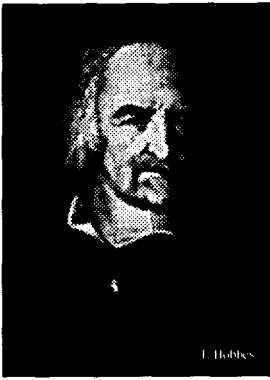


## DISCUTIENDO SOBRE HOBBS Y VICO (ENTRE DEDUCTIVISMO, METÁFORA Y REALISMO HISTÓRICO)

*Franco Ratto*



A raíz del análisis de la obra de Aniello Montano *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes* (1996) el presente estudio plantea, en relación crítica con el autor, la revisión de algunos principales aspectos de confrontación entre Hobbes y Vico.

Around the analysis of Aniello Montano's work *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes* (1996) this paper arises some critical questions related with the revision of the main aspects involved within the Vico- Hobbes confrontation.

### CONSIDERACIONES PRELIMINARES

A cerca de veinte años de distancia del trabajo de Ferruccio Föcher<sup>1</sup>, Aniello Montano vuelve a ocuparse de los dos filósofos en un reciente volumen intitolado *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*<sup>2</sup>. Sobre las posibles relaciones entre los dos filósofos se han afirmado precedentemente, a menudo con resultados entre sí divergentes, diversos estudiosos: desde Fausto Nicolini a Eugenio Garin, a Arthur Child, a Raffaello Franchini, sólo por citar a algunos<sup>3</sup>: por ejemplo, mientras Franchini ha sostenido la tesis de un Hobbes como “quinto” autor de Vico<sup>4</sup>, Montano, en estas páginas, afirma que entre las dos elaboraciones teóricas lo que hay es una ‘radical oposición’, pese a la presencia en ambos de locuciones y conceptos afines cuando no directamente idénticos. Tal presencia –a nuestro parecer– si bien no nos permite formular una respuesta definitiva sobre el argumento, puede contribuir a aclarar, aun indirectamente, el contexto cultural e ideológico –napolitano y europeo– en el cual Vico elaboró sus particulares obras. En las páginas que siguen discutiremos algunos juicios del autor: en particular nos basaremos sobre aquellas que se refieren al filósofo inglés y sobre las que nuestro disenso es mayor.

En la “Presentación” del volumen, Giuseppe Cacciatore advierte al lector que Montano “oportunamente ha evitado la línea de una comparación acentuadamente textual y de una detallada interrelación de conceptos y categorías filosófico-sistemáticas”. El autor, de hecho, ha tratado de reconducir “la posible confrontación entre dos grandes intelectuales a las diversas raíces fundantes de su caracterización filosófica, antropológica y política”<sup>5</sup>. Esta elección tiene, en las intenciones de Montano, un significado no exclusivamente metodoló-

gico: no le interesa la búsqueda de “asonancias de términos y/o fórmulas a menudo idénticas pero de significados profundamente diversos”, cuanto “evidenciar el implante teórico de fondo”, es decir, aquellas connotaciones que caracterizan las dos filosofías, “la viquiana y la hobbesiana”<sup>6</sup>.

Antes de pararnos brevemente sobre los primeros capítulos de la obra, señalaremos aquí algunas reservas de carácter general:

a. Del mismo título del volumen se obtiene la impresión que la “contraposición” entre los dos filósofos, resumida emblemática en el *contra*, no es el resultado de un recorrido iniciado a través de la lectura de las respectivas obras sino un punto de partida, un personal convencimiento que, puesto de modo *a priori*, condiciona el trabajo en su totalidad. A nuestro parecer, Montano se separa al momento de las elecciones metodológicas a las cuales cualquier estudioso debería atenerse cuando se pone a confrontar dos elaboraciones filosóficas, diversas o afines, porque, como él mismo nos informa, “la confrontación ha sido instituida a partir de los textos viquianos”<sup>7</sup>. De tal modo, leyendo a Hobbes con los ojos de Vico, él no puede no contraponer a los dos filósofos desde el momento que Vico ve en el inglés el asertor de teorías adversas a la suya propia; en otras palabras, el estudioso habría debido situarse más allá de los dos autores para examinar su pensamiento tal como emerge de la lectura de las respectivas obras.

b. Al examinar algunos aspectos del pensamiento viquiano, Montano subraya oportunamente el papel atribuido por el napolitano al hombre y a la “historia como constructores del saber y de las instituciones civiles y políticas”, observaciones que hacen suponer una interpretación de Vico como filósofo moderno; él, al contrario, declara compartir las tesis sostenidas por Paolo Rossi, según las cuales Giambattista Vico fue un pensador “atrasado” y “aislado” en el debate cultural napolitano y europeo de su tiempo<sup>8</sup>.

c. Aún más problemática resulta la lectura de Hobbes propuesta por el autor: él mismo declara “haber privilegiado [...] las interpretaciones que subrayan con mayor rigor el carácter convencionalista y, por ello, axiomático-deductivo, y no histórico, del sistema de la ciencia ético-política”. A su decir, Hobbes habría creado una “ciencia” fundada sobre “enunciados”, independiente “de la confirmación de la experiencia”, cuya certeza está garantizada “por las premisas convencionales de partida, internas al sistema”<sup>9</sup>.

Con el término *convencionalismo* Montano no alude, por tanto, a la bien conocida tesis sobre el origen “artificial” de la sociedad y del Estado, sino a las mismas premisas metodológicas del filósofo inglés. Con tal perspectiva, referida a la obra de Hobbes en su complejidad, él anula las diferencias existentes entre ellas, es decir, no se advierte que la metodología de los *Elementos* es, por ejemplo, diversa de la del *Leviathan*<sup>10</sup>.

Pero en general, el autor no recoge aquella fina sensibilidad del filósofo inglés ni por la psicología humana, en general, ni por las pasiones, en particular, que constituyen uno de los aspectos más originales de toda la reflexión hobbesiana y sobre la cual se han centrado, concretamente en los últimos decenios, tantos estudiosos de su pensamiento ético-político<sup>11</sup>. La misma aspiración de Hobbes de querer crear una “moderna” ciencia política<sup>12</sup> resulta justificada sólo en parte, si no en cuanto unida firmemente a otra, dramáticamente vista por el filósofo, de contribuir a la instauración de la paz en el propio país, destrozado por la guerra civil. De hecho, el mismo “bellum omnium contra omnes”, lejos de ser una hipótesis “convencional”<sup>13</sup> y “a-histórica”, es una imagen de la situación interna de la Inglaterra de 1641.

Remitiendo a las páginas que siguen la discusión sobre un presunto desinterés de Hobbes por la historia, de la lectura del texto emerge que el autor descuida dos aspectos, en nuestra opinión, ‘fundamentales’ en la construcción teórica del filósofo inglés, a las cuales nos hemos referido anteriormente: a) Toda la fuerza de la doctrina política de Hobbes se funda sobre la teoría de las pasiones: ellas, de hecho, constituyen el dato originario<sup>14</sup>. b) Hobbes siempre ha atribuido a sus propias obras un carácter decididamente práctico, es decir, de intervención activa en los acontecimientos de su país.

