

Roger CASTELLANOS CORBERA

Universitat de Barcelona
rogercastellanos@ub.edu
Núm. ORCID: 0000-0002-0695-3465

Josep MONSERRAT MOLAS

Universitat de Barcelona
jmonserrat@ub.edu
Núm. ORCID: 0000-0002-8597-6138
DOI: 10.60940/comprendrev26n2id431687

Article rebut: 11/03/2024

Article aprovat: 26/09/2024

Resum

El coneixement de la naturalesa humana prové d'un procés d'inferència basat en l'experiència i, consegüentment, no gaudeix del mateix nivell de certesa que el que prové de l'estricta raó humana. Aquesta incertesa sobre la naturalesa humana tindrà, al seu torn, conseqüències polítiques, en no poder-se obtenir un coneixement demostrable sobre la mateixa. Això implica una limitació intrínseca per a l'acció sobirana a l'hora d'introduir les restriccions necessàries per mantenir la pau. Perquè la impossibilitat de modificar la naturalesa dels individus impedeix assolir la immortalitat artificial de les repúbliques sobiranes.

Paraules clau: Thomas Hobbes, ciència, naturalesa humana, escepticisme.

Thomas Hobbes and the uncertain human nature

Abstract

Knowledge of human nature is inferred by experience and therefore does not enjoy the same level of certainty as knowledge that is the product of strict human reason. This uncertainty about human nature, in turn, will have political consequences if we cannot obtain demonstrable knowledge about human nature. This is an insurmountable constraint on sovereign action to introduce the necessary restrictions to maintain peace be-

cause the impossibility of reforming human nature precludes the artificial immortality of sovereign commonwealths.

Key words: Thomas Hobbes, science, human nature, scepticism.

En aquest text analitzarem la concepció de la naturalesa humana segons Hobbes, a partir de l'examen de la seva posició epistèmica, alhora que n'estudiarem una de les principals conseqüències polítiques pel que fa a la inevitable dissolució de les repúbliques sobiranes.¹ La discussió es desenvoluparà per mitjà de tres seccions: a la primera (1. *Contra el mite de l'home llop*) ens distanciem de la interpretació tradicional segons la qual Hobbes defensaria un pessimisme antropològic, tot advocant per una lectura basada en el seu escepticisme gnoseològic. A la segona secció (2. *El coneixement de la naturalesa humana*) s'exposarà la posició epistèmica hobbesiana, en què el coneixement de la natura, en ser inferit per experiència, no disposa del mateix grau de certesa que el coneixement de la política, perquè aquesta darrera és producte de l'estricta raó humana. La tercera secció (3. *Conseqüències polítiques: la mortalitat de les repúbliques*) explorarà les conseqüències polítiques de l'escepticisme gnoseològic hobbesià, a partir de la descripció dels diversos mecanismes d'immortalitat artificial de les repúbliques, tot argumentant com cap d'aquests mecanismes no reverteix la mortalitat natural del poder sobirà. Finalment, conclourem, d'una banda, que no podem atribuir a Hobbes una concepció unívoca i determinada de la naturalesa humana, ja que aquesta sempre respondrà a una hipòtesi basada en l'experiència; i, d'altra banda, que com a conseqüència d'això no podem assegurar-ne ni la destitució ni la transformació, així com tampoc que les restriccions polítiques sobre la mateixa puguin garantir el manteniment de la pau i la convivència pacífica de manera definitiva i duradora. Considerem, doncs, que la revisió de la interpretació tradicional sobre la concepció de la naturalesa humana en Hobbes, imbricada en la seva posició epistèmica, pot aportar llum a la comprensió de la seva filosofia política.²

1. Contra el mite de l'home llop

El Mercader no se'n refia pas, de Leònidas. Malgrat que aquest li vulgui assegurar que és perfectament de fiar, el Mercader prefereix lliurar els diners del deute directa-

¹ Una primera exposició del contingut d'aquest article es va presentar al 4t Congrés Internacional Thomas Hobbes «The man according to Hobbes», organitzat per la Hobbes Scholars International Association, el setembre de 2023, a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

² Les abreviacions que utilitzarem per citar les obres principals de Thomas Hobbes són: *De Cive* (1642): DCv; *Leviathan* (1651): Lev; *Leviathan latinus* (1668): LevL; *De Corpore* (1655): DC; la traducció anglesa del *De Corpore*, *Concerning Body* (1656): CB; *De Homine* (1658): DH.

ment a Demenet, l'amo. Leònidas s'empipa amb Líban, l'altre esclau, perquè no és prou ferm a l'hora de convèncer el Mercader sobre la seva honestetat, i l'esperona a insultar-lo fins a fer-li perdre els estreps. Finalment, en un intent de reconduir la situació, el Mercader justifica la seva desconfiança a través de les paraules següents: «*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*».³ És a dir, és un llop l'home per a l'home, no un home, quan no sap qui és.

Tot i que aquesta cèlebre apotegma sigui atribuïda *vox populi* a Thomas Hobbes, és ben sabut que quan aquest va escriure «*homo homini lupus*» a l'epístola dedicatòria del *De Cive* (1642) —fórmula que, per cert, no reapareix en cap altre passatge de les seves obres— es referia a la *Comèdia dels ases* de Plaute.⁴ A més, Hobbes mai no se'n va atribuir l'autoria, sinó que reconeix que es tracta d'un proverbi llatí, o més ben dit, de dos proverbis, ja que la formulació completa és: «*homo homini deus, et homo homini lupus est*»; és a dir, l'home és un déu per a l'home i l'home és un llop per a l'home. Però és que, per torna, n'aclareix el significat tot seguit:

La primera fa referència a les relacions dels ciutadans entre si; la segona, a les relacions entre les repúbliques. En la justícia i la caritat, virtuts de la pau, els ciutadans mostren certa semblança amb Déu. Però entre les repúbliques, la maldat dels homes dolents obliga els bons a recórrer, per a la seva pròpia protecció, a les virtuts de la guerra, que són la violència i el frau, és a dir, a la naturalesa depredadora de les bèsties.⁵

El fragment és prou eloqüent per fer-nos adonar de seguida que aquí Hobbes no està dient que tots els éssers humans siguin dolents per naturalesa a l'hora d'invocar l'esmentada apotegma i que la restringeix a l'àmbit dels actors polítics supremes. De tot plegat, però, més enllà de la seva falsa atribució a Hobbes, el que resulta més sorprenent és que la fórmula hagi esdevingut un dels elements interpretatius més fecunds en l'estudi de la filosofia política hobbesiana, que, sovint, ha tendit a reduir-se a la defensa d'un absolutisme polític fonamentat en un pessimisme antropològic. Sens dubte, ens trobem davant d'una «mitologia», en el sentit que es tracta d'una (re)interpretació que va més enllà de la intenció manifesta del filòsof de Malmesbury.⁶ Heus ací, el *mite de l'home llop*.

³ PLAUTE, *La comèdia dels ases*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1934, 4. II, v495.

