

OBRES DE LEO STRAUSS DEDICADES A THOMAS HOBBS¹

Josep MONSERRAT I MOLAS

La trajectòria de Leo Strauss² va partir de l'estudi de Spinoza i Maimònides, i en una primera etapa tractà la problemàtica de la Raó i la Revelació juntament amb els fonaments de la filosofia política moderna. Aquestes dues vessants conformaren la seva preocupació: el problema teològico-polític. L'estudi de la filosofia política clàssica esdevingué la seva tasca principal quan s'adonà que tota la filosofia política moderna descansa en una crítica de la filosofia clàssica. És per a entendre els moderns, i per a entendre'ns a nosaltres mateixos que Strauss es concentrà els últims anys de la seva vida en la figura de Sòcrates, que representa la figura inicial de la fi-

1. Les obres de Leo Strauss sobre Hobbes són, per ordre cronològic: (1) «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M. Lubienksi» a *Recherches philosophiques*, 2, 1933, pàg. 609 —622. Reproduït a (2.d) pàg. 245-263. (2) (a) *The political philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, trad. de Elsa M. Sinclair, Londres 1936. (b) Ed. alemanya: *Hobbes' politische Wissenschaften*, Neuwied 1964. (c) 2a. ed. anglesa corregida, Chicago University Press, 1966. (d) Ed. francesa: *La philosophie politique de Hobbes*, trad. de l'anglès i de l'alemany per André Enegren i Marc B. de Launay, Éd. Belin, 1991. —298 pàg. (3) «On the Spirit of Hobbes' political philosophy», a *Revue Internationale de Philosophie*, IV, pàg. 405-431, (1950), reproduït com capítol V de *Natural Right and History*, Chicago, 1953. (4) (a) «Les fondements de la philosophie politique de Hobbes», traducció de Simone Midan, a *Critique*, X, 83, abril 1954, pàg. 338-362. Reproduïda a l'annex de (2.d) pàg. 264-294. b) Posteriorment aparegué l'edició original: «On the Basis of Hobbes' political philosophy» com a capítol VII de *What is political philosophy?*, 1959 (reeditat per U. of Chicago P. 1988). (c) Ed. castellana: *¿Qué es filosofía política?*, Trad. Amando A. de la Cruz, Madrid, Guadarrama, 1970, cap. VII, pàg. 230-267. (5) Cal afegir especialment el prefaci de l'edició alemanya de 2.b (escrit el 1963, i que ha estat inclòs en les traduccions 2.c i 2.d). Cal fer notar també que hi ha referències en altres obres no dedicades expressament a Hobbes.

2. Per a una primera aproximació a Leo Strauss, vg. J. SALES i J. MONSERRAT, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1991.

losofia política i del destí tràgic de la filosofia en la ciutat. Hobbes representa en la trajectòria de Strauss un moment d'aprofundiment en les tensions inicials de la filosofia política moderna. Hi acudí partint de Spinoza, fent així patent el deute que aquest darrer tenia amb l'anglès i que moltes vegades s'ha menystingut. En aquest article pretenem, en primer lloc, trobar els orígens de la reflexió straussiana sobre Hobbes; després comentarem la principal aportació de Strauss en aquest tema, el seu llibre sobre Hobbes; en tercer lloc procurarem situar la crítica que Strauss mateix feia del seu llibre, del qual deia que era del que estava més descontent; i acabarem amb unes notes sobre la situació de l'obra de Strauss en el panorama dels estudis hobbesians.

I

Segons ens explica el mateix Leo Strauss en el Prefaci de l'edició alemanya del seu llibre sobre Hobbes, va veure's impulsat a estudiar el filòsof anglès després del curs de Julius Ebbinghaus sobre les doctrines socials de la Reforma i de les Llums, a la Universitat de Friburg, el semestre d'estiu de 1922. Ebbinghaus creia que tot allò significatiu en l'obra de Hobbes havia estat «dépassé» en el sentit del kantisme. D'altra banda, Carl Schmitt, a «El concepte de política» (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1927), afirmava que Hobbes era «de lluny, el més gran i, sens dubte, l'únic pensador real a fer de la política un sistema».

