

## HOBBS: COOPERACIÓN, RETÓRICA Y ESTABILIDAD TRAS LA ÓPTICA DE CICERÓN

David Álvarez García  
*Universidade de Vigo*

*Cada inglés es una isla*  
Novalis

### Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar la relación entre la justificación racional y la persuasión retórica en la obra central de Hobbes. Su austera presentación de la sociabilidad natural es explorada en *De Cive* y *Leviathan* y contrastada con la influencia que ejercía el *De Officiis* de Cicerón sobre la tradición humanística. El análisis de Hobbes revierte, paso por paso, la lógica social expansiva de los estoicos y ofrece un nuevo equilibrio entre razón y pasiones. Esta nueva valoración muestra una relación compleja entre un proyecto moderno de justificación racional del orden social y el papel que juegan la retórica y la persuasión emotiva para la implementación de la estabilidad en la cooperación. A través de estos análisis la figura de Cicerón emerge como un espejo que revela la peculiar retórica del *Leviathan* en diálogo con su contexto político.

*Palabras clave:* sociabilidad, estabilidad, cooperación, retórica, Cicerón, razón, pasión, sedición.

### Abstract

The aim of this article is to show the relationship between rational justification and rhetorical persuasiveness in Hobbes's central work. His severe account of natural sociability is explored in *De Cive* and *Leviathan* and contrasted with the influence that Cicero's

---

*Recibido: 06/09/06. Aceptado: 26/10/06.*

*De Officiis* held on the humanist tradition. Hobbes's analysis reverses, step by step, the expansive stoic social logic and offers a new balance between reason and passions. This new assessment shows a complex relationship between a modern project of rational justification of the social order and the role that rhetoric and emotive persuasiveness plays in implementing stability in cooperation. All through these analyses Cicero emerges as a mirror that reveals the peculiar rhetoric of Leviathan in dialogue with its political context.  
*Keywords:* sociability, stability, cooperation, rhetoric, Cicero, reason, passion, sedition.

## Introducción

En su obra más reciente, *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum presenta una revisión crítica de la tradición contactualista. Los tres ejes sobre los que construye su argumentación están representados por otros respectivos problemas de inclusión dentro del contrato social: los no-nacionales, los individuos con discapacidades y los individuos no-humanos. A pesar de señalar estas tres grandes áreas problemáticas, Nussbaum reivindica la metáfora del contrato como un instrumento extremadamente fecundo para ilustrar el proceso de justificación política dentro de sociedades igualitarias de agentes libres e independientes.

Uno de los elementos más destacados sobre los que se concentra la crítica de Nussbaum es el peso de la idea de ventaja mutua dentro de la explicación de la motivación originaria del contrato. Esta autora contrapone la idea de igual vulnerabilidad e interés concertado al igual reconocimiento moral. Para presentar esta oposición enfrenta el contractualismo hobbesiano con su propia lectura rehabilitadora del iusnaturalismo humanista de Grocio. Así, afirma que: “Grocio argumenta explícitamente que no debemos intentar derivar nuestros principios fundamentales únicamente de una idea de ventaja mutua; la sociabilidad humana indica que la ventaja no es la única razón por la que los humanos actúan con justicia. Grocio evidentemente cree que una sociedad basada en la sociabilidad y en el respeto, en vez de en la ventaja mutua, puede permanecer estable en el tiempo.”<sup>1</sup>

El interés de Nussbaum por el pensamiento de Grocio está influenciado en gran medida por la tradición estoica, principalmente a través de Séneca y Cicerón. Nussbaum hace explícita esta deuda compartida por su propio proyecto filosófico, en el que llega a reivindicar el modelo expansivo

---

<sup>1</sup> Martha Nussbaum; *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 37.

de identidad cosmopolita ejemplificado por los círculos concéntricos de Hierocles,<sup>2</sup> y se apoya en esta concepción fuerte de la sociabilidad para enfrentarse a la influencia hobbesiana en el contractualismo de la ventaja mutua. No obstante, pese a este aparente maniqueísmo intelectual en la estructura de su obra, la autora nos advierte que ambos tipos de teorías se llegan a solapar en escenarios de inseguridad y que en ellos, Hobbes no debe ser pensado como una antítesis de Grocio.<sup>3</sup> Con respecto a las divergencias y complementariedades de ambos autores en sus reconstrucciones de la sociabilidad humana Richard Tuck va más allá y afirma: “La diferencia entre Grocio y Hobbes era simplemente que Hobbes reconoció que esta mínima moralidad natural no era suficiente para evitar el conflicto, ya que no hay un criterio objetivo para determinar qué es necesario para nuestra preservación. Entendido de modo estricto, no es necesario ver a Hobbes difiriendo en absoluto de Grocio en cuestiones éticas; sus conclusiones tan diferentes pueden sólo provenir de un desacuerdo sobre las condiciones materiales para la aplicación de los principios éticos.”<sup>4</sup>

En las páginas siguientes nos proponemos explorar las peculiaridades y límites del concepto de sociabilidad de Hobbes, su posición respecto a la influencia estoica de Cicerón y su relación con el conjunto de la tradición humanista.

### Persuasión y demostración en la fundación de la ciudad

Nunca el cuerpo del Estado fue tan insular, política y geográficamente, como en la construcción y representación del Leviatán. Se trata quizás de la influencia más fuertemente epicúrea, la que reivindica la finitud material del cuerpo y la contingencia de todas sus afecciones, que necesita de un pacto recíproco que garantice la seguridad básica y la no-interferencia en la satisfacción de los apetitos. Quizás en este rasgo radique la aparente modernidad de Hobbes con respecto a su contexto intelectual, su distanciamiento de la tradición aristotélica del *appetitus societatis* que pervivía en la escolástica y en la influencia estoica de algunos humanistas. Hobbes efectúa una rigurosa distinción entre *appetitus societatis* y capaci-

---

<sup>2</sup> Ver Martha Nussbaum; *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 19-20.

<sup>3</sup> Martha Nussbaum; *Frontiers of Justice...*, pp. 38-39.

<sup>4</sup> Richard Tuck; *The Rights of War and Peace. Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 134-135.

dad social, porque el mero apetito no es una causa eficiente, ya que para causar hay que ser capaz, y la sociedad no es una mera congregación, sino una vinculación que necesita de la facultad de prometer y pactar. Adquirir esta disposición, el llegar a ser *politikón*, implica distanciarse de las actitudes naturales infantiles e inmediatas a partir de un proceso de maduración y educación.<sup>5</sup> La reconstrucción de la organización social desde un punto de vista artificialista, la unión social se enfrenta al reto de la superación de la desconfianza. La confianza, citando a John Dunn, consiste en la reducción de la incertidumbre con respecto al ámbito de acción de los otros agentes.<sup>6</sup> Al no contemplarse la sociabilidad como la expresión de una capacidad natural humana, la unión social no puede interpretarse como la extensión de los vínculos naturales (*oikeiosis*), sino como la combinación de elementos políticos que encuentran su sentido en la unificación total de la voluntad soberana por la cesión de todos los derechos sin reservas. Como nos recuerda Hobbes en su famoso diálogo entre el filósofo y el aprendiz de jurista, *auctoritas, non veritas, faccit legem*. La organización de la unión social no se siente como la resonancia íntimamente compartida, como un eco acorde con la naturaleza humana. En Hobbes la paz es realmente un *pactum*, más que el desvelamiento de un destino pre-existente. Por el contrario, en la tradición humanista y estoica, se pone el acento en la existencia del continuo, en la noción de *humanitas* como destinatario moral final. Si el problema en Hobbes es cómo justificar la unión partiendo del individuo, para los estoicos la dificultad radica en justificar la prioridad de la patria frente a la humanidad.

