

## ***De Homine: «quasi ad præcipitium».* L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes**

ROGER CASTELLANOS I CORBERA

UNIVERSITAT DE BARCELONA  
rogercastellanos@ub.edu

**Resum:** Les diverses seccions dels *Elementorum Philosophiae* no van publicar-se en l'ordre sistemàtic previst, és a dir, d'acord amb l'ordre deductiu que configurava el projecte de sistema filosòfic de Hobbes (*De Corpore-De Homine-De Cive*), en la mesura que la seva filosofia política va eixir a la llum molt abans que la resta de la seva obra. Heus aquí el *problema de la sistematicitat*, que lluny de ser una simple anècdota bibliogràfica, ha constituït una font de lectures fragmentàries i d'un encapsulament ideològic de l'obra d'aquest autor. En aquest sentit, l'article proposa una lectura basada en criteris interns a l'obra mateixa, a partir del reconeixement de l'autonomia de la filosofia política hobbesiana.

**Paraules clau:** Thomas Hobbes, *Elementorum Philosophiae*, *De Homine*, *præcipitium*, Bartomeu Forteza

De Homine: «quasi ad præcipitium». *The Autonomy of Hobbes' political philosophy*

**Abstract:** The various sections of the *Elementorum Philosophiae* were not published in the intended systematic order; namely, according to the deductive order that had to shape the Hobbesian project of philosophical system (*De Corpore-De Homine-De Cive*) and insofar Hobbes's Political Philosophy came to light long before the rest of his work. Hereunto arises the *problem of systematicity*, which far from being a simple bibliographic anecdote, has been a source of fragmentary readings and an ideological encapsulation of Hobbes's work. In this sense, the paper proposes a reading based on an internal criteria to the work itself, based on the recognition of the autonomy of Hobbesian political philosophy.

**Keywords:** Thomas Hobbes, *Elementorum Philosophiae*, *De Homine*, *præcipitium*, Bartomeu Forteza

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

## I

Thomas Hobbes és fonamentalment recordat per la seva filosofia política, malgrat que aquesta constitueixi, en realitat, tan sols una de les parts integrants d'un projecte filosòfic més ampli i amb una innegable *voluntat de sistema* (Monserrat, 2016-2017: 108): els *Elementorum Philosophiæ*. A partir de la *filosofia primera* o ciència de les ciències, fonamentada en els principis indemostrables del cos i el moviment, el sistema filosòfic hobbesià s'havia de compondre de tres grans seccions, enllaçades a través d'una mecànica materialista deductiva: una *física* o filosofia natural (*De Corpore*), com a ciència que estudia els cossos i fenòmens de la naturalesa; una *antropologia* (*De Homine*), com a ciència de l'home que caracteritzés l'ésser humà com a cos natural animat, particularment i en la seva relació recíproca; i, finalment, una *política* o filosofia política (*De Cive*), com a ciència civil que estudia l'home en la seva condició de ciutadà o súbdit, com a integrant del cos polític o artificial regit pel poder sobirà.

Tanmateix, les diverses seccions dels *Elementorum Philosophiæ* no van publicar-se en l'ordre sistemàtic previst, és a dir, d'acord amb l'ordre deductiu que configurava el projecte de sistema filosòfic hobbesià (*De Corpore-De Homine-De Cive*). Això no significa que Hobbes no treballés paral·lelament en totes tres seccions, tal com ho testifica el fet que puguem remuntar la sembra del seu projecte entre 1629 i 1637 o bé que durant el temps que estigué exiliat a París la seva principal ocupació fos l'estudi de l'òptica, la lògica i les matemàtiques (Malcolm, 2012, p. 12-24). El fet és, però, que la seva filosofia política va eixir a la llum molt abans que la resta de la seva obra. Més enllà de la cronologia de les publicacions, a més, s'han detectat importants variacions internes que, històricament, han esdevingut un notable condicionant interpretatiu de la recepció crítica i, a la vegada, font de nombroses polèmiques.<sup>1</sup>

1. Una bona síntesi dels estudis sobre Hobbes i de la seva recepció la trobem a *Estudis hobbesians del segle vint* (Monserrat et al., 2000). També cal destacar la tasca de la *Hobbes Scholars International Association* (vegeu <https://hobbescholarseng.wordpress.com/>), data de consulta: 06/09/2021) que actualment acull l'anuari *Bulletin Hobbes*, que recull des de 1988 les principals aportacions de la bibliografia crítica internacional sobre la filosofia hobbesiana.

Heus aquí el *problema de la sistematicitat* de l'obra filosòfica de Hobbes, que, lluny de ser una simple anècdota bibliogràfica, constitueix en si mateix un àmbit de recerca que ha anat guanyant pes els darrers anys; a saber, no tan sols deriva de la cronologia de les publicacions (amb un decalatge de quaranta anys entre la *Guerra del Peloponès* i el *Behemoth*) o bé de les seves interpretacions contextuals (polèmiques polítiques, religioses i de matemàtiques emmarcades a l'època), sinó també «d'una vacil·lació en els fonaments explicatius» (Sales, 1999: 65) que, més enllà de la recepció crítica (contemporània i posterior), podríem considerar que ha suscitat una «lectura fragmentària i plena de prejudicis» (Forteza, 1995: 110).