Nos detendremos ahora en los tres primeros capítulos de la obra, sobre cuyos contenidos, como se ha indicado antes, es mayor nuestro disenso; señalaremos, luego, brevemente, las otras partes del volumen.

### EL ERROR FERINO

En el primer capítulo el autor pone en confrontación el *errar ferino* de Vico y el *estado de naturaleza* de Hobbes: él recuerda ante todo la tesis de Fausto Nicolini, según la cual hay una “coincidencia de significado de la condición humana calificada como ‘bellum omnium contra omnes’ de Hobbes con la indicada por Vico como ‘errar salvaje’”<sup>15</sup>. Para Montano nos encontramos, en cambio, frente a una sustancial diversidad porque “el escenario ofrecido por el napolitano”, en el cual los más *fuertes* hacen violencia de los más *débiles*, constituye “una fase histórica” no asimilable al “considerado estado de naturaleza”<sup>16</sup>.

La afirmación del autor suscita no poca perplejidad porque los términos por él confrontados son expresamente cuestiones no homogéneas entre sí: la primera, el “bellum omnium contra omnes” es un momento “originario”; la otra —“el errar salvaje” de Vico— “histórico”. Dejemos por el momento de resaltar el carácter “histórico” que, a nuestro modo de ver, tiene el mismo *bellum omnium contra omnes*, sobre el cual volveremos pronto. En este momento nos limitaremos a observar que también aquel momento, antecedente del rayo pero sucesivo al diluvio, representado por los salvajes errantes, puede ser asumido como “originario”. Montano, en cambio, alude a una situación antecedente a aquel evento, que le permite poder sostener que los salvajes de Vico “no representan la humanidad primitiva, sino simplemente la humanidad degradada”<sup>17</sup> y concluir que ello no es asimilable al estado de naturaleza hobbesiano.

En realidad, la distinción entre *fuertes* y *débiles*, a la que hace referencia Montano, no desempeña ningún papel en la construcción teórica de la *Scienza nuova*: Sobre aquella, por ejemplo, Vico calla allí donde habla de un “salvaje errar vagando por la gran selva de la tierra”<sup>18</sup>. La tesis de que también el *errar salvaje* pueda asumirse como momento originario encuentra confirmación en los párrafos 553-554 de la obra viquiana:

“Porque finalmente, al cabo de largo tiempo, de los gigantes impios, resultado de la infame comunión de las cosas y de las mujeres...”.

Y todavía:

“Para entender cómo los hombres del estado salvaje habían sido feroces e indómitos de su libertad bestial a la sociedad humana: que, para venir los primeros a la primera de todas, que fue la de los matrimonios, ellos necesitaron los fortísimos frenos de espantosas religiones”<sup>19</sup>.

La referencia a una originaria bondad del hombre, corrompida por el pecado de Adán, a consecuencia de la cual el hombre se transforma en “egoísta” y “agresivo”, nos parece artificioso y válido sólo para justificar una oposición preconstituida. Para ambos filósofos el corromperse de la naturaleza originaria humana es anterior al diluvio que, más bien, fue causa de la punición divina. Refiriéndose a tales condiciones Hobbes afirma:

“Después que aquellos hombres potentes, que vivieron sobre la tierra en el tiempo de Noé, antes del diluvio –que los griegos llamaron héroes, y la Escritura llamó gigantes, y tanto unos como otra dijeron generados del apareamiento de los hijos de Dios con las hijas de los hombres–, fueron destruidos por el diluvio universal por su malvada vida: el lugar de los condenados es, por esto, también a veces, contrasignado por la compañía de aquellos gigantes pericidos. Así en los *Proverbios*(XXI, 16): ‘El hombre que se desvía del camino del buen sentido reposará en compañía de los gigantes’, y en *Giobbe* (XXVI, 5): ‘He allí los gigantes bajo las aguas, y aquellos que habitan con ellos’”<sup>20</sup>.

Vico a su vez observa:

“De esta vida atroz, que los impíos sin ley llevaron, provienen en la historia profana –tras el diluvio– los gigantes. Respecto a ellos la historia sacra dice [...]: I. que ellos fueron también antes del diluvio y fueron, más bien, la ‘causa principal del diluvio de Dios; II. que nacieron de ‘hijos de Dios’ apareados con ‘hijas de los hombres’ [...]. Se demuestra que los gigantes tuvieron origen por este horrible modo de vivir, sea a través de la historia civil, sea a través de la historia natural”<sup>21</sup>.

Además, de la descripción viquiana del estado sin ley contenida en el *De uno*<sup>22</sup>, el autor saca la conclusión de que lo que indujo a los hombres a salir del estado salvaje fue el *pudor*, sentimiento que, en nuestra opinión, aparece sólo *tras* el *temor* que ha empujado a los salvajes a encontrar refugio en las cavernas<sup>23</sup>. Todavía en la *Scienza nuova* 1744, en el § 382 se lee:

“Así, con todas las cosas aquí consideradas concuerda aquel pasaje aureo de Eusebio recordado en las *Dignidades*, cuando se consideran los principios de la idolatría: que la primera gente, simple y grosera, se imaginó a los dioses ‘ob terrorem praesentis potentiae’. O sea, el *temor* fue el que hizo imaginar los dioses en el mundo”<sup>24</sup>.

Una confirmación más explícita acerca del carácter no originario del pudor se obtiene del § 504, allí donde Vico, refiriéndose a la génesis de la virtud moral, afirma que:

“los gigantes fueron encadenados bajo los montes por la espantosa religión de los rayos, y pusieron freno al vicio bestial de andar errando como fieras por la gran selva de la tierra, y se hicieron a la costumbre, contraria de permanecer en aquellas tierras escondidos y quietos”<sup>25</sup>.

Montano alude, aún, a una hobbesiana “igualdad de naturaleza” que no tendría correspondencia en Vico porque en el tiempo del error salvaje existían *fuertes y débiles*. En realidad, con tal “igualdad natural” Hobbes ha intentado radicalizar el estado de peligro en el cual habrían vivido los individuos fuertes de la sociedad, antes de inducirlos, *todos*, a buscar la paz. De hecho,

“lo que une a los individuos entre ellos es el miedo a la muerte: la igualdad es *una sola* y deriva de la posibilidad de cumplir y obligarse recíprocamente una misma acción, que es entonces ‘la acción extrema’, aquella que da la muerte. La *muerte violenta* es por ello el común denominador de la igualdad universal. Y la muerte viene de un *acto voluntario*, un acto que la naturaleza consiente a todos. La igualdad no se funda por tanto sobre una cualidad del individuo [...] que sea la misma en todos sino sobre la *cualidad de una acción*, la que es capaz de dar la muerte, acción que, en cuanto al resultado, es la misma para todos, puesto que todos son vulnerables a aquel mínimo de fuerza física que se reclama para llevarla a cabo, por uno sólo o un grupo”<sup>26</sup>.

En esta reseña de posiciones antitéticas, Montano por un lado insiste en el papel que la utilidad desempeña en Hobbes; por otro limita su importancia en Vico<sup>27</sup>: el autor saca sus propias conclusiones de la siguiente afirmación de la *Scienza nuova* 1744, cuya lectura no es, sin embargo, así de unívoca en el sentido dado por él:

“Los hombres llegan naturalmente a la razón de los beneficios, cuando descubren cómo conservar o conseguir buena y gran parte de la utilidad, que son los beneficios que se pueden esperar en la vida civil”<sup>28</sup>.

