

CRÍTICA

Nuevas lecturas de Platón

Antonio Lastra

Philosophy does not speak first. Philosophy's virtue is responsiveness

STANLEY CAVELL

Es difícil empezar sin pedir prestado, y sería difícil empezar a escribir sin haber leído. Para empezar a escribir estas páginas he tomado en préstamo de la lectura el título del apéndice que Emerson añadió a su estudio de Platón, «o el filósofo», como «hombre representativo»: ‘Platón: nuevas lecturas’. Sería difícil, ahora, señalar el alcance de la deuda que habría contraído al apropiarme —mediante la lectura y la escritura— de ese título: ¿se trataría de una deuda de la escritura en general, que a su vez es, sin embargo, la condición o la garantía de la lectura? ¿Haría de la creación (literaria) un acto secundario o gratuito pensar en la escritura como recepción o acción de gracias? ¿Tendría que asumir, además, al tomar prestado el título, la categoría de Platón como representante, al menos, de cierta manera (emersoniana) de entender la filosofía, y aceptar la lectura o la escritura como ayudas a la reflexión filosófica? ¿Cuál sería el significado de las «nuevas» lecturas de Platón, que en Emerson no era sólo circunstancial, aunque adoptara esa apariencia? Si el interés por (la lectura y la escritura de) Platón no coincidiera con el interés que podría tener un anticuario por los objetos del pasado, ni fuera tampoco el interés manifestado por la «arqueología del saber» o la «deconstrucción» por (la filosofía de) Platón, ¿a qué antigüedad u originalidad (o actualidad) se referiría entonces, para oponerse o emularla, el calificativo de «nuevas» lecturas? ¿Una nueva lectura tendría, entonces, como consecuencia, o exigiría, una nueva escritura? ¿Qué tiene que ver la filosofía —un modesto trabajo de definición, según Emerson, de explicación de los elementos constituyentes del mundo— con algo tan elemental en la educación como (aprender a) leer y escribir?

El primero de los dos escritos de Emerson sobre Platón comienza con una apelación —a la que cualquier lector de filosofía respondería de un modo autobiográfico— al «lector de Platón», que se convierte en «deudor» cuando comienza, por su parte, a escribir: «De Platón —escribe Emerson— proviene todo cuanto escribimos». Si Platón fuera, además, el representante de la *filosofía* (como Montaigne lo sería del *escepticismo* y Goethe de la *escritura*, en los límites de la representación o solidaridad emersoniana), la lectura de Pla-

tón —la escritura platónica, esotérica o exotérica— sería la condición o la garantía de la escritura filosófica, y aprender a leer y escribir tendría algo que ver con la enseñanza de la filosofía. ¿Confirmaría esta conclusión provisional la conocida frase de Alfred N. Whitehead, según la cual la historia de la filosofía sería una serie de notas a pie de página de Platón? ¿Sería (¿la filosofía?, ¿la historia de la filosofía?) sólo una cuestión de plagio? «Sólo el inventor sabe —escribió Emerson— cómo pedir prestado... De nada se priva y dispone de todo.» No saber cómo pedir prestado, por el contrario, significaría, en una situación de extrema penuria o dependencia —la situación original de ignorancia donde aparece la necesidad de la filosofía—, tener que invertir el sentido de la frase de Whitehead, de modo que tal vez «sería más acertado decir que Platón no ha sido más que una serie de notas a pie de página en la historia de la filosofía». (¿Sería éste el recurso desesperado de la especulación, o de la sofística, privada de todo y que no dispone de nada?) Al citar esa última frase, que invierte los procedimientos ideológicos de las antiguas lecturas de Platón, reitero el último término de una relación semántica o retórica —préstamo, plagio, cita— que condiciona el valor, o la legitimidad, de la lectura de Platón en la actualidad, y nos obliga a matizar el sentido de la novedad de la lectura o de la prioridad de la escritura¹.

La novedad de la lectura y la prioridad de la escritura platónicas se producen por el hecho de que Platón sigue siendo inasequible a los lectores (e inimitable en la escritura filosófica). Para Emerson, la única manera de llegar a conocerlo sería compararlo con otros hombres. «Nuestra impaciente crítica de la dialéctica» —añade— no mejora tampoco la impresión de inexperiencia que nos dejan las interpretaciones platónicas. La comparación de Platón con otros hombres es, sin embargo, una acción moral, o socrática, que sólo adquiere sentido por oposición a lo que Emerson llama la «institución» de Platón: «No podemos instituir nada sin el peligro del charlatanismo». ¿Cómo rehuir este peligro? ¿Cómo podríamos leer y escribir —limitarnos a definir, a explicarnos el mundo— sin instituir una academia, o formular una teoría, o conquistar una provincia cualquiera de la cultura? ¿Era el diálogo platónico, precisamente, un intento de eludir la institución de la filosofía y conservar intacto el propósito, y la eficiencia, de la educación filosófica? La impresión de inexperiencia que nos dejan las interpretaciones platónicas contrastaría, entonces, con la impresión que la lectura y la escritura de Platón habían dejado en Emerson: una impresión de actualidad o vigencia que haría de la lectura y la escritura de Platón algo semejante a una conversación o un diálogo. Como

1 La frase es de FRANCISCO J. GONZÁLEZ, 'A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals', trad. de J. Monserrat, en *Comprendre. Revista catalana de Filosofia*, I, 2 (1999), p. 134 (12). Véase el ensayo de Emerson 'Cita y originalidad', donde Emerson vuelve a referirse, al empezar a escribir, al lector de Platón.

en todas las conversaciones, algo en los diálogos —tal vez lo más importante— queda siempre por decir, o sólo se insinúa; algo que distingue la conversación o el diálogo verdaderos, que se atienen a la oportunidad y la contingencia de la filosofía, del charlatanismo. Hablar y oír podrían ser actitudes naturales, previas a la lectura y la escritura, que serían actitudes de «domesticación del alma», como escribió Emerson. Es difícil empezar sin pedir prestado, y quizás no haya otro modo de devolver el préstamo que invertir el sentido de la obligación: el escritor tendría derecho, entonces, a exigir que el lector le prestara, a su vez, una atención absoluta. De este modo circularía la gratitud, o la gracia, por la naturaleza de las relaciones morales que los diálogos de Platón establecen con sus lectores.

Es difícil, sin embargo, prestar una atención absoluta a los diálogos de Platón, o al menos es difícil encontrar, en la historia de la filosofía, un ejemplo de interpretación que no haya fomentado la polémica y, en consecuencia, esterilizado temporalmente el campo del conocimiento. Gonzalez ha señalado la necesidad de una «tercera vía» (¿una nueva lectura?) alternativa a las interpretaciones tradicionales de Platón —dogmáticas o escépticas—, que nos permitiría aprender «algo» de los diálogos y «transformar las bases mismas de comprensión de la tarea filosófica». Según esta tercera vía, tendríamos que reconocer las conclusiones de los diálogos de Platón «en su contexto específico, como algo que expresaría sólo una parte de la verdad, una verdad parcial que podría, sin embargo, iluminar la comprensión de la profundidad de la verdad completa, una vez comprendidas sus limitaciones y contrastada con las otras verdades parciales expresadas en otros diálogos». ¿Tendría algo que ver esta tercera vía con una superación de la curiosa identificación que encontramos en el ensayo de Emerson entre Europa y la filosofía, o entre Platón y Europa? ¿Cómo podríamos entender, entonces, el interés de Emerson —el *american scholar* por excelencia— por Platón, un interés que se basa en la exigencia de que «un filósofo sea más que un filósofo»? ¿Serían un índice, la ausencia de la filosofía en América y la exigencia emersoniana, de la trascendencia de la filosofía, de su independencia de la historia (y de la historia de la filosofía), de todas «las líneas de sección», como escribe Emerson? En mi opinión, una nueva lectura de Platón nos obligaría a plantear de nuevo las condiciones de posibilidad de la filosofía en el seno de la experiencia humana, o, como prefieren decir Jordi Sales y Josep Monserrat, a situar nuestro conocimiento².

2 Emerson comienza su ensayo sobre la 'Experiencia' con la pregunta: «¿Dónde nos encontramos?». En las páginas que siguen quisiera comentar (o reconocer mi deuda con) el libro de JOSEP MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, presentació de Jordi Sales, Barcelonasa d'Edicions, Barcelona, 1999, una muestra de «nueva lectura» de Platón que, en más de un sentido, hace justicia a las exigencias de Emerson y de la filosofía. (Entre paréntesis me refiero al número de página.) Monserrat ha seguido muchas de las enseñanzas de su maes-

¿Harían de la filosofía una acción ingrata, o insolidaria, su trascendencia y su independencia de la historia (y de la historia de la filosofía)? ¿Con qué, o con quién, estaría entonces en deuda la filosofía? ¿Podríamos empezar a pensar sin pedir prestado? ¿Qué significa, para un filósofo, ser más que un filósofo? ¿Indicaría ese «más» una superioridad, una distinción? ¿Cuál es la naturaleza de la representación filosófica? ¿Es humana? ¿A quién, o a qué, representa el filósofo? ¿Ante quién, o ante qué? ¿Cuál es la situación del filósofo en la ciudad? Si, como escribe Emerson, Platón fue un «gran hombre corriente», dotado de un «gran sentido común»; si no se trata, entonces, de una eminencia, de saber algo que los demás no podrían saber, sino, por el contrario, de no estar seguro de lo que se sabe o de que se pueda saber algo, y comunicarlo, y, sin embargo, de querer saber, ¿cuál es el sentido que la filosofía, entendida como la búsqueda y la transmisión del saber, podría tener en la ciudad? ¿Cuál es la naturaleza de la ciudad? ¿Es histórica? ¿Tiene su equivalente la condición «política» de la filosofía en una política «filosófica»? ¿Tiene derecho la filosofía a pedir a la ciudad que le preste una atención absoluta? Monserrat empieza a escribir su libro en los términos (¿emersonianos?) de la «representación» (3) y de la lectura y la escritura. ¿Podría el comentario de un texto platónico responder a las innumerables preguntas que suscita la relación de la filosofía con la ciudad? ¿Tendríamos que empezar, entonces, por prestar una atención absoluta a «la forma literaria del tratamiento filosófico del problema de la ciudad» (7)?