«Fragmentària», en tant que la lectura sovint s'ha fonamentat en les parts de l'obra, sense considerar-la en el seu conjunt i, més concretament, centrant-se en la seva secció *política* o *De Cive*. I per això «plena de prejudicis», ja que la lectura s'ha vist sovint condicionada pels aspectes contextuals de l'època, així com per «l'encapsulament ideològic»<sup>2</sup> que n'han fet nombrosos crítics contemporanis i posteriors a Hobbes. Quelcom que no s'ha degut merament a una *lectura indiscreta* (Santi, 2013: 53-69), ans ha resultat també de la mateixa sistemàtica irregular i confusa de les publicacions de les diverses parts de l'obra hobbesiana, principalment des de la perspectiva epistèmica.

Això sembla quedar prou ben fonamentat: Samuel Mintz recull al seu llibre *The Hunting of Leviathan* (1962) fins a 107 títols (apareguts entre 1650 i 1700) que fonamentalment eixien de l'estament universitari i que versaven sobre les polèmiques religioses, polítiques i de matemàtiques que havia sembrat el nostre filòsof; d'altres recepcions parcials i gairebé mai no reconegudes explícitament, les podríem arribar a identificar en Locke, Spinoza, Pufendorf, Rousseau, entre tants d'altres, sense restar exempta de polèmica ni tan sols la recepció per part dels autors que hem exemplificat.

Però a banda de les mencions enciclopèdiques (*i.e.* Diderot, volum vuitè de l'*Encyclopédie*, 1751) i de diverses aproximacions a l'estudi de la filosofia hobbesiana durant el segle XVIII, no serà fins al segle XIX que l'utilitarisme anglès restitueixi el pensament de Hobbes<sup>3</sup> i el consideri com un precedent

2. Per «encapsulament ideològic» ens referirem a les discussions recurrents de la tradició crítica, en què s'han penjat i despenjat nombroses «llufes» i «galons» a Thomas Hobbes, tot atribuint-li mèrits i demèrits (segons la perspectiva de cada autor) en la història del pensament polític. Amb aquest terme, pretenem resumir les diferents mitologies identificades per Skinner (2002), no tan sols agrupant les interpretacions textualistes, sinó també les contextualistes que, per exemple, han argumentat històricament que Hobbes era partidari del bàndol realista i que, consegüentment, la seva filosofia política consisteix en una defensa de l'absolutisme monàrquic.
3. Cf. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols., London: 1839-45, que va editar el radical anglès Sir William Molesworth i que esdevingué l'edició de referència de l'obra filosòfica hobbesiana (també de la *Clarendon Edition*) i va influenciar els radicals anglesos, precursors de l'utilitarisme del segle XIX, entre els quals hem de comptar Jeremy Bentham i John Stuart Mill.

del positivisme jurídic<sup>4</sup> i de l'utilitarisme ètic que aquest defensa; és a dir, una restitució que, al capdavall, hem de considerar també parcial i, en certa mesura, un nou encapsulament ideològic que, malgrat tot, obrí una línia interpretativa tan exitosa com actualment vigent.<sup>5</sup> Caldrà esperar el 1886 –més de dos segles després de la publicació del *Leviathan*– perquè Croom Robertson publiqui una primera temptativa d'abordar el pensament de Hobbes des d'una lectura conjunta de la seva obra. Tanmateix, això no significà ni de bon tros l'esmena de la lectura «fragmentària» del filòsof de Malmesbury i, encara menys reeixí l'abandonament dels «prejudicis» interpretatius en l'estudi de la seva obra:

«La figura de Hobbes no ha tingut gaire sort en la història de la filosofia: ha estat acantonat com a teòric de l'absolutisme polític o mal situat entre Bacon i Locke en la molt discutible rúbrica d'un empirisme anglès enfront d'un racionalisme continental. Hegel el situa malament –després de tractar Spinoza i Locke– i sentència que en la seva doctrina «no hi havia res d'especulatiu, res que pugui dir-se pròpiament filosòfic» (Sales, 1999: 63).

I, a més, encara hauríem d'afegir-hi «l'actitud depreciativa de Descartes» o la qualificació per part de Hume de «realista ingenu» (Forteza, 1995: 110-119), alhora que consideraven Hobbes, respectivament, com un defensor de la monarquia absoluta o de la tirania (Nakayama, 2017; 8-17). Si bé la major part dels acadèmics de la segona meitat del segle xx, fins a l'actualitat, situen Hobbes al costat del bàndol realista (Curran, 2012: 69-70), això contrasta amb la manca d'unanimitat respecte de l'encapsulament ideològic del nostre filòsof, justament, per part dels realistes anglesos de la seva pròpia contemporaneïtat; a banda de les crítiques al seu materialisme o pretès ateïsmes per part de l'estament religiós (és antològica la del bisbe de Bramhall