Strauss començà l'estudi de Hobbes quan tot just encetava una recerca, que esdevindria el tema de les seves recerques sota la fórmula del problema teològico-polític, sobre els inicis de la crítica bíblica al segle XVII, o sigui, sobre el *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza. Tots els seus treballs sobre Hobbes mostren l'exhaustiva investigació que realitzà a Anglaterra. La tasca que es plantejà en l'estudi de Hobbes (en mots aclaridors de Gerhard Krüger) i que compartia amb Jakob Klein, era que calia comprendre més profundament i més precisament la querella dels Antics i els Moderns abans de declarar-se a favor dels Moderns o dels ultramoderns. És en aquest moment que redacta la seva obra principal sobre Hobbes, i mentre ho fa publica una ressenya sobre un estudi del mateix tema. Parlem, per ordre cronològic, de «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M. Lubienski» (1933), i de *The political philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (1936).

En resum, Strauss oposa a la interpretació de Z. Lubienski (*Die Grundlagen des etisch-politischen Systems von Hobbes*, München, Reinhardt, 1932) les dues objeccions següents. En primer lloc, que el desig natural és, segons Hobbes, no pas l'aspiració a la «estimulació de la vida», sinó, com ho mostra una anàlisi aprofundida, el desig de l'home de complaure's essent reconegut pels altres homes com superior a ells; en un mot, la vanitat. En segon lloc, que és fals dir que hi ha en Hobbes dos fonaments diferents del deure que serien units posteriorment; no n'hi ha més que un, que no pot ser caracteritzat ni com «lògic» ni com «psicològic»: Hobbes veu el fonament del deure en la por a la mort violenta. La vanitat i la por són els dos pols entre els que, segons Hobbes, es mou l'home transformant-se d'home natural en ciutadà.

En la ressenya que hem citat hom ja veu anunciades algunes de les aportacions de la seva obra principal. Però val la pena comentar-les amb més detall. *The political philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, va ser escrita en alemany per Leo Strauss durant el seu exili anglès, entre els anys 1934-1935. La traducció anglesa, d'Elsa M. Sinclair, fou revisada per l'autor i sensiblement augmentada en una segona edició, tant pel que fa al text com pel que fa a l'aparell crític. És l'edició anglesa la que serveix normalment de referència, tot i que en la traducció francesa s'assenyalen les variants del text alemany (les notes en lletres). El llibre es divideix en vuit apartats. Mostrem com es desplega aquest comentari de l'obra hobbiana «anti-pàticament fidel».³

1) *Introducció*. Les teories característiques de Hobbes (refús d'un «altruisme» natural, les tesis sobre la natura rapaç de l'home, sobre la guerra de tots contra tots com a condició natural de la humanitat, sobre la impotència essencial de la raó) podien sostenir-se també sobre la base de postulats indeterministes. De fet, aquesta visió «pessimista» de la naturalesa humana apareix en Hobbes abans que hagi tingut cap concepció d'una psicologia mecanicista. Aquestes i altres consideracions han conduït Dilthey a cercar l'origen del material de la filosofia política de Hobbes no en la psicologia científica moderna, sinó en la tradició (per exemple, en la influència de l'estoïcisme en la teoria de les passions del *De Homine*) (pàg. 18-19). Aquesta posició, i també la de J. Laird (*Hobbes*, Londres, 1934), que sosté que Hobbes tot i haver introduït la nova filosofia mecanicista en metafísica resta medieval en ètica i política, s'equivoquen en no prendre's seriosament l'oposició explícita i sistemàtica de Hobbes a la tradició (pàg. 20).

Strauss afirma que Hobbes posa els fonaments sobre els quals reposa enterament l'evolució moderna de la filosofia política i és el moment que ha de prendre com a punt de partida tota temptativa de comprendre veritablement el pensament modern. Mai aquest fonament no ha estat tan visible com aleshores (pàg. 21).