⁴ Una prova clara del bagatge humanístic de Hobbes és la seva elaboració de l'*Old Catalogue* de la *Hardwick Library*, probablement completat l'any 1628. Aquest fons bibliogràfic consisteix en un recurs fonamental per conèixer les fonts de què va beure el filòsof de Malmesbury, tenint en compte l'absència d'un mètode de citacions sistemàtic en la seva obra. Cfr. Raffaella SANTI, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*. Milà: CEDAM, 2013, pàg. 7-40.

⁵ THOMAS HOBBS, DCv, Epístola Dedicatòria, pàg. 3-4.

⁶ Cfr. Quentin SKINNER, *Visions and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pàg. 59-79.

Les conseqüències interpretatives d'aquesta mitificació són paleses en innombrables exemples. Tenim, d'una banda, alguns autors que defensen la suposada maldat natural que creuen que Hobbes atribueix als éssers humans apel·lant directament a la formulació *homo homini lupus*,⁷ o bé que afirmen just el contrari a partir de la mateixa.⁸ D'altra banda, ens trobem amb un gruix important de la literatura crítica que, si bé no redueix la seva interpretació a aquest passatge, sí que sosté en diferent mesura una interpretació basada en un suposat pessimisme antropològic hobbesià. A grans trets, podríem contrastar dues lectures: l'anomenada «lectura estàndard»,⁹ que normalment s'ha caracteritzat per una visió egoística de la teoria moral hobbesiana,¹⁰ i la «lectura deontològica» o normativa,¹¹ que es tracta d'una aproximació alternativa sobre el caràcter moral de la filosofia hobbesiana, que ha anat guanyant pes els darrers temps.¹²

També pel que fa a les causes de la guerra, Jean Hampton apunta dues perspectives diferents: la «perspectiva de la racionalitat», que estableix la desconfiança com la principal causa de conflicte, i la «perspectiva de les passions», que l'identifica amb la com-

⁷ Cfr. Ermanno PAVESI, «Thomas Hobbes, teorico dell'assolutismo». *Cultura & Identità* [Roma/Rende], II/8, 2010, pàg. 54-63. Aquest autor, per exemple, afirma: «L'home en l'estat de natura estaria dominat únicament pels instints egoistes, no diferentment dels animals, no seria un ésser polític, un *zòon politikon*, sinó que cada home es comportaria en la confrontació contra tots els altres tan sols com un animal ferotge, un comportament descrit amb la fórmula *homo homini lupus*». *Ibid.*, pàg. 55. De manera encara més contundent s'expressa Wiegand, qui considera que «el que s'amaga darrere d'aquesta sentència és una visió antropològica de l'home que dona peu a una teoria política fonamental en el pensament occidental i d'enormes repercussions en altres teories (...)». Augusto WIEGAND CRUZ, «Hobbes: el absolutismo como consecuencia del pesimismo antropológico». *Revista chilena de derecho y ciencia política* [Temuco], 6, 1, 2015, pàg. 56. Wiegand arriba fins al punt d'arribar a afirmar que «el que és determinant en Hobbes per a la formulació de la seva teoria política no és tant la seva teoria del coneixement, sinó la seva teoria antropològica». *Ibid.*, pàg. 59. Aquesta, segons ell, consisteix en una «antropologia pessimista de l'home: la seva "maldat" natural. (...) A partir d'aquesta antropologia, els seus postulats següents són coherents. Si la "naturalesa humana" és tal com la presenta Hobbes, l'Estat absolutista, el monstre "Leviatan", és l'única alternativa duradora per assegurar la pau i els drets individuals». *Ibid.*, pàg. 77.

⁸ Voisset-Veysseyre: «En el text de Hobbes, el llop apareix com el clàssic exemple en el debat polític amb l'escolàstica. A més, aquesta fórmula fa errònia la lectura d'un model individualista —atomista— per a la fundació de la *commonwealth*; els homes viuen sempre, més o menys, junts en tant que l'estat de natura oposa clans entre clans, així com nacions entre nacions. Els homes no són naturalment germans, però els llops no es devoren entre ells; la formulació hobbesiana del llop pot ser una il·lustració de la fragilitat de l'home de la mateixa manera que significa l'escepticisme o la creença que els éssers humans es veuen sovint privats del coneixement o certesa». Cécile VOISSET-VEYSSEYRE, «The Wolf Motif in the Hobbesian Text». *Hobbes Studies* [Leiden], 23, 2010, pàg. 120.

⁹ Nagel, 1959 (pàg. 68-83); Gauthier, 1979 (pàg. 547-59); Hampton, 1986; Johnston, 1986; Kavka, 1986.

¹⁰ Cfr. Martin HARVEY, «Teasing a Limited Deontological Theory of Morals Out of Hobbes». *The Philosophical Forum* [Boston], 35, 1, 2004, pàg. 35-50.

¹¹ Cfr. Alfred Edward TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», a: Bernard H. BAUMRIN (ed.), *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*. Belmont: Wadsworth, 1969, pàg. 35-48; Cfr. Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1957; Cfr. Francis Campbell HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1964; Cfr. Michael OAKESHOTT, *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975; Cfr. Wolfgang VON LEYDEN, *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*. Nova York: St. Martin's, 1982.

¹² Cfr. Gary B. HERBERT, «The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law». *Hobbes Studies* [Leiden], vol. 22, 2009, pàg. 3-28.

petició per la glòria.¹³ Després, trobaríem la «perspectiva formalista» que defensa McNeilly, en què estableix la rivalitat entre individus racionals pels seus propis interessos.¹⁴ Així mateix, hi ha la «perspectiva monomaniaca» de Roger Paden, que constituiria, com ell mateix addueix, una revisió de la posició de McNeilly.¹⁵

Deixem ara de banda que en el fons de tota la discussió hi ha un trasllat metafòric des del camp de la 'política internacional' (el comportament de les repúbliques entre si) al d'una 'antropologia social' (el comportament dels homes entre si), però que això darrer no se sustenta en la fórmula *homo homini lupus*. Certament, si ens situem en el mite de l'home llop, en la seva reducció interpretativa més bàsica, i ens apartem consegüentment de la font original de Plaute, semblaria versemblant afirmar que aquesta apotegma reflecteix la posició hobbesiana sobre la desconfiança mútua entre individus: Hobbes afirma en el capítol XIII del *Leviathan* que «de la igualtat procedeix la desconfiança»¹⁶ i que aquesta, al seu torn, condueix a la discòrdia i, en darrera instància, «De la desconfiança, la guerra».¹⁷

Això es deu al fet que la igualtat natural implica que els éssers humans disposin d'una semblança suficient, pel que fa a les seves facultats físiques i intel·lectuals, perquè un sol individu no es pugui imposar als altres sense lluita. D'aquí se'n desprèn la lògica de *la guerra de tots contra tots*, com una condició d'absència permanent de seguretat que amenaça la pròpia vida i que porta els individus a un desig infinit de possessió per assegurar els seus mitjans de subsistència —àdhuc anticipant-se a l'agressió d'un altre individu—, i en conseqüència, al temor constant a la mort violenta.