Una constante y significativa presencia de la utilidad en el desarrollo histórico-social de la humanidad está contenida en el siguiente § 341:

“Pero los hombres, debido a su naturaleza corrupta, están tiranizados por el amor propio, por el que casi no siguen más que la propia utilidad; por lo que ellos, queriendo todo lo útil para sí y nada para el compañero, no pueden poner en acción las pasiones para enderezarlas con justicia. De aquí establecemos: que el hombre en el estado bestial ama sólo su salvación; cuando toma mujer y engendra hijos, ama su salvación con la de las familias; llegado a la vida civil, ama su salvación con la de las ciudades; extendidos los imperios sobre los demás pueblos, ama su salvación con la salvación de las naciones; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación con la de todo el género humano: en todas estas circunstancias el hombre ama principalmente la propia utilidad”<sup>29</sup>.

Por consiguiente, una lectura con mente libre de los preconceptos de cuanto el mismo autor cita en nota nos parece confirmar nuestra tesis sobre el papel no marginal desarrollado por la utilidad en la historia de la humanidad<sup>30</sup>.

Es verdad que el mismo Vico, polemizando con Hugo Grocio sobre el argumento, distingue “causa” de “ocasión”, pero cabe precisar que, más allá de los tonos polémicos, es el mismo napolitano quien al asignar una función no secundaria a la utilidad en cuanto condición –y al tiempo mismo extrinsecación– del libre arbitrio humano, quien constituye el otro principio sobre el cual se funda la *Scienza nuova*<sup>31</sup>.

Pero más aún suscitan nuestra perplejidad los juicios expresados por el autor sobre Hobbes: él afirma que “el filósofo inglés, para explicar de manera rigurosa y puramente deductiva el nacimiento y, por tanto, la esencia del Estado, sostiene el deber ir a un supuesto origen de la humanidad, a un estado primigenio”; es decir “recurre [a] una pura hipótesis mental, no documentable por ninguna historia ni *sacra* ni *profana*”<sup>32</sup>. A nosotros nos parece que el propio Montano contradice en parte su afirmación en cuanto él mismo afirma en nota: de hecho, él nos informa de que ambos filósofos “se sirven de la remisión a las experiencias tenidas por los exploradores acerca de la existencia *histórica* de condiciones de vida y de hombres como ellos los habían imaginado en el considerado estado salvaje de la humanidad”. Y, refiriéndose en particular al filósofo inglés, añade: “Hobbes, para confirmar la posibilidad de la existencia real del *bellum omnium contra omnes*, hace referencia a una clase de ‘experimento’ psicológico y a un testimonio de los exploradores”<sup>33</sup>.

La fórmula “*bellum omnium contra omnes*”, lejos de ser una hipótesis mental y a-histórica como sostiene Montano, es, en realidad, conforme apuntamos anteriormente, la representación de la guerra civil ocurrida en Inglaterra en 1641: si no se considera esta expresión la “metáfora” resulta algo problemático entonces comprender por qué Hobbes atribuía una carácter práctico a sus propias obras, o sea, las considera instrumentos indispensables para restaurar la paz en su propio país. No es casual que el filósofo concrete justo en la falta de una ciencia política la causa principal del desorden interno. No es una hipótesis mental, pues, sino *una concreta experiencia histórica* constituye el punto de partida de Hobbes: con tal metáfora el filósofo ha querido representar la sociedad de la época, y en particular, los vicios de la clase aristocrática del propio país<sup>34</sup>. De hecho, tras el *temor*, la categoría antropológica sobre la cual se asienta constantemente es el *honor*. Atento observador del alma humana, el filósofo dedica capítulos enteros –en particular en los *Elementos* y en el *Leviathan*– al análisis de las motivaciones psicológicas que sustentan el actuar de los particulares y de los diversos grupos sociales: una confirmación de tal aprecio es el análisis particularizado de los comportamientos psicológicos y gestuales con los cuales los predicadores arengaban a los fieles durante las ceremonias religiosas<sup>35</sup>. Huido a Francia ante la inminencia de la guerra civil, allí Hobbes había asimilado la cambiada sensibilidad en las confrontaciones de las pasiones humanas: no más fuerzas para condenar o reprimir sino factores propulsivos del actuar humano.

Pero es el mismo Hobbes que pone en relación entre sí *bellum omnium contra omnes* y *guerra civil*:

“Por lo demás puede comprenderse cuál habría sido la vida allí, donde no hubiese un poder comunmente temido, por la manera de vivir, que los hombres hace tiempo han tenido bajo un pacífico gobierno, que después ha degenerado en guerra civil”<sup>36</sup>.

Una confirmación ulterior de la naturaleza “histórica” del *bellum omnium contra omnes* puede obtenerse de las mismas argumentaciones aducidas por el filósofo inglés en defensa de las propias tesis, contra las previsibles objeciones de los opositores; que el estado de guerra recíproca no sea solamente una verdad conceptual sino una afirmación radicada en la experiencia viene demostrado por cuanto sigue:

“puede parecer extraño a alguno, que no haya sopesado estas cosas, que la naturaleza haya de tal modo dividido a los hombres, y les haya posibilitado a destruirse entre ellos; y por ello, desconfiando de esta argumentación que trata de las pasiones, podrá decirse quizás que ello sea confirmado por la experiencia. Considere entonces que, cuando el mismo emprende un viaje se arma y protege, y que cuando va a dormir, cierra la puerta y, aún estando en casa, cierra sus cerrojos, incluso sabiendo que hay leyes y oficiales públicos armados para vengar todas las injurias que podrían venir dadas, y advertirá qué opinión tiene de sus vecinos cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando cierra la puerta, y de sus hijos y de sus siervos, cuando echa los cerrojos. ¿No acusa él, por tanto, con sus actos al género humano, de cuanto yo digo con mis palabras”<sup>37</sup>.

La misma confutación de la tesis aristotélica sobre la natural sociabilidad de los hombres se funda sobre la observación del comportamiento que empuja espontáneamente a cada uno a buscar la compañía no de todos sino de quien cree que puede serle útil. Aunque esta observación es justificada por el autor con los siguientes ejemplos, también ellos tratan de la experiencia cotidiana:

“si [los hombres] se asocian para comerciar, cada uno se interesa no por el socio sino por su propio haber. Si se encuentran en contacto por deberes del trabajo, nece una amistad puramente formal, que tiene más de temor recíproco que de afecto: donde puede surgir eventualmente una facción, pero nunca una verdadera simpatía. Si se reúnen unos y otros, por dilección o con el fin de divertirse, aisladamente cada uno busca complacerse en las confrontaciones de aquellos otros de los que pueden mover a risa [...] Éstas son por consiguiente las verdaderas delicias de las reuniones a las que somos llevados por naturaleza, es decir, por los sentimientos innatos de todo ser animado [...]. En suma, está claro por experiencia para cualquiera que considere un poco más profundamente las cosas humanas, que toda asociación espontánea de gente nace o de la necesidad recíproca o bien del deseo de satisfacer la propia ambición”<sup>38</sup>.