4. Norberto Bobbio (1991: 73-170), en canvi, considerarà que és el iusnaturalisme polític modern el que s'inicia amb Hobbes i s'afirma amb Locke. El fet que atorgui menys importància al dret natural, en tant que no es concebi el seu contingut normatiu com a principi de validesa o com a condició necessària del dret positiu, no significa que es renunciï als dos principis que, segons Bobbio, caracteritzen el iusnaturalisme: el reconeixement de l'existència del dret natural i la seva superioritat sobre el dret positiu. Per tant, Hobbes elaboraria «un model iusnaturalista que contribueix més a obrir camí al positivisme jurídic que a perfeccionar l'edifici del iusnaturalisme (...) inventa, elabora i perfecciona els més refinats ingredients iusnaturalistes (estat de natura, lleis naturals, drets individuals, contracte social), però els empra enginyosament per construir una gegantesca màquina d'obediència» (p. 170). Aquesta postura també l'expressa en obres anteriors: cf. Bobbio, 1962.
5. Una de les tendències més exitoses que podríem atribuir a l'utilitarisme contemporani ha consistit en el tractament de la hipòtesi de la «sortida» de la guerra *de tots contra tots* a través del càlcul racional i la teoria de jocs; entre les obres més influents, podem assenyalar les següents: cf. Gauthier, 1969; Taylor, 1976; Kavka, 1983 (p. 291–310); i 1986; Hampton, 1986.

(1842-1845; 1844, p. 507-597)). De fet, alguns elements de l'obra hobbesiana suggereixen una mena d'equilibri en relació amb el seu posicionament polític: mentre que les obres publicades durant la guerra civil –*Elements of Law* (1640) i *De Cive* (1642)– van ser considerades una clara defensa de la reialesa (Malcolm, 2012: 24-35), la publicació del *Leviathan* (1651) dos anys després de l'execució de Carles I sí que va suscitar dures crítiques des del bàndol reialista, tal com ho exemplifiquen les reaccions de Robert Filmer i Edward Earl of Clarendon.

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

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

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

També trobem recepcions posteriors que caracteritzen el filòsof de Malmesbury com un precedent o fins i tot un precursor del *liberalisme*, ja sigui per una interpretació de la seva perspectiva antropològica (e.g. Macpherson, 1962) o bé de la seva concepció de llibertat (e.g. Strauss, 1936); polèmica que, lluny d'haver-se vist exhaurida, ha mantingut una línia d'investigació oberta fins als nostres dies.<sup>6</sup> Així mateix, cal destacar que, paral·lelament,

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

s'ha tractat la filosofia hobbesiana com una reacció crítica envers la teoria de la *llibertat republicana* (Skinner, 2008), entre d'altres interpretacions que se sumen, complementen o es contradiuen amb les exposades.<sup>7</sup>

Havent citat només alguns exemples, alhora que queda palesa la querella oberta sobre l'encapsulament ideològic de Hobbes, sembla raonable considerar que, tal com s'ha dit, tradicionalment s'ha enfocat l'estudi de l'obra hobbesiana des d'una perspectiva més aviat jurídicopolítica; però «fragmentària» en la mesura que bona part de la literatura crítica que s'ha focalitzat en la seva filosofia política, sovint no ha tingut en compte el conjunt de l'obra. A partir d'aquí, no podríem atrevir-nos a considerar que la immensa majoria de comentaristes i d'intèrprets de Hobbes estiguessin simplement equivocats, sinó que caldria advertir el que dèiem al principi: que les vacil·lacions pròpies de l'obra han alimentat aquesta lectura «fragmentària»; a saber, independentment de la interpretació que es faci de la filosofia hobbesiana, semblaria que la dificultat d'abordar la lectura conjunta de la seva obra com a *sistema*, ha suscitat que sigui examinada més en les seves parts (o més concretament en la seva part política) que no pas en el seu conjunt.

Ara bé, aquesta constatació ens obre un interrogant que en certa manera pot semblar fútil: *podem abordar la filosofia política de Thomas Hobbes ignorant la seva voluntat manifesta de construir un sistema filosòfic complet?* D'una banda, com hem vist, això és precisament el que ha fet històricament bona part de la literatura crítica, alhora que hem considerat que és fonamentalment fruit del problema de la sistematicitat de la filosofia hobbesiana mateixa. D'altra banda, però, això no sembla justificar una lectura «fragmentària», sinó que més aviat apareix com una conseqüència col·lateral d'un problema

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

orgànic de l'obra. I aquí és on ens podríem formular una altra pregunta que, en aquest cas, tindria una aparença més aviat paradoxal: *¿és justament quan s'ha abordat la filosofia hobbesiana com a sistema que s'ha obert la possibilitat d'abordar una lectura conscient –no col·lateral– de la filosofia política de Hobbes, de manera legítimament autònoma?* En altres paraules: la qüestió seria si les vacil·lacions (principalment) epistemològiques del nostre filòsof poden contribuir a una lectura autònoma de la seva filosofia política d'acord amb les mateixes característiques internes de l'obra, i no pel component accidental que es deriva del problema de la sistematicitat.