Tanmateix, el que defensem en aquest article no és una desconfiança mútua entre éssers humans motivada per una presumpció pessimista de la seva naturalesa (desconfiança que sí que valdria per a Hobbes si tractéssim de repúbliques), sinó com a producte de la incertesa; és a dir, parafrasejant la comèdia de Plaute, diríem que el Mercader no és que desconfii de Leònidas pel fet que consideri que és naturalment malvat, sinó perquè no el coneix, i és aquest desconeixement el que el condueix a la desconfiança. En altres paraules, no defensarem un pessimisme antropològic en Hobbes, sinó el seu «escepticisme gnoseològic».¹⁸

Amb tot això, no es pretén anatemitzar la discussió al voltant de la màxima *homo homini lupus*, si és que això fos possible, tenint en compte que el seu arrelament en la

¹³ Cfr. Jean HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pàg. 58-79.

¹⁴ Cfr. Frederic Stewart MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*. Nova York: St. Martin's Press, 1968.

¹⁵ Cfr. Roger PADEN, «Monomania and the war of all against all». *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel* [Ramat Gan], 27, 1999, pàg. 69-86.

¹⁶ Thomas HOBBS, *Lev*, XIII, pàg. 190.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Raffaella SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*. Milà: CEDAM, 2012, pàg. 45-48.

literatura crítica no és únicament producte de la mitificació de l'home llop, sinó que també respon a una «vacil·lació en els fonaments explicatius»¹⁹ per part de Hobbes, que podríem considerar que n'ha suscitat una «lectura fragmentària i plena de prejudicis».²⁰ A més, cal tenir present la importància del recurs a l'etologia en la tradició filosòfica, encara que hagi estat també una font de confusions interpretatives,²¹ i més concretament a la licanthropia.²² El problema, en tot cas, consisteix en la reducció interpretativa de la filosofia de Hobbes, que ens impedeix abordar-la des d'una panoràmica més àmplia. Per començar, pensem que és imprescindible comprendre la seva posició epistèmica, en relació amb el coneixement de la naturalesa humana, tal com exposarem a en l'apartat següent.

2. El coneixement de la naturalesa humana

Hobbes defineix la ciència (o *philosophia*) de diverses maneres i amb una confusa variabilitat semàntica al llarg de la seva obra: en el *Leviathan*, afirma que la ciència és «el coneixement de les conseqüències i dependència d'un fet respecte d'un altre»;²³ en el *De Corpore*, «el coneixement que adquirim mitjançant el vertader raonament de les aparicions o dels efectes aparents, a partir del coneixement que tenim d'una producció o d'una generació possible dels efectes»;²⁴ o bé, en el *De Homine*: «[La ciència i la demostració neixen del coneixement de les causes.] La ciència s'entén de la veritat dels teoremes, això és, de les proposicions generals, això és, de la veritat de les conseqüències».²⁵

Però, per conèixer les conseqüències, cal no tan sols saber quina és la causa immediata o precedent de l'efecte produït, sinó la seva «causa completa»;²⁶ és a dir, el conjunt de la cadena causal, des de la primera fins a l'última de les causes que han concorregut en la generació de l'efecte estudiat. Segons Hobbes, el dilema que afrontaria la ciència

¹⁹ Jordi SALES, «La qüestió sobre els fonaments de la política». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 1999, pàg. 65.

²⁰ Bartomeu FORTEZA, «Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 7, 1995, pàg. 110.

²¹ Cfr. Jordi SALES i Josep MONSERRAT, «“A more political animal than bees”. Polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability». *Staté. Studia Neoaristotelica* [České Budějovice], 6, 1, 2009, pàg. 3-14.

²² Cfr. Cécile VOISSET-VEYSSEYRE, *op. cit.*; Cfr. Diego ROSSELLO, «Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty». *New Literary History* [Baltimore], 43, 2012, pàg. 255-279.

²³ Thomas HOBBS, *Lev*, V, pàg. 72.

²⁴ Thomas HOBBS, *DC*, I, 2, pàg. 12.

²⁵ Thomas HOBBS, *DH*, 10.4, pàg. 122. Traducció catalana: Sobre l'home, introducció i traducció de Josep Monserrat, Barcelona: Edicions de la UB: 2022, p. 116. A les referències següents indicarem la paginació de la traducció entre parèntesis.

²⁶ Thomas HOBBS, *Treatise*, 11, a: Thomas HOBBS i John BRAMHALL, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

és fins a quin punt i en quin grau podem arribar a conèixer la realitat. Dit d'una altra manera: podem arribar a conèixer les causes de tots els fenòmens del que és real, és a dir, la realitat és cognoscible en la seva totalitat?

La posició hobbesiana al respecte queda ben il·lustrada en el quadre sinòptic del capítol IX del *Leviathan*,²⁷ on es descriuen les diverses branques de la ciència: d'una banda, «I. Conseqüències dels accidents dels cossos naturals, la qual [ciència] s'anomena FILOSOFIA NATURAL»;²⁸ i, d'altra banda, «II. Conseqüències dels Accidents dels Cossos Polítics, la qual [ciència] s'anomena POLÍTICA i FILOSOFIA CIVIL».²⁹ Veiem que Hobbes traça una clara separació entre *natura* i *política*³⁰ i, alhora, una gradació radical entre l'abast del coneixement d'ambdues dimensions de la realitat:

Hi ha dues menes de CONEIXEMENT: l'una és el *coneixement del fet*; l'altra, el *coneixement de la conseqüència d'una afirmació a una altra*. La primera no és res més que la sensació i la memòria i és *coneixement absolut*, com quan veiem esdevenir-se un fet o recordem que s'esdevingué. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un testimoni. La segona és la que s'anomena *ciència*, i és *condicional*, com quan sabem que *si una figura donada és un cercle, aleshores tota línia recta traçada pel seu centre la dividirà en dues parts iguals*. Aquesta és la mena de coneixement que es requereix d'un filòsof, és a dir, d'algú que pretén raonar.³¹

Així és com Hobbes distingeix en el *Leviathan* entre el coneixement *condicional*, propi de la geometria i de la política, del coneixement *absolut*,³² que és fruit de l'experiència, també anomenat prudència, la qual «depèn de la molta experiència i memòria de coses similars i de les conseqüències esdevingudes»;³³ cosa que en un altre passatge confirma més rotundament: «Car la prudència no és altra cosa que experiència, sent concedida per igual a tots els homes que viuen durant un temps igual, en aquelles coses que es

²⁷ Thomas HOBBS, *Lev*, IX, pàg. 130-131.

²⁸ *Ibid.*, pàg. 131.

²⁹ *Ibid.*, pàg. 131.

³⁰ Cfr. Josep MONSERRAT, «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el *De Homine*». *Convivium. Revista de filosofia* [Barcelona], 29/30, 2016-2017, pàg. 111-116.

³¹ Thomas HOBBS, *Lev*, IX, pàg. 124.

³² Resulta aclaridor l'apunt de D. Jesseph: «És significatiu que quan Hobbes va anomenar "absolut" el coneixement a partir del sentit i la memòria, no va voler dir que fos irrefutable o d'alguna manera perfecte. Més aviat el contrast que va traçar és entre el coneixement que està "separat en posició o relació; independent" i el coneixement que està connectat a o depèn d'altres termes o estipulacions». Douglas JESSEPH, «Scientia in Hobbes», a: Tom SORELL *et al.* (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*. Londres & Nova York: Springer, 2010, pàg. 118.

