

Yves Charles ZARKA, *HOBBS ET LA PENSÉE
POLITIQUE MODERNE*¹
(1995)

Xavier IBÁÑEZ

1. *Per una història filosòfica de la filosofia política.* El capítol I de *Hobbes i el pensament polític modern* anuncia, des del seu mateix títol, un trajecte a fer: «als fonaments de la política moderna». Aquesta mateixa pretensió —que el recull d'articles sobre Hobbes que conforma el llibre dibuixi un itinerari, no cap a l'origen del pensament polític modern, sinó cap a l'origen o els fonaments de la política moderna mateixa— força el lector atent a interrogar pel tipus de lectura que l'autor es disposa a oferir-nos. El primer capítol de l'obra és la resposta a aquesta interrogació.

Yves Charles Zarka² enceta l'obra, en efecte, explicitant la naturalesa de la seva lectura en una presa de posició respecte de dues alternatives extremes: la de l'historicisme que afirma que no hi ha qüestions perennes sinó només els problemes conjunturals que afecten l'autor de cada cas i que venen determinats per les circumstàncies històriques, d'una banda; i la d'una filosofia política que afirma l'existència d'unes qüestions perennes que cal vivificar com a tals qüestions i menysté en canvi el que el moment històric pot condicionar sobre la recerca filosòfica d'un determinat autor. Per a aquesta segona opció, la filosofia política genuïna té per objecte l'essència o la veritat universal sobre el millor ordre polític just, i en l'aclariment d'això la història, o la història de la filosofia, desplaça les finalitats de l'estudi i duu a un oblit de les qüestions perennes que donen a les obres filosòfiques el caràcter de tals obres filosòfiques. Per la seva part, la primera opció sosté que no hi ha essències polítiques, que no hi ha veritats universals ni problemes permanents, sinó que tot text polític depèn del context intel·lectual i discursiu històricament determinat en el qual es produeix i on troba el seu sentit i valor, de manera que l'exigència d'exactitud històrica demana una extrema particularització dels problemes en funció dels diferents contextos històrico-discursius.

1. Yves Charles ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Vrin, 1995. Traducció catalana de Jordi Galí: *Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1999. Traducció castellana de Luisa Medrano: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona: Herder, 1998.

2. Yves Charles Zarka és director de recerca del Centre Thomas Hobbes, GDR-988 del CNRS, *Recherches sur Hobbes et sur la philosophie éthique et politique du XVIIIe siècle*, i és també director de les *Oeuvres de Thomas Hobbes*, una traducció crítica en 17 toms, quatre dels quals ha publicat l'editorial Vrin. Autor de nombrosos articles i llibres, com ara *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique, Raó i desraó d'Estat. Teòrics i teories de la raó d'Estat als segles XVI i XVII*, és un dels principals actors de la renovació de la filosofia política contemporània. És fundador i director de la revista *Cités* (PUF).

Per il·lustrar cadascuna d'aquestes dues posicions, Zarka atén al pensament de Leo Strauss com a defensor de la filosofia política, d'una banda, i al pensament de Quentin Skinner com a defensor de l'historicisme, de l'altra. Per a Leo Strauss, «la filosofia política no és una disciplina històrica» perquè «les qüestions filosòfiques que atenyen la naturalesa de les coses polítiques i del millor ordre polític difereixen fonamentalment de les qüestions històriques, que es refereixen sempre a éssers individuals». L'historicisme duu, segons Strauss, a un oblit de les qüestions filosòfiques perquè, en fer dependre cada filosofia política de la situació històrica en què es produeix, esmicola el conjunt de la filosofia política en una multiplicitat de discursos cadascun dels quals ha de ser entès en la seva particularitat. Contra aquesta dissolució, Strauss defensa que «per comprendre un ensenyament seriós cal que hi estiguem seriosament interessats, l'hem de prendre seriosament, o, dit d'una altra manera, hem d'estar disposats a acceptar la possibilitat que sigui, simplement, *veritable*». Per a Quentin Skinner, en canvi, la pregunta correcta concernent a la història de les idees polítiques és aquesta: «què és allò que l'autor d'un text, que escrivia en aquell moment determinat i es dirigia a un públic determinat, podia tenir la intenció de comunicar als seus lectors, utilitzant els enunciats que utilitzava?». El sentit del text s'ha d'entendre, segons això, des del context històric en què s'inscriu i des de les intencions de l'autor en fer-lo. D'aquesta manera, segons Skinner no hi ha conceptes intemporals ni qüestions permanents, i tampoc no hi ha una essència ni una veritat del món polític. «L'obertura del text sobre el context històrico-discursiu —diu Zarka portant la posició de Skinner a la seva darrera conseqüència— té com a efecte retroactiu de tancar-lo en una època i de limitar les seves possibilitats».

Posicionant-se davant els dos extrems, Zarka defineix el sentit del seu propi esforç teòric en aquests termes: «La perspectiva general dels meus estudis es refereix, tant en aquesta obra com en els meus treballs anteriors, al moment que la filosofia política, concretament al segle disset, forja conceptualment unes posicions ètiques, jurídiques i teològiques que determinen els fonaments de la política moderna». Amb aquesta formulació de la pròpia posició, l'autor estableix la distància que el separa de les dues alternatives apuntades. La seva és, d'una banda, una presa de posició respecte la relació entre la filosofia política i la seva història que matisa la posició de Strauss; i de l'altra, una presa de posició respecte la relació entre el present i el passat que rebutja la posició de Skinner. Contra Skinner, i amb Strauss, Zarka fa notar el caràcter paradoxal de l'historicisme, el qual, volent tenir d'únic àrbitre la història, no es fonamenta sobre la simple evidència històrica sinó sobre una tesi filosòfica: la que afirma el caràcter essencialment històric del pensament, del coneixement, de la veritat, de la filosofia i dels valors polítics. L'historicisme no reposa sobre la constatació incontestable d'un fet sinó sobre la interpretació d'un fet. Assentat sobre aquesta interpretació, *el mètode de Skinner no considera la possibilitat que entre les intencions d'un determinat autor dins el seu context històrico-discursiu hi pugui haver tot simplement la de copsar la veritat o la naturalesa, no d'aquest o d'aquell Estat en particular, sinó de l'Estat com a tal*. Negant, per principi —per tant, contra el seu propi mètode, com a presa de posició filosòfica i no com a constatació històrica— aquesta possibilitat —negació que tot sovint contradiu el que els autors clàssics manifesten literalment que són els