## II

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

Això el condueix a considerar el *Leviathan* (de manera oposada, per exemple, a Carl Schmitt, 1938) com l'obra *menys* adequada per tal de conèixer el pensament polític i moral de Hobbes (Strauss, 1936: 239-40). Sense voler entrar aquí al detall de les reflexions que farà Strauss sobre la filosofia de Hobbes<sup>8</sup>, el que voldríem destacar és com la mirada straussiana sobre el conjunt de l'obra del filòsof de Malmesbury el du a dilucidar el problema de la sistematicitat i a cercar-hi una resposta que, malgrat tenir un valor provisional (no havia tingut en compte, per exemple, el *Short Tract* i altres escrits de joventut en què es demostrava que la nova ciència natural tenia una rellevància anterior al que Strauss creia), obre la porta a una lectura no fragmentària del conjunt de l'obra; és a dir, una lectura *autònoma*, però no accidentalment, sinó basant-se en criteris interns a la mateixa. A més, si bé les raons bibliogràfiques per ell assenyalades seran desmentides (Monserrat,

8. Sobre la recepció de Leo Strauss respecte de la filosofia de Thomas Hobbes: cf. Sales & Monserrat, 1991; Monserrat, 1995: 87-96; 2000: 25-39.



2000: 95), Strauss haurà obert una via molt rellevant de cara als estudis posteriors: la possibilitat de considerar que la filosofia política i el projecte sistemàtic de Hobbes no vagin sempre de bracet.

El tractament del problema de la sistematicitat, juntament amb l'estudi de l'obra de Hobbes en la seva globalitat, arribarà a la maduresa amb les investigacions del filòsof francès Yves Charles Zarka (Forteza, 1995: 84), qui observarà que «la baula feble d'aquest ordre genètic del saber és precisament la física del món sensible» (Zarka, 1985: 177-223); és a dir, si tracem una separació entre la *intenció* hobbesiana i l'encert de la seva *realització* (Sales, 1999: 64) veiem, en primer lloc, que el nostre autor sí que estableix un trajecte d'estudi des de la *física* o generació i moviment dels cossos naturals (*De Corpore*), passant per una *antropologia* de l'ésser humà en tant que cos –i, per tant, seria alhora una *fisiologia* i una *psicologia*– (*De Homine*), per arribar a l'estudi de la *política* dels cossos artificials, en què els éssers humans esdevenen ciutadans o súbdits quan es reuneixen conjuntament en un mateix cos polític (*De Cive*). En segon lloc, però, es fa palès que la realització d'aquest projecte quedaria compromesa, quant a la temptativa de demostrar, a través de la *filosofia primera*, la primera de les ciències, *i.e.* la *física* (o filosofia natural), tot deduint-ne mecànicament la resta de les parts orgàniques del sistema filosòfic; o, el que és el mateix, tractar de deduir la *política* (cos polític) de la *física* (cos natural), a través d'un mateix fonament epistèmic. *S'identifica, doncs, un hiatus o discontinuïtat epistèmica respecte de les parts subsegüents, fet que alteraria la comprensió de l'ordre ontològic projectat per Hobbes.*

L'estudi de Zarka es concretarà encara més a la seva obra *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (1987), en què se situarà el pensament hobbesià com un projecte de refundació racional de la filosofia política que s'articula com una impugnació (i redefinició) tant de la semàntica com del contingut de la metafísica escolàstica, tenint com a nucli central la crítica de la doctrina de l'essència separada.<sup>9</sup> La «baula feble» identificada pel filòsof francès se suturarà amb la definició de la filosofia política (o civil) com a «ciència total de l'home» (Zarka, 1987: 175-176); és a dir, com a ciència *a priori* de la qual podem tenir una certesa científica demostrable, en la mesura que és fruit de la *composició* humana, anàloga a la sèrie dimensional de la construcció d'una figura geomètrica (*geometrarum more*), a diferència de la *física* que, en no produir-la l'ésser humà, tan sols podem obtenir un coneixement sobre les causes hipotètiques o *a posteriori* de l'efecte produït.

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



A partir d'aquí, es desencadenarà una prolífica línia d'investigació sobre el conjunt de la filosofia hobbesiana que ha cristal·litzat en la seva obra *Hobbes et la pensée politique moderne* (Zarka, 1995). Aquesta obra consisteix en una compilació de treballs previs revisats que tenen com a fil conductor la identificació en Hobbes i, més concretament, en el *Leviathan* –que Zarka, al contrari d'Strauss, identificarà com a obra clarament representativa del seu pensament polític–, d'un marc de referència sobre l'exigència racional d'explicar els principals pilars de la filosofia política moderna.<sup>10</sup>

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

Podríem sintetitzar la seva tesi de la següent manera: el llenguatge apareix en Hobbes com a condició necessària o facilitadora de la lògica mateixa del raonament científic (les teories del nom, de la proposició i del sil·logisme: semàntica, sintaxi i pragmàtica) que possibilita el coneixement dels *fantasmes*<sup>11</sup> projectats del món fenomènic (a través de la imposició de noms; de signes *lingüístics* als *signes naturals*) i les relacions interpersonals (el llenguatge possibilita la mútua comprensió, la significació de les passions i, en general, la interrelació entre éssers humans, a través dels signes verbals *arbitraris*), de manera que pot ser possible un *pacte* que instauri l'estat civil (la societat) i la institució de la sobirania (el cos polític), que estableixi els signes *instituits* (la llei civil). A banda, hi ha els signes *sobrenaturals* que possibilitarien el coneixement de les lleis divines, ja sigui a partir de la raó natural, de les revelacions o de la veu dels profetes. D'aquesta manera, Zarka considera que el llenguatge és, en definitiva, la condició de la *societat*: «Hobbes fa de la paraula i de la comunicació verbal la condició de la societat i no al revés, i és per això que la seva filosofia política és una semiologia del poder i no una sociologia del poder» (Zarka, 1995: 126).

