

## *Del individualismo egoísta a la formación de las identidades*

Marta García Alonso. UNED

J. M. Hernández: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.

La Historia de las ideas políticas, tal como la cultivan Quentin Skinner, Anthony Pagden o John Pocock, es bien conocida, y cada vez más apreciada, por el público de lengua española. No sin diferencias, desde luego, pero al interés de Skinner por reconstruir la intención de sus autores y a la devoción de Pocock por las tradiciones intelectuales en las que éstos se inscriben subyace una opción metodológica común: la coincidencia en la valoración del contexto histórico en el que los lenguajes políticos aparecen y pretenden abrirse camino. Y es que para la Escuela de Cambridge no sólo el mundo de las ideas, sino que la acción política debe ser también tomada en cuenta a la hora de enfrentarse a los textos de los teóricos políticos clásicos. Desde este principio pretenden mostrarnos que cuestiones tan actuales como los fundamentos y los límites de la obligación política, el papel de la religión en la constitución de identidades colectivas o la delimitación del espacio público son cuestiones abiertas ya siglos atrás que distan hoy de estar cerradas. Por todo ello, el lector de lengua española no podrá dejar de alegrarse por la aparición de *El retrato de un dios mortal*, primer libro de José María Hernández, un ensayo donde se intenta interpretar con estas mismas claves la respuesta de Hobbes a todos estos dilemas

Su pertenencia a esta tradición de Cambridge queda, desde luego, patente ya desde el primer capítulo, un amplio estudio histórico en el que da cuenta de la complicada historia inglesa del siglo XVII: la oposición Parlamento/Monarquía y las sangrías que propició, las discusiones teológicas de fondo y su aportación a la discusión política, la política exterior inglesa frente al continente y su difícil relación con España, etc. Y Hobbes no fue inmune a este contexto. Fue en los últimos meses de su graduación en Cambridge (1608), cuando Hobbes fue contratado como asistente del hijo de William Cavendish, futuro primer *Earl of Devonshire*. Parte de la educación del joven aristócrata -nos recuerda Hernández - consistía en viajes por Europa, no sólo por el conocimiento valiosísimo que éstos proporcionaban de las costumbres de otros países, sino por los contactos que propiciaban con algunos de los personajes más relevantes de la época. Y así Hobbes pudo beneficiarse de los encuentros dispuestos para su discípulo: baste como ejemplo su primer viaje europeo (1614-15) con el segundo *Earl of Devonshire*, donde pudo conocer al embajador de Jacobo I en Venecia, *sir Henry Wotton*, activo promotor de las ideas anglicanistas del primer Estuardo en el continente. Hay que reseñar, asimismo, su estrecha vinculación con la Compañía de Virginia -que le hará conocedor de primera mano de los avatares de la colonización inglesa-, a cuyas sesiones pudo asistir en calidad de acompañante o representante de uno de sus accionistas: el propio William Cavendish. Y en ocasiones, además de espectador, participó activamente en las intrigas de su tiempo, como cuando tradujo las cartas del fraile Fulgenzio Micanzio con el fin de obstaculizar la alianza entre los ingleses y los españoles.

Además de inmiscuirse en intrigas internacionales, Hobbes pudo conocer también en primera persona las circunstancias de la política inglesa, pues Cavendish fue miembro de los parlamentos de 1614 y 1621, reunidos por Jacobo I. De modo que ni siquiera la temprana muerte de Cavendish apartó a Hobbes de la política inglesa, pues continuó en ella de mano del primo de aquel, el marques de Newcastle y llegó incluso a ser propuesto como representante de Derby para el llamado *Parlamento Corto* (vid. pp. 39 y ss.).

Estos datos servirán si no para eliminar, sí para matizar, al menos, los continuos intentos de presentar a Hobbes como un teórico de la política aislado de las controversias de su época, un Hobbes desconectado del tiempo que le tocó vivir. Uno de los méritos del trabajo de José María Hernández es justamente éste: mostrarnos a un Hobbes inscrito en una magnífica red de relaciones tanto en Inglaterra como en el continente, que le proporcionó un conocimiento de primera mano de de las intrigas de la política de su país -incluso en los tiempos de su exilio en Francia. La tesis de Hernández supone, por tanto, un paso más en la tradición exegética que abren Skinner, Sommerville o Baumgold, pues nuestro autor pretende mostrarnos cómo esta *privilegiada* información política articuló la teoría del filósofo inglés.