seus propis propòsits—, les intencions de Skinner de fer una història del pensament polític resulten irrealitzables, perquè tot el que queda és, a tot estirar, una història de les ideologies. *La posició filosòfica historicista resulta en la negació de la filosofia*. Amb la seva mateixa pretensió d'investigar «els fonaments de la política moderna», Zarka es desmarca doncs de l'historicisme, en la convicció que «en la mesura que fan pensables les determinacions del món polític, *els textos de filosofia política dels temps passats són susceptibles de fornir-nos recursos teòrics per a una renovació de la nostra pròpia reflexió*»; en la convicció, doncs, que *l'exactitud històrica en la lectura d'un clàssic que ha pretès copsar la veritat del que estudiava podria aportar-nos, més enllà de les particularitats del pensament d'aquest clàssic, alguna llum sobre la naturalesa perenne d'aquest objecte d'estudi*. La correcció respecte de Strauss és molt més matisada³. És el mateix Strauss qui diu que «les nostres idees polítiques només són parcialment idees nostres» perquè són idees heretades que, conseqüentment, cal elucidar mitjançant una història filosòfica. En la mesura que les idees de la filosofia moderna neixen en oposició amb els antics, cal una història de la filosofia i de la ciència per vivificar les idees heretades: l'esforç de l'historiador de la filosofia és de «transformar el coneixement heretat en coneixement autèntic, tornant a donar vida a la descoberta original». Segons Zarka, Strauss defensa aquesta posició pel que fa a la necessitat de donar vida al pensament dels antics per comprendre el pensament dels moderns en els seus encerts i les seves febleses. El matís que introdueix Zarka és que aquesta relació de la filosofia política respecte de la seva història ha de ser aplicada «a la relació de la filosofia moderna a ella mateixa».

Vet aquí com formula l'autor, en definitiva, la recerca a fer: «Les nocions d'Estat, de sobirania, de govern, de democràcia, etc., que són al cor de la filosofia política, provenen en la seva major part de *coneixements heretats i requereixen una elucidació històrica* [contra la filosofia política que desatendria totalment la història], a partir de la qual les qüestions de veritable i de fals, del desitjable i del detestable es poden plantejar clarament. *Però aquesta elucidació no es pot realitzar d'altra manera que tornant a les posicions filosòfiques que han elevat aquestes nocions a conceptes* [contra l'historicisme que negaria la possibilitat mateixa de la filosofia]. *Aquesta és, em sembla, la tasca d'una història filosòfica de la filosofia política*». Si, així doncs, des de l'historicisme, que queda enganxat a les particularitats de cada text en el seu context, per principi no hi pot haver moments històrics privilegiats, o sigui moments amb una densitat de pensament i d'acció especials, potser *és precisament l'exactitud històrica* en la consideració filosòfica dels clàssics —¿des d'on es pot jutjar la filosofia, si no des de la filosofia mateixa?— *que ens permetrà comprendre com és d'històricament falsa aquesta precomprensió pròpia de l'historicisme*⁴. Amb el sentit del trajecte —històric i filosòfic— dibuixat, l'autor es demana encara: per què Hobbes?

3. Ho és tant que segons com costa d'entendre-la com a tal correcció.

4. L'obra de Zarka vista en el seu conjunt ens dona així una defensa de la filosofia enfront la dissolució a què l'aboca l'historicisme ambientalment dominant. La renovació dins el camp dels estudis hobbesians que constitueix aquesta obra reproduceix, llavors, la mateixa lluita que està tenint lloc en el camp dels estudis d'altres clàssics. Pensem, per exemple, en la renovació que el mateix Strauss i els seus deixebles, especialment Stanley Rosen, han suposat dins el

2. *Hobbes i el calendari*. Fins ara hem caracteritzat una tasca a fer en el seu sentit general. Però, per què aquesta tasca a fer —«transformar el coneixement heretat en coneixement autèntic, tornant a donar vida a la descoberta original»— cal fer-la sobre l'obra de Hobbes quan el que es vol vivificar és la descoberta original concernent als fonaments de la política a la modernitat? Zarka dóna tres motius: 1) la filosofia de Hobbes té com a motor el projecte d'una refundació racional del saber com a reconstrucció racional de la ciència i de la naturalesa, d'una banda, i de l'ètica i de la política, de l'altra, un projecte que en la seva realització ens dóna una nova relació de l'home i el món; 2) la filosofia de Hobbes ens presenta una sèrie de conceptes en una formulació que esdevindrà la versió canònica de totes les interrogacions polítiques posteriors fins als nostres dies; i 3) Hobbes percep i explica d'una forma especialment clara el caràcter paradoxal dels fets polítics —que es troben sempre en tensió entre llenguatge i violència, entre dret i potència, entre raons i passions—, amb el qual duu al primer pla de la reflexió el que podríem anomenar l'*aporètica política*.

Considerades les tres coses en el seu conjunt, és fàcil veure per què, un cop entès, amb Strauss, que «les nostres idees són només parcialment idees nostres», l'elucidació de la nostra pròpia reflexió política demana la consideració seriosa de l'obra de Hobbes. Podem caracteritzar la relació del teòric actual respecte d'aquesta obra en els termes següents: l'esforç teòric hobbesià ha tingut una certa *eficàcia històrica* que fa que esdevingui pertinent l'atenció a aquesta obra en la nostra pròpia reflexió política sobre la nostra actualitat. Jordi Sales, en la seva introducció a la versió catalana del llibre que comentem, posant l'accent en el fet que ens trobem davant d'una herència viva, insisteix en què la lectura de Hobbes per a la renovació de la nostra pròpia reflexió no és en cap cas una qüestió de gust —com si en el gran aparador dels textos clàssics un hom pogués triar aquest o aquell per afinitats ideològiques o personals o per qüestions estètiques— sinó que *els recursos que l'obra d'aquest clàssic ens pot proporcionar ens arriben «com allò que ja ha estat eficaç com a racionalitat ara disponible en l'exercici de la ciutadania activa»*, i ho aclareix magistralment amb aquesta imatge: «ser més o menys filo-hobbesià, o hobbesianofòbic, pertany des d'aquesta dimensió al mateix contrasentit que fóra amb l'exemple del calendari que ens ha acompanyat ser més o menys filo-julià o filo-gregorià a l'hora de datar els dies de l'any».