10. Hi ha un gran consens a situar el pensament de Hobbes als fonaments mateixos de la modernitat. Per exemple, Salvi Turró (2016), en la seva obra magníficament clarificadora sobre la genealogia i els aspectes propis de la modernitat filosòfica, identifica Hobbes (juntament amb Locke) com l'autor que desplegarà «les bases de la filosofia política moderna» (p. 103).

11. Cf. Zarka, 1992: 13-31.

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

Per exposar-ho, Forteza cita la *hipòtesi anihiladora* de Hobbes (cf. DCv, II, VII), en què es planteja sobre què podria raonar o imposar noms aquell home que, donada la destrucció de totes les coses, sols li quedés la imatge d'allò que hagués percebut anteriorment amb els seus propis sentits, és a dir, com a quelcom extern al mateix subjecte. En aquest cas, no hi ha lloc per al coneixement de «l'ésser-en-si», com tampoc l'ésser humà no té la capacitat de conèixer les «coses-en-si», sinó que tot allò que és objecte de coneixement es deu a la interacció humana amb els cossos externs, fet que provoca una sèrie de moviments [*translationes*], esdevé ciutadà» (Forteza, 1995: 113).

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

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

«(...) no hi ha cap mena de metafísica en Hobbes, cap mena d'ontologia; només hi ha el coneixement que resulta de la transposició de les formes de la sensibilitat a les formes estructurals de l'artifici lingüístic creat per l'home» (Forteza, 1995: 123-124).

D'aquesta manera, hem vist dos autors contemporanis (Zarka, 1995; Forteza, 1995; 1999) que des de l'estudi integral de l'obra hobbesiana, es veuen abocats al tractament del problema de la sistematicitat i, *mutatis mutandis*, coincideixen a abordar la teoria lingüística o *nominalisme* com a element vertebrador que permetria explicar la pluridimensionalitat de la filosofia de Hobbes des d'una certa coherència i unitat sistèmica. Tanmateix, no podem donar

per arxivada la polèmica: Xavier Ibáñez, a la seva ressenya crítica de *Hobbes i el pensament polític modern* (Ibáñez, 2000: 81-95), assenyalava el següent:

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

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

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

El que aquí s'assenyala és una diferència entre Zarka i Forteza quant a l'estatut de la lingüística en les seves interpretacions respectives. Si ens fixem en la nota número deu de l'article, veurem que Monserrat aporta proves textuals que suggereixen un salt entre la física i la semiologia en l'argumentació de Zarka: «en efecte, la potència del cos depèn d'una física de la matèria en moviment, mentre que la potència humana, l'estudi de la qual correspon a l'ètica, depèn d'una semiologia» (Zarka, 1995: 117). És aleshores quan es pregunta: «es tracta d'una falla en el sistema?» (Monserrat, 2000: 105).

Així doncs, ens trobem davant de propostes de resolució poc concludents que ens plantegen, novament, el problema de la sistematicitat, però des d'un altre punt de vista: *¿la lectura fragmentària que s'havia produït de manera accidental podria trobar, en realitat, una justificació interna en l'obra de Hobbes, com a resultat d'una falla en el seu propi projecte de sistema filosòfic?* És un interrogant que mirarem d'adreçar a través de la tesi que defensa Josep Monserrat al seu article *La fractura del sistema filosòfic de Thomas Hobbes: el De Homine* (2016-2017), elaborat en el marc de l'edició crítica del *De Homine* (2018). La mateixa perspectiva defensada a l'article queda confirmada en una publicació immediatament posterior: *Thomas Hobbes: la fundació de l'Estat Modern* (2018; segona edició 2020); concretament, al capítol 2 (p. 27-35), titulat «El problema de la sistematicitat».

## III

A partir d'un estudi d'enginyeria del conjunt de l'obra hobbesiana, des d'una anàlisi de l'ordre de les publicacions, de la seva estructura i de la seva relació amb el projecte de sistema filosòfic, Monserrat exposa i segueix l'ensenyament no publicat de Jordi Sales, quan assenyalava que el problema de la sistematicitat pot abordar-se des de tres perspectives diferents: (1) des de la comunicació a un públic; (2) des de l'estructura; (3) i des de la gènesi (Monserrat, 2016-2017). En tots els casos, com veurem, podem dilucidar una escissió –des del punt de vista epistèmic– entre el coneixement de la *natura* i el de la *política* que alhora que demostrarà la fractura del sistema filosòfic hobbesià, també el trobarem fonamentat en les variacions epistèmiques internes del mateix.