Al insistir en el planteamiento emersoniano, y encontrar ciertas afinidades entre sus «nuevas lecturas» y la tercera vía de Gonzalez, he tratado de preparar el terreno, o situarme, para leer el libro de Monserrat sin contraer una nueva deuda en la apreciación con la esfinge de Leo Strauss. De hecho, Monserrat es un atento lector de Strauss, y su lectura —implícita o explícitamente— ha guiado buena parte de su argumentación³. La influencia de

tro Sales (cuyas «enseñanzas platónicas» han procurado situar el conocimiento con causa), de modo que no sería difícil ver, en las páginas de su libro, una emulación del diálogo platónico entre el discípulo y el maestro si no fuera porque nos encontramos ante una «conversación entre filósofos maduros», precisamente la conversación que no llega a darse en los diálogos de Platón (véase al respecto la p. 54, y el artículo de Sales 'Què és filosofia antiga? (Els savis en fila)', en *Comprendre*, III, 1 (2001), pp. 5-18.)

Sobre la importancia de la experiencia en la interpretación de Platón, véase la recensión del libro de Gonzalez *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Northwestern University Press, Evanston, 1998), por Xavier Ibáñez en *Comprendre*, I, 2 (1999), pp. 228 (106)-(115) 237).

3 Monserrat ha prestado una atención absoluta a Strauss en su tesis de licenciatura en Filosofía en la Universidad de Barcelona, *Leo Strauss, lector de Platón*, en su *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes* (escrita en colaboración con Jordi Sales), en su comentario a la tesis de licenciatura en Filosofía de Mauro Farnesi Camellone en la Universidad de Padua, *Leo Strauss, interprete di Platone*, en su traducción (en colaboración con Jordi Galí) de *La ciutat i*

Strauss, sin embargo, refuerza y debilita a la vez esa argumentación: por una parte obliga a una lectura atenta, basada en el principio de la «necesidad logográfica», según el cual un escritor no comete equivocaciones en su obra, salvo los deslices deliberados que un lector atento advierte en seguida; pero, por otra, obliga a plantear continuamente la relación de la filosofía con la ciudad en los términos de un republicanismo antiguo que, precisamente por no ser contemporáneos, impiden que pueda verse con claridad el alcance de la trascendencia, o separación, de la filosofía respecto a la ciudad. Al omitir, por ejemplo, la noción (emersoniana) de representación en la articulación de la vida política, el «argumento y la acción» de Strauss obligarían, de hecho, a separar al filósofo de la ciudad sin señalar una dirección precisa a la trascendencia de la filosofía que no fuera la propia filosofía: un filósofo no es más (ni menos) que un filósofo, y, en consecuencia, no es representativo salvo en su propia clase; pero la representación surge, precisamente, de la disolución de la identidad de cualquier clase, y la filosofía no cabe en la provincia de la sociología del conocimiento, aunque los límites de esa provincia se extiendan hasta comprender también una autónoma sociología de la filosofía. Es dudoso que la descripción straussiana de la filosofía sea adecuada para Sócrates, de quien Strauss ha hecho un «problema» característico; pero Monserrat se ha esforzado en demostrar que no sería adecuada para Platón: no estamos ante la misma ironía, ni ante el mismo método de averiguación de la esencia del «político», o de «lo» político, antes y después de la muerte de Sócrates. La situación del conocimiento ha cambiado. (¿Coincide la muerte de Sócrates con el fin de la comedia ateniense y la disolución de la sofística en una retórica forense o política aplicada a la decadencia de la ciudad? ¿Queda esta circunstancia reflejada en los diálogos platónicos? ¿Tratarían los diálogos de Platón de impedir —mediante una ética de la literatura— la decadencia política y la desaparición de la comedia?)

La influencia de Strauss, sin embargo, permite la visibilidad del equilibrio que Monserrat ha procurado entre la situación original de los diálogos platónicos y lo que podríamos llamar la historia del concepto de lo político; entre la antigüedad y la modernidad de los problemas filosóficos. Ateniéndose a la «literalidad del diálogo», Monserrat ha tratado de que no se perdiera el texto platónico en la «teoría de las ideas» o en cualquier otra teoría o interpretación: «Nuestra posición inicial descansa en la duda sobre lo que pueda ser una *teoría* de las ideas, o de lo que sea, en un drama platónico» (140; Platón, escribió Emerson, «carece de sistema... Es más que un experto, o que un hombre de

l'home de Strauss y en su hermoso ensayo sobre 'Arte de escribir y filosofía'. Nos encontramos ante uno de los mejores lectores que hayan tenido Strauss y Platón: *trustworthy and intelligent...* (Repárese en el hecho de haber insistido Monserrat en la «lectura» de Platón en lugar de la «interpretación»).

escuela, o que un geómetra, o que el profeta de un mensaje peculiar»). El drama platónico, en consecuencia, trasciende lo que podríamos llamar «consenso» u *homonoia*: un acuerdo «más político que epistemológico... una sintonía necesaria para la existencia de la comunidad de la ciudad y para consignar el juicio patriótico por el cual las leyes y costumbres propias son preferibles a las de las otras ciudades» (72). «La *dimensión política* —prosigue Monserrat— tiene más componentes que la mera dimensión del intelecto o razonamiento puro.» En la ciudad, la convención se sobrepone a la verdad. La dificultad de la investigación de la idea de lo político residiría, entonces, en la preocupación filosófica por la verdad, en la trascendencia de la filosofía respecto a las leyes y costumbres de la ciudad, en la falta de realidad del mundo —como diría Emerson— con el que conversa el filósofo. Esa falta de realidad, esa dificultad o trascendencia, esa ausencia de la verdad en la ciudad tendrían su reflejo «en una obra artística que aún —a la altura del examen dierético con el que comienza la enseñanza del Forastero en el *Político*— no se ha mostrado del todo» (94). Platón ha levantado «un edificio de ironía», y «hay que continuar con su lectura» (97).

Monserrat ha reproducido los pasos previos del *Político* de Platón —diéresis, mito, paradigma— antes de encontrar el «centro del diálogo», «el corazón del argumento» donde —como escribió Strauss— el escritor (¿Platón, Monserrat?) escribe «con ese estilo terso y vivaz que capta la atención de los jóvenes que aman el pensamiento». (*Persecution and the Art of Writing*, 24). Cada uno de esos pasos ha quedado situado en su lugar de conocimiento correspondiente. La situación del mito es, sin embargo, crucial (central entre la diéresis y el paradigma, y excéntrica respecto al verdadero centro donde se halla la «justa medida»), porque origina la «conciencia de la limitación de las fuentes del conocimiento» (102). Lejos de extraer del mito más enseñanzas de las que el mito contiene, Monserrat respeta su «literalidad» y su conexión con el texto: «El problema de un mito platónico en un diálogo es, sobre todo, *por qué está donde está*» (99). No insiste, podríamos decir, en la violencia del mito más de lo que había insistido en la violencia inherente a cualquier proceso de educación (42-3, 102-111). La extracción de las enseñanzas del mito se corresponde con el problema general de la «transmisión del saber» y de los obstáculos que se presentan en la emisión de la filosofía. La violencia de la educación y la violencia del mito indicarían sólo que el mundo con el que el filósofo conversa cambia o que la posibilidad de construir un orden racional no está garantizada. La propia tarea de erudición platónica, de interpretación o hermenéutica, reflejaría esa violencia o dificultad y los intentos por atenuarla. Para Monserrat, la tarea del *scholar* platónico consistiría, por el contrario, en «volver a situar las preguntas allí donde se habían formulado». Las preguntas seguirían estando, en consecuencia, planteadas o irresueltas, pero esta situa-

ción original sería preferible a las respuestas que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía como una mera referencia a Platón a pie de página. Al devolver las preguntas platónicas al campo semántico que les era propio, Monserrat encuentra, sin embargo, la fructificación que esperaba:

La posibilidad humana de una vida orientada por sus propias fuerzas se nos ofrece a la vez que se nos limita por las fuerzas superiores de la naturaleza. Es una gracia divina, un don gratuito, la oportunidad que se le da al hombre de gobernarse a sí mismo, ya que el mundo retorna al orden de una manera nueva, con la *renuncia* del dios a gobernarlo todo, sea personalmente, sea vicariamente a través de los genios demónicos (120).