³³ Thomas HOBBS, *Lev*, VIII, pàg. 108.

poden aplicar a si mateixos». ³⁴ Per tant, d'aquestes definicions se'n desprèn una distinció entre ciència i prudència.

Per la seva banda, en el *De Corpore*, Hobbes fa la distinció entre coneixement demostrable o teorema (propi de la geometria i de la filosofia política i moral) i el coneixement hipotètic (propi de la física o filosofia natural). Aquesta posició epistèmica queda clarament reflectida en el darrer fragment de la part quarta del *De Corpore*:

I aquí s'ha parlat de la naturalesa del cos en general: que és la primera secció dels Elements de la Filosofia. En la primera [LOGICA], segona [PHILOSOPHIA PRIMA] i tercera part [DE RATIONIBUS MOTUUM ET MAGNITUDINUM] de les quals, on els principis de raonament consisteixen en la nostra comprensió, és a dir, en l'ús legítim dels termes que fem nosaltres mateixos, els teoremes, si no vaig errat, han estat tots legítimament demostrats. La quarta part [PHYSICA SIVE DE NATURAE PHAENOMENIS] depèn de les hipòtesis, i per tant, sense saber-ne la veritat, no es pot demostrar que les causes de les coses siguin realment les que hem explicat. ³⁵

Pel que fa al *De Homine*, Hobbes parteix d'un breu capítol sobre l'origen del gènere humà que conté una succinta aproximació anatòmica, seguit de vuit capítols sobre l'òptica de la visió, que ocuparan més de la meitat l'obra: i, a continuació, de manera no comentada, prosseguirà amb sis breus capítols més que abordaran el discurs i les ciències, l'apetència i l'aversion, les passions, els enginyers i els costums, la religió i l'home fictici o persona. Aquesta clara descompensació serà en certa manera admesa per Hobbes mateix en l'epístola dedicatòria, quan s'excusi del fet d'haver reunit els continguts «quasi com un precipici». ³⁶

Aquesta imatge del precipici il·lustra de manera general la fractura epistèmica entre les dues menes de coneixement d'allò real analitzades, ³⁷ a les quals, en aquesta obra, Hobbes s'hi refereix respectivament per mitjà dels conceptes de ciència *a priori* i ciència

³⁴ Thomas HOBBS, *Lev*, XIII, pàg. 188.

³⁵ Text original: «Atque de natura corporis in genere hactenus dictum sit: quae Elementorum Philosophiae Sectio prima est. In cujus partibus prima, secunda, et tertia, ubi principia ratiocinandi consistunt in intellectu nostro, id est, in vocabulorum legitimo usu, quem ipsi facimus, theoremata, ni fallor, omnia legitime demonstrata sunt. Pars quarta dependet ab hypothesisibus, et propterea ignorata illarum veritate causas rerum eas revera esse, quas explicavimus, demonstrari non potest». Thomas HOBBS, *DC*, IV, XXX, 10, pàg. 353 [OL I, 431]. Cfr. traducció anglesa: «And thus much concerning the nature of body conclusion, in general; with which I conclude this my first section of the Elements of Philosophy. In the first, second, and third parts, where the principles of ratiocination consist in our own understanding, that is to say, in the legitimate use of such words as we ourselves constitute, all the theorems, if I be not deceived, are rightly demonstrated. The fourth part depends upon hypotheses; which unless we know them to be true, it is impossible for us to demonstrate that those causes, which I have there explicated, are the true causes of the things whose productions I have derived from them». Thomas HOBBS, *CB*, IV, 30, *Conclusion*, pàg. 531.

³⁶ Thomas HOBBS, *DH*, Epístola dedicatòria, pàg. 35 (23).

³⁷ Cfr. Josep MONSERRAT, «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el *De Homine*», *op. cit.*, pàg. 101-102; Cfr. Yves Charles ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. París: Vrin, 1987.

a posteriori: el coneixement condicional o demostrable, del qual en coneixem la causa *a priori* en la mesura que és producte de la raó humana; i el coneixement absolut o hipotètic, del qual en coneixem l'efecte produït *a posteriori*. Vegem com ho expressa en el capítol 10: del *De Homine*.

[*Els teoremes poden ser demostrats només en aquelles coses les causes de les quals estan sota el nostre poder; en les altres només es pot demostrar que és possible que així siguin.*] Són demostrables, per tant, molts teoremes sobre la quantitat, la ciència dels quals s'anomena geometria. En efecte, com que les causes de les propietats que té cada una de les figures estan en aquelles línies que nosaltres tracem, i com que les generacions de les figures depenen del nostre arbitri, no es requereix res més per conèixer les afectacions pròpies de la figura que considerar totes aquelles coses que se segueixen de la construcció que varem fer en dibuixar la figura. I així, pel fet que nosaltres mateixos creem les figures, s'esdevé que tenim la geometria i que és demostrable. Contràriament, puix que les causes de les coses naturals no estan en el nostre poder, sinó en la voluntat divina, i puix que la part més gran d'aquestes coses (evidentment, l'èter) és invisible, no podem deduir-ne les propietats a partir d'unes causes que no veiem. No obstant això, en deduir les conseqüències a partir de les propietats que veiem, ens ha estat concedit que puguem demostrar que tals o tals altres han pogut ser les seves causes. Aquesta demostració s'anomena *a posteriori*, i la ciència mateixa, física. I com que a partir dels fets posteriors no es pot de cap manera avançar cap als fets anteriors raonant sobre les coses naturals, que es produeixen pel moviment, sense el coneixement d'aquelles coses que se segueixen de cada espècie de moviment, ni tampoc cap a les conseqüències del moviment sense el coneixement de la quantitat (que és la geometria), no pot succeir que algunes coses hagin de ser demostrables *a priori* per una demostració física.³⁸

D'aquesta manera, d'una banda, tenim una ciència pròpiament dita que és capaç d'obtenir un coneixement condicional sobre l'efecte estudiat, és a dir, que pot formular un teorema que conté una certesa demostrable, en la mesura que es tracta d'una ciència *a priori*, en ser producte de la raó humana o, com diu Douglas Jesseph, un «coneixement del creador».³⁹ Perquè quan nosaltres mateixos som la causa de l'efecte produït, en tant que creadors, podem conèixer-ne la causa completa, ja sigui en la (re)construcció de la sèrie dimensional d'una figura geomètrica,⁴⁰ ja sigui en la demostració de la causa necessària d'una conseqüència de la política, com serien la llei o el govern civil.

D'altra banda, tenim una mena de ciència que és de caràcter hipotètic, que seria pròpiament dita prudència, ja que es basa en l'experiència, i no pot assolir teoremes demostrables, sinó tan sols un coneixement absolut fonamentat en una hipòtesi no absurda. Aquí hi ubicaríem el coneixement sobre tots aquells fenòmens que no són producte de la raó humana i dels quals no en podem extreure una certesa científica atès

³⁸ Thomas HOBBS, DH, X. 5, pàg. 122-123 (116-117).

³⁹ Douglas JESSEPH, «Scientia in Hobbes», *op. cit.*, pàg. 124-15.