Cicerón por ejemplo, nos ofrece en *De Inventione*, una obra temprana sobre retórica, una narración en la que explica la creación de la ciudad.

---

<sup>5</sup> “Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguir las son necesarias la lealtad y los pactos. Los niños y los ignorantes desconocen la fuerza de éstos, y los que nunca han experimentado los daños de la falta de sociedad, su utilidad. De donde se deduce que aquéllos no pueden formar parte de la sociedad porque no comprenden lo que es, y éstos porque, al no saber su provecho, no se preocupan de ella. Está claro, por lo tanto, que todos los hombres al haber nacido niños, han nacido ineptos para la sociedad, y que muchos, tal vez la mayor parte, permanecen ineptos toda su vida, bien por enfermedad del alma, o bien por falta de educación. Y sin embargo, tanto los niños como los adultos tienen naturaleza humana. Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación.” Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, (int./ tr. Joaquín Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 1999, p. 15. (*De Cive*, I,II, anotatio).

<sup>6</sup> John Dunn, “Trust and political agency”, en Diego Gambetta (ed.) *Trust. Making and breaking cooperative relations*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 81.

Ésta se origina a partir de un contexto de bárbara insociabilidad que es transformado a través de la elocuencia de un rétor cuando desvela las profundas razones compartidas para hacer primar la cooperación común sobre el propio interés inmediato. En el escenario previo a que la irrupción del rétor hiciese posible la coordinación de la acción, la humanidad habitaba en un estadio en el que regía la ley del más fuerte. La pasión, cuando vive en la ignorancia, se vuelve ciega e incontrolada, y busca la satisfacción inmediata de los deseos a través de la fuerza. Sólo a través de la instrucción es posible modificar este panorama, pero esta transición no se da de modo espontáneo ya que los bárbaros no tienen conciencia de la utilidad generalizada de la *civilización*. Este potencial está presente de modo natural, pero de forma larvaria y durmiente. Sólo un agente externo (“*un hombre sin duda superior y sabio*”) es capaz de catalizar el proceso social. Éste percibe los beneficios de la cooperación bajo normas de justicia, pero sólo puede motivar a sus congéneres apoyando su *sabiduría muda* con exhortaciones elocuentes. Así, afirma Cicerón:

“Es evidente que sólo un discurso grave y elegante pudo convencer a hombres dotados de gran fuerza física para que, sometiéndose a la justicia sin recurrir a la violencia, aceptaran ser iguales que aquellos a los que podían dominar, y renunciaran voluntariamente a unas costumbres tan agradables a las que el tiempo les había conferido el carácter de un derecho natural.”<sup>7</sup>

La noción de *ius gentium* que Cicerón presenta posteriormente en *De Officiis* representa la máxima expresión de esta tendencia civilizadora, que se extiende hasta hacer del ideal de *humanitas* su objetivo final. Hobbes polemiza sobre la adecuada definición y límites de este objeto, y refuta el papel protagonista de las artes retóricas. Éstas introducen una lógica confusa y expansiva, que cuando apela a la unidad del género humano y a los distintos vínculos sociales, consigue, paradójicamente, crear inestabilidad, sedición y disenso.<sup>8</sup>

El papel de la disciplina retórica dentro del campo de la política suscita dos grandes problemas. El primero es de tipo epistemológico, ya que Hobbes intenta refutar a aquellos autores escépticos que pretenden refugiarse en la persuasión aduciendo la imposibilidad del conocimiento racional.

<sup>7</sup> Cicerón, *La Invención Retórica*, (int. tr. Salvador Núñez), Madrid, Gredos, 1997, I, 2-3.

<sup>8</sup> Quentin Skinner; *Hobbes's changing conception of civil science*, en *Visions of Politics, Vol III, Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 74.

El segundo es de tipo político y resulta más complejo de establecer. El origen de esta dificultad radica en que en un primer momento Hobbes parte de una condena absoluta del papel desestabilizador de los recursos retóricos en política, mientras que posteriormente éstos son asumidos como un elemento necesario para el ejercicio práctico del gobierno.<sup>9</sup>

El profundo estudio de Skinner<sup>10</sup> aborda este problema a partir de la reconstrucción de la instrucción en las técnicas de la elocuencia clásica en la Inglaterra renacentista y en la educación humanista, para después exponer el enjuiciamiento, reconsideración y apropiación de estos recursos en la obra de Hobbes. Se trata de una temática enormemente ambigua, en parte debido a la compleja interrelación que se da entre la demostración racional y la persuasión, una relación que además sufre diversas matices en la evolución intelectual tanto de Hobbes como de Cicerón. Por eso, incluso las detalladas y documentadas afirmaciones de Skinner pueden ser reconsideradas en función de la luz con las que las examinemos. Así, Skinner nos recuerda que Hobbes suscribe absolutamente en *De Cive* la misma concepción de la ciencia política que enuncia Cicerón en las páginas iniciales de *De Inventione*, para a continuación arremeter frontalmente contra el legado de la tradición humanista.<sup>11</sup> Cicerón afirma en las páginas aludidas que la retórica es una parte necesaria de la política, si bien niega enfáticamente que ésta se pueda reducir a “eficacia y habilidad retórica”.<sup>12</sup> Hasta este punto, es compatible con la concepción

---

<sup>9</sup> En un primer momento, en *De Cive*, Hobbes habla de la elocuencia como una de las taras que hacen menos efectivo al modelo democrático frente al monárquico. El problema se deriva de que en una gran asamblea nunca se dan las “condiciones ideales de diálogo”, por lo que la razón muda debe apoyarse en recursos estilísticos ajenos a la pura argumentación, pero imprescindibles para mantener la atención y dirigir el interés. “Pero el oficio de la elocuencia consiste en hacer que el bien y el mal, lo útil y lo inútil, lo honesto y lo deshonesto aparezcan mayores o menores de lo que en realidad son, y que lo justo aparezca como injusto, según el orador crea que conduce a sus fines. Porque esto es persuadir; y aunque razonen, sin embargo no parten de principios verdaderos sino de εὐδοξοί, esto es, de opiniones generalmente aceptadas que en gran parte suelen ser erróneas, ni tratan de que su discurso responda a la naturaleza de las cosas sino a las pasiones.” *De Cive*, X, 11.

<sup>10</sup> Q. Skinner; *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Y de un modo pionero, David Johnston; *The Rethoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986, quien atribuye el empleo del estilo retórico por Hobbes como un modo de superar los prejuicios instalados por los dogmatismos religiosos.