Monserrat prefiere (¿haciéndose eco de Strauss y, tácitamente, de Carl Schmitt o de Spinoza?) apelar a la «teología política» para entender las enseñanzas del mito y describir la realidad tal y como se ofrece a la vista «con la renuncia del dios» (¿con la muerte de Dios?). Creo que, en esta ocasión, el eco de Strauss y de Schmitt (¿el eco de la «institución», de la academia, de la historia de la filosofía?) oculta otras voces que podrían hablarnos del nuevo orden del mundo y de «la oportunidad que se le da al hombre de gobernarse a sí mismo». ¿No resultaría más familiar vincular el nuevo orden del mundo, y lo que podríamos llamar «democracia», con la experiencia, e incluso con la naturaleza (humana), emersoniana? ¿No encontraríamos entonces el sentido de las «nuevas» lecturas platónicas ajustado a la literalidad de un texto mítico y a la emergencia de los problemas filosóficos? Monserrat nos ha hecho ver la radicalidad de las enseñanzas del mito, que descubren «un posible principio igualitario fundamentalmente democrático» (128). ¿Cuáles serían las consecuencias de abandonar ese principio? ¿Tendrían algo que ver con la ausencia de la filosofía en América, con la exigencia de Emerson de que el filósofo fuera más que un filósofo (y la filosofía más que filosofía)? ¿Tendrían que ver con la identificación entre Platón y Europa? ¿Estarían ligadas al destino del platonismo como teología política? Emerson escribió que Platón habría aceptado la existencia de un platonismo entendido como una «expresión precisa del mundo». El último de los procedimientos platónicos empleados en el *Político* es, precisamente, la última de las correcciones llevadas a cabo antes de saber —como se pregunta Monserrat— si es posible contestar a la pregunta sobre lo político: darle a la convivencia entre la filosofía y la ciudad una expresión precisa. Pero el paradigma, o modelo —el último de los recursos analíticos—, no es una idea: una idea de lo político indicaría, por el contrario, «la precariedad de los caminos que tiene el hombre para explicar la posibilidad del conocimiento y la situación que se deriva de [estar] el hombre en el mundo» (138).

El centro del diálogo, la justa medida, *la gracia de la medida*, se situaría, entonces, entre la dialéctica y la política. Ése es el lugar que señala el

camino de vuelta, incluso —para completar la metáfora— el camino de vuelta a casa: «El final del camino, la última intervención del joven Sócrates, franquea el silencio definitivo de la letra platónica y nos enfrenta a la intención del propio autor del diálogo, que se mantiene fuera de la acción y da el turno de voz al lector» (265). La intención del autor —la voz del lector, ¿la escritura?, ¿una nueva lectura?— se corresponde con la vuelta a casa de Ulises (266). Monserrat (¿haciéndose eco esta vez de la «nueva ciencia de la política» de Eric Voegelin?) llama a esta vuelta «restauración del orden». Creo, sin embargo, que la fórmula no es acertada, o que no hace justicia al mito, o que, tal vez, compromete el propósito de Monserrat de definir filosóficamente (a la manera de Strauss) lo político como una recepción de la gracia de la naturaleza. Emerson, como lector de Platón, no habría hablado de restauración, sino de «domesticación», y habría situado esta tarea de domesticación de la idea de cultura (que es la tarea propia del *american scholar*) después de lo que Monserrat llama «el momento constitutivo, constitucional, de la ciudad». La domesticación es posterior, y superior, a la ordenación política: ¿aceptaría la filosofía esta inversión del orden político que haría de la *res privata* algo más importante, y más difícil de conseguir, o de domesticar, o de representar, que la *res publica*? ¿No es, precisamente, del ámbito doméstico (¿demoníaco, divino, humano?) del que habla el mito de la vuelta a casa de Ulises?

El momento constitutivo, constitucional, de la ciudad es un momento superior de la vida en comunidad: momento originario y originador de vida política que recibe los honores de esa superioridad que se asimila, por analogía, a lo divino, sin confundirse con él ni con una intervención divina... [y que hace frente a] la necesidad de un fundamento constitucional, la necesidad de un arte de ajustes (215, 230).

El momento constitucional de la ciudad es el momento republicano. Sin embargo, no podría confundirse con lo divino porque sólo tiene lugar cuando los dioses se retiran y renuncian a intervenir en el destino de los hombres. ¿Dónde se retiran los dioses? Podríamos, incluso, preguntar cuándo, si lo que sigue a su renuncia es el momento político: ¿señala su ausencia el final o el inicio de una época humana? «La política sólo nace —escribe Monserrat— cuando los hombres se encuentran desvalidos en un mundo que se sabe endeuzado. La gracia de la convivencia la recibe el hombre de la gracia de la naturaleza como posibilidad de enderezar lo que, sin esfuerzo, sería una situación lamentable y terrible» (269).

Monserrat no sólo ha prestado una atención absoluta a los diálogos de Platón, sino que ha sido capaz de descubrir la persistencia de los problemas filosóficos —de las notas a pie de página— a lo largo de la historia de la filosofía

y de *representar* «el drama de la filosofía en la ciudad». Si las últimas palabras de un libro —las que acabo de citar, en este caso— siempre son retóricamente significativas, entonces su alcance no se limita al libro al que sirven de conclusión, sino que se convierten, o se sitúan, en una nueva escena inicial. Quisiera comparar, para terminar, «la gracia de la convivencia» que Monserrat descubre en Platón con la lectura atenta que Monserrat ha hecho de Hobbes en numerosos escritos y, especialmente, en su recensión del libro de Bartomeu Forteza *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*, en la que el «método» de situar el conocimiento es evidente y eficaz⁴.

Para Forteza, la obra de Hobbes podría ser entendida mediante lo que llama el «principio de exterioridad» y el «principio de la lingüisticidad». Según el primero, «no habría en la naturaleza ni en el comportamiento del hombre nada que necesitara ser explicado por medio de un supuesto reducto de interioridad donde residirían la autoconciencia y la libertad, y que revelarían al hombre aquello a lo que el hombre, precisamente, no tendría acceso: el ser en sí, la constitución de la sustancia... Ése sería el lugar de la fe»; de acuerdo con el segundo, «no habría nada anterior al lenguaje: el lenguaje, producto del cuerpo, traería consigo el mundo como representación». La exterioridad del lenguaje bastaría para la comprensión del conocimiento humano. ¿Seguiría recibiendo, entonces, el hombre de la naturaleza la gracia de la convivencia? Para Forteza, «cualquier exigencia de interioridad llevaría al idealismo y la soledad», por lo que habría que depositar «la interioridad propia y ajena en el espacio desconocido e irrepresentable de Dios». Como es sabido, ésta es la conclusión del republicanismo moderno, que en cierto modo coincide con la conclusión del republicanismo antiguo: el ser racional se convierte en ciudadano y conviene, por medio de las convenciones del lenguaje, en las leyes que debe obedecer.

Para Monserrat, como para Emerson y los lectores platónicos, sin embargo, el problema seguiría pendiente de resolución: ¿no era la exigencia de interioridad, de trascendencia, el rasgo característico de la filosofía? ¿No era Sócrates el representante «demoníaco», irónico, de la filosofía, para quien los dioses eran las ideas? ¿No sería el silencio de Sócrates, a lo largo del *Político* (o las enseñanzas del «forastero ateniense» en *Las leyes*), una señal de hasta qué extremo puede llegar el filósofo en su necesidad de recuperar la palabra que había empeñado en la retórica forense? ¿No serían los diálogos de Platón una muestra de la necesidad de seguir conversando, de seguir leyendo y escribiendo? Cada nueva lectura de Platón nos recuerda la obligación de

4 BARTOMEU FORTEZA, *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999. Agradezco al profesor Monserrat que haya permitido la inclusión de su recensión, ahora homenaje a Bartomeu Forteza, en esta *straussiana*.

devolver al lenguaje lo que Emerson llamó su condición pánica: la condición de albergar todo un mundo por decir. *Pan is speech*. ¿No es la filosofía la verdadera condición pánica de la comunicación humana? ¿Podríamos terminar sin haber devuelto lo que Monserrat llama un don y es, en realidad, un préstamo? ¿Podríamos abandonar la filosofía sin estar agradecidos por la existencia del mundo?