3. *Gènesi i estructura de l'obra —de com les parts donen més del que s'anuncia, i el tot menys*. Fins aquí ens hem centrat en el primer capítol de l'obra, en què l'autor defineix el caràcter de tots els seus estudis sobre el segle disset. Com haurem de mostrar més avall amb algun botó de mostra, aquest esforç d'aclariment de la pròpia posició és una bona manera d'avançar-se a determinades crítiques, i permet en la seva claredat, sobretot, d'orientar-se en l'estat actual dels estudis en història de la filosofia en gene-

camp dels estudis platònics. En la manera d'adreçar-nos a la nostra tradició filosòfica està en joc el que sigui la filosofia, si és que ha estat mai alguna cosa més que mera ideologia, i si és una cosa morta o encara viu. Com no pot ser d'una altra manera, l'obra de Zarka sobre (una part de) la història de la filosofia és ella mateixa filosofia: potser és una altra manera de formular el terme mig superior que l'autor tracta de caracteritzar com a propi.

ral, perquè formula d'una manera especialment clara la qüestió de la relació de la filosofia respecte de la seva història, i també com des de la comprensió dels contendents en la polèmica entre historicistes i essencialistes es pot afinar en la definició d'un cert tipus de lectura dels clàssics com a terme mig superior. El que se'ns ofereix en la resta del llibre és un recull d'articles ordenats i articulats d'una certa manera. De procedència diversa, i pensats per tant en primer terme com a textos autònoms, la reelaboració que l'autor fa de tot el material queda dividida en quatre parts que pretenen marcar un cert itinerari: I. Individu i Estat; II. Llenguatge i poder; III. Conceptes fonamentals de la política; i IV. Hobbes al mirall de dos contemporanis. En la presentació de cadascuna de les parts, l'autor hi ha afegit una nota breu en què explica al lector què es pretén fer en aquella part de l'obra. Seguint la lectura d'aquestes notes, el lector és informat que el pla de l'obra resulta ser aquest: en la primera part (capítols 2. «L'Heroi de Gracián i l'antiheroï de Hobbes» i 3. «La idea hobbesiana de filosofia política») es tracta d'estudiar l'emergència de l'individu universal, i les fases en què aquesta emergència comporta una nova manera d'entendre les coses en l'esfera eticopolítica; en la segona part (capítols 4. «Teoria del llenguatge» i 5. «La semiologia del poder») es tracta de mostrar com aquesta nova doctrina eticopolítica no depèn d'una física sinó d'una semiologia o, en altres termes, que en la base de la teoria política de Hobbes hi ha el llenguatge; en la tercera part (capítols 6. «De la guerra», 7. «De la llei», 8. «De la propietat», 9. «De l'Estat» i 10. «Del dret a castigar») es tracta de confirmar la centralitat del llenguatge tot atenent a l'elaboració hobbesiana dels conceptes fonamentals de la política, tot mostrant al mateix temps els termes d'una problemàtica política que esdevindrà un dels corrents majors del pensament polític fins a finals del segle divuit; i, per fi, en la quarta part (capítols 11. «Hobbes i Filmer: *regnum patrimoniale et regnum institutum*» i 12. «Hobbes i Pascal: dos models de teoria del poder») es tracta de veure com dues de les conseqüències de la posició de Hobbes, la separació de sobirania i propietat en la concepció de la voluntat única que ha de constituir l'Estat i l'elaboració d'un model jurídic que resolgui el problema de l'origen i l'estructura de l'Estat sobre la idea d'una convenció social, són criticades, respectivament, per Filmer (defensor d'una teoria patrimonial del poder polític) i per Pascal (defensor d'un model jurídic pensat com a institucionalització de la força en dret). Vist en el seu conjunt, el pla de l'obra imposat a la reordenació dels materials ja existents ens dona un cert recorregut en les tres primeres parts, que vindria a defensar el caràcter central de la teoria del llenguatge en la filosofia política hobbesiana, i deixa la quarta part com un afegit per definir encara més clarament la posició de Hobbes confrontant-lo a dos dels seus crítics contemporanis. *Si féssim cas d'aquesta pla, doncs, l'obra desvetllaria sobretot la teoria hobbesiana del llenguatge i la seva centralitat.*

Contra el pla que se'ns anuncia d'aquesta manera, pensem que el tot de l'obra dona menys del que anuncia i les parts molt més, o, si es vol, que el tot de l'obra és molt més ric i pluridimensional que el que suggereixen les explicacions donades per l'autor en la reordenació del material. *El tot de l'obra dona menys* perquè la tesi forta de les notes introductòries a cadascuna de les parts, a saber, que el llenguatge ens dona el centre del sistema eticopolític hobbesià, no queda pas demostrada. *Les parts donen molt més*

perquè cadascun dels capítols, que ens arriben amb el caràcter autònom que tenien en la seva «vida» anterior, toca més aspectes que els que caldria tocar si se cenyissin estrictament al pla sobreimposat al material. Per fi, en un altre sentit, *el tot és molt més ric*, primer, i precisament pel que acabem de dir, perquè l'obra recull bé el caràcter pluridimensional de la filosofia mateixa de Hobbes com a índex del caràcter pluridimensional del seu objecte d'estudi —la realitat política mateixa— i de la seva aporètica, i segon, perquè en la seva conclusió, a més de dibuixar més clarament els contorns de la posició de Hobbes confrontant-lo a dos dels seus adversaris, ens permet formular d'una manera ben lúcida la qüestió de la naturalesa de la modernitat o, si es vol, el problema de l'autoconsciència moderna en la confrontació de «modernitats» o maneres diverses de comprendre la modernitat —i així, de comprendre'ns a nosaltres mateixos.

No pretenc aquí seguir un per un tots els capítols de l'obra. Em donaré per satisfet si aconseguixo il·lustrar a continuació cadascuna de les observacions que acabo de fer. Al fil d'aquesta crítica, doncs, en els següents punts provaré: primer, de suggerir per què la centralitat del llenguatge no ha quedat prou demostrada; segon, d'il·lustrar com les parts són més profundes que el que anuncia el pla; i tercer, de mostrar com el tot en un cert sentit és més ric perquè ens enfronta a l'aporètica política i perquè ens permet pensar la modernitat des de les tensions que la travessen.