No faltan referencias a lo concreto, aún allí donde el filósofo supone añadida la inexistencia de un tal estado natural:

“se puede por ventura pensar que no haya habido nunca un tiempo ni un estado de guerra como este, y yo creo que generalmente no lo ha habido sobre el mundo; pero hay muchos lugares en los que los hombres viven así, en nuestros tiempos”.

Y también:

“Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de los gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos”<sup>39</sup>.

*Ciencia y nueva* en Hobbes como en Vico; y, como en el napolitano, sólidamente anclada en la observación del alma humana. De acuerdo, pues, con el autor en el reconocimiento de rigor científico en al elaboración teórica del filósofo inglés pero no en el “deductivismo”<sup>40</sup> que él mantiene al revisarlo. Además, como hemos tenido ocasión de señalar, la aproximación metodológica con la cual Hobbes compone sus singulares obras presenta sustanciales diferencias. Montano, en cambio, insiste sobre un “intelectualismo” y sobre un “convencionalismo” que no justifican, entre otras cosas, la presencia, aunque usual entre los doctos de la época, de continuas referencias ya históricas –antiguas y modernas– ya bíblicas. Coincidimos con el autor en la afirmación de que el problema de Vico fue el de “reconstruir” allí donde, para Hobbes, fue el de “construir”, disentimos de él en la atribución a la construcción hobbesiana de “artificio formal”<sup>41</sup> e impostación puramente “racional”. En realidad, diverso es el papel que la historia desempeña en el interior de las dos elaboraciones: para Vico se trata de “reconstruir” un itinerario ya recorrido por la humanidad, allí donde Hobbes se sirve de las referencias históricas para sustanciar la propia “construcción” científica, referencias que asumen, después, una fuerte implicación con el presente. Por tanto, caracterizan metodológicamente la obra del filósofo inglés no las *deducciones* de conclusiones indiscutibles obtenidas por abstractas premisas conceptuales sino las *observaciones* sacadas de la realidad histórico-social. No por casualidad Montano entrevé una oposición menos decidida entre los dos autores a propósito de la relación *vero-fatto*, argumento al que dedica el capítulo quinto completo.

#### EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

El autor abre también este segundo capítulo, dedicado al origen de la religión, asumiendo las observaciones desarrolladas sobre el argumento de Fausto Nicolini: el estudioso había separado “otros posibles modos de concordancia” entre los dos filósofos bien que las respectivas conclusiones le parecieran “de hecho, diversas o completamente opuestas”<sup>42</sup>. Para Montano, en cambio, no hay en ello ninguna “derivación, ni directa ni indirecta, del filósofo napolitano del [otro] inglés” porque “su universo mental es demasiado diverso para justificar *deseadas* derivaciones o concordancias”. De hecho si ambos hacen uso de “topoi” transmitidos por “una larga tradición”, todavía, su intento es avalarse en ellos “para confirmar premisas [...] completamente diferentes”<sup>43</sup>.

En particular, una primera diferencia es separada por el autor en el papel, completamente opuesta, desarrollada por la religión en el interior de las respectivas elaboraciones filosóficas: para el napolitano es un “potente medio de estructuración civil y de integración social” mientras que para el inglés ella constituiría, a su vez, un elemento de división entre



los hombres. El autor que va más allá acusa que el mismo Vico había puesto al filósofo de vuelta y media porque deduce que para Hobbes la religión sea causa de “discordias” y de “guerra”. Esta elección se justifica solamente con la elección metodológica del autor: habiendo negado a la elaboración teórica hobbesiana casi cualquier aportación de la experiencia histórica, Montano no advierte que la religión es el elemento esencial para la solidez del Estado. No por azar en el *Behemoth* el filósofo inglés asigna a los predicadores “bien instruidos” la tarea de educar al pueblo en la obediencia al soberano<sup>44</sup>. En realidad, el filósofo inglés hace una crítica radical no a la religión en cuanto tal sino a las diversas jerarquías eclesiásticas: es suficiente releer las páginas iniciales del *Behemoth*<sup>45</sup> para darse cuenta de que él es profundamente consciente del carácter instrumental de las motivaciones religiosas para defender privilegios e intereses —de los particulares y de los grupos sociales— contrarios a los del Estado hasta tal punto de minar su estabilidad. Una vez más, la experiencia histórica y la particular sensibilidad para la psicología humana permiten al filósofo inglés denunciar la influencia ejercida sobre el pueblo por todos los predicadores, en particular por los presbiterianos. Él advierte en tal punto la importancia del argumento por sentir la necesidad de profundizar las motivaciones psicológicas y la modalidad con las cuales éstos se dirígian para “conquistar las simpatías del pueblo para sus doctrinas y una buena reputación personal para sí mismos<sup>46</sup>: Hobbes, antes que nada, recuerda el “estilo”, es decir, la forma de la “cara” y de los “gestos”, tal que ninguno “habría nunca podido sospechar en ellos algún deseo ambicioso de levantar sediciones contra el Estado”, subraya, luego el “tono vehemente” y la “afectación de los gestos y las miradas” que parecían inspirados no por otra causa que su “celo en servir a Dios”<sup>47</sup>.

De tal modo, la necesidad de someter el poder espiritual al temporal es justificada por Hobbes no por premisas teóricas “abstractas” sino por la enseñanza de la historia, pasada y, principalmente, presente.

Montano circunscribe el papel político de la religión únicamente a Hobbes: él olvida, quizás, que también para Vico la religión fue un instrumento del cual se valió la aristocracia para someter al pueblo<sup>48</sup>.

En realidad, allí donde ambos filósofos se refieren a la “creencia religiosa”, o sea, al sentimiento religioso en general y no a una determinada doctrina confesional, no hay duda que nos encontramos frente a argumentaciones “afines”: de hecho tanto para Vico como para Hobbes tal sentimiento se origina del *temor* y se traduce en un  *fingirse*  una multiplicidad de divinidades; allí donde aluden a “creencias” particulares, las dos posiciones divergen bien por las respectivas elecciones metodológicas bien por las circunstancias históricas particulares en las cuales cada uno vivió y obró.

Más bien: nos encontramos frente a fuertes asonancias apenas nos acercamos a las páginas del *Leviathan* y a las de la *Scienza nuova* que se refieren al paganismo; en el capítulo XII Hobbes escribe:

“Por ello, los primeros fundadores y legisladores de repúblicas entre los gentiles, cuyos fines eran sólo mantener al pueblo en obediencia y paz, en todas partes se ocupan primero de grabar en su mente la creencia de que los preceptos dados por ellos en materia de religión no debieran considerarse procedentes de su propio juicio, sino de los dictados de algún Dios [...]. En segundo lugar, de

hacer creer que las leyes prohibían precisamente las mismas cosas desagradables para los dioses. En tercer lugar, de prescribir ceremonias, súplicas, sacrificios y festivales haciendo creer en la posibilidad de conseguir así el apaciguamiento de la ira divina”<sup>49</sup>.

