

# LA RELACIÓ ENTRE LOCKE I HOBBS

Jordi RAMÍREZ

## I

L'origen de la reflexió que ha inspirat el següent escrit es troba al seminari sobre la filosofia política de Hobbes que va organitzar la Societat Catalana de Filosofia el novembre de 1993 i, més concretament, en les sessions preparatòries que van dur a terme prèviament els professors Forteza i Sales. El treball de contextualització de l'obra hobbesiana va ocasionar la possibilitat de comparar el treball de Hobbes amb el d'altres autors i entre aquests òbviament va ésser citat Locke, potser l'únic «filòsof polític» britànic del període que podria rivalitzar amb l'autor del *Leviatan*. Aquesta comparació però, no va ésser feta seriosament o, almenys, no va ésser feta d'una manera que des de la consideració del text lockeà creiem que s'hagi de considerar satisfactòria. La tesi que en aquell moment va imposar-se fou la de l'existència d'una continuïtat absoluta entre ambdues obres. No cal dir que aquesta és una tesi gens original que pot trobar-se sovint en una bona quantitat de llibres. Hom tendeix a posar en relleu les evidents semblances que hi ha entre totes dues concepcions, fonamentalment les nocions d'un estat de natura previ a l'estat social i l'origen de l'estat a partir d'un «pacte social», i s'obliden les diferències o, més aviat, es minimitzen atribuint-les a un intent lockeà de fer presentable una doctrina com la de Hobbes que, en el moment de la seva aparició, no va provocar precisament adhesions entusiastes. Aquesta interpretació s'ha vist afavorida per diversos factors: en primer lloc, per la tendència a la uniformització que presideix la major part dels desenvolupaments més corrents de la història de la filosofia, la qual cosa origina a l'àmbit de la filosofia política un reduccionisme semblant i paral·lel a aquell que significa parlar de la noció d'empirisme com element comú d'un grup de filòsofs que abasta des de Bacon a Hume. A més, i en segon lloc, cal advertir que visions de gran influència, i

a les quals hom no pot atribuir un desig de trivialitzar, han defensat l'existència d'aquesta continuïtat. És aquest el cas de Leo Strauss, el qual volgué veure en les relacions entre Locke i Hobbes un cas confirmatori de les seves tesis sobre l'escriptura filosòfica exposades en el llibre *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1952). La «prudència» de Locke esdevindrà així un element clau i omnipresent en la interpretació straussiana de Locke.<sup>1</sup>

El nostre propòsit és efectuar una reconsideració d'aquesta interpretació tradicional prenent com a punt de partida alguns dels resultats derivats del treball d'exegesi de Locke que varem iniciar ja fa uns anys.<sup>2</sup> Evidentment allò que podem oferir en l'espai que disposem no és més que un esbós que es vol limitar a les dades històriques més rellevants i als fragments més significatius. Ajornem, així, l'examen acurat de la interpretació straussiana que hauríem de realitzar en una altra ocasió.

## II

El text que hem triat com a més adient per començar a examinar la tesi d'aquesta continuïtat és precisament aquell en el qual Locke incideix sobre la qüestió que més sembla recolzar el punt de vista dels que defensen la subsidiarietat de la filosofia de Locke envers la de Hobbes: la definició de l'estat de natura. Totes dues presentacions mostren una coincidència fonamental, però també una notable divergència. La primera consisteix en afirmar que l'home en l'estat de natura viu en una situació de llibertat i igualtat. La segona és que, en el cas de Hobbes, el resultat al que condueix aquesta llibertat i igualtat és el de la guerra de tothom contra tothom, situació que en cap cas es dona a la ficció de Locke, com ell mateix puntualitza al paràgraf 19 del segon tractat. Quines són les causes que constitueixen aquesta diferència? Si seguim la interpretació de la qual en feiem esment al començament d'aquest escrit, la divergència seria el fruit tan sols d'una estratègia comunicativa de Locke, del seu afany de popularitzar la seva filosofia. A nosaltres ens sembla, en canvi, que un examen acurat del text pot servir per enfocar la qüestió des d'un altre punt de vista que permet veure la necessarietat, des del punt de vista lockeà, d'aquesta divergència. L'examen del paràgraf 6 del segon tractat, on es procedeix a la descripció de l'estat de naturalesa, ens forneix de tres elements claus des del nostre punt de vista i que sovint no han estat massa considerats.