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

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

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

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

Tot i que, aleshores, Hobbes encara apunta que la filosofia política pot deduir-se sistemàticament (*DCv*, II, p.151), és a dir, sosté la voluntat de

construir un sistema filosòfic complet, el que ens interessa aquí és el fet que *la política pot deduir-se també per principis propis*. Per tant, si bé en aquest estadi de la publicació de l'obra hobbesiana encara no ens podríem atrevir a considerar que s'ha produït una fractura del sistema filosòfic, sí que podem advertir que el nostre filòsof obrirà una via d'accés autònoma a la filosofia política i que, malgrat anunciar-ne una altra de sistemàtica, aquesta última encara forma part d'un projecte en construcció:

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

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

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

En línies generals, cal considerar tres fractures o hiatus epistèmics, corresponents a les tres vies d'accés identificades pel filòsof català: *I*. Al *De Corpore* hi ha un salt entre la *filosofia primera* i la *física*; *II*. Al *De Homine* es fa palesa una discontinuïtat entre l'*antropologia* i la *política* (II.1), així com un salt metodològic no comentat entre la geometria de la visió i la psicologia de les sensacions i sentiments (II.2); *III*. Al *De Cive* es fonamenta la *política* per principis propis i de manera autònoma respecte de les altres parts, ja que no requereixen ser deduïdes sistemàticament ni de la *física* ni de l'*antropologia*.

En primer lloc (I), com hem vist més amunt, devem a Zarka (1982) la identificació de la *física* com la «baula feble» de l'ordre genètic del saber en la filosofia hobbesiana, en la mesura que a la *filosofia primera* o ciència de les ciències, que s'hauria de situar a la base de tot el sistema filosòfic, regida pels principis autoevidents del cos i el moviment, no hi trobem un fonament epistèmic que ens permeti assolir un coneixement científic *demostrable* dels cossos en moviment del món natural, sinó tan sols *hipotètic*, tal com s'argumenta al *De Corpore* (1655) i es manté més tard al *De Homine* (1658). És a dir, el coneixement de la filosofia natural o *física*, com que aquesta darrera no és producte de la raó humana, parteix d'una *hipòtesi no absurda*, inferida a partir de l'observació dels fenòmens: en observar l'efecte, n'inferim la causa hipotètica, i és un mètode en certa manera *inductiu*, més que *deductiu* (Monserrat, 2018: 31).<sup>12</sup> Per tant, com que no en podem obtenir cap certesa científica demostrable, ans tan sols un *coneixement absolut* de l'efecte produït, caldria parlar de *ciència a posteriori*.

En canvi, la *ciència a priori* seria aquella a través de la qual, pel fet de ser producte de la raó humana, podem obtenir un *coneixement condicional* de les causes dels efectes estudiats: una figura geomètrica la podem (re)compondre sistemàticament i, per tant, podem demostrar les causes que produeixen l'efecte de la seva composició:<sup>13</sup>

«Hi ha dues menes de coneixement: una és el coneixement del fet; l'altra, el coneixement de la conseqüència d'una afirmació a una altra. La primera no és res més que la sensació i la memòria i és coneixement absolut, com quan veiem esdevenir-se un fet o recordem que s'esdevingué. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un testimoni. La segona és la que s'anomena ciència, i és condicional, com quan sabem que si una figura donada és un cercle, aleshores tota línia recta traçada pel seu centre la dividirà en dues parts iguals. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un filòsof, és a dir, d'algú que pretén raonar» (*Lev.*, IX, p. 124).

De la filosofia política, doncs, com a producte de la raó humana, podem deduir-ne les causes dels seus efectes produïts; és a dir, podem obtenir-ne un

12. Aquesta intuïció, però, no és nova; per exemple, Wilson (1996: 167-86) proposa que Hobbes va veure's influït per l'inductivisme de Francis Bacon.
13. El lèxic que emprà Hobbes per referir-se a la ciència i al coneixement pot resultar dissonant a l'actualitat, tenint en compte la seva pròpia variabilitat interna i el significat que pren respecte de conceptualitzacions posteriors. Aquí hem identificat els significants que Hobbes utilitza al llarg de la seva obra: *ciència a priori* i *ciència a posteriori* (cf. *De Corpore*, 1655; *De Homine*, 1658), respectivament, amb el *coneixement condicional* i el *coneixement absolut* (cf. *Leviathan*, 1651). Per tal de fer més entenedora l'argumentació que utilitzarem ens referirem al *coneixement científic* o *certesa demostrable (a priori, condicional)* i al *coneixement hipotètic* o *prudencial* de la causa necessària de l'efecte produït. Per a un treball molt clarificador de la semàntica epistemològica de Thomas Hobbes cf. Jesseph, 2010: 117-29.

coneixement *condicional* i, mitjançant el raonament, en tant que càlcul de la combinació de noms, proposicions i sil·logismes, desplegar el mètode per estudiar científicament els efectes de la política.

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

En segon lloc (II), en relació amb el vincle entre l'*antropologia* i la *política*, és a dir, el pas de l'home natural a la seva condició de ciutadà o súbdit, Monserrat confirma l'esmentada escissió entre el cos natural i el cos polític en el seu estudi sobre el *De Homine* (1658) com a secció d'ordre central del projecte filosòfic: Hobbes no reeixirà a connectar sistemàticament el *De Corpore* amb el *De Cive*; és més, tampoc no culminarà una antropologia completa. Més aviat sembla que la publicació d'aquesta secció buscarà la satisfacció d'un interès editorial i d'un deute personal cap als que l'encoratjaven a fer-ho (cf. carta de François de Verdus de 27 d'agost de 1656; o de Samuel Sorbière de 23 de desembre de 1656), més que no pas un interès de completar l'exposició de la trilogia sistèmica, com de fet també ho mostra que no se'n fes cap traducció a l'anglès (Monserrat, 2016-2017: 101).