<sup>11</sup> Q. Skinner; *Hobbes's Changing Conception...* p. 71.

<sup>12</sup> Cicerón, *La Invención Retórica*, I, 5-6.

intelectualista de la ciencia política que atribuye a las cualidades racionales las competencias necesarias para mantener la unión social entre los humanos. Ahora bien, más adelante, Cicerón especifica que la parte de la retórica a la que dedica la obra, la *invención*, “consiste en la búsqueda de argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble nuestra causa.”<sup>13</sup> Este grado de amplitud, que implica el aceptar abiertamente la apariencia de verdad dentro de la función de una retórica acorde con su fin de persuadir, resulta problemática para una concepción demostrativa intelectualista de corte euclidiano y fuertemente influida por la nueva ciencia. La matemática no es *verosímil*.

### Pasiones, razones miopes y perspicacia clarividente

En su brillante y ya clásico estudio sobre la racionalidad contractualista de Hobbes, Jean Hampton<sup>14</sup> explora la coherencia de las razones motrices que respaldarían la instauración de un soberano absoluto en un escenario como el estado de naturaleza. Para ello parte de los estudios de racionalidad derivados del clásico *dilema del prisionero* (DP) tanto en su versión simple como en la reiterada, y los confronta con la caracterización psicológica de los actores detallada por Hobbes.<sup>15</sup>

Para cualquier agente preocupado preferentemente por su propia conservación, resultaría ingenuo e irracional el cooperar voluntariamente en una situación como la que se describe en un DP simple, ya que no hay ninguna garantía de reciprocidad y de cumplimiento de lo acordado por la otra parte. Lo lógico es no cooperar o aprovecharse de los cooperantes ingenuos si tenemos la certeza de que nuestros caminos no se van a volver a cruzar, como tampoco es “lógico” dejar propina en un bar al que nunca volveremos. Ahora bien, si el escenario se convierte en un DP reiterado, la consideración de los beneficios de la cooperación nos dice que resulta beneficioso para todas las partes el mantener la cooperación. Quienes incumpliesen su parte de lo pactado, intentando aprovecharse de

---

<sup>13</sup> Id. I, 9.

<sup>14</sup> Jean Hampton; *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

<sup>15</sup> Una estrategia similar había sido adoptada por David Gauthier para la fundamentación de acuerdos normativos a partir de actores egoístas (*The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969 y *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986), aunque con fines y resultados divergentes.

los demás obteniendo una ventaja comparativa, acuñarían una reputación de “gorrones” y serían lógicamente y sistemáticamente excluidos de posteriores intercambios, y con ello de futuros beneficios. Tendrían en el pecado su consecuente penitencia. Lo lógico en situaciones de DP reiterado es mantener la cooperación y pagar siempre con la misma moneda.

Hasta aquí todo parece tan lógico que Hampton se pregunta que cómo es que, siendo tan racional la opción cooperativa, persiste un nivel de conflicto tan generalizado en el estado de naturaleza como para llevar a Hobbes a proponer una salida tan drástica como la que implica la instauración de un soberano absoluto, el Leviatán. La solución más evidente sería la de una sociedad de tipo lockeana, en la que el contrato resulta una redundancia ya que se corresponde con el interés, explícito o tácito, de las partes.

Como vemos, parece ilógico atribuir las causas de la existencia continuada de conflicto a su racionalidad, ya que en la mayoría de los casos lo más beneficioso resulta la cooperación, y si las expectativas a favor de la no-cooperación fuesen evidentemente dominantes, resultaría poco creíble que estos actores pudiesen suscribir y respetar el contrato de institución del soberano.

Si por el contrario, pretendemos explicar el marco endémicamente conflictivo a través de la influencia perturbadora de las pasiones, entonces tendríamos que otorgarles un peso muy superior y caracterizarlas de un modo inconsistente con la descripción que de ellas realiza Hobbes en el estado de naturaleza. Aquellas que tienen su origen en la búsqueda de preeminencia, como la envidia o el afán de gloria, serían reforzadas en un contexto social, ya que la coexistencia implica situaciones de comparación interpersonal mucho más intensas. Así pues, o bien son tan intensas y generalizadas como para descartar la posibilidad de una cooperación estable, o si las interpretamos de un modo coherente con la psicología que asume Hobbes, el grado de cooperación reiterada debería ser mucho más espontáneo y regular como para tener que apostar por la instauración autoritaria de la paz.

La interpretación que avanza Hampton para justificar la racionalidad contractualista de Hobbes elude la vía pasional e introduce un factor intermedio, una suerte de *miopía* racional capaz de producir efectos distorsionantes en la cooperación. Esta miopía es una deficiencia del razonamiento, una incapacidad para calcular correctamente los beneficios a largo plazo, es decir, aquellos que se generan en situaciones de DP reiterado y que resultan evidentes para quienes son capaces de calcular a largo plazo. Los miopes en estado de naturaleza adoptan una perspectiva

inmediata que suena coherente con una obstinación básica y monocorde por la auto-preservación al tiempo que respeta las premisas fundamentales del cuadro psicológico propuesto por Hobbes.

La presencia de un porcentaje significativo de miopes dentro de la población amplifica las sospechas recíprocas de fraude de modo que las expectativas de reciprocidad se reducen tanto que la instauración de un modelo lockeano se convierte rápidamente en irracional. Pero aunque la cooperación voluntaria sostenida no resulte viable y revierta en conflicto constante, tanto los miopes como los lúcidos clarividentes tienen las competencias fundamentales para cooperar una única vez para instituir al soberano que instaure la paz.<sup>16</sup>

La hipótesis de Hampton puede resultar plausible para explicar el mecanismo contractual tanto por acuerdo, como por “adquisición”, es decir, sometimiento fáctico por conquista, dentro de un marco racionalista. Ahora bien, resta examinar su consistencia a la hora de mantener la paz después de que se ha instaurado el soberano.

Para Cicerón la persuasión del rétor no sólo resultaba imprescindible para justificar la fundación de la ciudad, sino también para su mantenimiento:

“Además, una vez que fueron fundadas las ciudades, ¿cómo hubieran podido los hombres aprender a mantener vínculos de fidelidad y respetar la justicia, a acostumbrarse a obedecer a otros voluntariamente, a juzgar no sólo que debían trabajar por el bien común sino dar su vida por él, si otros hombres no hubieran sido capaces de convencerlos con su elocuencia de lo que su razón les había revelado?”<sup>17</sup>

Resulta evidente que el altruismo, especialmente cuando conlleva el sacrificio de la propia vida, excede los límites de lo justificable dentro del marco intelectual hobbesiano, tanto para miopes como para clarividentes. Pero dejando de lado los casos extremos, procederemos a examinar cómo Hobbes intenta articular una réplica al legado de la tradición retórica humanista que justifique la estabilidad de las relaciones sociales en función de argumentos racionales destinados a agentes que poseen un raciocinio limitado en su alcance y con frecuencia falaz en su ejercicio.<sup>18</sup> Parte de las

<sup>16</sup> El estudio de Hampton continúa analizando los problemas que presentan los pasos efectivos para culminar la instauración, pero éstos exceden los límites de este artículo.