2) *El fonament moral*. Hobbes tracta de filosofia política a *Elements of Law* (1640), *Elementa Philosophiae* (II= *De Homine* (1658), i III= *De cive* (1642)), i a *Leviathan* (1651). En les tres exposicions es fonamenta sobre la ciència de la naturalesa: pel que fa al mètode, aquest descansa en el mètode «resolutiu-compositiu» de Galileu, i pel que fa al contingut, en l'explicació mecanicista de les passions i de la percepció sensible. Ara bé, Hobbes era conscient que la filosofia política és essencialment independent de la ciència de la naturalesa (pàg. 24). Això explica la publicació anterior a les altres parts dels *Elementa* del *De Cive*.

La filosofia política de Hobbes no reposa sobre la il·lusió d'una nova moralitat amoral, sinó sobre una nova moralitat, o sobre una nova fonamentació de la moral (pàg. 35). El segon dels «dos principis» per allò que fa a la natura dels homes« és el »principi de la raó natural«, que fa que s'esforcin tant com els sigui possible d'evitar la mort violenta (el més gran de tots els mals de la naturalesa). Aquest principi és el principi de conservació.

3. Michell Malherbe, «Leo Strauss, Hobbes et a nature humaine», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989, pàg. 353-367. p. 355.

Per a Strauss cal preguntar-se si les exposicions de joventut anteriors al seu descobriment d'Euclides expressen millor el pensaments més fonamentals de Hobbes que la seva obra de maduresa. L'obra de Strauss tracta, doncs, de saber si i de quina manera el »descobriment« d'Euclides i els treballs que seguiren en els dominis de les ciències de la naturalesa han difícultat o, al contrari, han afavorit el desenvolupament de la filosofia política de Hobbes.

3) *L'aristotelisme*. En aquest capítol Strauss tracta de les influències sobre Hobbes abans de les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Resumidament, (1) l'humanisme (traducció de *Medea* i de Tucídides) que per a Strauss és la més important; (2) la filosofia escolàstica a Oxford, de la que no retingué gran cosa; (3) l'esperit purità del Magdalen Hall; compensat per (4) les seves relacions amb l'aristocràcia (família Cavendish).

Tot i que l'escolàstica i Hobbes mateix tenen Aristòtil per el filòsof (*Englisch Works*, VIII, pàg. vii), Plató era »el millor dels filòsofs antics (*EW*, II, pàg. 346. Cfr. *Leviathan*, cap. 46, i *EW*, VI, pàg. 100). Strauss explica aquesta modificació pel »descobriment« dels *Elements* d'Euclides. La baralla amb Aristòtil, la substitució del primat de la teoria pel de la pràctica, el fa passar de l'Aristòtil de l'escolàstica (lògica) a l'Aristòtil de la moral i la política. Així, pel que fa al lloc de l'home en l'univers, Hobbes pensa que l'home és »la més excel·lent obra de la naturalesa« (*Leviathan*, Introd.), mentre que Aristòtil justifica l'excel·lència de les ciències teòriques perquè l'home no és allò més excel·lent del món (*Et. Nic.*, 1141a19s.). Hobbes salvaria d'Aristòtil el *Tractat dels animals* i la *Retòrica*, que influí en la seva antropologia (vegi's *Elements of Law*, I, cap. 8-9; *Leviathan*, cap. 10; *De Homine*, cap. 11-13; i cfrs. *Ret.*, I, 1366b —1367b amb *Elem.*, i, 8, 5, *Lev.* 10, *De Hom.*, 13), mentre que no l'emprà en els escrits de joventut (pàg. 69). D'aquest canvi comencen a notar-se traces a partir de 1635, quan prepara la teoria de les passions, als *Elements*, i els cursos al comte de Devonshire de 1637 a 1638. O sigui, podem datar la ruptura amb l'aristotelisme cap a 1630, coincidint amb el descobriment d'Euclides (pàg. 71).

4) *La virtut aristocràtica*. Existeix un lligam històric entre l'estima per la virtut aristocràtica i l'aristotelisme del que s'ha assajat de demostrar que constitueix el fonament filosòfic de l'humanisme de Hobbes (pàg. 75). En el curs de la seva evolució Hobbes es va allunyant de l'apreciació inicial de la virtut aristocràtica (honor). No obstant, al terme d'aquest procés, no hi ha només la fonamentació d'una moral específicament burgesa, sinó simultàniament la sublimació i interiorització de la mateixa virtut aristocràtica.