Bartomeu Forteza (1937-2000)

Josep Monserrat Molas

1. BUCEADOR DE DELOS

En la larga nota 21 de la página 148 de *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes* (Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999, 328 p.), Bartomeu Forteza da cuenta, en el marco de un comentario sobre el *revival* del pensamiento de Hobbes, de la distinción que hace B. Willms entre una crítica superficial e infructuosa proveniente de la filosofía analítica anglosajona, que consiste en llevar a cabo ejercicios experimentales con el fin de encontrar inconsistencias lógico-semánticas en los escritos de Hobbes, y una crítica continental profunda, que busca una comprensión global del pensamiento del escritor inglés y permite asumir con coherencia las diferentes aporías o dificultades que aparecen cuando se considera en conjunto la obra de Hobbes. A pesar de la simplicidad de la clasificación, las imágenes que se utilizan para caracterizarla nos servirán para situarnos ante el trabajo que queremos comentar. El primer tipo de crítica se asocia a los «niños de Trevi» y la segunda a los «buceadores de Delos». El trabajo sobre Hobbes de Bartomeu Forteza pertenece a la categoría de los «buceadores de Delos». La prueba es aportada por los cuidadosos análisis a los que ha sometido la obra de Hobbes y, especialmente destacables en el trabajo que nos ocupa, el *Short Tract*, el *Antiwhite*, la polémica con Descartes y el *De corpore*¹ Un libro de la calidad del de Bartomeu Forteza sólo se consi-

1 Bartomeu Forteza editó y tradujo al castellano el *Tratado breve sobre los primeros principios, Los principios del conocimiento y de la acción, Libertad y necesidad*, 'Una respuesta al libro *La captura del Leviatán*' y el capítulo 30 de la *Crítica al De Mundo de Thomas White* en THOMAS HOBBS, *Libertad y necesidad y otros escritos*, Península, Barcelona, 1991. Estamos

gue zambulléndose hasta el fondo de los textos, encontrando la geografía sumergida y siendo capaz de relatarla con fidelidad a los textos e incitándonos, como un buen ejemplo a imitar, a repetir la aventura. Las zambullidas dejan su huella en las notas a pie de página. Es notable, a este respecto, la diferencia entre las dos partes del libro, una diferencia sobre la que volveremos. En la segunda parte, dedicada intensivamente a Hobbes, las notas se hacen largas, espesas, sustanciosas, ricas. La escritura se vuelve más comprometida, irónica, punzante en ocasiones. Se nota en ella el oficio experimentado del buceador indignado con aquellos que hablan sin haberse dedicado al esfuerzo de la investigación (veáse, por ejemplo, la página 147). La firmeza de la expresión se sostiene en la exposición clara de los argumentos y pruebas textuales. La segunda parte se convierte en un texto que testimonia un estudio de gran profundidad y que se ofrece al trabajo conjunto de la crítica y la investigación. Sin embargo, ¿por qué advertimos esta diferencia respecto a la primera parte? Exponer la necesidad de la primera parte del libro y comprobar que en ella se explican algunos problemas de la construcción del sistema hobbesiano que el autor presenta será el argumento principal de este comentario.

2. LA EVOLUCIÓN DE LOS TÍTULOS

Este argumento, que desarrollaremos en el análisis de los diferentes elementos de la obra, habrá de responder también a una cuestión superficial. El

esperando la edición y traducción del *De corpore* en Alianza Editorial que Forteza dejó acabada (véase, mientras tanto, su artículo 'Actualitat i significació del *De corpore* de Thomas Hobbes' en *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, II, 2 (2000), pp. 5-16), y también de muchos capítulos del *De homine*. El interés de sus aportaciones hizo que el editor del *Hobbes Latinus*, Karl Shuhmann, le escribiera: «...a work exhibiting a most amazing erudition and awareness of the primary as well as secondary literature —something, you know, especially our English-speaking friends often sin in. Your type of work is the one which I consider to be my ideal too». A partir de su tesis, el profesor Forteza siguió profundizando sobre diversos aspectos de la filosofía de Hobbes, como muy bien se puede comprobar en la traducción catalana de *Els escrits polèmics entre Thomas Hobbes i René Descartes* (*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VIII, 1996, pp. 151-209), donde presenta críticamente la correspondencia sobre la Dióptrica y las terceras objeciones y sus respectivas respuestas a las *Meditaciones Metafísicas*, y en su colaboración en los artículos de *Actualitat de l'estudi de Hobbes*, una separata del *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia VII*, en la que presenta el panorama reciente de los estudios hobbesianos. De sus múltiples actividades, a parte de los artículos y conferencias, hay que destacar que, desde 1994, era el corresponsal del *Bulletin Hobbes* en España y Portugal, miembro de la New York Academy of Sciences (1997), de la Societat Catalana de Filosofia (1992, y desde 1998 pertenecía al consejo directivo). Sus amigos le recuerdan también como melómano, admirador de grandes pintores de la vida, como Caravaggio, Paul Klee o Cézanne, y de escritores, como Petrarca, Boccaccio, Shakespeare, Milton o de su compatriota, el poeta Miquel Costa Llobera. Bartomeu Forteza había nacido en Felanitx, Mallorca, en 1937. Falleció en Barcelona el 5 de diciembre de 2000. Querría dedicar esta recensión a su memoria.

libro es el fruto de la reelaboración de la tesis doctoral que el profesor Bartomeu Forteza presentó en la Universidad de Barcelona el 1 de octubre de 1993. Entre la tesis, su presentación pública el 20 del mismo mes en la Societat Catalana de Filosofia² y el libro publicado en 1999 tiene lugar una serie de modificaciones internas, que no comentaremos salvo con una excepción, y que se reflejan sobre todo exteriormente en los títulos de estas tres «exposiciones» (por orden): *Empirisme i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes*, ‘Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes’ y *L’objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*. La emergencia de la lingüísticidad desde el interior del cuerpo primitivo de la tesis hasta el título del libro publicado en 1999 confirma, a simple vista, lo que será la piedra de toque de la interpretación que Bartomeu Forteza hace del conjunto de la sistematicidad hobbesiana. El sentido de la variación en el título hace más evidente lo que Forteza sostiene como tesis principal: Hobbes puede presentarse como una vía de investigación filosófica que no cae en la trampa moderna de la subjetividad ni en la de la objetividad cientificista; evitaría la primera al diferenciarse de la vía cartesiana y postular el principio de exterioridad, y la segunda por medio del principio de la lingüísticidad, que reduce el conocimiento (y la realidad) a lenguaje. Sería necesario, pues, realizar una inflexión en la «historia de la filosofía» con el fin de volver a situar en ella adecuadamente el pensamiento de Hobbes, puesto que ya en vida, y hasta hace relativamente poco, este pensamiento habría estado sometido a interpretaciones parciales, equivocadas o malintencionadas (veáanse pp. 148-9). Que esta inflexión sea eminente lo avala incluso la forma con la que el libro comienza y acaba. «Nosotros —dice Forteza— sólo queremos, en todo caso, colaborar al mejor conocimiento de la noción de objetividad mediante la investigación de su contenido y de su génesis en la historia de la filosofía, y esperamos que este mejor conocimiento pueda mostrar con más claridad el rostro del hombre» (p. 17). Según las últimas palabras, siempre significativas de manera retórica, habría en Hobbes un lugar para un hombre nuevo: «La propuesta de saber objetivo, que hemos querido investigar, forma parte de la empresa educadora que escoge una visión determinada del hombre. La exterioridad del sujeto que hemos encontrado en el seno de la gnoseología de Hobbes condiciona la naturaleza de un saber que sólo puede tener como objetivo el poder técnico, es decir, la aplicación y el progreso, y que nunca podrá tener la pretensión de erigirse, frente al poder civil, en un poder ideológico» (p. 312). Podríamos preguntarnos qué instancia permitiría la limitación del poder técnico, si el

2 También en la sesión que Forteza impartió en el Centre d’Estudis Carles Cardó de 1998, que recordamos con gratitud.

conocimiento humano fuera un todo homogéneo. Veremos que tampoco evitando la interioridad, posible reducto de la disidencia y la guerra civil, quedaría lugar para la razón como crítica³. Sobre esta educación hablaremos al final. Retengamos ahora que de las zambullidas de Forteza emergerá la lingüística como clave del pensamiento de Hobbes.

3. HOBBS INTEGRAL

Una de las premisas destacables del trabajo de Bartomeu Forteza es que se ha llevado a cabo teniendo en cuenta la integridad de la obra objeto de estudio. A pesar de centrarse en un aspecto (la objetividad), la importancia de este aspecto concierne tanto a Hobbes como a su sistematicidad (p. 158). La investigación y el pensamiento de Hobbes se muestran en el conjunto de su obra con la tensión y tenacidad que el autor experimentó para conseguir su propósito: reorientar la filosofía con el fin de conseguir una comprensión unitaria, rigurosa y plenamente humana de los tres niveles de la realidad, es decir, de los cuerpos, del hombre y del Estado. El trabajo de Forteza no pretende, en primer término, un análisis de este conjunto, sino someterlo a unas preguntas determinadas con el fin de establecer el tipo de ruptura que Hobbes establece con el modelo sustancialista propio de la filosofía clásica, ruptura que mostrará las líneas básicas del nuevo paradigma emergente en el diseño hobbessiano: siguiendo el esquema de la primera parte del libro (que recorre el modelo clásico aristotélico, la crisis empirista y la crítica kantiana), Forteza buscará cuál es el tratamiento que Hobbes da a la noción de sustancia, a la de substrato, a la unidad del concepto universal y a la naturaleza de los nexos, especialmente el causal; es decir, en el fondo, cuál es la noción de *objetividad* que se encuentra presente en las obras de Hobbes. Lo que se conseguirá, según el autor, es «una reconducción de las aporías hobbessianas [la aceptación contradictoria tanto del fenomenismo como del realismo; la extraña mezcla de empirismo y racionalismo; el hipernominalismo; la concurrencia de dos métodos, el puramente deductivo —en filosofía primera, geometría, mecánica racional, ética y política— y el hipotético-deductivo aplicado a la filosofía natural] que nos reorientará hacia la búsqueda de unas nuevas coordenadas interpretativas que permitirán —al menos, así lo esperamos— descubrir la unidad y coherencia del pensador de Malmesbury» (cf. pp. 147-53). El esclarecimiento de la filosofía de Hobbes se produce por medio de la comprensión de la historia de la filosofía que ilustra la evolución de la objetividad. Estamos de acuerdo, siguiendo a Yvon Belaval, en la licitud

3 Habría que situar en el intento de discernir una subjectividad moderna que no adolece de las debilidades o culpas que le achaca el heideggerianismo, el reciente trabajo de YVES CHARLES ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, Beauchesne, Paris, 2000.

y la fecundidad de tomar prestado un término —objetividad— a la especulación posterior e interrogar a un autor anterior con el propósito de descubrir si la noción que corresponde al término está presente en su reflexión y de qué manera; sobre todo en el hecho de que «la comparación de dos lenguajes precisa la distancia histórica y proporciona un método de análisis»⁴ Es necesario hacer esto con todo cuidado sin olvidar nunca el principio hermenéutico del *respeto por el otro*⁵.

4. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

«Así es como la historia de la filosofía es en buena parte la historia de la *fortuna* de los filósofos y de sus escritos» (p. 230). Forteza lucha contra la historia de la filosofía como un buceador de Delos para atracar en Hobbes con un coraje que nos habla de su *virtud*. La primera parte de su libro es un

4 YVON BELAVAL, *Études leibniziennes*, Gallimard, Paris, 1976, p. 46. Citado por Forteza en la nota 20 de la p. 26.

5 Principio que también tomamos prestado de los estudios del siglo XVII, en este caso de GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, *Descartes. Textes et débats*, Paris, 1984, p. 8. En general, es digno de alabanza que Forteza siga también este principio. Sin embargo, el Dr. Jordi Sales nos ha hecho notar que en la tesis doctoral aparecía una nota donde podían detectarse algunos de los problemas que después hemos encontrado en el libro. Se trata de la nota 72 del apartado cuarto ('Scientia propter potentiam. La objetividad del saber posible') del capítulo séptimo ('Materialismo y lenguaje'). El autor distingue entre un Hobbes *de facto* y un Hobbes *de iure*. «Diríamos —sin querer argumentarlo ahora de una manera exhaustiva— que en esta cuestión [el estatuto de la física] Hobbes desplaza el problema cuando apela a una visión substancialista de la ciencia, que jamás había aceptado, según la cual sólo el creador de *realidades* es capaz de conocerlas como causas de unos efectos reales [...]. Esta hiperciencia —de la que Dios sería capaz— no es la humilde ciencia de Hobbes; según Hobbes, el hombre no crea realidades, sino únicamente *artificios instrumentales* y, entre ellos, el que le ha constituido como hombre, el lenguaje, mediante el que se hacen la ciencia y los pactos». Pero, si nunca la había aceptado, ¿cómo es que ahora desplaza la cuestión del ámbito de la física? ¿Es tan clara la dicotomía hiperciencia divina y ciencia humilde hobbesiana (cf. inicio del *Leviatán*)? ¿De qué son «instrumentos» la figura geométrica y el pacto político? ¿Respecto a qué registro tiene el lenguaje un nivel más inmediato o respecto a qué jerarquía tiene un nivel superior? ¿Cuál es la ciencia que el hombre hace mediante el lenguaje: la geometría de las figuras construidas o la física que debe explicar aquello que nosotros no hemos construido, pero que ha sido construido por el *conditor naturae* (*De corpore*, IV, 25). La cuestión que cada vez aparece más crucial es por qué son diferentes en el sistema hobbesiano efectivo la geometría y la física. Forteza sostiene en su libro que no se entiende el materialismo de Hobbes con la óptica cartesiana y que no pueden emplearse ciertas «trasposiciones» usadas por Hobbes para argumentar la presencia de realismo. Forteza habla de cierta trasposición «que habríamos preferido que Hobbes no hubiera cometido». Véase en detalle la discusión, fundamental para la interpretación de Forteza, en las pp. 185-8 de su libro. El profesor Sales no está de acuerdo con el principio de lingüisticidad en la medida en que depende del principio de constructividad (geometría y política). ¿Por qué distinguir entre geometría y física? Mientras el profesor Sales situaría la clave del sistema en la teoría del movimiento, Forteza no aceptaría el principio de constructividad.

recorrido por la historia de la filosofía que ha hecho *fortuna*: la que divide el pensamiento moderno según dos líneas paralelas, la racionalista y la empirista (cap. I: ‘Los empiristas, a la búsqueda de la objetividad’, cap. II: ‘La doctrina kantiana de la objetividad’). La segunda parte es un *tour de force* donde la *virtud* del investigador se mide con los pormenores del autor. Forteza observa que Hobbes ha «resuelto» de otro modo *avant-la-lettre* lo que la línea de progreso de la filosofía tardaría doscientos años en resolver (p. 207); la búsqueda de Forteza se presenta también como el intento de encontrar el camino de una «recta comprensión del sistema hobbessiano». El libro se estructurará dando cuenta, primero, de una trayectoria ontológica del empirismo que llevará hasta las aporías que Kant solucionará según la vía del idealismo trascendental (que acarreará problemas aún más profundos); segundo, el seguimiento de este trayecto aporético del empirismo respecto a la noción de objetividad se descubrirá como el negativo fotográfico del pensamiento de Hobbes, pensamiento que positivamente proporciona otra vía que no cae en las aporías del empirismo ni desemboca en el sujeto trascendental kantiano. Nos parece que las «lentes» que Forteza emplea en ambas investigaciones son distintas y precisamente la investigación en óptica, a la que tan aficionados fueron en el XVII, nos proporcionaría ciertas *disfracciones* del libro. En conclusión, Forteza advierte de que en Hobbes se puede encontrar ya la problemática que cronológicamente le seguirá y que llevará a Kant a reivindicar la posibilidad de un saber objetivo. Kant y Hobbes coinciden en afirmar tal saber, negando al hombre el acceso al conocimiento absoluto de las cosas en sí. Sin embargo, mientras que Kant admite un conocimiento verdadero de un objeto constituido y al mismo tiempo contrapuesto al sujeto, Hobbes admite la objetividad de un discurso racional que se muestra capaz de hacer disponible lo real en tanto que dado, como producto mecánico suyo, en continuidad con él. Hobbes aceleraría, en los inicios de la modernidad, el paso de una razón teórica, contemplativa, a una razón instrumental. La novedad es el lenguaje, herramienta que permite nuestra superioridad y la ciencia. La ciencia y la filosofía son cosas eminentemente prácticas. A Hobbes le interesa una epistemología de fundamentación de la ciencia —ciencia para construir cosas: *scientia propter potentiam*— y también la ciencia para construir la gran máquina, el Leviatán.

5. EL PROGRESO HISTÓRICO

Sin embargo, Forteza no cuestiona la afortunada línea del «progreso histórico» hasta una nota del final del libro: si bien la lectura del cuerpo del libro nos llevaría a pensar que «Hobbes se adelanta a su tiempo», Forteza dice claramente en esa nota que Hobbes refleja su propia «visión epocal» y compara

significativamente a Nietzsche con Hobbes: «Hay una coincidencia entre el punto de vista de Hobbes y el de Nietzsche (y, *sorprendentemente*, no sólo en esta cuestión), pero, mientras que el interés de Nietzsche consiste en desenmascarar las concepciones metafísicas de lo real, el de Hobbes es articular el único saber objetivo posible. Quizá sea el momento de decir que la visión de una estructura mecanicista del lenguaje sería propia de Hobbes y de Nietzsche [...], pero que Aristóteles habría visto una estructura substancialista/finalista y que, en la actualidad, veríamos una constructiva/semiótica. La concepción que tenemos del ser del lenguaje es seguramente la aplicación de la reflexión sobre *nuestra visión epocal del mundo*» (n. 75 de las pp. 308-9). Dejemos de lado lo que seguramente *sorprendió* a Forteza en la coincidencia entre Nietzsche y Hobbes y dispongámonos a la consideración de lo que podría haber en común a pesar de las diferentes «*visiones epocales*» que ponemos en cursiva. Lo que nos interesa advertir es que no entendemos la necesidad del sobreañadido de la crítica de la modernidad de la vulgata heideggeriana para detenernos en el sistema de Hobbes, a no ser por la exposición de la visión de la historia de la filosofía de «nuestra época». Pero ¿qué sucede con este rebrote, al final del libro, del supuesto espíritu de los niños de Trevi? Si el esquema de la primera parte responde a una visión simple de la historia de la filosofía, que queda situada en un sentido meramente conjetural ante lo que le sucede a Hobbes en estas «historias» y lo que nos demuestran trabajos como el del mismo Forteza en la segunda parte, el esquema global de interpretación cae, a partir de esta nota, bajo la sospecha de no ser sino una glosa más o menos erudita de la *epocalidad constitutiva del Dasein heideggeriano*: con cierto escrúpulo respecto a sus contemporáneos, y como una señal de su amabilidad, Forteza nos recuerda que, pese a todo, Hobbes es moderno, y, como tal no pertenece ya a nuestra época.