<sup>17</sup> Cicerón, *La Invención Retórica*, I, 3.

<sup>18</sup> Richard Tuck plantea este problema desde una interpretación “utopista” del *Leviatán*. ¿Cómo convencer a seres eminentemente pasionales para que se sometan a un orden racional de dominación pacífica en el que se anularán las pasiones que precipitan

ambigüedades y dificultades en la evolución del pensamiento de Hobbes desde el *De Cive* hasta el *Leviatán* pueden ser debidas al mayor compromiso de intervención de éste último en los convulsos acontecimientos políticos ingleses, con un complejo telón de fondo conformado por una guerra civil, un regicidio, el ascenso de Cromwell y la aparición de movimientos igualitaristas organizados en torno a ideales de fraternidad democrática como los Levellers.<sup>19</sup> En el célebre diálogo entre el filósofo y el aprendiz de jurista que mencionábamos anteriormente, de factura tardía y publicación póstuma (*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, 1681), Hobbes hace al jurista repasar esta serie de inestabilidades políticas concatenadas, mientras el filósofo encabeza su reflexión con un enfático diagnóstico: “La gente razona mal” (“The people reason ill”).<sup>20</sup> El Hobbes del *Leviatán* también se mueve entre dos extremos, entre el diagnóstico certero y la consideración de un tratamiento acorde con la naturaleza concreta del cuerpo político. Anteriormente, este mismo personaje había desistido de su intención de dedicarse al estudio y ejercicio del derecho, ya que, aunque su amplia formación en las leyes de la razón le permiten identificar la esencia racional del derecho común y su destreza, el dominar los códigos en pocos meses, carece y no pretende adquirir las necesarias artes de la retórica y la persuasión para seducir al jurado e incluso al juez.<sup>21</sup> Cicerón poseía y ejercitaba ambas cualidades

---

al antagonismo? Ver *The Utopianism of Leviathan* en Tom Sorell & Luc Foisneau (eds.) *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 132-138.

Dentro de la literatura contemporánea sobre la teoría de juegos, Martin Hollis examina las dificultades de justificar la cooperación estable entre agentes racionales egoístas, Brian Skirms denomina “base de atracción” a la fuerza de las estrategias de cooperación o no-cooperación. Un acuerdo cooperativo es una Estrategia Evolutiva Estable cuando es capaz de mantenerse a pesar de la presencia de un número concreto de individuos no-cooperantes en su seno. Cuando la estrategia de la no-cooperación alcanza una proporción determinada, su “base de atracción” revierte la dinámica social previa, haciendo que sea más prudente la desconfianza hasta instaurar un estado de equilibrio estable de la no-cooperación, similar al del estado de naturaleza. (*The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004). Martin Hollis, por otra parte, expone las limitaciones del miedo como mecanismo garantizador de la confianza entre agentes racionales egoístas en sus interacciones cotidianas (*Trust within reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, esp. cap. 2).

<sup>19</sup> Sobre le papel de los Levellers y la relación entre democracia y propiedad sigue siendo muy interesante el capítulo de C. B. Macpherson en su obra clásica; *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.

<sup>20</sup> Hobbes; *A Dialogue between a Philosopher & a Student of the Common Laws of England* en *The English Works*, Sir William Molesworth (ed.), London, vol. 6, p. 11.

<sup>21</sup> Id. pp. 6-7.

en tiempos no menos convulsos para la sociedad romana y, en parte, sus intervenciones políticas ayudan a conferirle a su semblanza, intelectual y biográfica, una ambigua y compleja inconsistencia.

La lectura que proponemos pretende exponer, a través de una serie de comparaciones textuales,<sup>22</sup> cómo el tratamiento de la figura de Cicerón, tanto en su obra como en su figura política, está al servicio de una interlocución activa con su contexto cultural y político, e ilustra través de una compleja interiorización y distanciamiento problemático de la tradición humanista.

### Retórica, estabilidad y sedición: Cicerón en Hobbes

Las alusiones a Cicerón, explícitas o veladas, en la obra de Hobbes van más allá de las consideraciones sobre el papel de la retórica en la política, y del mismo Cicerón se podría decir que se vuelve objeto de retórica. Con el trasfondo de este juego de espejos, algunos párrafos del *De Cive*, y posteriormente del *Leviathan* podrían ser leídos como réplicas a un interlocutor ausente. Y la razón de esta ausencia no sería tanto la censura straussiana en el arte de escribir, sino precisamente la omnipresencia de Cicerón en el contexto intelectual de la época. A Cicerón y a la Biblia no se les cita y, como le gusta decir a Martha Nussbaum, *De Officiis* es la Biblia del estadista<sup>23</sup>.

¿Por qué Cicerón y no Tucídides? Parece una buena pregunta, puesto que el temprano interés por este autor en el enfoque realista de la guerra civil y sus causas es una preocupación que se mantendría a lo largo de su obra. Y es este interés ante los conflictos producidos por la inestabilidad política el que habría precipitado la edición de *De Cive* (concebido como *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia*), de forma más contundente *Leviathan*, y finalmente *Behemoth*.

¿Por qué no Aristóteles? Podría ser el interlocutor ideal, ya que en la particular versión de Hobbes de la *Retórica* del estagirita (*A Briefe of the Art of Rhetorique*, 1637), esta obra es lo único que salva (junto

<sup>22</sup> Citaremos por las ediciones originales en los casos en los que refuercen las conexiones y analogías que pretendemos destacar.

<sup>23</sup> En ambos casos se suponía que una audiencia culta estaba familiarizada con estos textos, y por tanto, citar la fuente, además de ser redundante, consistía un insulto para los destinatarios. Ver Martha C. Nussbaum; "Duties of Justice; Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", *The Journal of Political Philosophy*, 8:2 (2000) 176-206.

con el tratado sobre los animales) de una crítica general al pensamiento aristotélico y a su influencia en la metodología científica. En palabras de Hobbes, Aristóteles era el peor de todos los maestros, por lo que cobra especial relevancia que la *Retórica* no sólo sea “indultada” y elogiada, y que además la teoría de las pasiones que aquí detalla Aristóteles, inflencie de manera decisiva la propia de Hobbes.<sup>24</sup>

Tanto Aristóteles como Tucídides, o incluso Quintiliano, fundamentales en la educación humanista, podrían ser de un modo plausible el interlocutor al que nos referimos. Pero lo que afianza en nuestra lectura la centralidad de Cicerón es que éste aúna tanto los argumentos a favor de Tucídides como de Aristóteles, tanto en su obra como en su persona. Y es la misma noción de persona que detalla Cicerón la que después permitiría representar la autoridad del soberano. Así nos lo recuerda Skinner cuando explica que: “quien ostenta la summa potestas o el poder soberano, es descrito, en una frase que suena próxima al *De Officiis* de Cicerón, como “aquel que porta la persona del Estado.”<sup>25</sup> Cicerón es, además de una autoridad académica, un icono político. Es un auténtico ídolo en el sentido baconiano, cuya influencia se extiende a través de la noción de *humanitas*.