⁴⁰ Raffaella SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pàg. 58.

que no podem conèixer-ne la necessitat o el conjunt de la cadena causal. Així és com ho argumenta Hobbes al *Leviathan*:

(...) com que tot acte de la voluntat de l'home, així com tot desig i inclinació, procedeix d'alguna causa i aquesta d'una altra causa, en una cadena contínua —la primera baula de la qual rau en la mà de Déu, que és la primera de totes les causes—, aquestes procedeixen de la *necessitat*. De manera que aquell que pogués veure la connexió entre aquestes causes, la *necessitat* de totes les accions voluntàries dels homes li seria manifesta. I Déu, per tant, que veu i disposa totes les coses, també veu que a la *llibertat* de l'home de fer allò que vol, l'acompanya la *necessitat* de fer allò que Déu vol, ni més ni menys. Perquè encara que els homes facin moltes coses que Déu no hagi ordenat ni, per tant, no n'és l'autor, tanmateix, no hi ha cap passió ni apetència cap a res, de què la voluntat de Déu no en sigui la causa. I si la seva voluntat no assegurés la *necessitat* de la voluntat de l'home i, consegüentment, de tot allò que depèn de la voluntat de l'home, la *llibertat* dels homes seria una tensió i un impediment per a l'omnipotència i la *llibertat* de Déu. I això serà suficient —pel que fa al tema en qüestió— sobre aquesta *llibertat* natural, que és l'única que s'anomena pròpiament *llibertat*.⁴¹

Si situem Déu com la primera de les causes dels fenòmens naturals, i no podem conèixer-ne la voluntat, aleshores no podem obtenir-ne més que una hipòtesi, tractant-se així d'un mètode més inductiu que no pas deductiu.⁴² Aquest és l'estatut del coneixement de la natura, del qual en podem obtenir un menor grau de certesa que del coneixement que és producte de l'estricta raó humana, que pot ser reconstruït *geometricum more*.

Així, per exemple, podríem demostrar amb tota certesa que, en efecte, existeix una llei que prohibeix robar en l'ordenament jurídic vigent. I és que podríem recompondre plenament la seva cadena causal, a saber, el dia que la llei va entrar en vigor, el procediment legislatiu que la va promulgar, la deliberació parlamentària prèvia, els partits polítics que hi van donar suport, les eleccions que van compondre l'arc parlamentari, la condició d'elector d'aquell qui va votar, la seva capacitat de discernir entre opcions polítiques, el fet que existeixi un poder sobirà que pugui reconèixer el que és *teu* i el que és *meu*, i consegüentment establir què és una apropiació indeguda, etc. Al final, si anéssim reculant, causa rere causa, en tant que la llei que prohibeix robar és una llei civil creada per l'ésser humà, la primera de les causes seria la raó humana mateixa. Tal com Hobbes s'expressa en el *De Homine*:

A més a més, la política i ètica, això és, la ciència del *just* i de l'*injust*, de l'*equitatiu* i de l'*inic*, es poden demostrar *a priori*; ja que els principis mitjançant els quals se sap què són

⁴¹ Thomas HOBBS, *Lev*, XXI, pàg. 326.

⁴² Cfr. Josep MONSERRAT, *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*. Barcelona: Gedisa, 2018, pàg. 31; Cfr. Fred WILSON, «Hobbes's Inductive Methodology». *History of Philosophy Quarterly* [Illinois], 13, 2, 1996, pàg. 167-186.

just i equitatiu, i, per contra, *injust i inic*, això és, les causes de la justícia, com ara les lleis i els pactes, els hem fet nosaltres mateixos. En efecte, abans de l'establiment dels pactes i les lleis, no hi havia entre els homes més justícia ni injustícia, ni cap natura de bé ni mal públics, que entre les bèsties.⁴³

El problema, però, ens el trobaríem quan ens preguntéssim *per què* es va prohibir robar; és a dir, per què vam considerar que calia establir aquesta prohibició. Aquí, la dificultat seria anar més enllà de la constatació que la raó humana permet introduir tal restricció, ja que si tractéssim d'ultrapassar l'assumpció que som éssers racionals i que disposem de les facultats necessàries per produir un efecte com aquest, ens trobaríem amb tota una altra dimensió del coneixement de la realitat; a saber, *per què som éssers racionals i per què la nostra racionalitat ens porta a prendre tal acció?* En efecte, la cadena causal quedaria estroncada en el moment en què tractéssim d'indagar sobre la nostra pròpia condició natural racional, atès que, encara que sigui la nostra, nosaltres no en som pas els artífexs, sinó allò que anomenem Déu:

La curiositat o l'amor al coneixement de les causes porta un home a cercar la causa partint de la consideració de l'efecte i, una vegada trobada aquella causa, a buscar la causa de la causa i, així, fins que arriba finalment al pensament que hi ha d'haver, per necessitat, alguna causa que no té causa anterior sinó que és eterna; això és el que els homes anomenen Déu. Així doncs, és impossible fer una investigació profunda de les causes naturals sense ser duts a creure que hi ha un Déu etern, encara que no puguin tenir-ne cap idea en la ment que correspongui a la seva naturalesa. En efecte, igual que un cec de naixement, quan escolta altres homes que s'escalfen al foc i és dut davant l'escalfor que aquest produeix, pot concebre fàcilment que allí hi ha quelcom que els homes anomenen *foc* i que és la causa de l'escalfor que ell sent, tanmateix, no pot imaginar com és, ni tenir en la seva ment cap idea com la que en tenen els homes que hi veuen; així també, partint de les coses visibles d'aquest món, i del seu ordre admirable, un home pot concebre que tenen una causa, a la qual els homes anomenen Déu; però no tenen cap idea o imatge seva en la seva ment.⁴⁴

Constatem, doncs, que de la condició natural humana no en podem obtenir més que un coneixement hipotètic que no és plenament demostrable. Això és manifest en la fórmula «*nosce teipsum, llegeix-te tu mateix* (...), que ens ensenya que, per la semblança dels pensaments i passions d'un home als pensaments i passions de tots els altres homes, qualsevol que miri dins seu i consideri què és el que fa quan *pensa, opina, raona, espera, tem*, etc., i sobre quins fonaments, per tant, llegirà i sabrà què són els pensaments i passions de tots els altres homes en ocasions semblants».⁴⁵ Això també havia

⁴³ Thomas HOBBS, DH, X. 5, pàg. 123 (117).

⁴⁴ Thomas HOBBS, Lev, XI, pàg. 160.