4. *El llenguatge fonament de la doctrina de Hobbes?* Els dos capítols dedicats a la teoria del llenguatge (4. «Teoria del llenguatge» i 5. «La semiologia del poder»), que conformen la segona part de l'obra, endrecen i tracten de forma sistemàtica, cercant aquí i allà en els textos hobbesians, els elements d'una concepció del llenguatge que, a parer de l'autor, conformen «una teoria unificada i coherent del llenguatge» de la qual «depèn la unitat i coherència» de *tota* la filosofia hobbesiana. El dos capítols són preciosos en el que tenen de tasca d'investigació i explanació, i donen en el seu conjunt prou elements per reconèixer la importància del llenguatge en la reflexió hobbesiana. El primer d'aquests dos capítols avança d'una semàntica (teoria dels noms) a una sintaxi (combinació dels noms) per resultar en una pragmàtica (realització efectiva de la comunicació). El segon comença indicant la relació entre el llenguatge i l'ètica i la política —distingint l'àmbit del poder polític de l'àmbit de la força física—, atén després a l'especificitat dels signes lingüístics (enfront els signes naturals i els signes sobrenaturals) com a signes arbitraris, i n'estudia els règims del seu funcionament (d'inflació en estat de naturalesa, d'autoregulació en estat civil, d'interpretació quan els signes provenen de Déu) i els codis de lectura corresponents a cada règim. El tractament tècnic de tots aquests aspectes per part de l'autor és competent i ben documentat textualment. No ens allargarem per aquí. Discutim només la tesi de fons.

Diguem, primer, que aquesta tesi constitueix una resposta al problema de la unitat del sistema hobbesià. Com a proposta, ens sembla més defensible que les alternatives que afirmen un mecanicisme físic o un sensualisme com a base de tot el sistema, i en el cas de confirmar-se constituïria sens dubte una solució brillant al problema. No provaré aquí de refutar la proposta. Em limitaré a indicar tres dificultats amb què es troba la seva defensa que no han estat respostes pel llibre i que, per tant, en la seva persistèn-

cia, fan que el llibre no sigui conclouent en allò que el seu pla d'ordenació voldria.

La primera, i en cert sentit la menys important, és que *la defensa de la tesi trobaria forts esculls en la seva confrontació amb molts passatges de la lletra hobbesiana*. L'autor n'és conscient, i, de les tres dificultats que apuntaré, és l'única que es respon almenys en part a l'inici del capítol 5, on, després de dir que la força de la filosofia de Hobbes «radica precisament en la seva ampla coherència de conjunt», explica tanmateix que «aquesta coherència està constel·lada d'analogies que són presentades, a vegades, com a esquemes d'intel·ligibilitat» que, tot i la seva força per figurar un determinat punt, semblen desdibuixar la figura global de l'obra. L'autor posa d'exemple l'analogia presentada al capítol X del *Leviathan* en la qual la potència de l'home a acréixer la seva potència és comparada «al moviment dels cossos pesants, que mostren cada vegada més impetuositat a mesura que avancen». Contra les lectures mecanicistes que aquestes analogies esperonen, l'autor remarca que «tant l'ètica de la potència d'un home com la teoria del poder polític fan intervenir a diferents nivells una modalitat específica d'una relació semiològica entre un significant i un significat», de manera que, malgrat els passatges que indueixen a lectures mecanicistes, el *Leviathan* comporta en veritat una semiologia eticopolítica.

La segona dificultat és més de fons, i provarem de formular-la atenent al final del capítol 4. Tot aquest capítol, com ja hem dit, culmina en la consideració de la pragmàtica del llenguatge, la conclusió de la qual és que «la funció de l'Estat, nascut d'aquest èxit verbal, serà, en definitiva, perpetuar aquest moment privilegiat però puntual [el de la convenció social], assegurant l'efectivitat de les normes ètiques sense les quals els homes no podrien entendre's» —conclusió que porta l'autor a dir que «és possible de dir no solament que hi ha en ell [en Hobbes] una teoria unificada i coherent del llenguatge, sinó, a més, que d'aquesta teoria depèn la unitat i coherència de la seva filosofia». No discutirem el paper essencial del llenguatge en la institució d'un món eticopolític específicament humà, però sí que convé remarcar —com el mateix autor explica bé en el primer apartat d'aquest capítol— que *el llenguatge mateix és un derivat o una «invenció»* (vegeu *Leviathan*, IV) *d'alguna cosa més fonamental que el precedeix*. La geometria genètica com a model de racionalitat amb què Hobbes reconstrueix teòricament l'Estat posa el fonament en la naturalesa humana, que certament, com vol l'autor, es manifesta com a tal en el moment en què apareix la paraula com a institució arbitrària realitzada sobre la realitat natural de la veu, però que en l'ordre de les coses segons l'exposició hobbesiana precedeix i possibilita aquesta mateixa institució. El problema de l'estatut de la filosofia política hobbesiana fóra més aviat que, tot i voler-se una ciència exacta, en tenir el seu punt de partida en la naturalesa —això és, en la naturalesa humana—, comença la construcció a partir de quelcom que només coneixem des d'una ciència hipotètica. En la construcció, de seguida apareix el llenguatge, que, certament, trobem a tots els nivells de l'ètica i la política, però que, tanmateix, difícilment pot ser la base de tot el sistema polític hobbesià essent, com és, una invenció o un derivat —que ha de descartar, així doncs, sobre un base més *fondamental*.

La tercera dificultat té a veure amb l'ambivalència del llenguatge i amb la relació entre l'ètica i el llenguatge. L'ambivalència dels signes lingüístics

es manifesta en el fet —tal com ens diu Zarka— que «el llenguatge tant pot revelar als altres el nostre pensament i les nostres intencions com emmascarar-los». Per a Hobbes, també el pensament, abans de ser comunicat a d'altres, té un caràcter lingüístic. Ara bé, i aquí radica la dificultat que volem apuntar ara, *la decisió mateixa de revelar o d'emascarar el que pensem no pot ser tota ella lingüística*: el que expressem en paraules és decidit per una instància que ha de tenir un caràcter almenys en part metalingüístic o (en tot cas) no lingüístic, perquè *no és el llenguatge que decideix per si mateix mostrar-se tal com discorre en el nostre pensament o bé emmascarar-se*. Sobre el que diem es podria objectar que Hobbes evita explícitament de parlar de tot reducte d'interioritat i que, conseqüentment, atén només a l'exterioritat, que és lingüística. Però *que Hobbes no tematitzi la naturalesa d'aquesta decisió que ens fa ser francs o dissimular els nostres pensaments, no vol dir que no doni per suposada la decisió mateixa, com a tall (de-cisió) entre discurs i discurs i no ella mateixa —o no tota ella— discurs, en l'ús efectiu del llenguatge —o sigui en la seva pragmàtica.*