Este sentido ampliado del vínculo social primario, articulado a través de la confianza mutua y de la “*bona fides*” resulta imprescindible para la comprensión de las instituciones y la interacción social. En *De Officiis* se describe este lazo sancionado por la ley natural, que limitaría el propio interés en favor de una noción extensiva de sociedad, y que abarcaría finalmente al género humano. El texto al que nos referimos dice concretamente: “porque la sociedad ... que tiene la extensión más dilatada, es la que une a todos los hombres entre sí.” Resulta fácil y hasta obvio el constatar que el sentido de este párrafo es opuesto a la formulación de Hobbes de la condición natural del ser humano como un estado de guerra permanente, definida no tanto por la violencia y el terror, como por el

<sup>24</sup> Ver Leo Strauss; *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, pp. 30-43.

<sup>25</sup> “the holder of summa potestas or sovereign power is described, in a phrase closely echoing Cicero’s *De Officiis*, as “he who bears the person of the State” en Quentin Skinner; “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, *The Journal of Political Philosophy*, 7:1 (1999)1-29, especialmente pp. 13 y 20. Sobre la naturaleza artificial o ficticia de la persona del Estado, resulta interesante ver también la réplica de David Runciman en: “What Kind of Person is Hobbes’s State? A Reply to Skinner”, *The Journal of Political Philosophy*, 8:2 (2000) 268-278.

temor y la imposibilidad de la confianza en ausencia de una autoridad suprema. Para Hobbes, en una expresión que ha llegado a ser un locus clásico, “it cannot be deny’d but that the natural state of men, before thy entr’d into Society, was a meer War, and that not simply, but a War of all men, against all men;”. Lo que resulta paradójico no es tanto esta resonancia, sino más bien el verdadero eco literal si recurrimos a las formulaciones originales. En ambos casos se trata de expresiones latinas, ya que el texto de Hobbes está tomado de *De Cive* I.12. Y así, donde Cicerón afirma: “Societas est enim (...) omnium inter omnes”,<sup>26</sup> Hobbes replica “sed bellum omnium in omnes”.

Esta referencia, sin dejar de ser curiosa, podría no ser más que una coincidencia de estilo o una mera cita pasajera. Si así fuese no hubiese tenido mayor relevancia, pero si continuamos leyendo el párrafo de Cicerón nos encontramos con que prosigue describiendo la naturaleza e intensidad de este lazo social:

“Una sociedad más estricta está formada por los de la misma nación (gentis), más íntima, por los de la misma ciudad (civitatis). Así pues, nuestros mayores quisieron que fuese uno el derecho de gentes (ius gentium) y otro el derecho civil.”<sup>27</sup>

Y es esta misma secuencia, aunque invertida como en una imagen especular, la que encontramos en el *Praefatio ad lectores* de la edición latina de *De Cive* (1642) cuando nos muestra en su método analítico que el resorte oculto de la desconfianza es el que moviliza la maquinaria de relojería de las instituciones sociales. Así ocurre incluso en tiempos de paz entre los Estados vecinos (*civitatis cum vicinis*), dentro de los mismos Estados (*in ipsis civitatibus*), entre los conciudadanos (*contra conciveres*), e incluso en el seno de la propia familia (*contra domesticos*). Este mismo párrafo no sólo se mantiene en *The preface to the reader* en la versión inglesa de 1642, sino que además se incorpora dentro del texto en el Capítulo I en el párrafo que sigue a la crítica de la sociabilidad natural, aunque esta vez invirtiendo el orden de la secuencia de los elementos en su composición:

“They who go to Sleep, shut their Doors, they who Travell carry their Swords with them, because they fear Theives. Kingdomes guard their Coasts and Frontiers with Forts, and Castles; Cities are compast with Walls, and all for fear of neighbouring Kingdomes and Townes;”

<sup>26</sup> Cicerón; *Sobre los Deberes*, Madrid, Tecnos, 1989, III, xvii, 69.

<sup>27</sup> Ib.

La influencia euclidiana y la intención sistematizadora que vertebra el proyecto de constituir una auténtica ciencia de la política que sienta sus bases en *De Corpore* y en *De Homine* necesita nutrirse de una concepción de la naturaleza humana y de una psicología de las pasiones que se muestra tan implacablemente determinante como controvertida. Y el principal referente de esta controversia sería la noción de *humanitas* propia del ideario humanista y desarrollada fundamentalmente a partir de la obra de Cicerón. Pero la complejidad de esta relación va más allá de la mera antítesis.

La originalidad de esta compleja crítica radica en el modo en que discurre la argumentación de Hobbes y en la estrategia utilizada para refutar las intuiciones principales de la tradición humanista. La peculiaridad del enfoque al que nos referimos se condensa en las líneas del prefacio de *De Cive* que introducen el texto anteriormente citado. En ellas Hobbes pregunta al lector: “But shall I therefore to fight against my self because I affirm that the men confesse, and deny the same thing? In truth I do not, but they do, whose actions disavow what they discourses approve of.” A continuación reproduce el texto anteriormente citado, que concluye con una contundente interrogación: “Can men give a clearer testimony of the distrust they have of each other, and all, of all?” Por supuesto que Hobbes no explicita la respuesta. Se trata de una pregunta retórica, pero lo paradójico es que no es menos retórica que la estrategia discursiva que sostiene el andamiaje de todo el párrafo.

Cuando nos habla de su supuesta lucha interna, no se trata de una sospecha de esquizofrenia. Se trata de una alusión tácita a un recurso retórico denominado *in utramque partem* (*arguing on both sides*). Esta técnica argumentativa era considerada como el culmen del dominio del arte de la retórica, y consistía en argumentar de modo igualmente convincente en pro y contra del mismo asunto. Es superfluo el añadir que se trata de una práctica especialmente querida por la escuela escéptica, ya que pone de manifiesto las limitaciones del conocimiento racional confrontado con los dilemas del juicio práctico. Skinner matiza que el principal objetivo de la *scientia civilis* de Hobbes no es la simple refutación del escepticismo en el plano epistemológico, “Más bien, buscaba superar un cuestionamiento más general y una aproximación antidemostrativa a la argumentación moral animado por el énfasis de la cultura humanista sobre la *ars rhetorica*.”<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> “rather he was seeking to overcome a more generally questioning and antidemostrative approach to moral argument encouraged by the emphasis placed by the culture of humanism on the *ars rhetorica*,” y la cita continúa: “with its characteristic insistence

Es por tanto particularmente irónico, si aceptamos las tesis de Skinner, que el propio Hobbes refute a los retóricos humanistas con sus propias armas, ya que sus palabras y sus actos cotidianos argumentan *sobre las dos partes* (*in utramque partem*).