En primer lloc, i contra el que afirma Hobbes, la finalitat de les accions de l'home a l'estat de Naturalesa no pot estar regida tan sols per la mera auto-preservació. Tot i que l'home es regeix per aquest instint, que hi hagi la possibilitat de fins més nobles vol dir que no està determinat i que, per tant, no està lligat a un únic destí. Hi ha una certa possibilitat de triar que

1. El lloc principal d'aquesta interpretació, i el que hem seguit per l'elaboració d'aquest treball, és un llibre bastant tardà de Leo Straus, *Natural Right and History* Chicago, 1953, i, en concret, l'article comprès dins d'aquest llibre sobre el dret natural modern, tant en la part que fa referència a Hobbes com en la que fa referència a Locke.

2. El fruit principal d'aquest treball és el nostre llibre, *John Locke: les arrels escèptiques i providencialistes del pensament modern*, un resum del qual pot trobar-se al número III de l'*Anuari* de la S.C.F., «Escèpticisme i Providencialisme a la filosofia de Locke», Barcelona, 1991.

en la descripció hobbiana no es dona.<sup>3</sup> Per l'autor del *Leviatan* l'home és un fragment de matèria que s'ha de regir per les lleis generals de la física en l'univers uniformitzat i homogeni que ha començat a definir-se amb la ciència galileana i cartesiana. Locke, en canvi, no fou massa sensible a les proposicions de la nova filosofia natural. La física, en el sentit que avui atribuïm a aquest terme, mai no va constituir un motiu de reflexió seriosa per ell, i les seves consideracions sobre la Naturalesa van ésser propiciades pel seu treball mèdic, la qual cosa li va permetre mantenir un punt de vista clarament finalista. La conseqüència de tot això és que Locke segueix mantenint una concepció tradicional que li permet seguir pensant en aquests usos de la vida humana més nobles que l'assenyalat per Hobbes. Unes línies més avall Locke concreta aquest pensament: la finalitat no pot ésser la conservació perquè això equival a fer-nos propietaris de les nostres vides i, en canvi, som servents d'aquell que ens ha creat i és autor del pla en virtut del qual existim. És en aquest punt on potser rau la diferència de concepció més general entre ambdós autors: mentre que el suport final de les concepcions lockeanes són unes creences de caràcter religiós, la filosofia de Hobbes es presenta, amb independència del problema del seu ateisme en el qual no volem entrar ara, com una filosofia estrictament a-teològica en el seu desenvolupament.

En segon lloc, en Hobbes predomina el dret natural; mentre que Locke en canvi parla de llei natural. Per Hobbes l'element primer és el meu dret a posseir-ho tot, però quan veig les negres conseqüències que això pot tenir, renuncio al meu dret i la raó constitueix les normes de la llei natural. Per Locke la llei natural regeix ja en l'estat de natura. Hi és d'antuvi. Això es pot, potser, expressar dient que en el sistema de Hobbes predomina el dret sobre la moral, mentre que en el sistema de Locke succeeix a l'inrevés. Des del nostre punt de vista aquesta diferència es pot explicar bé per les dues diverses concepcions de raó que mantenen Hobbes i Locke. Pel primer la raó és un instrument de càlcul; una instància merament formal. En canvi Locke, com es mostra en aquest text, té una concepció de la raó ben diferent, en la qual aquesta va lligada a uns continguts que si bé pròpiament no són innats, (si així fos hi hauria una clara contradicció amb el llibre primer de l'*Assaig sobre l'enteniment humà*), si que són fàcilment accessibles a qualsevol ser racional a partir de l'estudi del que ens ofereixen els nostres òrgans sensibles.<sup>4</sup> Probablement, la diferència entre aquestes concepcions de la raó no és aliena al fet que, mentre que Hobbes constitueix una epistemologia pròpia des d'Euclides i l'herència nominalista, Locke de fet efectua en la seva epistemologia, de la qual òbviament depèn la seva caracterització de la raó, una subtil re-lectura del cartesianisme.<sup>5</sup> En aquest

3. És evident que Hobbes admet que hi poden haver unes altres finalitats diferents de la pròpia conservació, però en cap cas aquestes es podrien donar dins del marc de l'estat de Naturalesa.