Es precisament en la consideració de la pragmàtica del llenguatge, i passem a reformular aquesta tercera dificultat d'una altra manera, que Zarka estableix la relació entre ètica i llenguatge en els termes següents. Després d'explicar que la bona comunicació demana per a Hobbes «que l'home s'imagini que és al lloc de la part amb la qual tracta i, recíprocament, que l'altre és al lloc d'un mateix» (*Leviathan*, XVII, 9, p. 92), l'autor fa notar que «la condició d'existència d'un règim de comunicació no contradictori o d'un espai d'interlocució autèntic és doncs *una condició moral*», i això el duu a formular el lligam del llenguatge amb l'ètica d'aquesta manera: «d'una banda, troba en ella *els principis* que condicionen el seu exercici tant en allò que concerneix el creixement de les ciències com en la comunicació quotidiana. Però, d'altra banda, és el llenguatge qui, en darrer terme, és la condició de la realització d'un món ètic, perquè l'existència de l'Estat, sense el qual aquest món no pot existir, és el producte d'un acte de paraula pel qual cadascú, adreçant-se a cadascú, es converteix, amb la seva paraula, en fundador de la instància política que ha d'assegurar el respecte de les lleis de la naturalesa». Zarka diu que, malgrat l'aparença, aquí no hi ha un cercle, sinó que la relació recíproca d'ètica i llenguatge indica només «el caràcter privilegiat del moment de la convenció social». El cercle, tanmateix, ens sembla evident: puix que ens dona *els principis* d'una comunicació reeixida, sense ètica no hi ha llenguatge; ara, com que és *condició de possibilitat* de l'Estat com a únic àmbit on pot donar-se el món ètic, sense llenguatge no hi ha ètica. Podem admetre, tanmateix, que potser el cercle no és viciós, però llavors ens cal la perspectiva genètica per veure com totes dues coses, ètica i llenguatge, poden realitzar-se en el desplegament de la seva vida, i des d'aquesta perspectiva no es veu per què cal privilegiar el llenguatge sobre l'ètica i no a l'inrevés. De nou podem notar que l'esforç de posar-se en el lloc de l'altre i posar l'altre en el propi lloc, condició moral de realització del llenguatge però que certament no es pot fer sense l'ús del llenguatge, respon tanmateix a una decisió prèvia o en tot cas diferent al llenguatge. I cal reconèixer altre cop que el que pugui haver de *noètic* o metadiscursiu en aquesta decisió certament no és tematitzat per Hobbes, però això només ens diu que *potser la teoria del llenguatge de Hobbes no és tan cohe-*

rent com pretén Zarka, i que dur-la a la seva coherència demanaria respondre a les apories que aquí hem volgut tot just apuntar.

Diguem, en suma, que Zarka aconsegueix demostrar a bastament 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'n presenta com a tesi de fons del llibre, no queda en absolut demostrada. Volem destacar, tanmateix, que tots els arguments que hem trobat per posar entre parèntesis aquesta tesi els hem tret, com el lector acaba de comprovar, del llibre mateix: primera mostra del que volem mostrar a continuació, que el llibre dóna més del que anuncia.

5. *L'home ordinari i la moderna construcció de la ciutadania universal.* Com acabem de dir, volem començar a mostrar ara que, tot i no donar el que anuncia, el llibre dóna al mateix temps més del que anuncia. O millor: que tot i no donar el que anuncia en les notes explicatòries de les seves parts, el llibre sí que dóna el que anuncia el seu títol: *una penetració lúcida i intel·ligent en la noció de modernitat al fil de la lectura de Hobbes*. I fa això ja des del seu segon capítol, que és el primer de la primera part, en què l'autor realitza un estudi precíus de com en l'origen de la modernitat hi ha un desplaçament des de la figura de l'heroi de Gracián, passant per la desvalorització d'aquesta figura en La Rochefoucauld i Pascal, fins arribar a la figura de l'antiheroi o home comú en Hobbes com a subjecte i objecte de la política. És el pas des de la singularitat del príncep, el polític o el cortesà dels tractats polítics del Barroc cap a la universalitat de l'individu pròpia de l'afirmació moderna de la ciutadania universal, un pas que desplaça la qüestió política de la institució o educació del príncep a la institució de l'estat.

L'heroi de Gracián viu en un món d'engany i d'ocultament, en què cal arbitrar una tecnologia de si i una estètica, basades en un coneixement de si mateix, com a condicions heroiques de supervivència, i on, conseqüentment, l'home d'Estat excel·lent és aquell que conjuga de forma eminent coratge i prudència. Amb La Rochefoucauld i Pascal es continua situant al centre de la vida política la figura de l'heroi, però ara aquesta figura és devaluada des d'una antropologia teològica de l'home caigut que fonamenta la política en l'ordre de la concupiscència: per La Rochefoucauld, i de forma diametralment oposada a la postura de Gracián, el propi de l'heroi és el desconeixement i l'encegament sobre si mateix, i l'origen de les seves accions no són —com pretén ell— el coratge i el gust sinó les passions més mediocres, que viuen del principi universal de l'amor propi. D'aquesta manera, l'heroi deixa de ser vist com un home excepcional: el seu heroisme descansa en el desconeixement de la pròpia mediocritat. Pascal, en aquesta mateixa línia, sosté que l'home entès en la figura d'Adam pecador no tindrà altra preocupació que d'intentar assegurar desesperadament la centralitat del seu jo (desig de glòria, de poder i de riquesa) i de privar-se de pensar en la mort (diversió), de manera que el desig de grandesa no és res més que l'altra cara de la misèria. Així les coses, els trets propis de l'heroi

es veuen ara (devaluats) com a comuns a tots els homes, de manera que l'objecte propi de la política passa a ser el dels mecanismes d'establiment del poder. La institucionalització de la força en poder demana l'establiment d'una ficció: com que la força no pot quedar establerta com a tirànica, els governants han d'articular un discurs doble: saber-se, en privat, iguals a tothom; presentar-se, en públic, per sobre del comú dels homes. La virtut que legitima l'heroi de Gracián deixa pas, en la reflexió de La Rochefoucauld i Pascal, a la força que es presenta a si mateixa com a virtuosa.