Dejando todavía de lado lo que creemos que es la tesis del trabajo de Forteza sobre Hobbes (la preeminencia de la lingüisticidad, de la que hablaremos a continuación), nos encontramos ante el problema en el que se sitúa el libro en la nota 75 del capítulo sexto y último: con esta nota la tesis se sitúa en la denuncia nietzscheano-heideggeriana de la modernidad como un *error* superado, contra el que todavía cabría luchar. Nos encontramos ante una «medievalización de la modernidad», resultado de una modernidad que no se entiende a sí misma: la modernidad que procura entenderse a sí misma no considera las cosas según sean antiguas, medievales o modernas, sino que procura configurar la investigación humana de las posibilidades de *verdad*. Por ello Hobbes merece ser estudiado y que buceemos en su obra, como ha hecho Forteza. Seguro que era saberse acompañado en esta investigación lo que más confortaba su espíritu investigador. Con todo, en el marco en que se sitúa la investigación con esta nota cabe que Hobbes haya dicho *verdad* sobre el

mundo, el hombre o la ciudad. Sin embargo, el marco en que se sitúa la tesis no es original de Forteza, sino de su «época»⁶. Lo que está en juego aquí es la comprensión que tenemos de la relación entre historia y filosofía. Me parece que éste es un punto sobre el que discrepamos, y espero que no sea por incompreensión mía. Según los principios a los que se adhiere Forteza en la nota que estudiamos⁷, la historia dibuja una trayectoria progresiva cuyos trazos habría que adivinar y recorrer. Me parece que tal vez la historia de la filosofía sea ineludible porque representa la segunda caverna que se ha construido con la tradición de la polémica contra la tradición: es preciso el estudio histórico para liberarnos del condicionamiento histórico⁸. Que eso sea más o menos posible, o imposible del todo, es lo que distingue el enfoque de nuestras respectivas investigaciones.

6. LA OBJETIVIDAD

La investigación de Forteza se sitúa en la pregunta «sobre la formación de la noción de objetividad en la filosofía moderna, marco que responde al desasosiego que genera nuestra civilización y a la preocupación que uno siente por su destino» (p. 25). La crisis de la ciencia contemporánea se ha procurado entender por el fracaso de la aplicación del método objetivo que pretende dar a conocer lo que hay, es decir, el mundo tal como es, según el presupuesto de la invariabilidad. La ciencia actual habría estado dominada por esta idea de

6 La nota 75 continúa dándonos una de las escasas referencias que no pertenecen a los autores estudiados o de estudios especializados en Hobbes que aparecen en el libro. Sigue así en el punto en que la hemos dejado: «Véase, en este sentido, F. FORTUNY, *De la falsa realidad a la filosofía como experiencia milenaria y como tecnología epistemológica*, Universitat de Barcelona-KAL, 1998; también del mismo autor, 'El tiempo y la historia. 1. Tiempo del historiador, tiempo del filósofo', en *Acta Medievalia*, 1998, p. 19». Me parece que podemos añadir la aportación del profesor Fortuny a los cuartos Coloquios de Vic: 'Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats', *Col·loquis de Vic IV: La història*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 131-177.

7 Que reflejan también claramente su comunicación en los Coloquios de Vic, pocos meses antes de su muerte: 'La formació de la tradició política', *Col·loquis de Vic V: La política*, Universitat de Barcelona, 2001, pp. 79-92 y la lección inaugural del curso 2000-2001 que impartió en la Societat Catalana de Filosofia un mes antes de su muerte: 'Ètica de l'home i ètica del ciutadà. Una lectura filosòfica', *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XII, 2000, pp. 9-19. Véase al respecto el comentario de FRANCESC PUIG, 'Crònica dels V Coloquis de Vic', en *Relleu*, 66 (2000), pp. 32-35.

8 LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Schocken, Berlin, 1935, p. 14, n. 2: «Ésta es la razón, la única razón, por la que la *historización* de la filosofía está justificada y es necesaria: sólo la historia de la filosofía permite el ascenso que conduce fuera de la segunda caverna, una caverna 'no natural', en la que hemos caído no tanto a causa de la tradición como a causa de la tradición de la polémica contra la tradición, para hacernos acceder a la primera caverna, la caverna 'natural' que describe la alegoría de Platón, y en la que el sentido original de la empresa filosófica es el de salir para acceder a la luz».

objetividad: en esto coincidirían Husserl, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Habermas y Apel, por citar algunos de los autores que Forteza menciona. Esta noción epistemológica básica, que llamamos objetividad del saber, padece una inflación de *objetivismo*, cuya afirmación básica es que el conocimiento científico describe la realidad y que, por tanto, la verdad es una copia de lo real en el sentido en que proporciona una correlación unívoca reversible entre proposiciones y estados de cosas. El afán de la ciencia por monopolizar el saber lleva a una empobrecimiento antropológico y provoca la reacción de la reflexión, que se pregunta: ¿quién es y quién ha de ser el hombre que «fabrica» el saber objetivo y lo fabrica así porque le conviene? ¿Coinciden los límites de la razón con los límites del saber objetivo?

Forteza sostiene que esta noción de objetividad parece haberse aplicado, aunque sin formularse explícitamente, desde el inicio mismo de la revolución científica. El objeto ha dejado de ser una cosa para convertirse en una estructura operativa. La filosofía sigue un proceso mucho más lento: parte de una concepción antigua triunfante según la cual el *logos* implica estabilidad, estabilidad de la razón que se fundamenta en la estabilidad de la *ousía*. En la modernidad habría tenido lugar una crisis de la estabilidad de la razón. Partiendo de Descartes, el empirismo conduce al escepticismo y el racionalismo conduce a la creencia en el saber absoluto. Hobbes habría rechazado a priori los resultados catastróficos para la filosofía de ambas alternativas sin necesidad de recurrir a la superación kantiana. Desaparecido el modelo sustancialista aristotélico, los empiristas realizarán la crítica de las nociones que sustentaban este modelo: la noción de sustancia, de sustrato material, de concepto universal y de nexo causal. Esta crítica no acabará en la alternativa de un saber posible, que se atribuirá a Dios (Locke, Berkeley), o suscitará una actitud escéptica (Hume). Sin embargo, esta crítica conducirá al pensamiento a unas aporías que, sin saberlo, exigirán la propuesta kantiana de objetividad, de modo que la filosofía conseguirá en su nivel de reflexión lo que la ciencia aplicaba ya como herramienta teórica. Forteza sostiene que el empirismo no fue capaz de fundamentar un saber epistémico por el hecho de mantener la escisión cartesiana entre sujeto y objeto. La escisión cartesiana se hace presente, por ejemplo, en la expresión de Locke cuando se refiere al «ojo de la mente» que examina la conformidad de las ideas con sus correspondientes arquetipos. La consideración del sujeto como naturaleza conduce a Hume a reconocer expresamente que, de ser así, resulta imposible explicar el sorprendente acuerdo entre nuestras inferencias generadas por costumbre y los hechos presentados por la naturaleza. Kant, por su parte, ofrecerá la alternativa de un verdadero saber estable, objetivo, en tanto que atribuirá el sistema de relaciones a la estructura del yo trascendental que no es constituido por la experiencia, pero que sólo se constituye a través de la experiencia. Kant se mantiene

dentro de la contraposición sujeto/objeto, aunque ponga al sujeto como condición del objeto. Esta contraposición conducirá al pensamiento a un callejón sin salida del que difícilmente se podrá salir si no es con la deriva hacia el idealismo, hacia la posición del sujeto mismo como absoluto, o bien con la automutilación, cuando el positivismo niegue la legitimidad de la especulación. Cuando lee los textos de Hobbes, Forteza se sorprende de que Hobbes recorra anticipadamente este proceso, con la diferencia de que su propuesta alternativa de un saber objetivo no va lastrada ni por la escisión sujeto/objeto ni por la determinación naturalista del sujeto.

7. LA EXTERIORIDAD

Forteza cree que son dos los principios que rigen la filosofía de Hobbes y que se convierten en las claves hermenéuticas para una correcta lectura de sus obras: el principio de *exterioridad* y el principio de *lingüística*, que mantienen una mutua implicación. Según el primero, no hay nada en la naturaleza ni en el comportamiento humano que necesite ser explicado apelando a un pretendido reducto de interioridad, donde se da la autoconciencia y la libertad y que revela aquello a lo que, precisamente, el hombre no tiene acceso: el ser en sí, la constitución de la sustancia. En todo caso, éste sería el lugar donde se da la fe, es decir, la confianza en el misterio de un Dios que salva. El hombre es un cuerpo que, mediante sus propios movimientos, se convierte en ciudadano; estos movimientos son las *traslaciones*, es decir, los cambios físicos de lugar de unas mismas realidades físicas, el paso o el traspaso de unos movimientos a unos sitios u otros. Estas *traslaciones* son básicamente tres: la primera consiste en el cambio que se produce en el corazón cuando al movimiento centrípeta provocado por la acción del objeto exterior le corresponde un movimiento centrífugo provocado por la reacción del corazón, y estos movimientos son los fantasmas que representan los objetos sin que tengan con ellos ningún tipo de similitud; la segunda *traslación* se produce en los pulmones, la laringe y la lengua, cuando al discurso mental (que es el movimiento interno de imágenes y signos) le corresponde la emisión sonora y los movimientos externos de la lengua, es decir, el discurso verbal; y la tercera *traslación* se produce en la sociedad civil cuando el hombre rompe con el lenguaje la soledad que le lleva al enfrentamiento y a la destrucción y establece pactos que aseguren la paz y el bienestar, pactos que dejan en manos del soberano las decisiones que, en el espacio propio de la exterioridad, dirimen los conflictos provocados por el afán de poder y vanagloria y las controversias que pueda originar, en el terreno ideológico, religioso y político, el reducto de interioridad. La primera *traslación* supone esquivar la autoconciencia como un elemento innecesario en una teoría del conocimiento y evitar así la contra-