La teoria de la magnanimitat finalment adoptada per Hobbes suposa una ruptura total amb l'aristotelisme. Ell empra »magnanimitat« i »coratge« com a sinònims. Però se situa a l'enllà de la tradició estoica, que definia la magnanimitat com una part del coratge, concebent el coratge i la liberalitat com a casos particulars de la magnanimitat (pàg. 85). La teoria segons la qual la magnanimitat és l'origen de tota virtut es troba només al *Leviathan*. Això porta a Strauss a pensar que no sigui aquest un element essencial de la moral hobbiana, tot i que anava en contra de la veritable intenció de l'obra que reconeix la igualtat natural de tots els homes (*Leviathan*, cap. 13). Strauss nota la impressió produïda per l'autoritat de Descartes (*Passions de l'âme*, 1649: »la vertu de générosité [est] comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements

des passions» art. 161. cfr. 154). Ara bé, és Hobbes i no Descartes qui tematitza el que significa i presuposa la desconfiança original. Hobbes veu l'origen de la virtut, no en la magnanimitat, sinó en la por, la por de la mort violenta. Aquesta, la por de la mort violenta, és l'única consciència de si apropiada (comenta Strauss fent referència a Hegel).

5) *L'Estat i la religió*. Posant en principi l'equivalència legal entre democràcia i monarquia, hom pot dir que Hobbes té la monarquia absoluta i la dictadura per les úniques formes de govern practicables. En tot cas, cal prendre nota d'una paradoxa: la primera exposició de la filosofia política de Hobbes és la més favorable a la vegada a la monarquia patrimonial i a la democràcia. La paradoxa desapareix si hom reflexiona sobre el fet que les idees de monarquia patrimonial i de democràcia que els *Elements* fan sortir són les idees tradicionals, que la unificació d'aquestes idees a la que Hobbes es dedicà no és plenament reeixida fins el *Leviathan*.

Per a Strauss les tres exposicions de la filosofia política de Hobbes podrien prendre el nom de tractats teològico-polítics: vol donar-se l'autoritat de la Bíblia i alhora soscar-se-la. Com més avançat, més predomina la segona intenció. La comparació dels passatges consagrats a la crítica de la religió en les tres exposicions de la filosofia política provarà que a mesura que l'estat natural perd la seva importància a ulls de Hobbes (en favor de l'Estat artificial), la justificació teològica de la política desapareix (p. 109). Així, l'espai consagrat a la crítica de la religió augmenta quan hom passa dels *Elements* (on l'autoritat de les Escripures descansa en l'Església —cap. 3—) al *De Cive* (en Jesús —cap. 4—), i després al *Leviathan* (en doctors autoritzats pel poder temporal —cap. 17—).

L'actitud personal de Hobbes és que la religió està al servei de l'Estat i com a tal és objecte d'estima o de despreci (cosa que ja apareixia en la introducció a Tucídides quan el defensa de l'acusació d'ateu). El just mig entre l'ateisme i la superstició és la submissió a la religió prescrita per l'Estat i que no hi entra mai en conflicte. La hipòtesi de Leo Strauss és que Hobbes ha dissimulat per raons polítiques les seves opinions veritables en els decennis que precediren la guerra civil, i particularment en el seu període humanista. Així, en teologia natural es mostra escèptic. I ho dissimula criticant la teologia natural en nom d'una fe perfectament fidel a les Escripures i, simultàniament, minant aquesta fe per la seva crítica històrica i filosòfica de l'autoritat de l'Escriptura (pàg. 115). Al *De Cive* Strauss hi troba la clau: sense revelació l'ateisme és inevitable (XVI, 1; cfr. *Elements*, I, 11, par. 2 i *Leviathan* cap. 11 i 12).