Per un altre camí, el d'una reelaboració de la doctrina de les passions, Hobbes reinterpreta els trets propis de l'heroi de Gracián universalitzant-los i subordinant-los a les tendències comunes de tota la humanitat. La tendència natural a perseverar en el seu ésser, comuna a tots els homes, subordina totes les altres tendències, de manera que la recerca del poder, de la glòria, de la victòria real o simbòlica —reinterpretada, com diem, a partir del desig de perseverar en l'ésser—, en lloc de caracteritzar la preeminència d'un tipus particular d'home, no és més que el resultat d'un esforç inacabable per superar el temor de la mort que iguala les condicions de tots els homes. Paradoxalment, l'atenció als mateixos impulsos humans que servien Pascal i La Rochefoucauld per denunciar la baixesa de la vida política són en Hobbes la base per a la institució d'un marc de convivència que no té el seu origen simplement en la força emmascarada de legitimitat. *En la manera com deixem enrera la figura de l'heroi donem naixement a concepcions distintes de la vida política, que conviuen, juntes, en el naixement de la modernitat.*

Pel que fa a la postura de Hobbes, comporta almenys aquestes dues conseqüències: 1) donada la igualtat natural entre els homes, el sobirà no pot ser caracteritzat per les seves qualitats naturals o per qualsevol forma d'educació, de manera que el problema ja no és el de l'educació del príncep sinó el de la institució de l'Estat, i ja no és, doncs, el de quin és el tipus d'home apte per assumir el poder sinó el de les condicions jurídiques de l'existència del poder; i 2) donat que l'Estat té un origen artificial, els conceptes de sobirà i de persona civil no confereixen en darrer terme al sobirà altra cosa que una funció de *mediació* en la constitució jurídica de l'ordre polític.

En l'arrel de la modernitat, trobem doncs, en suma, una racionalització dels mecanismes del poder i de la institució de l'Estat que no ens dona, tanmateix, un discurs homogeni sinó diferents camins de la modernitat que marquen les tensions internes de la política moderna. Hi tornarem més avall. De moment destaquem només que estem aquí davant d'una de les perles del llibre que no estava anunciada en el pla general: *fent-nos comprendre el paper de la destitució de l'heroi en la constitució de la política moderna, entenem molt millor com en la història política de la modernitat les crisis polítiques han anat acompanyades sempre per un intent o altre de restitució de la figura de l'heroi*. Pensem per exemple en el *superhome* de Nietzsche, o en la figura mítica del *treballador* de Jünger, o fins i tot en el fenomen només aparentment paradoxal del culte a la persona dels dirigents polítics en aquells països en què, com en la Unió Soviètica, s'han viscut etapes de règims polítics que s'han definit com a defensors de la igualtat (d'ací la paradoxa) però precisament *contra* la modernitat (d'ací el caràcter només aparent de la paradoxa).

6. *L'aporètica política. Violència i institució en la gènesi de l'Estat.* En el punt precedent hem vist com l'esforç per situar l'empresa teòrica de Hobbes respecte d'empreses teòriques contemporànies ens ha fet entendre que, més que com a iniciador de la modernitat, Hobbes ha de ser vist com l'iniciador d'una de les línies de la modernitat, però no de l'única. La resta del llibre pot ser vist llavors com l'exercici repetit, des de perspectives diverses, dels camins per on es dibuixa aquesta línia —inclòs el que porta a afirmar la importància del llenguatge en la constitució de la societat civil—, en un esforç de definició de la posició hobbesiana que perfila una possibilitat de la modernitat —i així, de la nostra pròpia reflexió i de la nostra pròpia realitat política— en contrast, al mirall de dos contemporanis, de dues alternatives rivals. Que l'extensió que hem dedicat al capítol 2 serveixi d'il·lustració del fet que gairebé en tots els capítols —recordem-ho, pensats en la seva publicació inicial com a textos autònoms— hi trobem perles. De l'articulació d'aquest joc de perspectives que ens fan mirar d'ací i d'allà els camins de la política i del pensament polític moderns inaugurats per l'obra de Hobbes, triem ara de centrar-nos en la consideració del capítol 3, «La idea hobbesiana de filosofia política», que ens permetrà portar aquesta ressenya crítica, ja en el següent punt, a la seva conclusió.

Exposarem el contingut d'aquest capítol tercer de forma polèmica, contra la lectura que en fa Antonio Rivera. Perquè pensem que hi ha, respecte la lectura que ens ofereix Zarka de les obres de Hobbes, una confusió possible que té a veure amb el lloc des d'on s'endega la tasca de comprensió del pensament d'un clàssic, i creiem que aquesta confusió és el que detectem en la ressenya que Antonio Rivera García fa del llibre⁵, on censura que el professor francès ens doni en les seves lectures un Hobbes liberal. Resenyem primer aquesta ressenya, i exposem després on ens sembla que radica la seva confusió. Pretenem per aquest camí definir amb tota nitidesa el lloc de la lectura de Zarka. Rivera comença caracteritzant la lectura de Zarka com «una interpretació liberal del *Leviatán*», i procedeix a criticar aquesta mena de lectura en tres moments successius: atenent primer a l'exègesi de Zarka sobre el pacte social, considerant després el significat hobbesià de l'autorització, i formulant per fi un seguit d'objeccions al que ell anomena «l'hermenèutica liberal de la sobirania hobbesiana». I passa, en segon lloc, a situar la retòrica del *Leviathan* en el marc del debat constitucional del segle disset, presentant primer en dos moments la interpretació de Zarka dels tipus de guerra i de la semiologia del poder (la part, aquesta de la semiologia del poder, que li sembla més reeixida dels estudis del professor francès), discutint-la, i portant-la finalment a una conclusió que el duu a aixecar contra Zarka l'acusació que pateix una «intencionada amnèsia històrica».