El sentido más general de esta irónica refutación podemos constatarlo en la versión que nos ofrece de este argumento en el *Leviathan*. Creemos que la centralidad de Cicerón y los neo-ciceronianos trasciende la dimensión del supuesto relativismo al que conduciría la retórica porque en esta ocasión Hobbes prescinde de los comentarios irónicos sobre la lucha interna propia de la argumentación *sobre las dos partes* en favor de un enfoque más directivo y pedagógico. En este caso se limita a invitar al lector a reflexionar sobre si él mismo se reconoce en las cautelosas actitudes cotidianas que enumera, para ver si la experiencia confirma la veracidad de sus palabras. Pero incluso en este caso la crítica a la tradición humanista resulta igualmente contundente: “what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions as I do by my words?”<sup>29</sup> Resulta patente que esta inversión del esquema expansivo del *appetitus societatis* que nos presentaba Cicerón, y que culminaba en su máxima expresión en el *ius gentium*, implica mucho más que una concepción alternativa de la condición natural de la humanidad. Para Hobbes, la artificialidad de las instituciones políticas creadas para instaurar un clima de paz, incluso en su óptimo funcionamiento no hace más que atenuar la perpetua desconfianza.

En el *Leviatán* hay una rehabilitación del papel político de la retórica, que por supuesto no se extiende al resto del ideario ciceroniano y humanista. Esta mayor apertura con respecto a las tesis sostenidas en *De Cive* se debe a la constatación de su utilidad en las labores de gobierno para suscitar la adhesión del pueblo en los casos en los que la argumentación racional difícilmente sería efectiva. Pero cualquier otro uso de la retórica suscita sus recelos. Y a estas precauciones no escapa ni su propia persona, y así, en las páginas finales del *Leviathan*, afirma: “There

---

that there will always be two sides to any question, and thus that in moral and political reasoning it will always be possible to construct a plausible argument in utramque partem, on either side of the case.” Q. Skinner; *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 9.

<sup>29</sup> Thomas Hobbes; *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 89.

is nothing I distrust more than my Elocution; which neverthelesse I am confident (...) is not obscure”<sup>30</sup>. Acto seguido explica las razones por las que no adorna su prosa con citas de autoridades de la Antigüedad, y la séptima de estas razones enumeradas “it is an argument of Indigestion, when Greek and Latin sentences unchewed come up again, as they use to doe, unchanged.” Pero si nos remitimos al apartado del capítulo XXIX en el que nos advierte del peligro desestabilizador para una monarquía que puede suponer la lectura por parte de los jóvenes de los ideales políticos de los autores griegos y romanos sin la censura de un tutor o de la sólida razón, nos encontramos que Hobbes está empleando de nuevo los recursos de la elocuencia. En este caso emplea la técnica de la re-descripción cuando equipara la *Tyranophobia* provocada por los ideales democráticos con el equivalente político de la *Hydrophobia*.<sup>31</sup> Pero la alusión al necesario antídoto de la sólida razón tiene más implicaciones que el típico reproche a la irresponsabilidad y extravagancia propia de los credos de una juventud exaltada. No se trata sólo de la advertencia de Aristóteles contra los efectos de los imprudentes e inexpertos en la política. La recta razón no sólo sirve para digerir correctamente los textos políticos de la Antigüedad, sino para suprimir cualquier tentación retórica, aunque esta advertencia se envuelva en los ropajes de las clásicas técnicas de la elocuencia. El balance, el precio pagado por el abuso de la cultura clásica no puede ser más dramático: “with the effusion of so much blood; as I think I may truly say, there was never any thing so deerly bought, as these western parts have bought the learning of the Greek and Latine tongues.”<sup>32</sup>

El problema de la recepción del pensamiento de Aristóteles y de Cicerón, a juicio de Hobbes, se debe a la naturaleza de estos textos políticos, que en realidad no son de naturaleza científica, no indagan a partir de principios de la naturaleza, sino que son actos de habla con intención pragmática y “conservadora”. No operan como científicos, sino al modo de los gramáticos y poetas que extraen sus conclusiones de los usos y costumbres establecidos. Aristóteles y Cicerón realizan una falsa atribución sobre la naturaleza de la libertad, tomando como un derecho de nacimiento algo que sólo es un derecho público, denostando la monarquía con el fin de evitar movimientos anti-democráticos. Se trata pues

---

<sup>30</sup> Id. 490.

<sup>31</sup> Id. 226.

<sup>32</sup> Id. 150.

de un discurso deliberadamente confuso porque se apoya en tópicos y en un conocimiento insuficiente.

El mismo Hobbes se apropia y hace extensiva a todos los rétores la caracterización que Salustio realiza de Catilina y sus cualidades intelectuales. Porque para Hobbes, el autor de una sedición, no es un individuo aislado y singular, no es un punto ciego para la *scientia politica*. Se trata más bien de una categoría bien definida. Salustio retrata a Catilina como alguien que posee “eloquence sufficient, but little wisdom”<sup>33</sup> (eloquentia satis, sapientiae parvum). La recta razón, la sabiduría expresada con fidelidad al auténtico significado convenido de las palabras, es incompatible con la retórica, que obtiene la convicción influenciando las pasiones a través de la distorsión de los significados, si nos atenemos a la clara dicotomía que esboza en *De Cive*. Pero lo que en verdad resulta interesante de la psicología del agitador de masas es que aparece retratado como una patología tipificada, como la encarnación de un modelo, como la posesión por un espíritu que desencadena necesariamente la maldición. Así, siguiendo con Catilina, Hobbes introduce una reflexión: “And perhaps this was said of Catiline, as he was Catiline: but it was true of him as an autor of sedition. For the conjunction of this two qualities made him not Catiline, but seditious.”<sup>34</sup> Pero la sola mención de Catilina es indisociable de la de otro gran político y orador romano, Cicerón. En este caso, el discurso de Cicerón sería la antítesis de la caracterización hobbesiana, puesto que su fin en las *Catilinarias* es justamente el de preservar el orden establecido.

“Para el que quiere dominar  
no hay fidelidad ni vínculo sagrado alguno.”<sup>35</sup>

Ahora se han invertido los papeles, o las imágenes en el espejo, porque estos versos de Ennio que cita Cicerón en *De Officiis*, advirtiendo de los peligros de la ambición desmedida reproducen la posición que Hobbes adopta frente a los seductores de las masas. La paradoja es que en este caso, el comentario de Cicerón se refiere a un caso particular de ambi-

<sup>33</sup> Thomas Hobbes, *De Corpore Politico*, II, 8.12 en *Human Nature & Corpore Politico*, G.A.J. Rogers (ed.) London, Thoemmes Press, 1994.

<sup>34</sup> *Ib.*

<sup>35</sup> Cicerón, *Sobre los deberes*. I.viii, 16. “Núlla sacra Sócietas, Néc fides regni ést” en Cicerón, *De Officiis*, (tr. W. Miller), Cambridge, The Loeb Classical Library, Harvard University Press/ W. Heinemann, 1963, I,viii, 26.

ción que culminó en uno de los más grandes ejemplos de concentración absoluta de poder que Hobbes haya podido imaginar, el de César.