6) *La Història*. La traducció de Tucídides confiava en què és la història i no la filosofia la que fa l'home prudent. Les lliçons de la història suplantaven en l'educació de l'aristocràcia el preceptes de la filosofia. El desplaçament fonamental de l'interès que ha conduït la filosofia a girar-se cap a la història troba la seva expressió més acabada en la filosofia de Bacon. L'estudi de l'home tal com és, ha estat negligit en la filosofia tradicional en profit de l'estudi de l'home tal com ha de ser.

Contràriament als *Elements*, en el *De Cive* i en el *Leviathan* Hobbes evoca les equivocacions causades per la lectura de la història. I a la posterior edició llatina afegeix que «la història es divideix en història natural i història civil, i ni una ni l'altra interessen al nostre propòsit actual» (cap. IX). Strauss creu que Hobbes es decanta per la història perquè observa que

la filosofia no indica en res la manera d'aplicar les normes que estableix o fonamenta; i torna a la filosofia des que se n'adona d'una possibilitat de desenvolupar una teoria de l'aplicació de les normes (tradicionals) fonamentada sobre l'estudi directe de la naturalesa humana, o un mitjà de reemplaçar les normes tradicionals suposadament inaplicables per normes aplicables (pàg. 159).

7) *La nova moralitat*. Hobbes obeïa ja aquesta orientació moral utilitària que acabem de comentar abans mateix d'interessar-se per les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Strauss treu la conclusió que, en l'essencial, de la introducció a la traducció de Tucídides fins als escrits més tardans, el contingut de l'argumentació i la intenció de la filosofia política de Hobbes no han variat. S'ha transformat, sobretot, el mètode: d'entrada Hobbes prefereix passar per una inducció a partir de la història, per seguidament preferir remetre's a l'estudi directe de les passions. Només el mètode, i així la manera de presentar els arguments, han pogut ésser influenciades de manera decisiva pel «descobriment» dels *Elements* d'Euclides (pàg. 165). El que no vol dir que Hobbes tingués des de l'inici una consciència clara de totes les implicacions derivades d'una orientació moral característica que s'expressa en l'antítesi por-vanitat.

L'honor i el coratge deixen d'ésser virtuts de l'home per a passar a ser virtuts d'una professió concreta, la de soldat, perquè aquestes posen en entredit que la por a la mort sigui el principi de totes les virtuts. Les idees morals de Hobbes han patit així una transformació clarament recognoscible: l'apreciació inicial de la virtut aristocràtica a poc a poc deixa lloc a una crítica cada cop més ferma d'ella, acabant per ser només virtut guerrera dels temps de barbàrie, de l'estat de natura.

La filosofia política de Hobbes sembla a Strauss el testimoni més significatiu de la lluita menada contra la virtut aristocràtica en nom de la virtut burgesa. Si aquesta oposició ha pogut restar un temps dissimulada és perquè, malgrat la seva oposició, un acord fonamental existeix entre ambdues virtuts. La virtut aristocràtica en el sentit de Castiglione i la virtut burgesa en el sentit de Hobbes s'acorden en què són les virtuts de l'home civilitzat i són reinterpretares com a tals. És un ideal «lletrat», urbà (Hobbes lliga filosofia i ciutat a *Leviathan*, cap. 46), no innocent. En el fons, virtut aristocràtica i virtut burgesa són totes dues les virtuts de la consciència de si. Així també els dos ideals s'oposen a totes les concepcions que consideren l'obediència sigui com l'essència, sigui com un aspecte essencial de la conducta justa. «La gènesi de la filosofia política de Hobbes se situa en aquest moviment que condueix del principi de l'honor al principi del temor» (pàg. 186).

8) *La nova ciència política*. Strauss comenta com les evolucions següents caracteritzen la gènesi de la ciència política de Hobbes: (1) el pas de la idea de monarquia com a forma d'Estat més natural a la idea de monarquia com la forma més aconseguida d'Estat artificial. (2) El pas del reconeixement d'una obligació natural, com a fonament de la moral, del dret i de l'Estat, a la deducció a partir d'una exigència natural, de la moral, del dret i de l'Estat (i a la negació de tota obligació natural). (3) El pas del reconeixement d'una autoritat sobrehumana al reconeixement exclusiu de l'autoritat humana de l'Estat. (4) El pas de l'estudi dels Estats del passat (i dels existents) a la lliure construcció dels Estats a venir. (5) El pas del principi de l'honor al principi del temor a la mort violenta.