posición sujeto/objeto; la segunda supone la negación de la capacidad humana de un conocimiento de las cosas en sí y la afirmación de la posibilidad de un saber que sólo puede tener como objetivo el poder técnico de la naturaleza; y la tercera supone depositar la interioridad propia y ajena en el espacio desconocido e irrepresentable de Dios y pactar con la convicción de que sólo entendiendo al hombre en los límites que marca su exterioridad podemos vislumbrar una sociedad humana pacífica. Según Forteza, «sólo si se tiene en cuenta el principio de exterioridad se podrá llegar a una comprensión correcta y coherente de la ética de Hobbes —que mucho tememos no se haya conseguido todavía—, y a entender la *teología* de Hobbes, que ha sido últimamente objeto de numerosos estudios que rescatan al filósofo de Malmesbury de malentendidos seculares y fanáticos por recuperar la imagen del pensador creyente que sitúa la fe en la pura trascendencia, en la pura confianza, y lucha con todas sus fuerzas por impedir tanto la manipulación de la interioridad por parte de los poderes religiosos como la paranoia libertaria que la vivencia religiosa puede favorecer, con toda la repercusión política que estas dos actitudes puedan tener» (p. 312)⁹.

8. LA LINGÜÍSTICIDAD

El segundo principio que rige la filosofía hobbesiana es el de la lingüísticidad. La tesis más profunda del trabajo de Forteza sobre Hobbes redunda en la preeminencia del principio de lingüísticidad. Creo, precisamente, que si la inflación lingüística se situara en su posición medular sin querer convertirse en el todo del sistema (al modo de Zarka¹⁰), no habría decepción alguna res-

9 Forteza no lo cita explícitamente en ningún momento de su obra, pero pienso que puede referirse a la interpretación teológica de K. M. Kodalle o, cuanto menos, que podría establecerse una vía de reflexión fructífera. Véase al respecto el estudio que Joan Ordi ha realizado de la obra de Kodalle, *Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, C. H. Beck, München, 1972, en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XII, 2000, pp. 53-63.

10 Los estudios de Yves Charles Zarka muestran también la importancia del lenguaje. Citamos de *Hobbes i el pensament polític modern* (traducción catalana de J. Galí, Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 1998): «Al final del análisis de los diferentes aspectos del lenguaje en Hobbes, creo que es posible decir no sólo que hay en él una teoría unificada y coherente del lenguaje, sino que, además, de esta teoría depende la unidad y la coherencia de su filosofía» (p. 113), hasta el punto de poder decir que, «en efecto, la potencia del cuerpo depende de una física de la materia en movimiento, mientras que la potencia humana, cuyo estudio corresponde a la ética, depende de una semiología» (p. 117). Fijémonos, sin embargo, cómo aquí parece haber un salto entre física y semiología. ¿Se trata de un fallo del sistema? Zarka ve bien que «el lenguaje exija como condición la sociedad o que la sociedad tenga como condición el lenguaje. Hobbes hace de la palabra y de la comunicación verbal la condición de la sociedad y no al revés, y por ello su filosofía política es una semiología del poder y no una sociología del poder» (p. 126). Esto resulta del «motivo nominalista según el cual el universal no reside en la cosa sino en el lenguaje»; a este motivo «responde, según el punto de vista político, la constitución de una universalidad o de una gran gene-

pecto de Hobbes, lo que nos parece el problema emergente de la tesis. El hombre es un ser lingüístico, incluso en el sentido de que lo ante-predicamental, el fantasma, no podría darse si no fuera por el lenguaje. El animal es incapaz de distinguir entre cosa y fantasma o entre agente y acción; el hombre puede establecer estas distinciones y, en su reflexión, aperebirse de la naturaleza y de los límites de su conocimiento. Esto es lo que hace Hobbes al recurrir a la *hipótesis aniquiladora*: supone que ha tenido lugar una destrucción de todas las cosas y que sólo ha quedado el hombre, y se pregunta: ¿sobre qué podrá filosofar este hombre?, ¿sobre qué podrá razonar?, ¿qué cosas podrá nombrar? «Digo que a ese hombre le quedarían las ideas del mundo y las de los sentidos, es decir, la memoria y la imaginación de las magnitudes, los movimientos, los sonidos, los colores, etc., así como las de su orden y las de sus partes; estas cosas, aunque sólo sean ideas e imágenes, es decir, accidentes internos del mismo sujeto que las imagina, se le han de aparecer, sin embargo, como externas y de alguna manera dependientes de la actividad de la mente» (*De corpore*, II, VII, 1). Este texto presenta claramente la reducción del material cognoscible a meros fenómenos que reúnen las cogniciones propias de lo cognoscible: no existe, por tanto, ontología sustancial posible y cualquier denominación será denominación de fantasmas; lo real es inasequible e impensable. Establece, también, mucho antes que Hume, la homogeneidad entre *impresiones e ideas*, de modo que las primeras no estarían ontológicamente privilegiadas. La naturaleza y función de la razón se explicita precisamente después de este texto: consiste en considerar las imágenes mentales mediante la atribución del signo lingüístico. La razón no es una facultad añadida a la sensibilidad, sino una capacidad que va emergiendo a medida que atribuimos nombres a los fantasmas en tanto que sólo así las hacemos aptas para el cálculo. Con la significación el hombre consigue distanciarse de las cosas, crear un espacio al disponer de la cosa sólo por el signo arbitrario al que ella hace referencia. Al hacer uso de la razón no tratamos con las cosas, sino con los fantasmas, pero sólo con los fantasmas que han recibido un nombre. Aquí reside, pues, la estricta lingüisticidad de la hipótesis aniquiladora: las cosas se han mostrado como son, como imágenes, en el momento en que hemos jugado a darles un nombre: «No hay, por tanto, nada que sea anterior al lenguaje; el lenguaje, producto del cuerpo, arrastra con él el mundo y su representación» (p. 288, n. 33).

Según Forteza, 1) el discurso verbal, constituido por la razón, es esencialmente una trasposición de las formas del conocimiento sensible o dis-

realidad estatal producto del lenguaje» (p. 127). Sin embargo, «si bien el lenguaje es la fuente de interpretación general de los demás signos, no es preciso proyectar en ellos lo que depende exclusivamente de un desplazamiento de la significación lingüística». Hay otros signos (p. 139). Forteza dice que «todo está en el lenguaje» o «que el lenguaje lo es todo».

curso mental al artificio del lenguaje basado en los nombres, que son notas y signos; 2) la función de la razón consiste en la suposición de los antecedentes y en la deducción de los consecuentes; 3) la razón no ejerce esta función arbitrariamente, sino aplicando la mecánica propia de la naturaleza del lenguaje. De aquí se deducen las siguientes consecuencias: a) la razón/lenguaje es un artificio que refleja la estructura mecánica de lo real; b) el conocimiento racional o ciencia no es conocimiento del en sí, sino de las conexiones mecánicas entre los cuerpos; c) el conocimiento es aquello que es capaz de disponer de lo real y transformarlo (resulta, entonces, la pérdida del objeto y la ganancia de la razón entendida como un sistema de signos, como estricta lingüística, resultado de la hipótesis aniquiladora). El hombre es el productor de un artificio, el lenguaje, que le permite manipular las cosas distanciándose de ellas.

La objetividad del conocimiento es para Hobbes la objetividad del lenguaje, es decir, la objetividad de la razón pragmática, y descansa en la estabilidad del lenguaje; el lenguaje recibe su estabilidad de su racionalidad (necesidad y estabilidad) y de su homogeneidad con lo real. Para Hobbes habría tautología en toda proposición que pudiera construirse en forma hipotética, pero esto sólo es posible en las proposiciones contingentes una vez comprobada su verdad, es decir, después del hecho; la producción del efecto demuestra la necesidad de la causa, y por ello, toda causa suficiente sería necesaria, todo lo que es posible es real. La estructura lingüística exige la necesidad de la causa, pues la verdad de una proposición descansa en su necesidad y la categoría de causalidad puede establecer vínculos tautológicos sólo si comporta necesidad. En este sentido se ha de entender que las proposiciones que pertenecen a la filosofía natural tengan el estatuto de hipotéticas y que el método resolutivo propio de ellas resulte más imperfecto que el compositivo, propio de la geometría o de la ciencia política. Si nuestro lenguaje fuera tan potente como para ser capaz de formar definiciones que nombrasen de manera exhaustiva todos los fenómenos, nuestro método podría ser denominado método compositivo. Hobbes intentará esto en la redacción de la tercera parte del *De corpore*, la físico-matemática, lo que posiblemente causara el retraso de la publicación al ver la imposibilidad de coronarla satisfactoriamente. Parece imposible reducir la física al ideal de la necesidad, pero puede mantener su estatuto científico en la medida en que la búsqueda de las posibles causas requiere la ayuda de las proposiciones universales demostradas mediante el método compositivo. La materialidad del lenguaje como artificio reúne, sin embargo, todas las condiciones que determinan la positividad del saber, porque también reproduce en una estructura semiológica la estructura mecanicista reproducida en el lenguaje mental.

