédita, en la que la fuerza abrumadora del Estado (casi divina) se manifiesta sin embargo abiertamente artificial: estamos ante un producto exclusivamente humano –insistimos: mortal–, pero cuya justificación queda así libre de explicaciones teológicas. No obstante, lejos de eludir el examen de las relaciones entre religión y política, Hobbes se adentró con profusión en ellas.

Este es el último interrogante al que se enfrenta Vallespín, y de nuevo aquí nos topáramos a su juicio con la expresa voluntad en Hobbes de entrometerse en la “guerra cultural” del momento, donde dar la batalla se antoja crucial. No cabe dejar ningún frente abierto, y el de la religión menos que cualquier otro, y no solo por el efecto cohesivo de compartir valores, sino por el imperativo que para él supone subordinar el plano espiritual al civil, esto es: por eclipsar el poder de la “gestión de la inmortalidad” que brinda la Iglesia, en su promesa de seguridad trascendente y ultramundana, susceptible de sobreponerse al vulgar “miedo a la muerte” como factor que legitima al Estado. Pues bien, el conflicto de lealtades lo solventa otorgando al soberano el papel de único intérprete válido de las Escrituras, es decir, politizando confesionalmente al Estado. En plena expansión del protestantismo, no se trata de negar la existencia de Dios; Hobbes la admite (puede que a regañadientes), incluso como primera causa del mundo, aun siendo incomprensible y científicamente indemostrable (al igual que concluyó Kant). Dicho esto, la cuestión es, precisamente por tal falta de fulcro racional, deshacerse de quienes se arrojan la autoridad de hablar en

su nombre (católicos y *low church*), adjudicándosela, pues, a quien asimismo decide sobre el resto de creencias sociales, a quien de hecho determina el vocabulario estricto de la verdad. Es más, siguiendo a Hobbes, las leyes naturales (que evidencian la necesidad del *Leviatán*) responden a la voluntad divina, de modo que, al atenernos a ellas, obedeciendo por tanto al soberano, obedecemos a Dios.

Bajo una interpretación absolutista, esta conclusión redondea un pensamiento que seculariza la mentalidad protestante en una teología política sin fisuras, decisionista, pre-totalitaria, antropológicamente pesimista, y quizá desde entonces cada vez más desprendida de retórica. El análisis liberal de Hobbes, igualmente extendido –y en el que cae la lectura de Vallespín–, habría de habérselas con la incógnita de porqué Hobbes no privatizó el conflicto confesional. Realmente nos encontramos ante la misma dificultad que se deriva de la entronización del soberano como “gran definidor” politológico: en efecto, la complejidad reside en que, con el *Leviatán*, Hobbes da cancha al debate, y es que su intromisión en la “guerra de las plumas”, su mismo recurso a los tropos, se abre a un pluralismo que al cabo se repliega, no ya en defensa del absolutismo, sino de su requisito previo: la científicidad (no opinativa) de la política.

Ahora bien, cabe identificar una contradicción muy similar en la médula de pensamiento liberal, donde el pluralismo (como relativismo valorativo) se compagina dilemáticamente con un universalismo “de mínimos”, por muy procedimental o intersubjetivo que se presente. El mismo enunciado que afirma que la “democracia es el gobierno de las opiniones”, ¿es una opinión o una verdad? Hobbes tuvo la agudeza de intuir estas dificultades, antes de que naciese el liberalismo, aun sin resolverlas enteramente. La perspicacia de Vallespín, experto neocontractual, radica en repensar nuestras guerras culturales como síntomas de un posliberalismo cuyas tendencias homogeneizadoras nos detraen al absolutismo. Ello sin embargo coexiste con otra amenaza: la de la desaparición de las aspiraciones universalistas.