### César como figura de la unidad: Hobbes, Cicerón y Cromwell

Cicerón tenía muy variados motivos para ser tajante en su condena de Julio César, pero por el contrario la actitud de Hobbes frente a la persona de César resulta ambigua. César se convierte en el punto de confluencia de una conversación que parece que estuviese resonando como un eco intemporal a través de los siglos, si bien el momento político en el que se gesta el *Leviathan* lo dota de plena actualidad. La figura de César no es mencionada en *De Cive*, pero el lapso de tiempo que media entre *De Cive* (1642) y *Leviathan* (1651) es el que corresponde a la guerra civil y al auge de otro ambicioso rey sin corona, Oliver Cromwell.<sup>36</sup> El célebre Lord Protector comparte con César una cierta aura de providencial grandeza y de autoridad profética, capaz de mitigar la cuestionable legitimidad de

---

<sup>36</sup> La capacidad acomodaticia de la teoría de la obediencia de Hobbes fue percibida por varios académicos de la época, entre ellos el matemático de Oxford John Wallis, quien acusó a Hobbes en 1662, una vez calmadas las aguas tras la renuncia del hijo de Cromwell al protectorado y la restauración de la monarquía de Carlos II, de haber apoyado a Cromwell en el *Leviathan*. Hobbes intenta defender sus cuestionadas credenciales monárquicas en tiempos monárquicos y contesta duramente a Wallis en un escrito del mismo año titulado: “Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión de Thomas Hobbes de Malmesbury, escritas por él mismo en carta dirigida a un erudito.” Hobbes se defiende a su vez acusando a Wallis de haber apoyado a Cromwell al tiempo que se excusa alegando que el *Leviathan* se escribió antes de que acabase oficialmente la contienda: “Oliver no era por entonces sino un general a las órdenes del Parlamento, al que aún no había desposeído de su usurpado poder.” Esto es, que por aquel entonces no podía asegurar que la suerte estaba echada, aunque describe a Cromwell como a un predecible Julio antes de César. En Thomas Hobbes, *Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión*. (int. N. Bobbio, tr. F. Ochoa de Michelena, ed. Bilingüe), Madrid, Sequitur, 2000, p. 39.

Norberto Bobbio aporta datos que apoyarían las acusaciones de Wallis, aunque no menciona el posible uso retórico de la figura de César. En una nota a esta edición afirma Bobbio: “La obra *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* la escribió Hobbes en verdad al final de su exilio francés, en 1649, pero se publicará en Londres sólo en 1651, es decir, cuando acabada la guerra civil y confirmado el poder de Cromwell, Hobbes, tras romper sus relaciones con los monárquicos exiliados, regresó a Inglaterra. Es cierto que Cromwell será designado Lord Protector en 1653 pero ya en 1651 detentaba el poder. Al regresar a su patria, en el invierno de 1651-1652, Hobbes regresaba, de hecho, como súbdito de Cromwell” (p. 93, n. 4).

sus mandatos.<sup>37</sup> César es un controvertido punto de desencuentros. Para Cicerón es un tirano que ejemplifica cómo un régimen político fundado en el temor no puede prosperar: “De todas las cosas no hay ninguna más apta para guardar y conservar nuestro poder que ser amados, y nada más contrario que el ser temidos.”<sup>38</sup>

César es el símbolo de la unidad tras la guerra civil. Pero en la perspectiva de Hobbes además el caso de César pone de manifiesto el riesgo que suponen los personajes dotados de un carisma capaz de “enamorar” a las masas y subvertir el orden institucional. De hecho el efecto que provoca es comparado con el de la brujería (*witchcraft*). Y no podemos olvidar que el poder de las brujas, en opinión de Hobbes, nace “from this ignorance of how to distinguish dreams, and other strong fancies, from vision and sense” y que defiende que sean justamente perseguidas, no porque crea en su poder real, sino “for the false believe they have, that they can do such mischief.”<sup>39</sup> Al mismo tiempo, el episodio del asesinato de César es tratado por Hobbes en un tono radicalmente distinto. En este caso es contrapuesto al asesinato de Catilina para intentar mostrar la diferencia entre un acto producido por un sólo cuerpo político que ejecuta una única voluntad, y el asesinato de César, que sería producido por una pluralidad de motivaciones singulares manipuladas por la persuasión de un orador.<sup>40</sup> El nombre del supuesto conspirador queda en el anonimato, aunque el silencio acusa de modo elocuente a Cicerón, que vuelve a emerger como

---

<sup>37</sup> En relación a los efectos proféticos de los “encantadores de las masas” sobre la población, Hobbes afirma: “they must suffer themselves to be led by some strange Prince; or by some of their fellow subjects, that can bewitch them, by slander of the government, into rebellion, without other miracle to confirm their calling, then sometimes and extraordinary successes, and Impunity; and by this means destroying all laws, both divine, and humane, reduce all Order, Government, and Society, to the first Chaos of Violence, and Civil Warre.” Hobbes, *Leviathan*, pp. 299-300.

Para J.P. Sommerville este parágrafo: “was a clear reference to Cromwell and his army, whose propagandistic commonly asserted that their success testified to their special providential role.” Johann P. Sommerville; *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, London, Macmillan Press, 1992, p. 144.

<sup>38</sup> Cicerón, *Sobre los Deberes*, II, vii.

<sup>39</sup> Hobbes, *Leviathan*, p. 19.

<sup>40</sup> “From the same also it proceedeth, that men cannot distinguish, without study and great understanding, between one action of many men, and many actions of one multitude; as for example, between the one action of all the Senators of Rome in killing Castilline, and the many actions of a number of Senators in killing Caesar, and therefore are disposed to take for the action of the people, that which is a multitude of actions done by a multitude of men, led perhaps by the persuasion of one.” Hobbes, *Leviathan*, p. 73.

un convidado de piedra, a través del recurso de la omisión. Hay una calculada ambigüedad en el tratamiento de la retórica de Cicerón cuando por una parte aborta la conjuración de Catilina, mientras que por la otra animaría el complot contra el reunificador de Roma.

Si nuestra interpretación fuese cierta, si de hecho tanto los escritos como la persona de Cicerón fuesen una de las claves en las que Hobbes se apoya para elaborar su teoría sobre *The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth*, nos encontraríamos con una obra mucho más abierta en su concepción de lo que sugeriría su índice interno. Resultaría también especialmente significativo el hecho de que la inversión del esquema expansivo de la dinámica de la socialidad se produzca en una contrapartida, punto por punto, en capítulos clave dentro de las obras de Hobbes. Sólo la brillantez y consistencia de las formulaciones sobre el estado de guerra y la desconfianza hacen que la sombra llegue a eclipsar a la silueta que la produce.