⁴⁵ Thomas HOBBS, «Introducció», pàg. 18.

quedat palès prèviament en l'epístola dedicatòria del *De Cive*, quan Hobbes justificava el fet d'haver publicat la tercera secció o filosofia política abans que les altres parts orgàniques dels *Elementorum Philosophiae*, trencant així l'ordre sistemàtic previst.⁴⁶

A resultes d'aquesta posició epistèmica, com hem apuntat en l'apartat anterior, no es pot parlar en Hobbes d'una concepció unívoca de la naturalesa humana, sinó que aquesta està sumida en la incertesa: no en podem obtenir més que una hipòtesi inferida de l'experiència del nostre present. Perquè si reprenem l'exemple anterior, sobre el fet que sabem que hi ha una llei civil que prohibeix robar, però que no podem determinar amb la mateixa certesa el motiu pel qual vam concebre-la, Hobbes ens insta a aquesta reflexió en el *Leviathan*:

Pot semblar estrany, per a alguns homes que no hagin mesurat bé aquestes coses, el fet que la naturalesa dissociés i fes que els homes fossin aptes per envair-se i destruir-se els uns als altres; i podria, doncs, en no confiar en aquesta inferència a partir de les passions, desitjar potser que el mateix fos confirmat per l'experiència. Deixem per tant que consideri per si mateix que quan surt de viatge s'arma i tracta d'anar ben acompanyat; quan va a dormir, tanca les seves portes; quan fins i tot és a casa seva, tanca les seves calaixeres; i això quan sap que hi ha lleis i funcionaris públics armats per venjar-se de totes les injúries que puguin cometre's contra ell; quina opinió té dels seus conciutadans, quan cavalca armat; dels seus veïns, quan tanca les seves portes; i dels seus fills i servents, quan tanca les seves calaixeres. És que ell no acusa la humanitat amb les seves accions tant com jo ho faig amb les meves paraules? Però cap de nosaltres acusa la naturalesa dels homes en això. Els desigs i altres passions de l'home no són pecat per si mateixos. Ni tampoc no ho són les accions que procedeixen d'aquelles passions, fins que no coneguim una llei que els ho prohibeixi; que fins que les lleis no són creades no poden ser conegudes; ni cap llei no pot ser creada fins que no s'hagi acordat quina persona la farà. Però per què hauríem d'intentar demostrar als homes doctes el que és conegut fins i tot pels gossos, que de dia borden als visitants desconeguts i, de nit, a tothom?⁴⁷

És a dir, si malgrat que hi hagi una llei que prohibeixi (i que, per tant, castigui) robar, es cometien igualment robatoris, sabem per experiència que més val tancar les portes de casa, per si de cas no ens robin. Aquesta presumpció, doncs, és la que justificaria racionalment l'existència de l'esmentada prohibició legal en el nostre present i, consegüentment, ens permet inferir la hipòtesi que si no existís ni tan sols aquesta prohibició, en condició de mera natura, la situació descrita encara seria més habitual i, per tant, viu-

⁴⁶ Heus aquí el problema de la sistematicitat de l'obra filosòfica hobbesiana, que permetrà un procés de maduració pròpia i autònoma a la seva filosofia política, respecte del conjunt del seu projecte de sistema filosòfic. Cfr. Yves Charles ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*. París: Vrin, 1995; Cfr. Josep MONSERRAT, «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el *De Homine*», *op. cit.*; Cfr. Roger CASTELLANOS CORBERA, «*De Homine*: "quasi ad præcipitium". L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 32, 2021, pàg. 7-26.

⁴⁷ Thomas HOBBS, *Lev*, XIII, pàg. 194.

riem permanentment amb el temor de ser assaltats i desposseïts per part dels altres. D'aquí també se'n desprèn la hipòtesi del pacte, ja que precisament per evitar viure amb incertesa i temor decidim instituir un poder sobirà que protegeixi el que és de cadascú i castigui aquells que transgredeixin la llei.

Heus aquí la resposta hobbesiana, clarament hipotètica i inferida de l'experiència del moment present, a la pregunta sobre *per què* vam introduir una llei que prohibeixi robar.⁴⁸ El fet que la política coneguda s'edifiqui sobre uns fonaments naturals hipotètics, sens dubte, tindrà conseqüències a l'hora d'intentar assegurar el manteniment de les condicions de sobirania en la realitat present. Aquesta qüestió la discernirem en l'apartat següent.

3. Conseqüències polítiques: la mortalitat de les repúbliques

A partir del precepte racional segons el qual cal « cercar la pau i *mantenir-la* » (i.e. primera llei natural, a la qual es remeten totes les altres), la hipòtesi del pacte estableix que, a part de la mútua renúncia al dret natural, els individus també transfereixen mútuament els seus drets a una persona artificial que els exerceixi com a autoritat comuna « perquè el seu acord sigui constant i durador ». ⁴⁹ La república sobirana és, doncs, l'artifici que es construeix per tal d'assegurar la convivència pacífica i unitària en la societat civil, el màxim de temps possible, a través dels mecanismes polítics que busquen restringir la condició natural humana per a tal efecte.

Però, tractant-se d'un artifici, en la mesura que és producte de la raó i l'art humanes, la república sobirana és com un « home artificial (...) en el qual la *sobirania* és una *ànima* artificial, com donant vida i moviment a tot el cos », ⁵⁰ del qual l'home natural (i.e.

⁴⁸ Aquesta posició que s'ha defensat arrela en bona mesura en l'argumentació de C.B. Macpherson. Segons Macpherson, fins al capítol X del *Leviathan*, Hobbes descriu l'home natural d'acord amb les característiques d'una màquina automàtica, i aleshores una mena de salt que passa a descriure les relacions socials, que, en aquest cas, no s'infereixen de l'home natural, sinó de l'home civilitzat que ja conviu en societat. Així, a parer de l'autor, el hiatus existent entre el moviment fisiològic i el moviment social de la humanitat « exigeix almenys un supòsit addicional » que permeti explicar com es genera la confrontació, fruit de l'oposició de la potència de cadascun dels homes, la qual consisteix en un model concret de societat que és específicament la « societat possessiva de mercat ». Cfr. Crawford Borugh MACPHERSON, *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962, pàg. 68. I és aquí on se situa la tesi principal de Macpherson sobre la inferència històrica de la condició natural en una societat concreta: « En resum: en els capítols desè i onzè hi trobem la principal transició de l'home-màquina en si mateix a l'home-màquina com a unitat en una sèrie de relacions socials. I en aquests capítols és on esperem trobar-hi aquests postulats nous, explícits o implícits, necessaris per a la deducció de l'estat de natura, i on podem veure en quina mesura tals postulats procedeixen de les relacions observades entre els homes en un tipus específic de societat ». *Ibid.*, pàg. 34. Això el condueix a considerar un *recorregut de deducció invers al que es presenta sistemàticament* en l'obra hobbesiana: de la pròpia experiència històrica, Hobbes n'inferiria un home civilitzat, del qual en deduiria les relacions en la condició natural, que es correspondrien, de fet, a la relació entre individus que ja són ciutadans o súbdits i no pas entre homes naturals.

⁴⁹ Thomas HOBBS, *Lev*, XVII, pàg. 260.