Explicar el lligam que uneix aquestes evolucions ha de ser la tasca pròpia d'una anàlisi de la filosofia política de Hobbes. La coherència d'aquesta articulació deriva de la coherència de l'orientació moral a la que obeeix Hobbes (pàg. 187). Però, ¿què cal afegir a la seva orientació moral fonamental per a què aquesta filosofia política arribi a la seva forma acabada? Strauss defensa la tesi segons la qual la diferència entre Hobbes i la tradició sobre certs punts decisius és independent del fet que Hobbes hagi girat envers les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Encara més, que aquesta diferència precedeix el «descobriment» d'Euclides.

Després de Hobbes el fonament de la moral i de la política no és la «lleï de la naturalesa», l'obligació natural, sinó el «dret de natura». En què es distingeix la filosofia moderna de la clàssica? Fonamentalment, en què la moderna parteix del «dret» i la clàssica de la «lleï» (pàg. 222). Si aquesta és la relació entre les dues filosofies polítiques, no hi ha dubte que Hobbes, i ell sol, és el pare de la filosofia política moderna. Car és ell qui, amb una claredat inigualada en la història, ha fet del «dret de naturalesa», és a dir, de les exigències legítimes de l'individu, el principi de la filosofia política, i això sense el menor recurs equívoc a una lleï natural divina. Per aquesta raó i pels seus pressupostos que representen una forma extremada d'individualisme, Hobbes és el fundador de la filosofia política moderna (pàg. 223). I també és el primer que troba tota la importància de la idea de sobirania.

La ruptura amb el racionalisme, condició de possibilitat de tota filosofia política específicament moderna, troba en Hobbes la seva expressió més neta en la concepció del poder sobirà, no com raó sinó com voluntat. Qui detenta el poder suprem no és el cap, sinó l'*ànima* de l'Estat. D'aquí no hi ha més que un pas cap a la «voluntat general» de Rousseau, qui porta a plena llum la ruptura amb el racionalisme de Hobbes, fent de l'home un agent lliure.

Si doncs, la seva física, tant en les qüestions com en les respostes, depèn dels seus interessos i conviccions «humanistes» i morals, és, en revenja una concepció determinada de la naturalesa la que es pressuposa implícita en les seves idees morals i polítiques. Cal preguntar, però, si la concepció de la naturalesa *pressuposada* per la filosofia política de Hobbes és idèntica a la concepció de la naturalesa que exposa en els seus escrits científics (la mort és el pitjor dels mals pressuposa la no immortalitat de l'ànima; la crítica de la virtut aristocràtica suposa el refús de tota jerarquia natural). Progressant en l'elaboració de la seva física substitueix cada vegada més la vanitat, que ha de ser entesa des d'un punt de vista necessàriament moral, per l'aspiració de poder, que és quelcom neutre i, per tant, perfectament interpretable des d'un punt de vista científic. Hobbes s'ha guardat d'arribar al final d'aquest procés: el naturalisme conseqüent és la ruïna de la seva filosofia política, com hom ho veu en Spinoza qui, més conseqüentment naturalista que Hobbes, abandona la distinció entre dret i poder i afirma el dret natural de totes les passions, mentre que Hobbes, en raó de la fonamentació, no pas naturalista sinó moral, de la seva filosofia política, no reconeix el dret natural més que en la por a la mort. O sigui, el fonament d'aquesta filosofia política no és el naturalisme conseqüent de les exposicions pròpiament científiques (pàg. 239-240).