Vico a su vez afirma:

“y si por un heroísmo los nobles reinasen sobre los plebeyos [...] y acabados los reinos divinos (con los cuales las familias se habían gobernado por medio de divinos auspicios) debiendo reinar esos heroes necesariamente en la forma de los gobiernos de heroicos mismos, la principal planta de tales repúblicas fue la religión custodiada dentro de esos ordenes heroicos, y por esa religión fueron unicamente de los heroes todos los derechos y todas las razones civiles”<sup>50</sup>.

### LAS FORMAS DE GOBIERNO

La *convergencia* de los dos filósofos sobre este particular argumento es, para Montano, “formal” y “ocasional”: ambos refutan “la posibilidad de un gobierno mixto”, sentido como algo negativo, pero –precisa él– con motivaciones “del todo diferentes”<sup>51</sup>. Como hemos dicho antes, no es nuestra intención establecer relaciones directas o indirectas entre los dos filósofos sino discutir algunas valoraciones del autor sobre el filósofo inglés:

1. Montano afirma que “para Hobbes, el poder soberano, en virtud del pacto”, es siempre expresión de la “representación del mismo pueblo”<sup>52</sup>. En la construcción de un ulterior contraste entre los dos filósofos, él, refiriéndose a veces al napolitano, añade:

“el poder no es advertido por los pueblos como representativo de su ilimitada potencia o del derecho de cada uno sobre todos. No es sentido como el efecto de una transferencia de potencia por sí mismo a otro que actúa *en nombre y por cuenta de los contrayentes*. Al contrario, no es advertido de hecho como emancipación de los particulares que lo fundan *por contrato*”<sup>53</sup>.

2. Acto seguido, él añade:

“el análisis sobre la ‘conveniencia’ o ‘actitud’ de las varias formas de gobierno para realizar la paz y la seguridad del pueblo por Hobbes es conducida no sobre la guía de la evolución histórica [...] sino con procedimientos lógico-formales a partir de un preciso modo de concebir la naturaleza humana universal.”

En otras palabras, para Montano, el filósofo inglés opera “en abstracto, según un modelo puramente lógico-demostrativo”<sup>54</sup>.

3. En este contexto, él, por último, justifica la preferencia de Hobbes por la monarquía mediante la constatación de que “el monarca [...] al buscar con tenacidad el interés privado, con la misma intensidad busca el interés público”, “y esto –añade él–, para Hobbes, es siempre y donde quiera verdad”<sup>55</sup>.

En realidad:

1. El origen de la soberanía surge en Hobbes de un acto de alienación, unilateral e irrevocable, con el cual los particulares transfieren su poder por encima de todo a un individuo o a una multitud. Como consecuencia de la unilateralidad de tal acto, él no toma en consideración ninguna institución representativa porque limitaría aquella “absolutes” que, en su opinión, es esencial a la soberanía<sup>56</sup>.

2. Sus procedimientos por categorías “abstractas”, sobre los cuales también en este lugar el autor insiste, es suficiente recordar, una vez más, las continuas referencias a los acontecimientos históricos, antiguos y modernos: ellos tienen la tarea de confirmar el discurso desarrollado por el filósofo en las diversas obras. Entre otras, el problema que está en el centro de la reflexión de Hobbes no es el de concretar cuál sea la forma de gobierno *mejor* sino que la *soberanía sea única e indivisible*. Por tanto, la experiencia histórica, y en particular la guerra civil que está desgarrando Inglaterra, inducen a Hobbes a afirmar que el Estado existe sólo allí donde se da una soberanía indivisa. El modelo antropológico del cual el filósofo saca los fundamentos para la elaboración de su propia doctrina, no es nada “abstracto” y “a-histórico”, sino que es el aristócrata, el comerciante, el predicador, el pueblo, cada uno de los cuales es portador de concretos, es decir *históricos*, intereses particulares.

3. En fin, lo que induce al soberano a operar por el bien público no es ni la heterogénesis de los fines ni una especie de astucia de la razón sino la ley, ya sea natural o divina. En el capítulo XXX del *Leviathan* Hobbes indica de modo particularizado cuales son las tareas a las que debe atenerse el soberano para que realice su ministerio: asegurar a los propios súbditos una vida lo más feliz posible.

En el mismo capítulo, él recomienda directamente al soberano abstenerse de actos que puedan ofender al pueblo<sup>57</sup>.

Dos últimas observaciones, respectivamente sobre una presunta “igualdad de los hombres en el estado de naturaleza” en cuanto “todos portadores de los mismos *derechos* y en cuanto todos dotados de una misma posibilidad de matar o de ser muertos”<sup>58</sup>. Habiendo decidido ocuparse del pensamiento político de Hobbes, el autor sabe bien que para el filósofo inglés no se dan *derechos* en el estado natural porque son dados por el poder político o Estado<sup>59</sup>.

Por cuanto luego se refiere a la “igual posibilidad de matar o de ser muerto”, es poca cosa inferir de ello una sustancial igualdad entre los hombres. En realidad, con tal afirmación Hobbes ha querido darnos una imagen del Estado de absoluta inseguridad que caracteriza la vida de los particulares fuera de cualquier organización política como forma de dar mayor fuerza a las razones que empujan a que tal situación sea superada; en otros términos, ha querido aludir al estado de real peligro típico de las guerras civiles.

De la lectura del capítulo, dedicado por Montano a la “recepción viquiana de Hobbes en la cultura napolitana”<sup>60</sup>, parece evidente que él comparte las tesis desde tiempo sostenidas por Paolo Rossi<sup>61</sup> acerca del sustancial retraso del pensamiento del filósofo napolitano en las confrontaciones del debate europeo del tiempo. Para el autor, realmente

“convencido defensor de la validez de la matriz cultural por él compartida, Vico ‘refutó’ consecuentemente todo ideal de actualización de la cultura de su tiempo. Combate de modo vehemente una cultura que no comparte. Y polemiza, de manera también decidida, con autores de los que no se sentía contemporáneo”<sup>62</sup>.

Tras las páginas dedicadas al argumento por Eugenio Garin<sup>63</sup> y, recientemente, por Gustavo Costa<sup>64</sup>, queda bien poco que añadir aquí<sup>65</sup>.

Pocas son las observaciones sobre el quinto capítulo, es decir sobre la relación entre “verdad” y “hecho”<sup>66</sup>: es éste, quizás, el tema sobre el cual para Montano los puntos de vista de los dos filósofos parecen ser menos divergentes entre ellos. También en estas páginas no faltan referencias a un presunto “mentalismo” de Hobbes: en particular, refiriéndose explícitamente al *De cive* y a su carácter científico, el autor insiste sobre los procesos lógico-deductivos, sobre los cuales hemos expresado ya nuestras reservas.

## CONCLUSIONES

Acogiéndonos a lo afirmado en las “Consideraciones preliminares”, muchas de las observaciones llevan a reconducir a una reserva que choca con la elección metodológica del autor: Montano no llega a una oposición entre los dos filósofos sino que la pone *apriorísticamente* habiendo decidido leer a Hobbes con los ojos de Vico, el cual a su vez, había visto en el inglés al autor que más que otros reasumía tesis opuestas a las suyas.