4. A diferència de Hobbes, l'epistemologia de Locke, com després la de Kant, distingeix entre raó i enteniment. L'enteniment lockea pot ésser assimilat a aquest instrument cec de càlcul que és la raó en Hobbes, però té per sobre seu una facultat superior que és la que discerneix els objectius últims que regulen el comportament. Sobre aquesta qüestió hom pot consultar el llibre de Jean Michel Vienne, *Experience et raison. Les fondements de la moral selon Locke*, Paris, Vrin, 1991.

5. «Les arrels de l'assaig al criticisme cartesià: Un estudi de la relació entre les filosofies de Descartes i Locke», *Convivium*, 2, 1991.



sentit cal considerar que l'element fonamental de la teoria del coneixement en Descartes, i Locke està plenament d'acord amb això, és la intuïció, el qual és del tot absent a l'obra de Hobbes.

Finalment totes aquestes diferències conflueixen en què, per a Locke, contrastant amb l'individualisme ferotge de Hobbes, l'estat de natura no és un estat d'aïllament, sinó que *els homes formen una comunitat natural*. La protecció de la resta de la humanitat està dins dels nostres interessos fonamentals. La realitat d'aquesta comunitat està fora de dubte per Locke, tot i que no sigui encara una comunitat política. El radical trencament que existeix entre Hobbes i la tradició aristotèlica, que veu l'home com animal social, queda molt esmorteït en Locke. Com Hobbes, pensarà l'estat com una entitat artificial però, des del punt de vista de la fonamentació antropològica de la política, mantindrà encara el punt de vista tradicional.

Des d'aquestes diferències podem veure que la coincidència de partida amb Hobbes només és en l'ús dels termes, però no en el seu sentit. Ni llibertat vol dir el mateix per tots dos: en Locke es refereix a un ús de la raó dins dels marges de la llei natural i en Hobbes a la irrefrenabilitat del desig que determina la voluntat; ni tampoc igualtat, qualitat que per Hobbes és un mer corol·lari antropològic de l'homogeneïtzació de l'univers físic, mentre que per Locke té ja un clar sentit ètic i polític.

Sigui d'una manera o altra, el cert és que l'obra de Locke es presenta al lector de manera molt menys coherent que la de Hobbes, i això es fa palès en el desenvolupament posterior que tindrà la qüestió que tractem. Mentre que la definició de Hobbes està construïda de manera tal que se'n pot deduir clarament la constitució de la societat política, a partir de la definició de Locke la transició no sembla necessària. El paràgraf 21 del segon tractat que està dedicat a aquesta qüestió resulta insuficient des de qualsevol punt de vista. Locke justifica la transició mitjançant la necessitat d'evitar l'estat de guerra, però sembla clar que si l'estat de natura no implica l'estat de guerra, com dos paràgrafs abans havia dit, hom podria prosseguir indefinidament en l'estat de natura. De fet, Locke sembla reconèixer això quan afirma que l'estat de natura és un estat històric en el qual encara poden viure alguns pobles d'Amèrica (par. 102, recollint una citació de José de Acosta). L'estat polític és més convenient en quant que hi ha, mitjançant el poder establert, una millor manera d'evitar els conflictes. El que per nosaltres sembla deduir-se'n és que la societat política s'origina primordialment en la feblesa de la naturalesa humana; en la dificultat per tenir una comprensió cabdal del pla teleològic del creador o, el que és el mateix, del contingut de la llei de la natura. Un cop més el contrast amb Hobbes és palès: mentre que aquest sempre es manté com un fidel seguidor de Maquiavel, en el sentit que dissocia perfectament l'esfera d'allò que és de la de l'hauria d'ésser, Locke no ho fa i sembla afectat per un dubte provocat pel contrast entre el que, d'una banda, són el seu programa polític i les seves creences més fonamentals, i d'altra banda, la seva experiència fàctica. La manera que tria de sortir-se'n és mitjançant una reelaboració de la noció de pecat original, que es fa en aquells paràgrafs en els quals es justifica en les febleses humanes la impossibilitat de mantenir-se en l'estat de natura.<sup>6</sup> Òbviament

6. Així en el segon tractat podem trobar el paràgraf 124, on es parla de com l'interès propi no deixa utilitzar correctament la raó, i sobretot el fonamental paràgraf 128 del mateix lli-

aquesta al·lusió no hi és de cap manera al relat de Hobbes, que sembla fins i tot enfrontar-se a la noció de pecat original quan afirma que no hi pot haver a l'origen cap mena de noció moral. En tot cas la diferència amb l'autor del *Leviatan* no només és d'actitud sinó que va més enllà: malgrat que l'argumentació lockeana pugui recordar a la de l'autor del *Leviatan*, —es renuncia als drets naturals amb la contrapartida de la protecció de l'Estat—, l'estat de natura en Locke és diferent al polític però no es contraposa a aquest. La validesa de les normes morals és la mateixa en tots dos estats, mentre que per Hobbes només podem parlar pròpiament de moral després de la instauració de l'estat. L'únic canvi entre estat de natura i estat polític és la manera com s'administra una llei de la Natura que en essència és la mateixa. La naturalesa de l'home fa que l'estat de natura, sigui, en una certa mesura, polític.