Rivera comença remetent al capítol 3 de l'obra de Zarka per explicar com, segons el parer d'aquest autor, podem resseguir una certa evolució en el pensament de Hobbes des dels *Elements of Law* i el *De Cive* (1642) fins al *Leviathan* (1651), en virtut de la qual de les relacions de poder descrites en termes de propietat en les primeres obres es passa a una formulació de la sobirania en termes d'autorització en la darrera. La persona civil de l'Es-

5. RIVERA, A. «Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos». *Res publica*. Vol. 1 (1998), p. 183-198.

tat és pensada en les dues primeres obres des del concepte d'*unió* mitjançant la transferència de drets individuals com a compromís de no resistència dels súbdits a la voluntat del sobirà, però això —explica Zarka— comporta dues dificultats: primera, l'Estat és pensat així com a propietari dels súbdits que no conserven en ell cap personalitat; i segona, com a mera propietat privada del sobirà, els súbdits no tenen cap obligació positiva sinó només la de no resistir. L'estat resultant resulta ser despòtic i inoperant. Per Zarka, el capítol XVII del *Leviathan* introdueix una novetat precisament per resoldre aquestes dificultats; el fragment de la innovació és aquest: el pacte social és —diu allà Hobbes— «una convenció de cadascú amb cadascú realitzada de tal manera que és com si cadascú digués a cadascú: *autoritzo aquest home o aquesta assemblea, li lliuro el dret a governar-me a mi mateix, amb la condició que tu li lliuris el teu dret i autoritzis les seves accions de la mateixa manera*. Fet això, la multitud unida d'aquesta manera en una sola persona és anomenada *República*, en llatí *Civitas*». Repensant així la sobirania en termes d'autorització, es donen tres conseqüències remarcables: 1) els súbdits són vistos ara com els autors d'una voluntat política de la qual el sobirà és l'actor, de manera que el sobirà actua en nom dels súbdits i els súbdits actuen a través del sobirà; 2) la voluntat sobirana és així expressió de la voluntat dels súbdits, de manera que la voluntat de la persona civil que és l'Estat és al mateix temps la voluntat de cada un dels éssers particulars que la formen; i, en fi, 3) la llei és d'aquesta manera l'expressió de la voluntat de qui té dret a manar, i «així la llei no prové d'aquella *juris prudentia* o saviesa dels jutges subalterns, sinó *de la raó...* de la República» (*Leviathan* XXVI), i, com a expressió de la voluntat de cada súbdit, la llei només pot ser llei si és pública, perquè ningú no pot ser obligat a allò que desconeix o no comprèn⁶. L'obediència del súbdit ja no és pensada com a mera no resistència sinó com a autogovern. Més endavant, en diferents llocs de la tercera part del llibre, Zarka mostra que aquesta solució hobbesiana concernent als fonaments de la vida política mostra alhora la fragilitat d'aquesta vida política, perquè la representació política és un constant actuar des de l'autoritat única sobre allò que en qualsevol moment pot girar-se i tornar a ser *multitudo dissoluta*. Hi tornarem al darrer punt d'aquesta ressenya. De moment constatem que Zarka llegeix la novetat del *Leviathan* prenent seriosament en consideració, com volia Strauss, la possibilitat que Hobbes pretengui tot simplement captar millor la veritat de l'Estat resolent les dificultats que presentaven els seus propis tractaments del problema.

Per la seva part, Rivera creu que amb tot el dit Zarka està presentant Hobbes com un teòric de l'estat liberal, i jutja que aquesta pretensió és

6. Per Zarka això deslegitima tota lectura decisionista de l'obra de Hobbes: la sentència hobbesiana «*auctoritas, no veritas, facit legem*» no pot ser entesa com una afirmació d'un decisionisme irracional davant el racionalisme jurídic, perquè, pel que acabem de dir, lluny d'obrir el camí a una obscura i perillosa concepció de la transcendència irracional de la voluntat de l'Estat, la teoria de la llei és, al contrari, un dels llocs privilegiats on és possible de captar per què en Hobbes la raó d'Estat no pot ésser, en definitiva, de naturalesa diferent de la raó dels particulars. La lectura de Zarka polemítza obertament, així doncs, amb la lectura de Carl Schmitt a *Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, que reinvidica la força mítica de la figura del Leviatan precisament com a expressió simbòlica de la transcendència irracional de la voluntat de l'Estat. Vegeu al respecte la ressenya de Carles Llinàs en aquesta mateixa publicació.

errònia. Fa bàsicament dues objeccions al que ell anomena «l'hermenèutica liberal de la sobirania hobbesiana»: primera, que no contextualitza bé la lletra hobbesiana en el marc del debat constitucional del segle disset, de manera que entén massa literalment i fora de context frases que, posades a lloc, diuen una altra cosa que la que creu entendre Zarka; i segona, que per més que Hobbes continua reconeixent el dret de resistència als súbdits, això és més aviat un lloc comú de l'època i la dada determinant és que en tot cas no li'n reconeix un dret *legal* de resistència, perquè no hi ha cap ordenament jurídic a què s'hagi de sotmetre el Leviatan. La retòrica hobbesiana del contracte social tindria només per a Rivera una «función heurística de destruir las objeciones sobre el origen legítimo de la soberanía» quan en veritat no hi ha cap diferència real entre l'estat imposat per la força i l'estat creat per institució: la distància de Filmer a Hobbes és només de presentació retòrica, perquè l'estat patrimonial en què —segons Rivera— creuen tots dos no està prou ben defensat pels arguments del primer. Seguint, en suma, les indicacions de lectura de Skinner, Rivera conclou que la ceguesa històrica de Zarka és el que fa que no vegi el caràcter totalitari de l'Estat teoritzat per Hobbes.

Explicitant l'afinitat de la posició de l'autor amb les tesis de Quentin Skinner fem vàlides per a ell les crítiques que hem fet més amunt per a aquest segon. Sense ànim de respondre de forma exhaustiva tots els arguments de Rivera (n'hem apuntat només el sentit general), volem destacar només el que tenen de simptomàtics d'una certa confusió que afecta bona part dels estudis hobbesians actuals. Donarem dues formulacions d'aquesta confusió.

Primera: *abordar l'obra de Hobbes en el marc conceptual d'una oposició entre el liberalisme i el totalitarisme és prendre una qüestió secundària com si fos la principal*. El problema de Hobbes no és el del règim que convé a l'estat —o ho és només de forma derivada— sinó el de l'origen de l'estat i la seva legitimitat. *No hi ha cap règim si abans no hi ha estat i, per tant, la teorització sobre l'origen i naturalesa de l'estat precedeix i possibilita la teorització sobre la naturalesa dels diferents règims polítics, però no s'hi confon*. Veure el text hobbesià des d'aquesta perspectiva és veure'l amb una perspectiva massa estreta: és no veure'l prou bé. *Contra el principi d'exactitud històrica, qui llegeix així el text hi porta els seus propis problemes i no aquells amb què es baralla el mateix text sota consideració*.