Amb els últims mots de Strauss, resumim el seu propòsit: «el fonament

de la filosofia política de Hobbes, o sigui, l'orientació moral a la que deu la seva existència i unitat, és tant des d'un punt de vista temàtic com des d'un punt de vista biogràfic «anterior» a la fonamentació i a l'exposició matemàtica i científica d'aquesta filosofia. La conversió de Hobbes a Euclides i al naturalisme s'arrela en la seva concepció moral i política original, i aquestes dues forces intel·lectuals han exercit així una influència positiva que no cal subestimar sobre l'elaboració de la seva filosofia política, sobre l'elucidació de la unió dels pressupostos i de les conseqüències de la seva orientació moral inicial. D'altra banda, tant el mètode matemàtic com la metafísica materialista han contribuït, cadascú a la seva manera, a emmascarar aquesta xarxa de mòbils primers i, així, a soscavar la filosofia política de Hobbes. D'aquestes assercions es desprèn, per l'estudi de la filosofia política de Hobbes, la conseqüència metodològica següent: l'exposició més reeixida d'aquesta filosofia política, el *Leviathan*, no és de cap manera una font adequada per comprendre les idees morals i polítiques del seu autor. Certament, els pressupostos i les conseqüències de la seva orientació moral fonamental apareixen en general més clarament al *Leviathan* que a les exposicions anteriors; però, d'altra banda, els mòbils originals de la filosofia política es revelen més exactament en les exposicions anteriors que en el *Leviathan*» (pàg. 240-241).

III

L'obra de Strauss fou molt controvertida. Ell mateix, però, canvià en certa mesura les seves tesis. On millor es veu és en el prefaci escrit l'any 1963 que encapçala la primera edició alemanya. Allí comenta com els defectes dels que ha pres consciència, han estat corregits al capítol V de *Natural Right and History* i a la recensió del llibre de M. Polin *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, (després cap. VII de *What is Political Philosophy?*). Només en el segon d'aquests textos Strauss considera que «ha reeixit a lligar el fil conductor de la doctrina de Hobbes sobre l'home, que Hobbes, per raons obscures, no feu mai». Per a Hobbes, la ciència de l'home i de les coses humanes no té necessitat de recolzar-se en les ciències naturals, perquè es fonamenta en principis propis al coneixement dels qual s'arriba a través de l'experiència. Només l'estudi de les passions (per oposició a l'estudi dels «pensaments») forma part essencial de la ciència política en el sentit que li dona Hobbes (cf. *De Corpore*, VI, 6-7, i I, 9). Això vol dir que el *De Cive*, complementat amb les anotacions sobre les passions i altres temes semblants que apareixen als *Elementa*, el *Leviathan* i el *De homine*, s'aproximen més al concepte que Hobbes té de la ciència política com disciplina independent que la resta dels *Elementa* i del *Leviathan*.

Strauss acaba el prefaci que comentem citant la seva última opinió tal com apareix en el Prefaci de l'edició americana de *Natural Right and History*. Aquesta és la seva última paraula sobre el tema.

«Per moltes raons, aquest estudi es publica aquí en la seva forma original. Sense cap mena de dubte hauria de ser sotmès a una considerable revisió. No-gensmenys, em sembla que la manera en què he abordat Hobbes és preferible

a d'altres solucions examinades. Hobbes m'apareixia com l'iniciador de la filosofia política moderna. Això era un error: el mèrit corresponia a Maquiavel, no a Hobbes. Però prefereixo encara aquest error fàcilment rectificable, o més exactament les seves premisses apropiades, a les concepcions més freqüents a les que m'ha calgut oposar-me i que són menys fàcils de corregir.