### III

Són suficients les diferències textuales que fins ara hem apuntat per poder refutar la hipòtesi de la continuïtat entre totes dues filosofies? És evident que no. Tot i que en cap cas són menyspreables, si que poden de fet ser menystingudes sota la consideració que són paranys posats per Locke per amagar les seves veritables creences. Aquesta és en síntesi la tesi de Leo Strauss a la qual hem tingut ocasió de referir-nos més amunt. Cal, per tant, no sols, com hem fet, mostrar-ne les diferències, sinó demostrar-ne la legitimitat de considerar-les com a tals. La tesi del continuïsm consisteix en pensar que Locke i Hobbes estaven dintre d'un mateix paradigma filosòfic, el determinisme mecanicista dominant a les darreries del segle XVII, i que Locke oportunament va ocultar la seva filiació atesa la impopularitat de l'obra de Hobbes. Allò que tractarem de mostrar nosaltres és, en primer lloc, que els respectius paradigmes són absolutament diferents i, en segon lloc, que les dades que posem sobre la vida i l'evolució intel·lectual de Locke no duen de cap manera a pensar que hi poguésser haver una influència

bre, on s'afirma que la necessitat d'abandonar els poders amb els quals un es governa a si mateix en l'estat de natura ve provocada per la corrupció i la dissipació dels homes. Aquesta imbricació entre la descripció de l'ordre polític i la noció de pecat original sembla apropar Locke a un autor amb el qual no és gairebé mai relacionat però que és segur que va llegir: B. Pascal. Tots dos autors semblen compartir l'afirmació de l'existència d'una llei natural el contingut de la qual ha estat, però, amagada a l'home. La manera de desvetllar-la sembla que ha de ser però, diferent per tots dos. Mentre que pel francès l'home és impotent i no hi ha altra sortida que la recepció de la gràcia, per l'anglès el camí és l'exercici i el millorament de la pròpia capacitat de raonar mitjançant la reflexió ètica, la pràctica religiosa i el treball que completa l'obra de Déu.

Aquestes consideracions ens poden permetre plantejar com a possible allò que en podríem dir una lectura «anarquista» de Locke. En una societat d'homes aclarits, és a dir en una societat hipotètica feta per homes tals que tingués sentit la definició demostrativa de l'ètica, no tindria sentit l'Estat, puix, com en el cas de Hobbes, l'Estat per Locke té una funció fonamentalment coercitiva. El paràgraf 128 del segon tractat confirma aquesta interpretació, quan diu que la comunitat natural seria suficient si no fos pels homes corruptes i degenerats. Així, la narració de Locke posa els fonaments bàsics per establir una concepció de l'estat com a eina pedagògica, que posa el pensament lockeà en l'arrel mateixa del projecte il·lustrat (sobre les relacions entre Locke i la Il·lustració hom pot consultar amb profit el llibre de Peter A. Schouls, *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, Itaca, 1992).



determinant del pensament de Hobbes en la seva evolució. De fet, sembla que la que hi pogués haver, que no va ser massa, no provenia d'un coneixement directe del treball de Hobbes. És evident que un tractament pormenoritzat de la primera qüestió requeriria una anàlisi més profunda de la que es pot encabir dins dels marges que disposem. Remarcarem però els trets més essencials.