Como indicio, Hernández apunta a la íntima relación entre la publicación de las obras políticas más importantes de Hobbes y los acontecimientos políticos que, en esas fechas, vivía Inglaterra: *De cive* se publica en París en 1642, el mismo año que comienza la guerra civil inglesa; *Leviathan* se publica en Inglaterra en 1651, momento en que el Parlamento de Westminster, con Cromwell a la cabeza, se enfrentaba y vencía al movimiento monárquico (pp.75 y ss.). Ambas obras ven la luz cuando Hobbes está en el exilio (1641-1652) y responden a momentos muy distintos que muestran la revisión a la que el filósofo somete su teoría política. Como explica el propio Hernández: "A partir de ahora [es decir, a partir de la publicación de *Leviathan*] preferirá enfatizar, de un lado, que su teoría del gobierno - basada en el mutuo consentimiento pero deducida de un interés estrictamente personal- no era exclusivamente monárquica, como parecía desprenderse de sus obras anteriores, especialmente *De Cive*, y, por otro lado, que el soberano no está obligado a mantener una u otra forma de culto religioso, puesto que él solo es el árbitro supremo en las disputas entre las distintas iglesias" (p. 81) .

Las luchas entre el Parlamento y la Monarquía estaban entretejidas por oposiciones teológicas de fondo, a veces difíciles de desenmarañar. Carlos I favoreció al episcopalismo contra el presbiterianismo, como antes lo había hecho su padre Jacobo I. El objetivo era el de homogeneizar las cuatro iglesias (y las cuatro naciones) que formaban las Islas Británicas. Obviamente, esto llevó al levantamiento del Parlamento escocés, defensor del presbiterianismo y, con ello a continuas revueltas. En la última década del reinado de Carlos I los parlamentarios escoceses se oponían ya abiertamente a la monarquía centralizadora y la Cámara de los Comunes de Westminster quedó dividida entre los presbiterianos y los independientes (se inclinaban por aceptar múltiples congregaciones dentro del Estado). Por esta razón, se constituyó un Partido del Orden que permitió al rey crear un ejército para combatir la oposición parlamentaria. El proceso de luchas civiles - iniciado con la detención, juicio y ejecución de Carlos I- terminaría en 1653 con la dictadura de Cromwell, Lord Protector de la nueva República.

Las discusiones religiosas por lo tanto, eran constantes en la época y la política se veía constantemente afectada por ello. Y, ya hemos visto que no era fácil defender la supremacía del gobernante porque su propia autoridad era continuamente puesta en entredicho tanto por los teólogos como por los parlamentarios. Para Hobbes, la única forma de frenar las guerras civiles que ponían en peligro la república y la vida de los ciudadanos era renunciar a la necesidad de juzgar lo público (contra los iusnaturalistas) y, asimismo, evitar la distinción entre Ley y poder que permitía poner en entredicho la figura del gobernante. Para Hobbes estos principios eran los que sustentaban a las doctrinas sobre el tiranicidio, y frente a éstos respondió con su propia teoría de la representación política. Y no otra es la tesis principal de *El retrato de un dios mortal*, de ahí que la disputa en torno al tiranicidio sea ampliamente estudiada por Hernández en el capítulo 2 del libro (pp. 95 y ss.). En estas páginas se analiza, asimismo, la aportación de Milton, Mariana, Santo Tomás, Domingo de Soto, Suárez..., y se encuentran también interesantísimos análisis sobre autores relegados normalmente al olvido por los estudiosos actuales, como son los casos de Vázquez de Menchaca o Juan Márquez.

Es sabido que tanto el concepto de *tiranía* como el de *tirano* no tienen un sentido peyorativo en la época griega: el poder supremo que entonces se atribuye a reyes o dioses no es un poder violento, sino un poder cuya actuación puede beneficiar a la comunidad. La posición de Platón en *Las Leyes* es paradigmática a este respecto. Sin embargo, la interpretación positiva de la tiranía que veía en el tirano un posible benefactor de la comunidad, va dejando lentamente lugar a la identificación de la tiranía con el gobierno violento. La dificultad, por tanto, estribaba tanto en mostrar las causas de gobierno violento como en el modo en que la comunidad podía librarse de los malos gobernantes.

Lo original de la narración de Hernández es poner a Hobbes a discutir con los teóricos españoles, más que señalar la ruptura de la teoría del filósofo inglés con la tradición de los monarcómacos franceses, en la que normalmente se le situa. Y es que es precisamente la Reforma uno de los momentos históricos que más ha contribuido a dar un importante giro a la comprensión de la tiranía y el tiranicidio. Es en esa etapa cuando se renueva el derecho de resistencia y se ofrecen las claves para distinguir a un *tirano manifiesto* (Melachton). Es en la novedosa exégesis del texto de S. Pablo -según la cual las autoridades a las que se debe obediencia son únicamente las que obran en interés general- donde hay que buscar la razón de la legitimación de la resistencia entre estos autores: sólo en la medida en que se identifica el buen gobierno con el gobierno de las autoridades que ejercen el poder en beneficio del interés general, se puede calificar como tirano al gobernante que actúa en beneficio propio. Con estos mimbres y fustigados por las persecuciones -caso extremo es la Noche de S. Bartolomé- los protestantes terminarán elaborando una teoría *constitucionalista* de la resistencia, cuya novedad será atribuir la facultad de rebelión a los *Estados Generales*. El caso de la obra *Vindicae contra tiranos* es paradigmática a este respecto.