Jo havia vist que l'esperit modern havia perdut la seva seguretat o certesa d'acomplir un progrés decisiu en la superació del pensament premodern; i veia que s'esllavissava en el nihilisme, o en el que pràcticament és el mateix, un obscurantisme fanàtic. Concloïa que el procés dels moderns contra els antics havia de ser revisat, *sine ira et studio*, sense tenir en compte opinions o conviccions massa temps mantingudes. Dit d'una altra manera, concloïa que ens calia aprendre a considerar seriosament, això és serenament, la possibilitat que Swift tingués raó quan comparava el món modern amb Liliput i el món antic amb Brobdingnag. Jo suposava que la filosofia política com a recerca d'una veritat última pel que fa als fonaments del polític era possible i necessària: jo considerava Hobbes com un filòsof polític i no com un ideòleg o un mitòleg. La meua hipòtesi era que la filosofia política, com recerca essencialment no històrica, tenia una gran necessitat d'un estudi crític de la seva història, que una tal història crítica suposaria que els grans pensadors del passat fossin entesos tals com es comprengueren a si mateixos, que la història de la filosofia política demanava ésser dividida en períodes adequats, i que només podia ser adequada una divisió corresponent a la consciència dels protagonistes, o sigui dels grans filòsofs polítics. Arribava a la conclusió que Hobbes era el fundador de la filosofia política moderna perquè ell havia expressat la seva convicció d'haver trencat, en la seva condició de filòsof polític, radicalment amb tota la filosofia política anterior més clarament que no ho havien fet Zenó de Citium, Marsili de Padua, Maquiavel, Bodin i el mateix Bacon. El judici d'homes competents, Bayle i Rousseau, em confirmaven sobre aquest punt.

L'explicació immediata i potser suficient del meu error pot cercar-se en una reflexió insuficient sobre l'inici dels *Discursos* de Maquiavel. Spinoza m'havia fet sensible a la crida que ressonava en el capítol quinzè del *Príncep*. Però totes les autoritats m'havien assegurat que el *magnum opus* de Maquiavel no era el *Pricep*, sinó els *Discursos*; i a primera vista aquests es presentaven com una temptativa de restaurar alguna cosa perduda o oblidada més que com una temptativa d'obrir una perspectiva enterament nova. Jo no considerava la possibilitat que Maquiavel emprés encara una mena de reserva de la que Hobbes no en prendria cura, i que, si nosaltres percebem amb més o menys netedat les pretensions d'originalitat proclamades per Maquiavel i Hobbes, això pot deure's a una diferència de grau, no en la claredat del seu pensament, sinó en la de l'exposició. Aquesta manca de perspicàcia provenia de l'atenció insuficient que jo acordava a la qüestió de saber si la saviesa pot ser separada de la moderació, o encara dels sacrificis que hem de consentir per tenir l'esperit lliure».

IV

La crítica principal a la que pot veure's sotmès el comentari straussià és que el pensador alemany no tingué present el «Tractat breu», atribuït a Hobbes, i on es demostra la presència de la nova ciència natural en un moment anterior al que Strauss pensava.

D'entrada això desfaria la trajectòria hobbessiana tal com la planteja Strauss. Va la desfeta més enllà? En què afecta això a la visió general de Hobbes que té Strauss?

Cal tenir present que Strauss tracta de la filosofia política de Hobbes, no de la filosofia de Hobbes. En aquest sentit l'exposició de Strauss no val òbviament per a presentar tot Hobbes, i com hem vist ara mateix no val en general pel que comenta de Hobbes en general. Però val per al filòsof polític?

Strauss mateix reconeix errors en la posició que atorgà primerament a Hobbes pel que fa a la idea de la filosofia política moderna. Pot compartir-se la preeminència de Maquiavel?

Leo Strauss comenta a la pàg. 24 del seu llibre sobre Hobbes que la filosofia política és essencialment independent de la ciència de la naturalesa, i que això explicaria la publicació anterior d'aquesta a les altres parts del sistema. No s'hi trobaria aquí la dificultat d'engranar en el sistema filosofia política i filosofia natural? Creiem que Strauss defensaria el fracàs de la sistematització de Hobbes, no tant per la debilitat de la seva filosofia natural —especialment pel que fa als fonaments geomètrics—, sinó per l'enllaç que articula la filosofia natural i la ciència política i filosofia civil. Cal reconèixer, i Strauss ho fa, que Hobbes mateix intentà sempre fonamentar la filosofia política en la filosofia natural. Ara bé, per a Strauss això sempre ha estat un emmascarament (i al final, un destorb), d'una diferència més profunda entre Hobbes i la tradició.

Tenim, doncs, que aconseguir entendre la sistematicitat de la filosofia hobbiana invalidarà la tesi forta de Strauss tal com es formula al final del punt II, i donarà una visió més fonamentada de la seva filosofia política que no descansi en decisions «morals», o «psicològiques», o com vulguin dir-se.