Además, muchos son los temas, presentes en los dos filósofos, a los cuales Montano no accede en estas páginas y que, quizás, habrían merecido atención: por ejemplo, la importancia del lenguaje, el poder despótico de los padres de familia, el papel de la poesía y del canto y otros. El autor, entre otras cosas, no recoge aquella conmovida participación del filósofo inglés en los avatares del propio país que palpita, por ejemplo, en las páginas donde Hobbes, al indicar las tareas del monarca para el ejercicio de la soberanía, propone los “remedios” a seguir para restaurar la paz.

Pero una valoración distinta habría ciertamente merecido el interés del filósofo inglés por la historia<sup>67</sup>. Es sabido por los estudiosos, hobessianos o no, que tradujo en edad juvenil la obra de Tucídides sobre la guerra del peloponeso; a esta misma obra Hobbes, ahora octogenario, hace referencia en las páginas iniciales del *Behemoth*, allí donde precisa los criterios metodológicos a los cuales pretende atenerse en la reconstrucción histórica de aquella guerra civil que había concluido hacía apenas ocho años: una sensibilidad por la historia, por tanto, a la cual no son extrañas muchas páginas de las otras obras políticas.

[Traducción del italiano por M<sup>a</sup>.J. Rebollo Espinosa y M.A. Pastor Pérez]

## NOTAS

1. F. FOCHER, *Vico e Hobbes*, Gianni Editor, Napoli 1977.

2. La Città del Sole, Napoli 1996.

3. Véanse respectivamente: F. NICOLINI, “Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes con qualche riferimento a Machiavelli”, en *Atti dell'Accademia Pontiniana*, pp. 514-527, nueva serie, vol. I (1949), pp. 25-39; E. GARIN, “Per una storia della fortuna de Hobbes nel Settecento italiano”, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 7 (1962), pp. 514-527; ID., “A proposito di Vico e di Hobbes”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VIII (1978), pp. 105-109; A. CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, tr. a cargo de M. Donzelli, Guida Editore, Napoli 1970 (tit. orig. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Berkeley and Los Angeles, 1953); R. FRANCHINI, “Hobbes: il ‘quinto Autore’ di Vico”, *Criterio*, VI (1988), 4, pp. 241-257.

4. “No obstante la vacilación de algunos grandes comentaristas (F. Nicolini), la influencia de él (Hobbes) sobre el pensador napolitano es visible a simple vista sobre dos puntos fundamentales: las relaciones de fuerza por las que se origina la vida social del hombre y el carácter creativo de conocimiento humano a partir de la geome-

tría”, cit. pp. 241-242.

5. G. CACCIATORE, “Presentazione” a A. Montano, *op. cit.*, p. 10.

6. A. MONTANO, *op. cit.*, “Introduzione”, p.18.

7. *Ibid.*, p. 21.

8. P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi Vichiani*, Pisa 1969; ID., “Chi sono i contemporanei di Vico?”, *Rivista di Filosofia*, LXXII (1981), 19, pp. 51-82; ID., “Ancora sui contemporanei di Vico”, *Rivista di Filosofia*, LXXVI (1985), 3, pp. 465-474, que es la respuesta a las observaciones formuladas por E. GARIN en “Vico e l’eredità del pensiero del Rinascimento”, en AA.VV., *Vico oggi*, a cargo de A. Battistini, Armando Editore, Roma 1979, pp. 69-93.

9. A. MONTANO, *op. cit.*, pp. 19-20. Anna Maria BATTISTA particulariza, en cambio, en la conjunción entre “ciencia psicológica y búsqueda política (el) perno-base de la construcción tórica del filósofo” inglés: una confirmación en tal sentido viene por él tratada en los *Elementos*, donde Hobbes “preliminarmente fija las etapas de su investigación, indicando el estudio de la naturaleza humana, en los mecanismos psico-físicos del hombre, objeto del primer tratado *Human naturae*, para luego aplicarle los resultados a la segunda etapa de su discurso, a la indagación política, que el desarrolla en el segundo tratado, el *De corpore politico*”. En su opinión, para Hobbes, “la ciencia política se apoyaba en primer lugar sobre el estudio científico de la naturaleza humana, si, por llegar a percibir cual tipo de convivencia, qué exigencias sociales, cual forma de poder correspondería mejor a tal peculiar estructura física, mental y pasional”; en *Nascita della psicologia politica*, Genova 1982, pp.11-43.

10. Desde un punto de vista metodológico la obra de Hobbes resulta así caracterizada: -los *Elementos* tienen una impostación científica que es consecuencia de la antítesis entre ‘saber matemático’ y ‘saber dogmático’, reflejo, a su vez, de la oposición, en el hombre, de ‘razón’ y ‘pasión’; -el *De cive* tiene, en las intenciones del autor, no sólo carácter demostrativo, es decir de persuasión y de enseñanza, sino “también, y ante todo, incentivo, es decir, una finalidad de adquisición de conocimiento”, como ha observado Norberto BOBBIO en la Introducción a Th. HOBBS, *Opere politiche*, I, Torino 1959. Frecuentes son en esta obra las referencias a las Sagradas Escrituras, de las que el filósofo, mostrándose original exégeta, se vale para sustentar las propias tesis. Finalmente, la concepción del universo político resulta aquí, más decididamente mecanicista: las leyes de la política tienen la absolutéz e inderogabilidad de aquel mundo natural; -en el *Leviathan* Hobbes, además, se vale de la metáfora del cuerpo humano pero también de la lógica formal con la que demostrar la intrínseca contradicción de las tesis opuestas; -el *Behemoth*, por último, es una reconstrucción histórico-cronológica de los acontecimientos de la guerra civil de 1641; en esta obra el autor expone una lúcida inectiva contra los predicadores de revueltas, de los que desvela las ocultas ambiciones a través de un agudo análisis de su psicología.

11. De hecho, es con Anna M. BATTISTA que los estudiosos del filósofo inglés han comenzado a interesarse por el “peculiar mecanismo de la psicología individual” como fundamento de la reflexión hobbesiana: por ejemplo, análisis particulares han sido conducidos, recientemente, sobre el miedo y sobre el papel por el desarrollado”; *op. cit.* p.15. Véase, entre otros, Giuseppe SORGI, “La paura e la fondazione psicologica”, *Trimestre*, XXIV (1994), 3/4, pp. 225-242. ‘Mecanismo científico’ y ‘humanidad’ constituyen dos términos sólo aparentemente antitéticos si se refieren a este singular filósofo: las páginas por él dedicadas a la psicología humana y, en particular, a las pasiones nada quitan al rigor científico de sus obras que, por un lado no se separan de los modelos científicos del tiempo; por otra parte saben escoger aquella ‘espontaneidad’ y ‘complejidad’ propias del sujeto de la acción política.

12. “Por parte mía –afirma Hobbes en la carta dedicatoria antepuesta a los *Elementos*– presento esta [...] como la verdadera y única fundación de tal ciencia [...]. Pero en cuanto a la doctrina, es ésta probada con mucho cuidado: y sus conclusiones son de tal naturaleza que, a causa de su ausencia, gobierno y paz no han tenido otra relación hasta hoy que mutuo temor”: Th. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. a cargo de A. Pacchi, Firenze, 1972, 2, pág. 5. En la carta que acompaña al *De cive* se lee: “Si se conocieran con igual certeza las reglas de las acciones humanas como se conocen las de la grandeza en geometría, serían desveladas las ambiciones y la avidez cuyo poder se apoya en las falsas opiniones en torno a lo justo y a lo injusto; y la raza humana gozaría una paz...”; Th. HOBBS, *Elementi filosofici del cittadino*, en *Opere politiche*, cit., p.46.