Sin embargo, tal y como nos muestra Hernández, Hobbes no continúa esta tradición sino que su teoría política está destinada a imposibilitar *de iure* cualquier forma de deslegitimación de la autoridad política, sea *privada* o *constitucional*. Este libro nos muestra a un Hobbes reacio a distinguir, como hacían los tiranicidas, entre el *poder* y la *persona* que lo ejerce. Resistir al gobernante menoscaba la misma institución del Estado

por lo que, para el filósofo inglés, se ha de renunciar a la idea de que la libertad individual -natural- puede juzgar legítimamente lo público (p. 111). Para entender esta posición que rompe con nuestra actual sensibilidad política, el filósofo debe adentrarse en el análisis de la naturaleza del poder, no sólo en su origen, sino en su ejercicio y distribución. Y no otro es el objetivo del tercer capítulo de este ensayo. En él, nos encontramos con la solución que Hobbes ofrecerá como contrapartida de esta necesaria renuncia: su *teoría de la representación*. El núcleo fundamental de ésta se asigna a lo que llama *unidad del representante*, según la cual el gobernante se convierte en autor y actor al mismo tiempo, representando su persona, la de cada miembro de la comunidad, y capaz de anticipar sus consecuencias para con Dios, único al que tiene que rendir cuentas de su acción. La representación política hobbesiana será, por tanto, una *fusión*<sup>1</sup> de autorización y representación. Y, de nuevo, su experiencia pública servirá como patrón de elaboración del modelo, tal y como nos dice Hernández:

“Históricamente hablando, Hobbes disponía de una experiencia clara de estas dos categorías del mandato, imperativo y representativo, o según su propia terminología, de la autorización y la personificación. (...) Es de suponer que su papel en las votaciones dentro de la Compañía de Virginia le habría dado una idea precisa del sentido de la representación por delegación como agente de los intereses de su patrono, mientras que su actividad como secretario de William Cavendish en el Parlamento le proporcionó la oportunidad de familiarizarse primero y comprometerse después con la defensa de un interés común encarnado en la figura del monarca. Su teoría de la representación política consistirá, de nuevo, en una curiosa *fusión* de estas dos categorías -autorización y personificación- mediante una original metáfora que, como todo símbolo, necesitaba su propio correlato sensible: Leviatán” (p. 185).

A la crisis de la autoridad política de su tiempo -cuya debilidad mostraba la proliferación de las teorías de la tiranía de la época-, responde Hobbes con la imposibilidad de distinguir entre la persona y la autoridad y para ello elabora su teoría de la representación. Ahora bien, una de las cuestiones centrales de la teoría política era la de saber cómo, a través de qué medios, el gobernante había adquirido su poder, en qué instancias estaba legitimada su representación de la comunidad. Las páginas del capítulo 4 dan una respuesta a esta pregunta. Nos referimos a la *teoría del contrato* hobbesiano que, según nos explica Hernández, ha de entenderse como donación, como enajenación del poder en beneficio de un poder mayor. La donación es el principio que permite fusionar, de nuevo, el pacto como unión, como obligación del rey ante Dios (*pacto unionis*) y el pacto como sujeción de los gobernantes al gobernado (*pacto subjeccionis*).

Sabemos que los contratos tienen sus límites ¿cuál es el límite que Hobbes le señala a la política? La respuesta es compleja y, en cierto modo, tal y como muestra Hernández, contradictoria. En principio, el consabido *derecho natural a la autopreservación* funciona como límite de la obligación política, siendo como es el fundamento que origina la formación del cuerpo social. Sin embargo, hay momentos en que el gobernante puede poner

<sup>1</sup> El término *fusión* que aparece numerosas veces en *El retrato de un dios mortal*, es un concepto original acuñado por Hernández para dar cuenta de la estrategia retórica de un Hobbes que termina reuniendo de nuevo los términos que, previamente, había separado en su análisis político.

en peligro ese principio: la guerra y la pena de muerte constituyen los dos casos paradigmáticos. ¿Qué hacer entonces? La solución de Hobbes es de enorme interés y Hernández la expone de modo magnífico en las páginas finales de este ensayo: *el recurso a la interpretación de la historia sagrada será la única vía abierta que permitirá apelar a un vínculo comunitario, más allá del egoísmo particular y de la opinión individual en momentos en que está en peligro la conservación del cuerpo político.*