Aquesta precipitació la reflecteix Hobbes mateix amb la imatge del *præcipitium* a l'epístola dedicatòria del *De Homine* (1658) per il·lustrar la descompensació existent entre l'abocament dels resultats del seu rigorós estudi sobre l'òptica –que ocupa més de la meitat de l'obra– i els esforços més exigus que ha dedicat a mirar de relligar aquesta secció central amb el conjunt del sistema filosòfic; alhora que no arriba a elaborar una *fisiologia* completa ni comenta el salt metodològic al tractament hipotètic dels elements de *psicologia*. Podem afirmar fins i tot que al *Leviathan* (i anteriorment als *Elements of Law*) hi trobem un tractament més aprofundit de la naturalesa humana que no pas al *De Homine*, en què des d'un punt de vista sistemàtic sembla que hi correspondria (Monserrat, 2018: 52-53). Així doncs, com s'ha dit, el fet que no es consolidi epistèmicament el pas de l'home natural al ciutadà o súbdit –de l'estat de natura a l'estat civil–, deixa la qüestió antropològica a la intempèrie:

De les afirmacions de Hobbes en diferents moments se'n desprèn que no hi ha lloc en la filosofia per a una «antropologia», perquè la filosofia no és la



ciència de l'home, sinó el coneixement dels cossos naturals i polítics. Entre la naturalesa i la ciutat no hi ha pròpiament un tertium (Montserrat, 2016-2017: 113).

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

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

A través del coneixement de nosaltres mateixos, doncs, podem reconèixer la naturalesa dels altres homes, per analogia, sense necessitat d'una deducció sistemàtica des d'una *física* i d'una *antropologia*. El mateix succeeix amb les accions dels homes: «De vegades un home desitja saber el resultat d'una acció, i aleshores pensa en alguna acció anterior semblant i els resultats posteriors, assumint que esdeveniments iguals han de seguir a accions iguals» (*Lev.*, III, p. 38). Per tant, l'experiència pròpia sobre els pensaments, les passions i les accions d'un mateix i dels altres homes, ens proporciona signes que ens permeten inferir les conseqüències dels efectes produïts. I això és el que Hobbes anomena *prudència*:

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

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

«Només el present té una realitat en la naturalesa, les coses passades tenen realitat només en la memòria; les coses per venir, tanmateix, no tenen cap realitat. El futur no és sinó una ficció de la ment que aplica les seqüències de les accions passades a les accions presents; qui té més experiència ho fa amb

més gran certesa, però no amb la certesa suficient. I encara que s'anomeni prudència quan l'esdeveniment respon a l'expectativa, no és, per la seva natura, sinó presumpció» (*Lev.*, III; p. 42,44).

Si, com hem dit, els principis propis de la filosofia política poden ser coneguts per experiència, això significa que rau en la dimensió de la prudència, i que per tal de poder construir-se com a ciència, és a dir, com a «coneixement de les conseqüències i dependència d'un fet respecte d'un altre» (*Lev.*, V, p. 72), la *política* cal que s'arriï racionalment, a través de l'estudi i del mètode de raonament científic, que consisteix en l'ús del llenguatge com a càlcul de noms, proposicions i sil·logismes que ens permet obtenir un coneixement condicional o demostrable de la realitat política. Per tant, constatem de nou un hiatus de discontinuïtat epistèmica entre el coneixement de la *natura* i el de la *política*, en la mesura que aquesta darrera s'edifica com a ciència sobre uns principis coneguts per experiència i que, consegüentment, no disposen del mateix estatus de certesa. Aquests principis, com veurem més endavant, són els anomenats «principis incontrovertibles» (Forteza, 1999) del desig infinit de possessió i de la por a la mort violenta (*cf. Lev.*, XI i XIII).

#### IV

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

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

En síntesi, podríem considerar l'esquema següent:

I. Els principis indemostrables de la filosofia primera només poden fonamentar un coneixement científic demostrable de la realitat quan aquesta és producte de la raó humana (geometria, moral i política), fet que produeix una fractura en la cadena demostrativa entre el coneixement de la *natura* i el coneixement de la *política*.

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

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

Així, la filosofia política, intrínsecament, pot prendre una dinàmica pròpia en l'àmbit epistèmic, com de fet ja la va prendre la seva obra política quan es va produir temporalment en un espai molt més ajustat que la resta de seccions (*Elements of Law*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviathan*, 1651), cosa que ens permet situar una maduració progressiva de la filosofia política hobbesiana i configurar-se en la seva unitat i coherència com a obra autònoma.