13. Para A. M. Battista “el hombre descrito por Hobbes no corresponde de hecho al estereotipo sobre el que se ha afirmado la discutida fama del filósofo inglés: no es brutal y agresivo, dominado por una agreste voluntad de posesión, de instintos primordiales de prepotencia. Hobbes traza, más bien la imagen de una especie de Narciso, enamorado de sí mismo, que entra en conflicto con el otro, porque el otro, idéntico a él en la vanogloria, no acepta reconocerle cualidades y valores superiores. El desencuentro es visto nacer por procesos psicológicos complejos, en los que el hombre civil refinado del siglo diecisiete podía reconocerse bien”; A.M. BATTISTA, *op. cit.*, p.17. Arrigo Pacchi, refiriéndose a los gentilhombres, sostiene que “es en los pertenecientes a las clases nobiliarias

en quienes Hobbes piensa, cuando pone primero entre las pasiones positivas la gloria". En su opinión, "en general, el tratamiento refleja tanto en la descripción de las dotes como los defectos, las atentas observaciones de los caracteres típicos de la nobleza del tiempo, con sus iras, y sus sentimientos de temeridad"; en: A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Bari, 1973, p. 34. Para Onofrio Nicastro, encargado de la edición italiana del *Behemoth*, los "intentos" de Hobbes, más allá de un acercamiento intelectual, no son "meramente descriptivos sino de política activa, en relación a los cuales la perspectiva de Hobbes es considerada". En otras palabras, difícilmente se comprendería el acercamiento del filósofo inglés, si no se tuviese en cuenta una tensa [...] voluntad de incidir sobre lo real, en la esperanza constantemente acariciada de llegar a ser, además de fundador de la ciencia política, instaurador de un orden, de una paz inmortal"; en Th. HOBBS, *Behemoth*, ed. it. a cargo de O. NICASTRO, Bari 1978, "Introduzione", p. XLIV.

14. Cfr. Th. HOBBS, *Elementi*, cit., I, VII-XI e Id., *Leviatano*, trad. it. a cargo de M. Vinciguerra, Bari, Laterza, 1974, I, VI-X.

15. A. MONTANO, cit., p. 29.

16. *Ibid.*, p. 31.

17. *Ibid.*, p. 34.

18. G.B. VICO, *De constantia iurisprudentis, Opere Giuridiche*, a cargo de P. Cristofoloni, Firenze, Sansoni, 1974, II, IX, 26-27, p.436.

19. G.B. VICO, *SN*, II, IV, II, pp. 285-286; entre otros, en el precedente § 370 (p. 168), Vico había afirmado: "De los gigantes así hechos se pobló la tierra tras el diluvio, después que, como lo habíamos visto en la historia fabulosa de los griegos, así del mismo modo los filólogos latinos, sin desavenencias, lo han narrado sobre la vieja historia de Italia...".

20. Th. HOBBS, *Leviatano*, III, XXXVIII, p. 412.

21. G.B. VICO, *De constantia iurisprudentis, Opere Giuridiche*, a cargo de P. Cristofoloni, Firenze, Sansoni, 1974, II, IX, 26-27, p.436.

22. "In statu exlegi corrupta natura tulit ut innumeri omnem summi Numinis religionem exuerent; effreni libidine incertos et, quia incertos, etiam nefarios concubitus celebrarent; desides vitam omnem inertem viverent et victu foedo, quem de ipsis in *Arte Horatius*; cadavera inhumana relinquerunt canibus corvisque voranda"; *De Uno*, CIV, 5, *Opere Giuridiche*, cit., p. 119.

23. También para el napolitano la religión traza el origen desde el temor: "Con tales naturalezas se debieron encontrar los primeros autores de la humanidad gentilesca cuando –doscientos años tras el diluvio [...]– el cielo finalmente brilló, tronó con rayos y truenos espantosos, como debieron ser al introducirse en el aire la primera vez con tanta violencia. En aquel momento unos pocos gigantes [...] que estaban dispersos por los bosques en las alturas de los montes [...] espantados y atónitos por el gran efecto de lo que no comprendían la causa, alzaron los ojos y advirtieron el cielo. Y porque en tal caso la naturaleza de la mente humana lleva a que atribuya al efecto su naturaleza, como se ha dicho en las Dignidades, y su naturaleza era en tal estado la de hombres todos robustos y de cuerpos fuertes [...] se imaginaron que era el cielo un gran cuerpo animado, que por tal aspecto llamaron Jupiter [...]; y comenzaron a practicar la natural curiosidad que es hija de la ignorancia y madre de la ciencia, la cual da a luz [...] a la maravilla"; en *SN* 1744, cit., § 377 (p. 174). Vico no sólo hace referencia al *temor* sino que señala a algunos temas presentes también en Hobbes: a) el *imaginarse* la divinidad; b) el antropomorfismo, es decir, la tendencia de los hombres a explicarse los fenómenos naturales atribuyéndoles carácter humano; c) la natural curiosidad 'hija' de la ignorancia y 'madre' de la ciencia, a la cual va unida la "maravilla", temas todos de los cuales no hay traza en Montano. Una confirmación más explícita del carácter no originario del *pudor* se resume en el § 504 (p. 250), allí donde Vico, refiriéndose a la génesis de la virtud moral, afirma que "los gigantes de la espantosa religión de los rayos fueron encadenados bajo los montes, y tuvieron freno al vicio bestial de andar errando como fieras por la gran selva de la tierra, y se acostumbraron a todo lo contrario, a estar en aquellas simas escondidos y quietos"; véase también el § 382, ya citado.

24. G.B. VICO, *Scienza nuova*, 1744, II, I, I, § 382; p. 177 de la edición nicoliniana.

25. Véase también el § 382, ya citado.

26. Paolo PASQUALUCCI, *Commento al Leviatano. La filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, Perugia, Margiacchi Editore, 1994, p. 168.

27. A. MARTANO, *op. cit.*, p. 37, n. 38.

28. *Op. cit.*, § 260.

29. *Op. cit.*, p. 150.

30. Cfr.: G.B. VICO, *De Uno*, cit. XLVI, 1, p. 60.

31. G.B. VICO, *Notae ad Acta Eruditorum lipsiensi*, también indicado con el título *Vici Vindiciae*, en G.B. VICO, *Opere Filosofiche*, cit., pp. 339-375, ver también mi "Motivi per una rilettura delle Vici Vindiciae", A.A.V.V., *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi Editore, Roma 1990, pp. 29-40.

32. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 38.