### Reflejo en negativo: ¿perspectivas paralelas?

Jorge Luis Borges solía decir que abominaba los espejos y la cópula porque multiplican la complejidad de lo existente. Al igual que en *Las Meninas* de Velázquez, los espejos también pueden complicar la composición de un retrato. Así, para un retrato de Hobbes hay que conjuntar una precoz vocación humanista en su formación, con una tardía conversión euclidiana, rondando ya la cuarentena<sup>41</sup>. Y aunque la fe del converso es la más peligrosa, es en estos años de exilio voluntario en Europa cuando estudia, enseña y publica sus comentarios sobre la *Retórica* de Aristóteles. Este trabajo lo realiza como tutor del hijo de Sir Gervase Clifton primero, y con el tercer Earl of Devonshire después. A este último, por cierto, está dedicado el *De Cive*,<sup>42</sup> un libro redactado en el exilio y suscitado por un

<sup>41</sup> *Latin prose life*, in *Opera Latina quae Latine scripsit omnia*, W. Molesworth, 1: xiv.

<sup>42</sup> Ted H. Miller, defiende una explicación del estilo retórico presente en la redacción del *Leviatán* en función de la audiencia a la que es destinado. La obra de Hobbes sería un elaborado tributo de un cortesano a su rey, escrito en una forma casi representable, para invitar al futuro monarca a que se identifique personalmente con la nueva legitimación del cuerpo político colectivo. (Ted H. Miller; *The Uniqueness of Leviathan: Authorizing poets, Philosophers, and Sovereigns*, en Tom Sorell & Luc Foisneau (eds.) O.C. pp. 75-103). Disentimos de esta lectura unilateral de la obra de Hobbes, ya que su articulación de la legitimación depende más de su aceptación por la audiencia de los súbditos, que

ambiente pre-bélico, y cuyo objetivo es mostrar a través de “first the absolute necessity of Leagues and Contracts, and thence the rudiments both of morall and of civil Prudence (virtutis moralis officiarumque civilium Elementa).”<sup>43</sup> Y respetar los pactos en Hobbes no puede ser otra cosa que una teoría de la sujeción y de la obediencia. Y si esto es así, ¿por qué no titular la obra “*Del Súbdito*” en lugar de “*De Cive*”? Quizás conviene recordar el párrafo de *De Officiis* que citábamos al principio, y, si continuamos la lectura, podemos comprobar cómo Cicerón detalla los deberes del ciudadano resumidos en el deber de obrar bien según la “buena fe” en el cumplimiento de las obligaciones que el juez ha establecido para cada parte. Hay un paralelismo evidente en la forma, aunque no en el contenido, ya que en este caso, la obra de Cicerón está dedicada a un joven, su hijo, que tiene como referencia las instituciones de una república idealizada y asediada por guerras civiles y tiranías. Hobbes podría verse reconocido en este espejo.

Conviene también recordar que el lenguaje del “cálculo” en la deducción de los deberes es también empleado por Cicerón. Éste trata de deducirlos en función de los distintos vínculos que por naturaleza nos unen a los demás, ya que dependiendo de las características de cada tipo de comunidad se nos pueden exigir unas determinadas obligaciones “naturales”. Pero para detallar en qué consisten estas obligaciones en cada momento: “hay que conseguir hábito y experiencia para llegar a ser buenos calculadores de los deberes, y sumando y restando tendremos el saldo del deber que nos obliga con cada uno.”<sup>44</sup> Pero de nuevo tenemos que añadir que aunque la música es la misma, la letra es distinta. Así, donde Catón es un ejemplo a imitar, contrapuesto al de César<sup>45</sup>, para Hobbes es un claro exponente de carencia de juicio político. Porque en general, quienes condenan lo que constituye para Hobbes la verdadera realidad de la naturaleza humana, no hacen más que “beholding their own actions in the persons of other men, wherein, as in a Mirroir, all things on the left side appeare to be on the right, & all things on the

---

de la conformidad del monarca. La más que notable expansión de su contenido respecto del de *De Cive*, también apunta a una empresa de un carácter más amplio, al tiempo que su circulación e idioma de redacción seguramente no casan con las pretensiones de un refinado espejo de príncipes.

<sup>43</sup> Thomas Hobbes, *De Cive, English Version*, Warrender (ed), Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 27, (*The Latin Version*, pp. 77-78).

<sup>44</sup> Cicerón, *Sobre los Deberes*, I, xviii, 59-60.

<sup>45</sup> *Ib.*, I, xxxi, 112.

right side to be as plainly on the left.”<sup>46</sup> La persona de Cicerón podría encarnar esta misma actitud, puesto que sus intervenciones políticas reflejan la misma ambición y deseo de poder que critica en César, y no siempre sus actos son coherentes con los ideales que defiende en *De Officiis*. En *Leviathan*, Hobbes confiesa su deseo de que su obra sirva para contrarrestar la influencia de las doctrinas que se difunden en la población y que tienen su origen en las Universidades. Y para neutralizar el efecto *de políticos heréticos* expone su teoría, “and by that means the most men, knowing their Duties, will be the less subject to serve the Ambition of a few discontented persons, in their purposes against the State.”<sup>47</sup> Su obra pretende ser una teoría realista y coherente, por eso no duda en afirmar que sus más amargos críticos son aquellos que ven cortadas sus ambiciones de extender su poder y dominio: *Ecclesiasticall Persons, Sectaries* y *Lawyers*.<sup>48</sup> Y Cicerón fue un orador descontento.

Al invertir el reflejo, *De Officiis* en *De Cive*, tenemos que reconocernos en otro estado de naturaleza. La retórica y otros elementos del humanismo han sido transformados o contemplados irónicamente.

## Conclusión

Tras esta exploración del concepto de sociabilidad en Hobbes y de los problemas de estabilidad, unión y secesión que de él se derivan, como hemos visto, la cooperación social humana espontánea resulta inviable a partir de la descripción hobbesiana del repertorio pasional humano. Las propuestas más racionales de cooperación sucumben ante la inestabilidad provocada por los cálculos miopes que sacrifican el mayor beneficio de la institucionalización de la cooperación a largo plazo por incentivos inmediatos. En este escenario, cobra sentido reevaluar la función de la retórica para suplir las deficiencias generalizadas en la racionalidad pública a través de la persuasión apoyada en resortes emocionales. Llegados a este punto, Hobbes se apropia de uno de los recursos paradigmáticos

---

<sup>46</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, EV, p. 24, “...more innato, facta sua in personis aliorum, tanquam in speculo, sinistra dextra, dextra sinistra existimantes.” LV, p. 73.

<sup>47</sup> Hobbes, *Leviathan*, p. 491.

<sup>48</sup> “These things I found most bitterly excepted against: that I had made the civil powers too large, but this by Ecclesiasticall Persons; that I had utterly taken away liberty of conscience, but this by Sectaries; that I had set Princes above the civil Laws, but this by Lawyers;” Hobbes, *De Cive*, EV, p. 37.

cuyos efectos pretendía combatir. Si su empresa pretendía refutar de modo racional y sistemático las ambigüedades y falsedades desestabilizadoras de los discursos humanistas, ahora Hobbes se encuentra reflejado en un nuevo Cicerón ante un nuevo César. Paradójicamente, el discurso que sistematiza el concepto y acota los límites de la forma moderna suprema de cooperación social, emplea el recurso retórico humanista para revertir paso por paso el concepto expansivo de la sociabilidad estoica.