La filosofia de Hobbes constitueix potser l'exemple més clar de filosofia mecanicista en el context del segle XVII. La lectura del *De Corpore* en constitueix una bona prova. La determinació de la realitat es realitza a partir únicament dels principis de la geometria i de l'axioma fonamental de la realitat del moviment. Aquests elements són suficients per iniciar una deducció de la qual s'hauran de derivar successivament la física, l'antropologia i la política.<sup>7</sup> L'escenari que ens suggereix la filosofia de Locke és del tot diferent. Aquesta mena de deducció que constitueix l'ideal hobbesià no serà mai intentada per Locke,<sup>8</sup> la qual cosa no s'esdevé per casualitat sinó que mostra la diferència més important entre tots dos: a l'obra de Locke no es dona cap intent de construcció d'un saber universal, d'una «Mathesis Universalis». En aquest sentit, Locke resta molt lluny també d'alguns dels seus contemporanis com Spinoza o Leibniz. Mentre que aquesta pretensió d'un saber universal rau més o menys implícita en tots aquests autors, allò que ens proposa l'*Assaig* és ben diferent. Aquesta obra en el seu conjunt constitueix una completa operació epistemològica, el resultat de la qual és instituir la probabilitat com a modalitat del dir humà. La conclusió de l'*Assaig* és que el coneixement difícilment és assolible i els homes han d'accontentar-se amb viure en l'opinió; el nostre estat habitual és un estat mediocre en el qual mai no podem deixar massa lluny la ignorància.<sup>9</sup> L'èmfasi lockeà en la tolerància i la necessitat de respectar les opinions alienes tindrà la seva arrel més profunda en aquest escepticisme lockeà que nosaltres vàrem identificar com un dels eixos fonamentals entorn dels quals gira la seva reflexió. L'altre eix fonamental del pensament lockeà també és notòriament absent del pensament hobbesià: ens referim a allò que vam designar

7. Aquesta fou almenys la intenció hobbesiana. Una altra cosa són els seus resultats concrets i les dificultats de Hobbes per articular estrictament la seva deducció, tant pel que fa a la física entesa com a explicació dels fenòmens reals, com a la política, on sembla suggerir-se en molts moments del *Leviatan* la necessitat d'una fonamentació específica basada a l'observació empírica i la introspecció.

8. De fet aquest és l'argument principal dels que defensen l'autonomia del pensament polític de Locke, en relació al seu pensament metafísic i epistemològic. La major part dels estudiosos anglo-saxons de Locke defensen aquest punt de vista. Per citar només dos exemples característics tenim el de l'autor de l'edició crítica dels dos tractats P. Laslett, *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge, 1961, i el del més actiu dels estudiosos de Locke, J.W. Yolton, *John Locke and the way of Ideas*, Oxford, 1956.

9. Una possible objecció és que, com Hobbes i Spinoza, Locke admet la possibilitat de fer de la moral un àmbit del coneixement demostratiu. A més, l'únic exemple de relació moral demostrativa que surt a l'*Assaig* és una qüestió clarament política, la de la relació entre propietat i llibertat. En tot cas cal considerar que aquest sistema moral demostratiu no va realitzar-se mai i potser, entre d'altres raons, perquè l'exemple adduït per Locke no és res més que una tautologia bastant planera de la qual difícilment es podria fer seguir res. El veritable problema polític del temps de Locke és el de la convivència entre les diverses religions i aquest és un àmbit del tot aliè al del coneixement. Com ell mateix diu en una de les seves cartes a Stillingfleet, la fe mai no equival a la plena certesa (p. 3275, vol. IV, *The Works of John Locke*, Aalen, 1962).

com el seu providencialisme, qüestió a la que de fet ja hem pogut al·ludir més amunt. Per tractar aquesta qüestió cal adonar-se de l'originalitat de la posició metafísica lockeana dins del seu context. Enfront de Descartes, Spinoza i Hobbes, Locke pensa la natura a partir de la noció de causa final. És això el que ens mostra l'inici del capítol XXVII del segon llibre de l'*Assaig*, amb la seva anàlisi de la identitat d'un roure que preludeix la definició que donarà Locke de la identitat personal.<sup>10</sup> Aital concepció resta lluny del mecanicisme del XVII per atansar-se a nocions més pròpies del neo-platonisme, com la d'escala del ser (IV,vi, 12). En aquest sentit tampoc cal oblidar la importància de la tradició hipocràtica, molt influent en el metge Locke deixeble de Sydenham, i de la seva pressuposició característica d'una racionalitat immanent de la Naturalesa. Déu esdevé així l'element que ens permet tenir una garantia del coneixement i una confiança en la regularitat de la Naturalesa, superior a la que ens permetrien estrictament les nostres facultats (IV,iv,4). De la mateixa manera, la remissió a aquest gran organisme ens permet explicar la vida social. Déu juga així un doble paper en la vida política, d'una banda incloent en el seu pla la vida política, per la qual cosa Locke fa derivar de Déu totes les tendències de l'home envers el seu proïsme, però a més, creant l'obligació de prendre cura sobre aquestes tendències. La dedicació a la reflexió ètica i política és un manament de Déu i ha de tenir un caràcter prioritari en tant que les nostres facultats ens permeten organitzar-nos socialment però no pas conèixer la Naturalesa (anotació del diari de Locke, 15 juliol, 1678). És difícil concebre a la llum d'aquestes consideracions un escenari filosòfic més diferent que el de Hobbes i el seu a-teologisme.