33. *Ibid.*, n. 41. "La tesis de Hobbes, de la equiparación de la guerra civil con la guerra de todos contra todos del estado de naturaleza, es en realidad accesible, si se considera que la guerra civil es efectivamente un tiempo de guerra dominado por la voluntad de contender del modo más libre y feroz [...], cosa que es posible solamente si viene a faltar completamente no sólo la autoridad del Estado sino también la sociedad en sus formas civiles más elementales. De hecho en las guerras civiles se mata despiadadamente aún en el interior de la misma familia"; PASQUALUCCI, cit., pp. 206-207.

34. El *De cive*, por ejemplo, es para Hobbes "una demostración, que pretende ser rigurosa, de un cierto tipo de Estado, con la cual el trata de persuadir a sus contemporáneos a seguir el camino que cree justo y abandonar el errado". Por ello, él no se preocupa de "saber si los hombres primitivos han sido nunca capaces de seguir el raciocinio sino al juntarse sobre la constitución del Estado: los individuos a los que habla son los contemporáneos o mejor sus conciudadanos, desviados por falsas doctrinas, y el estado de naturaleza del cual deben salir es la abierta lucha religiosa y política de su patria, bajo cuyo fuego esta criando la guerra civil"; Norberto BOBBIO, "Introduzione", cit. p. 23.

35. Cfr. Th. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. 30.

36. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 111.

37. *Ibid.* p. 110

38. Th. HOBBS, *Lineamenti filosofici...*, cit., p. 81. "Tal es la conclusión a la que llega Hobbes, en base a la observación empírica. El realismo lo empuja a negar la existencia de un impulso natural del hombre a la sociabilidad, porque tal impulso debería mostrarse según él en un comportamiento tendencialmente altruístico, que los hombres, en cambio, no muestran nunca"; PASQUALUCCI, cit., p. 184.

39. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 110-111.

40. Hobbes no ignora la contribución que la experiencia puede aportar al actuar de los individuos; a tal propósito, en el *Leviathan* afirma: "Sin embargo, aquellos, que no están en posesión de la ciencia, están en mejor y más noble condición, con su natura prudencia, que aquellos hombres que, por mal razonamiento o por afianzarse en aquello, que razonan mal, caen en falsas y absurdas reglas generales [...]. Como la mucha experiencia es prudencia así la mucha ciencia es sapiencia"; cit., I, V, pp. 38-39.

41. Cfr. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 40-41.

42. *Ibid.*, p. 47; el autor se refiere al ensayo de F. NICOLINI *Di alcuni rapporti...*, cit.

43. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 51.

44. En una 'sana' institución "vendrían de fuera predicadores de sanos principios" que promoverían una 'sana' educación del pueblo; de hecho "los hombres pueden ser inducidos a amar la obediencia por predicadores y gentíhombres que [...] hayan absorbido en la universidad buenos principios"

45. En estas páginas el filósofo señala a la corrupción difundida en el pueblo y particulariza la causa fundamental en la obra desarrollada por los diversos "seductores": papistas, presbiteranos, anabaptistas, cuáqueros, adamas, etc. acción sobre la cual se ratifica largamente; ver *Behemoth*, cit., pp. 47 y ss.

46. Th. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. 30.

47. *Ibidem*.

48. "[...] así los padres de familia ligaron la subsistencia de sus familias heroicas con la religión, la cual con la religión se debería conservar"; G.B. VICO, *Scienza nuova*, cit. § 551.

49. En: A. MONTANO, *op. cit.*, p. 65.

50. G.B. VICO, *Scienza nuova 1744* cit., pp. 697-698.

51. A. MONTANO, cit., p. 65.

52. *Ibid.*, p. 67.

53. *Ibid.*, pp. 70-71. Hobbes se opone a la doctrina tradicional que "partiendo del concepto de pueblo como *universitas* explica el origen del Estado mediante un contrato en el que interviene el pueblo, el cual era el originario titular de la soberanía, y el príncipe, que devenía el nuevo titular y el mandatario del pueblo". Para Hobbes, en cambio, ello no es un "pacto del pueblo con el príncipe sino de los individuos particulares entre ellos"; N. Bobbio, cit. pp. 154-155. De hecho en el siguiente capítulo VI, el filósofo excluye que el poder atribuido al monarca pueda ser legítimamente revocado porque, entre otras cosas en el apcto estipulado recíprocamente entre los individuos "ha intervenido [...] una donación de derechos por parte de los ciudadanos que se han obligado a respetarla"; VII, 19, p. 175. En otros términos, el pacto es para Hobbes circunscrito a los individuos entre ellos y no en los enfrentados por quien viene a detentar la soberanía. La unidad a la que ellos se sujetan es mucho más que una simple "convergencia de muchas voluntades hacia un sólo fin" pero es un someter la propia voluntad a la de otro sea un hombre o una asamblea, así que aquello que hubiera querido como necesario para la paz ha de considerarse como querido por todos y cada uno [...]. Esta forma de sumisión de todos a la voluntad de un sólo individuo, o de una asamblea, tiene lugar entonces cuando cada uno se obliga mediante un pacto hacia todos los otros a no hacer resistencia a la voluntad de aquel individuo o aquella asamblea a la cual se habrá sometido". Todavía: la soberanía que se asume en el "poder y derecho de mandar consiste en el hecho de que cada uno de los ciudadanos ha transferido toda su fuerza y poder a aquel individuo o a aquella asamblea: esta transmisión [...] no significa otra cosa que la renuncia al propio derecho de oponer resistencia", *De cive*, cit., V-VI, pp. 149-151.

54. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 68.

55. *Ibid.*, p. 69.

56. Cfr. nota 40.

57. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., II, XXX, pp. 297-317.

58. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 72. En los *Elementi...* (I, XIV, p. 113) Hobbes indica de modo inequívoco el sentido de esta igualdad: "Pero en fin -afirma él- se supone, por la igualdad de la fuerza y de otras facultades naturales del hombre, que ninguno tiene un poder suficiente para estar seguro por largo tiempo de conservarse gracias a él, hasta que cese el estado de hostilidad y de guerra, la razón manda a todo hombre, por su bien, buscar la paz, tanto más cuanto haya esperanza de obtenerla"

59. En el estado natural como no hay justicia ni propiedad así no hay derechos.

60. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 79-88.

61. No por azar, el autor recuerda en nota todos los escritos de Paolo Rossi mientras no señala, por ejemplo, las observaciones formuladas por Eugenio GARIN en *Vico e...*, cit., pp. 69-93.

62. A. MONTANO, *op. cit.*, p. 87-88.

63. Eugenio GARIN en *Vico e...*, cit.

64. G. COSTA, *Vico e l'Europa. Contro la boria dei dotti*, Guerini e Associati, Milano 1995.

65. Cfr. mi "¿Vico filósofo antimoderno?", *Cuadernos sobre Vico*, 5-6 (1995-1996), pp. 283-292.

66. Cfr. A. CHILD, cit.

67. Cfr. nota 44. También para Raffaello FRANCHINI "la pasión de Hobbes por la historia esta demostrada por muchas observaciones dispersas en sus obras y entre otras en la traducción de Tucídides: en un cierto sentido conecta con él ésta su orgullosa convicción de haber fundado una 'ciencia absolutamente nueva' que explica por primera vez el origen de las sociedades humanas y los motivos de su perpetuo devenir"; en *Hobbes...*, cit. pp. 256-257.

\* \* \*