## Bibliografia

- BOBBIO, Norberto (1962), «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 17, núm. 4, 470-85.
- BOBBIO, Norberto (1991), *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, (1a ed. 1985), Madrid: Debate.
- BRAMHALL, John (1842-1845; 1844), «The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall», *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, A. W. Haddan (ed.), 5 vols., Oxford: Library of Anglo-Catholic Theology, vol. IV, p. 507-597.
- CLARENDON, Edward (1676), *A Brief survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan*, Oxon: Theater.
- CURRAN, Eleanor (2012), «Hobbes on Equality: Context, Rhetoric, Argument», *Hobbes Studies*, vol. 25, 166-187.
- FILMER, Robert [publicació anònima] (1652), *Observations concerning the Originall of Government, upon Mr. Hobs «Leviathan», Mr Milton against Salmasius, H. Grotius «De jure belli», Mr. Huntons «Treatise of Monarchy»*, Londres.
- FORTEZA, Bartomeu (1995), «Panoràmica dels estudis hobbesians», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 7, 79-85.
- FORTEZA, Bartomeu (1995), «Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 7, 109-136.
- FORTEZA, Bartomeu (1999), *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- FORTEZA, Bartomeu (2003), «El temps segons Thomas Hobbes», [article inèdit presentat originalment a la Societat Catalana de Filosofia el 28 de maig de 1999], *Comprendre*, vol. 2, 165-79.

- GAUTHIER, David (1969), *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press.
- HAMPTON, Jean (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, Thomas (1983), [De Cive, 1647] *De Cive, or The English Version: The Citizen*, edició crítica a cura de Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas (2012), *Leviathan* [1651/1668], *The Clarendon Edition of The Works of Thomas Hobbes*, edició crítica bilingüe en llengua anglesa i llatina a cura de Noel Malcolm, 3 vols., vol. IV, Oxford: Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas (2018), [De Homine 1658], *De Homine. Elementorum Philosophiae Sectio Secunda*, Edició crítica, introducció i notes a cura de Josep Monserrat, París: Vrin.
- IBÁÑEZ, Xavier (2000), «Yves Charles Zarka, Hobbes et la pensée politique moderne (1995)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. XII, 81-95.
- JESSEPH, Douglas (2010), «Scientia in Hobbes», a Tom Sorell et al. (ed.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, London & New York: Springer, p. 117-29.
- KAVKA, GREGORY S. (1983), «Hobbes's war of all against all», *Ethics*, vol. 93, núm. 2, 291-310.
- KAVKA, GREGORY S. (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press.
- KINGSMITH, A. T. (2017), «On Rupture: An Intervention into Epistemological Disruptions of Machiavelli, Hobbes, and Hume», *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 31, núm. 4, 594-608.
- MACPHERSON, C.B. (1962), *The Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, [traducció castellana de Juan-Ramón Capella: *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Trotta, 2005].
- MADANES, LEISER (1997), «Hobbes e o Poder Arbitrário», *Discurso*, vol. 28, 89-126.
- MALCOLM, Noel (2012), «Editorial introduction», *Hobbes, Thomas, Leviathan*, vol. I, Oxford: Clarendon Press, p. 1-367.
- MINTZ, Samuel I. (1962), *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MONSERRAT, Josep (1995), «Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 7, 87-96.
- MONSERRAT, Josep (2000), «Bartomeu Forteza: L'Objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes (1999)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 12, 97-110.
- MONSERRAT, Josep (2000), «Leo Strauss: *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis* (1936)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. XII, 25-39.
- MONSERRAT, Josep (2016-17), «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine», *Convivium*, núm. 29/30, 99-121).
- MONSERRAT, Josep (2018), *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*, Barcelona: Gedisa, (2a ed. 2020).
- NAKAYAMA, Patricia (2017), «Acerca de Thomas Hobbes demócrata... ¿O monárquico?» *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, núm. 37, 8-17.
- SALES, Jordi & MONSERRAT, Josep (1991), *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

- SALES, Jordi (1999), «La qüestió sobre els fonaments de la política», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 11, 57-68.
- SANTI, Raffaella (2013), *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Itàlia: CEDAM.
- SCHMITT, Carl (1995) [1938], *Hobbes, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbol*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- SKINNER, Quentin (2002), *Visions and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, Leo (1936), *The political philosophy of Hobbes*, Oxford: The Clarendon Press], [traducció anglesa d'Elsa M. Sinclair, 2a edició (1966), Chicago & London: Chicago University Press].
- TAYLOR, Michael (1976), *Anarchy and cooperation*, London: Wiley.
- TURRÓ, Salvi (2016), *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- WILSON, Fred (1996), «Hobbes's Inductive Methodology», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, núm. 2, 167-86.
- ZARKA, Yves Charles (1985), «Empirisme, Nominalisme et Matérialisme», *Archives de Philosophie*, vol. 48, vol. 2, 177-233.
- ZARKA, Yves Charles (1987), *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris: Vrin.
- ZARKA, Yves Charles (1992), «Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma», a Y.Ch. Zarka (dir.) *et al.*, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, p. 13-31.
- ZARKA, Yves Charles (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Vrin, 1995 [traducció catalana de Jordi Galí i introducció a cura de Jordi Sales (1999), *Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions].
- ZARKA, Yves Charles (dir.) *et al.* (2016), *Hobbes et le libéralisme*, Roma: Éditions Mimésis.