Sembla, doncs, que podem establir que les línies generals de pensament d'ambdós autors són notablement divergents. És aquest un fet que calgui titllar de sorprenent? Potser, en principi, molts estarien inclinats a pensar així. És per això que cal considerar quina fou la influència que de fet va poder tenir Hobbes en Locke. Aquesta no és una tasca difícil perquè tenim fàcil accés a dades històriques tan importants com els llibres d'anotacions de Locke o el registre de la seva biblioteca, les quals ens donen llum sobre com es va anar configurant el pensament de Locke. L'estudi d'aquestes fonts ha de fer descartar radicalment la hipòtesi de l'autocensura: sembla clar que Locke podia permetre's ser agosarat quan va publicar els dos tractats; en primer lloc, perquè després del 1689 Locke roman en estreta connexió amb el nou poder constituït gràcies a la seva ferma amistat amb el nou Lord canceller, John Sommers. La seva posició era segura, tot i que evidentment durant tota la dècada dels noranta l'esdeveniment d'un retorn dels Estuard era una possibilitat no descartable. Potser per això, Locke no va reconèixer mai en vida públicament ser l'autor dels dos tractats que foren publicats de manera anònima. Una tal protecció, anonimat i amistat del canceller, sembla que devien ser suficients perquè Locke digués allò que havia de dir; en cas contrari ens caldria pensar que el pensador anglès era una figura extraordinàriament poruga, la qual cosa segurament no era el cas. Però a més, si existís una tal censura aquesta hauria haver estat actuant potser fins i tot en l'inconscient de Locke. Tot allò que sabem d'ell

10. I probablement és una qüestió que mereix ser pensada que la noció de persona surti al marge de la que fou la idea central del XVII.



no ens fa pensar que hagués tingut mai cap especial interès per l'obra de Hobbes, tot i que en poguéu tenir alguna mena de coneixement. Aquest però no va poder ésser massa profund. Ni en les notes, ni en els diaris, ni en les cartes, ni en les seves llistes de llibres es mostra aquest interès. Locke només posseïa una obra de Hobbes, el *Leviatan*, i encara aquesta obra va estar prestada a un amic durant disset anys (de 1674 a 1691, el temps en el qual van ésser escrits els dos tractats). Locke només cità una vegada el *Leviatan* en el segon tractat, en el paràgraf 98, i d'una manera que mostra incomprensió o oblit. Més important encara és que en els llibres de notes de Locke, on tenia el costum de reproduir nombrosos i llargs paràgrafs dels autors que més li havien interessat, no s'hi troba ni una sola cita de Hobbes. Tot això pot resultar-nos difícil de creure, però és perfectament plausible des de la lògica del moment. Per nosaltres, Hobbes és potser el més important dels filòsofs polítics moderns, l'home que més a fons ha pensat en què consisteix el poder. Però aquesta no és la lectura que en féu el seu temps, un moment en què textos com el *Leviatan* eren llegits d'una manera que cercava sobre tot les relacions amb els problemes polítics immediats. En aquest sentit Locke havia de percebre fonamentalment Hobbes com un defensor de les posicions autoritàries i reialistes, i entre aquests certament la seva obra no era la més important; la seva influència no podia ni tan sols comparar-se amb la de Filmer. El que des del nostre punt de vista pot semblar secundari, les diferents posicions polítiques de Hobbes i Locke, era en aquell moment del tot decisiu. En aquest sentit cal fer esment de l'important paper que dins de la doctrina de Locke juga la noció de tolerància. Sovint aquesta diferència és menystinguda argumentant que es tracta d'una concessió del pensament avançat a la vanitat del públic burgès per tal d'assolir una aprovació que, al capdavall, li era indispensable per dur el seu projecte a terme. Aquest punt de vista tendeix a reduir la importància de la doctrina lockeana sobre la intolerància considerant-la un element marginal o excèntric. Per nosaltres, en canvi, aquesta doctrina constitueix l'eix central de la filosofia política de Locke, tenint fins i tot un caràcter prioritari en relació a la temàtica del pacte social. Cal considerar aquí, un cop més, la gènesi de l'obra de Locke per adonar-se d'un punt en el qual concideixen tots els seus biògrafs: el seu treball polític-teòric té com a motor i peça d'inspiració la praxi política de Shaftesbury, el més influent líder *whig* després de la restauració dels Estuard amb Carles II, la ideologia del qual es fonamentava principalment en la defensa de la tolerància religiosa. De fet, el primer escrit important de Locke després de la seva trobada amb el comte tracta ja aquest tema, que mai abandonaria: el projecte dels dos tractats pot llegir-se íntegrament com el de definició d'una societat on, no havent-hi cap instància irracional o supra-racional que reivindicui per ella mateixa el poder absolut, la tolerància és possible. Mentre que en Hobbes l'uniformisme religiós i d'opinió era un corollari obligat de la seva concepció de l'Estat i, per tant, la tolerància era un valor que havia de ser negat, la doctrina lockeana té com a punt de partida immediat la negació d'aquesta conclusió hobbessiana.