⁵⁰ *Ibid.*, Introducció, pàg. 13.

el subjecte del pacte) n'és «la *matèria* i l'*artífex*»;⁵¹ i, sent l'home natural un ésser mortal, res del que creï i d'allò de què en sigui component no pot esdevenir immortal, de manera que Hobbes defineix la república com el «*déu mortal* a qui devem, sota el Déu immortal, la nostra pau i defensa».⁵²

En aquest sentit, la ciència política ha de proporcionar l'art de construir els mecanismes polítics adequats i el mètode d'estudi dels seus efectes produïts, per tal d'intentar garantir que la mortalitat de la sobirania almenys no es produeixi per *causes internes* que puguin ser previstes i evitades. En altres paraules: el poder sobirà ha de vetllar per assolir una *immortalitat* o *eternitat de vida artificial* de la república que permeti la preservació i el manteniment de la pau tant de temps com sigui possible.⁵³ Aquests mecanismes d'immortalitat artificial són la *successió del sobirà*,⁵⁴ la creació de *bones lleis*, i.e. de lleis *necessàries i perspícues*,⁵⁵ i *el govern de les doctrines i de les opinions*.⁵⁶

La relació entre la *mortalitat* natural i la *immortalitat* artificial de les repúbliques, doncs, la podem explicar a través d'una doble perspectiva: (a) pel que fa als seus components o matèria, és a dir, els homes, que són mortals; (b) i en relació amb els seus creadors o artífexs, que poden atendre les regles de la ciència política (així com de la filosofia moral i jurídica) o bé negligir-les. La immortalitat artificial de la república, doncs, tant pel que fa als seus components (a), com pel que fa a la seva creació per part dels éssers humans (b), sempre es veurà condicionada pels efectes de l'acció humana, sent concebible teòricament, segons l'estudi de la ciència política, però sent aparentment impossible a la pràctica, ateses les limitacions de la pròpia raó humana i la concurrència de les passions i les altres inclinacions naturals que pressionen contra l'obediència i, consegüentment, contra la preservació de la sobirania.

Perquè el poder sobirà, «com que és mortal i subjecte a la decadència, com ho són tota la resta de criatures de la terra; i com que hi ha aquell al Cel (tot i que no a la Terra) de qui té por i les lleis del qual hauria d'obeir; parlaré en els capítols següents de les seves malalties i de les causes de la seva mortalitat; i quines lleis naturals està obligat a obeir».⁵⁷ A més, fins suposant que s'aconseguís sostenir la integritat de les condicions de sobirania durant molt de temps, la seva mortalitat podria acabar produint-se per l'acció d'una república estrangera; car entre repúbliques sobiranes, per manca d'un poder comú, hi regna la condició de guerra.

⁵¹ *Ibid.*, Introducció, pàg. 18.

⁵² *Ibid.*, XVII, pàg. 260.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, XXIX, pàg. 498.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, XIX, pàg. 298.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, XXX, pàg. 540.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, XVIII, pàg. 272.

⁵⁷ *Ibid.*, XXVIII, pàg. 496.

En resum, ha quedat palès que les limitacions dels éssers humans, en tant que artífexs de la república sobirana i responsables del seu manteniment al llarg del temps, constitueixen les limitacions pròpies dels mecanismes d'immortalitat artificial. La pressió permanent de les passions i de la resta d'inclinacions que condueixen a la discòrdia entre els éssers humans, així com també les limitacions de la política per arribar-les a discernir, disposar-ne la restricció i aconseguir fer-la efectiva, són obstacles que difícilment poden arribar a superar-se, tenint en compte les pròpies limitacions de la raó humana.

Com hem argumentat, no podem imputar a Hobbes una concepció pessimista de la naturalesa humana, atès que la seva inferència sobre la mateixa té un valor hipotètic. En tractar-se d'una dimensió del coneixement que no disposa d'un grau de certesa demostrable, doncs, les consideracions sobre la condició natural arrelen en l'experiència del present, és a dir, en els efectes manifestos de la mateixa a través de les accions humanes. És en aquest sentit que defensem l'escepticisme gnoseològic hobbesià, quan es tracta de definir coneixements que no són producte de l'estricta raó humana ni, consegüentment, en som nosaltres mateixos els creadors o causants.

Per aquest motiu, la política i la moral, de les quals sí que en podem obtenir un coneixement demostrable, en ser-ne nosaltres mateixos els artífexs, s'edifiquen sobre uns fonaments hipotètics: sobre aquestes arenes movedisses es construiran sempre les repúbliques sobiranes, i contra aquesta inestabilitat s'enginyaran els mecanismes d'immortalitat artificial que puguin preservar-les el màxim de temps possible. I, tanmateix, no podem assegurar-ne pas una eternitat realitzable, en la mesura que aquestes mai no arribaran a destituir la condició natural humana que tracten de restringir ni tampoc arribaran a transformar-la, fins al punt d'erradicar certament tot focus de discòrdia futura que posi en perill la pau i la seguretat de la societat civil:

I tot i que la sobirania, en la intenció d'aquells que la creen, és immortal, per la seva pròpia naturalesa, no tan sols és subjecta a la mort violenta per una guerra estrangera, sinó que també conté, per la ignorància i les passions dels homes, des de la seva institució mateixa, molts gèrmens d'una mortalitat natural, a causa de la discòrdia intestina.⁵⁸

Els *gèrmens de la mortalitat natural*, doncs, es troben en la pròpia naturalesa de la república, en la mesura que constitueix la naturalesa dels qui en són els creadors. Aquí no podem considerar que Hobbes simplement descarti la possibilitat que una república sobirana pugui arribar a perdurar molt de temps, però certament s'hi mostra escèptic, donada l'experiència i ateses les grans dificultats adduïdes, però seria agosarat de-

⁵⁸ *Ibid.*, XXI, pàg. 344.

fensar que Hobbes pretén dissenyar una «constitució eterna».⁵⁹ Aquest escepticisme que hem defensat és palès en el paràgraf final de la segona part del *Leviathan*:

(...) considerant com de diferent és aquesta doctrina de la pràctica de la major part del món, especialment d'aquestes parts occidentals que han rebut els aprenentatges morals de Roma i Atenes; i com de profunda es requereix que sigui la moral filosòfica, en aquells que tenen l'administració del poder sobirà; em trobo en el punt de creure que el meu treball és tan inútil com la *República* de Plató; perquè ell també és de l'opinió que és impossible acabar amb els desordres de l'Estat i el canvi de governs per la guerra civil, fins que els sobirans no siguin filòsofs.⁶⁰

Tanmateix, veiem que Hobbes deixa oberta la porta a l'esperança que «algun dia o altre, aquest meu escrit pot caure a les mans d'un sobirà que el considerarà per si mateix (per això és curt i penso que clar), sense l'ajuda de cap intèrpret interessat o envejós; i per a l'exercici de la plena sobirania, en la protecció de l'ensenyament públic de la mateixa, convertir aquesta veritat de l'especulació en la utilitat de la pràctica».⁶¹ De la mateixa manera, no descarta que es pugui arribar a produir la reconciliació entre éssers humans; si bé és molt difícil, no pot titllar-se d'impossible, tal com Hobbes addueix:

De la contrarietat d'algunes de les facultats naturals de la ment, de les unes respecte de les altres, així com d'una passió respecte d'una altra, i de la seva relació envers el comportament social, s'ha pres com a argument per inferir una impossibilitat que cap home pugui estar prou disposat a tots els tipus de deure civil. (...) Argument al qual responc que aquestes són de fet grans dificultats, però no impossibilitats: perquè, a través de l'educació i la disciplina, poden ser i de vegades són reconciliades.⁶²

Però fixeu-vos-hi: Hobbes ens parla d'una esperança i no pas d'una realitat; i ens parla d'una possibilitat, no pas d'una certesa, ja que «Només el *present* té una realitat en la naturalesa, les coses *passades* tenen realitat només en la memòria; les coses *per venir*, tanmateix, no tenen cap realitat. El *futur* no és sinó una ficció de la ment que aplica les seqüències de les accions passades a les accions presents (...)».⁶³ I és que de la mateixa manera que no podem assegurar que es puguin arribar a sostenir íntegrament les condicions de sobirania i de subjecció a les repúbliques, tampoc no podríem assegurar que aquestes no acabin dissolent-se o morint.