Lo exclusivo no es, por tanto, el individuo como pretenden los análisis de los clásicos liberales, entre los que Hobbes ocupa un lugar eminente. Hobbes tuvo en cuenta el difícil problema de articular individualismo e identidad colectiva. Y paradójicamente, será la denostada religión la que servirá de vínculo entre estas realidades políticas. Sólo la religión puede justificar el sacrificio del individuo por su comunidad, y esta acción sólo puede derivarse de la ley natural relativa a la gratitud que, si bien no es un principio de la razón, sí se trata de un principio escriturario. Es en la esfera de la profecía donde podemos conocer esas leyes naturales como procedentes de la palabra divina. Según la interpretación política de la religión que Hobbes defendió contra los teóricos de su tiempo, las leyes que Dios ha introducido *literalmente* en la historia son leyes *positivas* que deben ser conocidas por todos. Por lo tanto, la historia sagrada debe ser interpretada como historia de derechos y obligaciones políticas entre ciudadanos y comunidad. Es la historia sagrada la que ayuda a mantener la identidad política (vid. p. 283). Por supuesto es el gobernante quien debe ser intérprete de los textos sagrados, o quien debe controlar los funcionarios especializados en la interpretación de los mismos, con el objeto de cohesionar la comunidad en momentos de crisis, con el fin de pedir el sacrificio del individuo en favor del grupo. En la Biblia hemos de buscar antes la fundamentación de la obligación de obediencia política que la de las virtudes morales que deben adornar al gobernante y a los buenos ciudadanos. A lo que Hobbes se enfrenta es a un problema de política eclesiológica sobre la definición y titular del magisterio religioso y sobre lo que este titular *debe* encontrar en los textos sagrados.

La crisis religiosa de su tiempo era la causa de los conflictos civiles sangrientos que Inglaterra padecía y a los que Hobbes había asistido y cuya salida del conflicto sólo se veía posible dotando al gobernante del poder de dirimir todo litigio -incluso religioso. Para que esto fuera posible, Hobbes sitúa el fundamento de la autoridad más allá de la religión, poniéndola a salvo contra toda sublevación posible, incluso del egoísmo particular (en caso de conflicto con el principio sagrado de la autopreservación). Sin embargo, la religión que había sido expulsada por la puerta, vuelve a entrar por la ventana. Ahora no será el fundamento de la autoridad pero sí será el elemento de cohesión de la identidad comunitaria y la fuente de los deberes y obligaciones últimos de los ciudadanos. Eso sí, la religión, tal y como era entendida por Hobbes ya no era la del temido "Espíritu de Roma", según sus propias palabras.

“El rechazo del ideal republicano de libertad limitaba su propia respuesta ante el conflicto institucional. Sin embargo, en sus repetidas afirmaciones de que un Estado propiamente construido podría durar una eternidad (...) no sería difícil advertir los síntomas del problema que, una y otra vez, había intentado apartar de su camino. Un cuerpo político, por muy bien construido que esté, sólo podrá perpetuarse mediante la cuidadosa activación de los mecanismos que regulan su funcionamiento. Así que Hobbes eligió utilizar otro lenguaje para resolver los problemas derivados de una definición excesivamente racionalista de la

política. Hobbes quiso servirse de la historia sagrada como una historia del poder político. Y este lenguaje fue ganando protagonismo a medida que avanzaba en su deducción racional de la obligación, es decir, a medida que se iban presentando los problemas vinculados a la conservación de la república ” (p. 326).

Como he intentado mostrar con esta breve nota, no estamos solamente ante un excelente trabajo académico sobre la obra de uno de los filósofos políticos más importantes de todos los tiempos, esta obra es mucho más que una magnífica monografía histórico-filosófica sobre el pensamiento de Hobbes. Y es que este ensayo tiene la virtud de mostrarnos un Hobbes actualizado, cercano, que tiene mucho que decir al lector contemporáneo, puesto que, como el resto de los clásicos del liberalismo, fue consciente de la necesidad de articular la idea de individuo con la idea del carácter identitario de la propia asociación en la que éste se integra (p.327). Como el propio Hernández recoge en su libro, no estamos ante los mismos problemas pero los nuevos lenguajes políticos evolucionan a partir de sus predecesores (p. 246). Si cada época ha interpretado la articulación entre individuo y comunidad, entre espacio público y espacio privado, en relación a su sensibilidad política y al contexto histórico en que se desarrolló su pensamiento, el trabajo que nos ofrece José María Hernández tiene la virtud de acercarnos a uno de los momentos decisivos del debate político de la modernidad que tanto ha influido en nuestro presente.