Aquesta darrera qüestió, alhora que serveix per establir diferències, ens serveix també per remarcar la diversa consideració que a hores d'ara tenen per nosaltres les dues obres, que difereixen en la seva importància històrica i en la seva significació estrictament filosòfica. Mentre que en el terreny històric difícilment pot comparar-se la influència de Locke amb la de Hobbes, a l'àmbit filosòfic esdevé a l'inrevés. El projecte lockeà apareix intrínsecament lligat a un programa polític concret, del triomf del qual s'ha derivat en gran part l'ordre polític de la contemporaneïtat i fins i tot, pel que fa a la qüestió de la tolerància, la definició d'un dels trets essencials de la nostra cultura. Ara bé, de la mateixa manera que ací rau la causa de la seva importància històrica, també ho és de la seva feblesa teòrica. Pel contrari, el *Leviatan* és un treball purament i estrictament filosòfic. Hobbes intenta pensar des dels fonaments tot allò que concerneix la realitat política. Qui vulgui encara enfrontar-se a l'essència del que és el poder no pot prescindir de les pàgines del *Leviatan*. Ara bé, potser per això, el *Leviatan* està mancat de doctrina política; el seu temps no va poder derivar d'aquesta obra cap programa polític mitjanament aprofitable. Locke no és un mer doctrinari, i en un cert sentit recull la lliçó de Hobbes i no fa un pamflet, sinó que defensa les seves posicions des d'una perspectiva racional. L'element central de la seva tasca és, però, la defensa d'un programa polític. Per això, en la seva obra és palesa la manca d'una integració última de totes les seves reflexions de la qual acaben derivant les seves notòries ambigüitats i tensions, com aquella a la qual ens referíem quan descrivíem la utilització *ad hoc* que fa Locke de la noció de pecat original. En aquesta diferència entre tots dos, Laslett ha cregut reconèixer el contrast entre l'autor d'un sistema filosòfic, en el sentit més estricte del terme, i un autor que, essent condescendent amb les nombroses diferències entre les seves obres, ha construït un sistema obert.<sup>11</sup> Aquesta comparació pot ser reeixida des de la perspectiva dels sistemes filosòfics d'un i altre, però si centrem la perspectiva des de la cosa mateixa que tots dos tracten de pensar, potser la diferència és més aguda: és la que existeix entre un pensament veritablement filosòfic i el d'una figura, la de Locke, més propera a allò que podríem anomenar un ideòleg. En aquest sentit em sembla que una ràpida comparació entre l'índex de la segona part del *Leviatan* i el segon *Assaig* ja ens mostra que Locke i Hobbes no estan ben bé parlant del mateix. Locke gairebé no aprofundeix en allò que constitueix el tema central del *Leviatan*, el de la relació dels homes amb el poder. S'accontenta amb unes vagues indicacions sobre la confiança (*trust*) i sobretot es dedica a justificar una concepció determinada de l'estructura de l'estat contrària a l'absolutisme. La filosofia de Locke no té cap rellevància des del punt de vista del dret. La reflexió de Hobbes, en canvi, no està vinculada a cap posició política determinada per centrar-se primordialment en allò més fonamental: la qüestió sobre què és el poder.

11. *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1988, ed. i introducció de P. Laslett; p. 87.