⁵⁹ Roger CASTELLANOS CORBERA i Bernat TORRES MORALES, «Voegelin on Hobbes. The Idea of an Everlasting Constitution», a: Giuliana PAROTTO (ed.): *Democracy and Representation*. Leiden: Brill, 2023, pàg. 22-39.

⁶⁰ THOMAS HOBBS, *Lev*, XXXI, pàg. 574.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, Revisió i conclusió, pàg. 1132.

⁶³ *Ibid.*, III, pàg. 42-44.

En efecte, del futur tan sols en podem inferir una presumpció; i, tal com hem assenyalat, les limitacions pròpies de les restriccions polítiques en el present ens mostren que, per experiència, s'hauria de suposar que aparentment mai no hi haurà una república sobirana prou perfecta perquè pugui perdurar eternament; de la mateixa manera que no hi haurà mai una societat civil prou perfecta perquè no s'hi reproduïxi el conflicte.⁶⁴ Això és així, presumptament, no perquè els éssers humans siguin malvats per naturalesa, cosa que tampoc no podríem afirmar en termes de bondat, sinó perquè no podem arribar a conèixer-nos prou per assolir una solució política, última i definitiva, al conflicte entre humans. Així doncs, la naturalesa humana, segons Hobbes, és en tot cas incerta, *ergo* irreformable.

Referències bibliogràfiques

- CASTELLANOS CORBERA, Roger, «*De Homine*: “quasi ad præcipitium”». L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 32, 2021, pàg. 7-26.
- CASTELLANOS CORBERA, Roger i TORRES MORALES, Bernat, «Voegelin on Hobbes. The Idea of an Everlasting Constitution», a: PAROTTO, Giuliana (ed.): *Democracy and Representation*. Leiden: Brill, 2023, pàg. 22-39.
- CASTELLANOS CORBERA, Roger i MONSERRAT MOLAS, Josep, «Potentia eximia & Excellentia facultatum: the relation between liberty and power from the Leviathan to De Homine». *British Journal for the History of Philosophy*, 32(1), 2023, pàg. 65-78.
- FORTEZA, Bartomeu, «Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 7, 1995, pàg. 109-136.
- GAUTHIER, David, «Thomas Hobbes: Moral Theorist». *Journal of Philosophy* [Oxford], 76/10, 1979, pàg. 547-559.
- HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HARRINGTON, James, *Oceana*, a: *The Political Works of James Harrington*. J. P. G. Pocock (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- HARVEY, Martin, «Teasing a Limited Deontological Theory of Morals Out of Hobbes». *The Philosophical Forum* [Boston], 35, 1, 2004, pàg. 35-50.
- HERBERT, Gary B., «The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law». *Hobbes Studies* [Leiden], vol. 22, 2009, pàg. 3-28.
- HOBBS, Thomas, *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*. Londres: Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- HOBBS, Thomas, *On the citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HOBBS, Thomas i BRAMHALL, John, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HOBBS, Thomas, *De Corpore. Elementa Philosophiæ I*. París: Vrin, 2000.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*. Oxford: Clarendon H., 2002.

⁶⁴ Cfr. Roger Castellanos Corbera i Josep Monserrat Molas, «Potentia eximia & Excellentia facultatum: the relation between liberty and power from the Leviathan to De Homine». *British Journal for the History of Philosophy*, 32(1), 2023, pàg. 65-78.

- HOBBS, Thomas, *De Homine*. París: Vrin, 2018. Thomas Hobbes, Sobre l'home, introducció i traducció de Josep Monserrat, Barcelona: Edicions de la UB: 2022.
- HOOD, Francis Campbell, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- JESSEPH, Douglas, «Scientia in Hobbes», a: SORELL, Tom *et al.* (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*. Londres & Nova York: Springer, 2010, pàg. 117-29.
- JOHNSTON, David, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- KAVKA, Gregory S., *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- MACPHERSON, Crawford Brough, *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- MCNEILLY, Frederic Stewart, *The Anatomy of Leviathan*. Nova York: St. Martin's Press, 1968.
- MONSERRAT, Josep, «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el *De Homine*». *Convivium. Revista de filosofia* [Barcelona], 29/30, 2016-2017, pàg. 99-121.
- MONSERRAT, Josep, *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*. Barcelona: Gedisa, 2018.
- NAGEL, Thomas, «Hobbes's Concept of Obligation». *Philosophical Review* [Durham], 68, 1959, pàg. 68-83.
- OAKESHOTT, Michael, *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- PADEN, Roger, «Monomania and the war of all against all». *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel* [Ramat Gan], 27, 1999, pàg. 69-86.
- PAVESI, Ermanno, «Thomas Hobbes, teorico dell'assolutismo». *Cultura & Identità* [Roma/Rende], II/8, 2010, pàg. 54-63.
- PLAUTE, *La comèdia dels ases*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1934.
- ROSSELLO, Diego, «Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty». *New Literary History* [Baltimore], 43, 2012, pàg. 255-279.
- SALES, Jordi, «La qüestió sobre els fonaments de la política». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* [Barcelona], 1999, pàg. 57-68.
- SALES, Jordi i MONSERRAT, Josep, «“A more political animal than bees”. Polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability». *Staté. Studia Neoaristotelica* [České Budějovice], 6, 1, 2009, pàg. 3-14.
- SANTI, Raffaella, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*. Milà: CEDAM, 2012.
- SANTI, Raffaella, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*. Milà: CEDAM, 2013.
- SKINNER, Quentin, *Visions and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TAYLOR, Alfred Edward, «The Ethical Doctrine of Hobbes», a: BAUMRIN, Bernard H. (ed.), *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*. Belmont: Wadsworth, 1969, pàg. 35-48.
- VOISSET-VEYSSEYRE, Cécile, «The Wolf Motif in the Hobbesian Text». *Hobbes Studies* [Leiden], 23, 2010, pàg. 124-38.
- VON LEYDEN, Wolfgang, *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*. Nova York: St. Martin's, 1982.
- WARRENDER, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- WIEGAND CRUZ, Augusto, «Hobbes: el absolutismo como consecuencia del pesimismo antropológico». *Revista chilena de derecho y ciencia política* [Temuco], 6, 1, 2015, pàg. 55-80.
- WILSON, Fred, «Hobbes's Inductive Methodology». *History of Philosophy Quarterly* [Illinois], 13, 2, 1996, pàg. 167-86.
- ZARKA, Yves Charles, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. París: Vrin, 1987.
- ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*. París: Vrin, 1995.

Roger CASTELLANOS CORBERA
Josep MONSERRAT MOLAS