I segona: *quan el problema és el dels fonaments de l'estat, el que se'n presenta com a realitat fràgil a defensar és l'estat mateix, no els individus*. Rivera sembla oposar a l'Estat total que creu veure en Hobbes un règim de llibertats defensat per un ordenament jurídic que protegeixi l'individu dels excessos del poder. D'aquesta manera, *tem per la fragilitat de l'individu davant la força de l'Estat*. Però la situació històrica —remarquem-ho per emfasitzar el caràcter polèmic del que diem: *històrica!*— en què pensa Hobbes ens dóna més aviat la situació inversa, aquella en què el que cal témer és la fragilitat de l'Estat davant la força de la multitud dissoluta. Quan allò teoritzat és l'origen de l'ordenament jurídic un hom no hi pot posar ja l'ordenament jurídic com a garantia de protecció dels individus davant l'estat, perquè és això mateix que es pensa en el seu naixement. Posats en l'origen de l'estat, el problema teòric és el de pensar com és possible fundar un estat que no recolzi exclusivament en la força cega (que es dis-

fressa de virtut) sinó que neix d'una força dotada realment de legitimitat.

El problema que acabem de formular pot molt bé ser que no tingui solució. Si fos així, hauríem de donar la raó a Pascal contra Hobbes. El mèrit de la lectura de Zarka és en tot cas que ens mostra en la seva via l'esforç hobbesià per pensar aquesta possibilitat; a saber: que la fundació de l'estat descansi en la raó i no només en la força. L'escàndol liberal republicà de descobrir que el pensament de Hobbes concernent a la fundació de l'estat és compatible amb el règim liberal (i per què escandalitza la possibilitat que Hobbes sigui dels «seus»?) descansa, ens sembla, en una certa ingenuïtat de principi: des de l'estat liberal ja constituït, hom pot esmerçar el seu esforç teòric a defensar el bé conquerit per defensar l'individu, tan fràgil, davant de la possibilitat de perversió d'aquest poder ja constituït; però qui vulgui pensar el moment de la fundació de l'Estat —aquest que permet en el seu ordenament jurídic la defensa del ciutadà— es baralla amb un problema fonamental, la radicalitat del qual obliga indefugiblement a assumir amb honestedat intel·lectual la veritat que *la realitat política, fins i tot la de l'estat liberal, viu tothora, de forma paradoxal, en la tensió entre el llenguatge i la violència, entre el dret i el poder, entre la raó i les passions. L'única manera de defensar bé el règim de convivència que permet un màxim possible de llibertat és conèixer bé les seves limitacions i els seus perills*: de manera que, per dir-ho amb Sales, «hi ha necessàriament en tota filosofia política la necessitat d'una *aporètica*, d'un establir els conflictes fonamentals com a tals conflictes fonamentals». *La ingènua apel·lació a la norma jurídica com a garantia de les llibertats individuals restarà indefensa davant la perversió de la norma jurídica mateixa, a causa de no haver copsat prou bé la fragilitat de la situació des d'on esdevé possible aquesta mateixa apel·lació*.

7. *Conclusió. Modernitats*. El llibre de Zarka *Hobbes i el pensament polític modern* es tanca, com s'havia obert en el capítol 2, amb el contrast de Hobbes respecte dos dels seus contemporanis. Zarka mostra bé aquí que la novetat hobbesià d'una teoria jurídica de la institució política «dibuixa una figura del món polític que no es pot imposar més que oposant-se teòricament a d'altres figures», especialment la del retorn d'una versió modernitzada del poder senyorial, pròpia de Filmer, i la de la idea pròpiament moderna de la política com a institucionalització de la força, pròpia de Pascal. *Entre aquestes dues figures, també modernes, la filosofia hobbesiàna ens apareix com una possibilitat de la modernitat —una, podem afegir, que no ha guanyat perquè ha estat vençuda per la visió «pascaliana» de l'Estat*.

Més enllà del pla sobreimposat a l'obra, que deixaria la seva quarta part com un afegit, pensem que aquesta part permet recollir la vertadera conclusió del llibre, que no és altra que el concepte mateix de modernitat ha de ser pensat en totes les seves possibilitats. Aquestes possibilitats, notem-ho bé, no pertanyen a un determinat moment de la modernitat —el fundacional— sinó que presenten, encara ara, les possibilitats de la reflexió i de l'acció política contemporànies. La filosofia de Hobbes pot venir llavors en ajut de la nostra pròpia reflexió de dues maneres. En primer lloc, si hom admet que l'esforç d'autoaclariment demana comprendre'ns com a moderns, o en tot cas el significat de la noció de modernitat en la nostra prò-

pia autoconsciència, la consideració de l'empresa teòrica de Hobbes ens pot permetre de veure que no podem donar per evident què sigui la modernitat, i que cal explorar totes les «modernitats» possibles per veure si en els camins que no hem caminat hi ha alguna cosa salubre a vivificar per repensar i redreçar la nostra situació política i teòrica actual⁷. I segona, si hom admet que la moderna visió del poder polític com a força cega amagada sota una ficció ens ha dut a malentendre la naturalesa del poder polític, de manera que hem tendit a confondre'l simplement com un tipus més de força repressora i ens hem decantat cap a una perillosa desautorització de la vida política, potser l'esforç hobbesià per pensar una fundació racional del poder polític en la institució de l'estat ens fornirà elements preciosos per repensar aquesta realitat, recuperant una comprensió ajustada de l'especificitat del poder polític i la seva bondat.

L'obra de Zarka ens mostra llavors, en el seu conjunt, com la lletra hobbesiana pot ser el lloc d'una renovació salubre de la reflexió política actual. La modernitat ens apareix, en l'esforç teòric d'aquest investigador francès, com a superior a l'antiguitat en la seva afirmació de l'home comú que culmina en la defensa d'una ciutadania universal; però també és Zarka qui ens ensenya, sobre la lectura de Hobbes, els perills que aquesta novetat moderna comporta i, per tant, la necessitat que té la política de reinstaurar-se un cop i un altre sabent-se fràgil davant les tensions que la travessen. Si, com vol Rivera en la ressenya que hem comentat, no hi ha diferència possible entre l'Estat imposat per la força i l'Estat instituit per la raó, en altres termes, si el poder és sempre pervers i se sosté tothora sobre una ficció, no trobarem cap motiu racional per defensar la bondat de la modernitat. L'obra de Hobbes podria ser, des d'aquest punt de vista, lloc privilegiat no només per pensar la naturalesa plural de la modernitat, sinó també per pensar i —si s'escau— defensar la seva bondat.

7. Vegeu, en aquesta línia, un dels darrers treballs d'Y.C. ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris: Beauchesne, 2000 (del que en donen notícia Jordi Sales i Josep Monserrat a *Comprendre* III 2001/2).