9. EL GIRO LINGÜÍSTICO, LA SUBJETIVIDAD Y LA INTERIORIDAD

En la consideración de estos dos principios de la objetividad y de la lingüisticidad se puede ver la unidad y coherencia del pensamiento de Hobbes. La referencia más inmediata al primero nos muestra el alcance de la crítica de Hobbes a las nociones básicas del modelo que ofrecía la metafísica clásica: las de sustancia, materia, concepto universal y nexos causal; una mayor explicitación del segundo principio nos mostrará la estructura y el funcionamiento de la razón, así como la naturaleza propia del saber objetivo humano. No hay en Hobbes metafísica, no hay ontología realista o materialista; Hobbes muestra un escepticismo hacia el conocimiento del ser en sí, pero, al mismo tiempo, ofrece la alternativa del conocimiento que nos proporciona el juego de denominaciones del lenguaje. Recordemos el texto de sus *Objeciones a las Meditaciones cartesianas*: «He señalado ya muchas veces que no tenemos idea alguna de Dios ni del alma; ahora añado que tampoco de la sustancia. Pues la sustancia (en tanto materia sujeta a los accidentes y a los cambios) sólo se alcanza mediante el razonamiento, pero no es concepto, es decir, no tenemos idea alguna de ella» ('Novena objeción', AT VII, p. 185). Forteza piensa que las críticas a las nociones de la metafísica tradicional y la comparación con las críticas de los empiristas posteriores muestran el sentido de lo que denomina principio de la exterioridad hobbesiano y, por tanto, el rechazo del modelo cartesiano que queda expuesto en la 'Tercera objeción'. Este rechazo aparece en la superación de la contraposición sujeto/objeto y se expresa, sobre todo, en la afirmación de un sujeto extenso y móvil —el cuerpo—, capaz de construir un saber finito y objetivo, a la medida del hombre. La relación de estos dos discursos se juega en el estatuto del lenguaje y resulta legitimado para que pueda generar conocimiento objetivo.

Forteza añade todavía algo más. «La necesidad —entendida como una propiedad de la racionalidad que causa la universalidad— impregna, pues, el conocimiento científico de Hobbes. Hay, sin embargo, una tercera propiedad del lenguaje que configura su objetividad: la homogeneidad con lo real. Según explicábamos en el apartado anterior, el discurso verbal se construye no como un añadido que sobreviene al conocimiento sensible, sino como su continuación y ampliación, como su caja de resonancia, aunque esta caja tenga una estructura y un funcionamiento propios; a causa de esto el lenguaje pliega, y adapta a su naturaleza, la estructura mecanicista que los sentidos perciben confusamente como lo propio del universo de fantasmas. Así es como el lenguaje, producto mecánico, reproductor de un universo mecánico, muestra en su desarrollo las conexiones que se pueden conocer entre los fenómenos, los nexos entre causas y efectos que sólo el lenguaje es capaz de establecer no ya como *conjeturas inciertas*, sino como consecuencias rigurosas. La objetividad

del lenguaje y, por tanto, del conocimiento científico, descansa en su capacidad de incidir, manipular y transformar la realidad con el fin de mostrar la correspondencia entre la formulación científica y el comportamiento del mundo fenoménico» (pp. 307-8). Como dice en una nota a pie de página: «No hay nada que sea anterior al lenguaje: *el lenguaje, producto del cuerpo, arrastra consigo el mundo como representación*. Creemos que esta posición radical proporciona la clave definitiva para una interpretación correcta de Hobbes» (p. 288, n. 33). En esta nota, Forteza discutía con Zarka, a quien reprochaba que mantuviera en el corazón del sistema hobbesiano la escisión sujeto/objeto, al hablar de separación antepredicativa y olvidar la lingüística de la hipótesis aniquiladora (véase la nota 10 de la presente recensión). Estamos en el punto fuerte de la tesis de Forteza, y este punto se sostiene con vehemencia.

No resulta extraño que en la discusión sobre el nexo causal (pp. 207-25), aparezca una nota como la siguiente, donde Hobbes se nos descubre como contemporáneo: «Sin querer señalar coincidencias imposibles, creemos que las expresiones wittgensteinianas son acertadas para describir la doctrina de Hobbes sobre el lenguaje. Recordemos, para lo que estamos tratando, el párrafo 116 de las *Investigaciones filosóficas*: «Cuando los filósofos usan una palabra —*saber, ser, objeto, yo, proposición, nombre*— y pretendemos entender su *esencia*, es necesario preguntarse siempre: esta palabra, ¿se usa realmente así, alguna vez, en el lenguaje en que tiene su patria? Nosotros devolvemos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano». Sin querer entrar ahora en esas «coincidencias imposibles», pero con el fin de ir acabando este estudio, querríamos aportar el siguiente comentario de Stanley Rosen sobre Wittgenstein, reteniendo también lo que hemos dicho antes al respecto de Kodalle y Hobbes: «en otros términos, el análisis clasificador del lenguaje revela que éste encuentra su raíz en el silencio antes que en el propio lenguaje, pues sólo puede ser correctamente utilizado para describir o explicar los hechos (incluyendo las experiencias), y los valores relativos, pero no los valores absolutos de la ética o de la religión. A la hora de anticipar la existencia de un sujeto superior, la terapia lingüística de Wittgenstein indica el triunfo de Jerusalén sobre Atenas. Estamos, por así decir, ante un Sócrates con ideas platónicas»¹¹.

En la cuidadísima y estudiada discusión con Descartes, Forteza señala claramente la decisión metafísica de Hobbes: «Este *sibi ipsi*, esta reflexión sin palabras que Descartes pone continuamente de relieve para demostrar la sin-

11 S. ROSEN, 'Leo Strauss et la possibilité de la philosophie', en *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, text de 1941 et études réunis par L. Jaffro, B. Frydman, E. Catin, A. Petit, Paris, J. Vrin, 2001, pp. 259-278, esp. pp. 260-63.

gularidad de la conciencia, es lo que Hobbes se niega a considerar como un dato relevante; si no lo hiciera así, la explicación mecanicista resultaría insuficiente, porque parecería que algunos elementos escapan a la ontología de la exterioridad» (p. 246). Según Forteza, Hobbes rechaza considerar la reflexión porque complicaría su sistema y lo haría imposible, por lo que evitaría «caer en las trampas de la subjetividad cartesiana» (p. 246). Me parece que aquí está la clave relevante de la lectura de Forteza: en lo que se refiere a Descartes parece demasiado inclinado a dar crédito a las interpretaciones más comunes y esto constituye un lastre importante. Este no es el lugar para iniciar una discusión a fondo sobre la filosofía de Descartes, pero sí es necesario decir que su trabajo presupone un punto de vista que no puede apoyarse en el conjunto integral de los textos del autor de las *Meditaciones*: ni la propuesta cartesiana implica un sujeto desmundanizado, cosa que se revela en una lectura atenta de la primera meditación que no pierda de vista la consideración de su carácter artificioso, ni la filosofía cartesiana es una filosofía monológica, como queda claro en la tercera de las *Meditaciones*. En cualquier caso lo que no se puede discutir es que la filosofía de Descartes está fundada en la exigencia de la posibilidad de la apodicticidad. El significado íntimo del giro lingüístico es el abandono de esta ilusión¹².

¿Qué hacer con Descartes?¹³ Forteza llega a sostener que «el radicalismo de Hobbes favorece mucho más que el planteamiento cartesiano la aclaración de una razón científica consciente de sus límites y una búsqueda del sentido a partir de una naturaleza ético-política del hombre», porque Descartes «*malgré soi*, contribuirá, como el resto, a la instauración de la *ciencia babilónica*» (p. 305, n. 69). Hobbes está más cerca «de las preocupaciones de nuestro tiempo», porque no es cartesiano (p. 228). Forteza defiende que «Hobbes rechaza conscientemente el planteamiento subjetivista que hace Descartes en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones* porque se da cuenta de las consecuencias gnoseológicas y finalmente políticas que comportaría su aceptación, consecuencias que pueden resumirse en la substracción de un aspecto capital de la realidad en la exterioridad que ha de acompañar al conocimiento, al discurso científico, la opción ética y a la interacción política» (p. 310). «El inglés excluye cualquier dimensión que pueda mostrar al hombre como un ser dotado de interioridad y así se muestra también que no es necesario concebirlo

12 Véase la recensión hecha por Jordi Ramíez de la obra de C. Taylor, *Philosophical Papers* en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX, 1998, p. 156, y también el artículo de Rémi Brague, 'El problema de l'home modern', *Diàlegs*, 11, 2001, pp. 63-77.

13 Con esta pregunta («Què en farem de René Descartes?») acaba el estudio de Jordi Sales sobre la tesis de Denis Moreaux, *Deux Cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999: 'La polèmica Arnauld-Malebranche', *Comprendre*, II, 2000/1, pp. 15-28.

como un sujeto dotado de autoconciencia, situando en la exterioridad del lenguaje todo lo necesario para una justa comprensión del conocimiento humano; así espera mostrar que no es preciso concebir al hombre dotado de libertad, y lo hace estableciendo un modelo teórico de sociedad basado en la exterioridad del pacto que satisface todas las necesidades. Sólo así el hombre tendrá una adecuada comprensión de sí mismo que pueda evitar la *hybris* de una exaltación individualista capaz de lanzarlo a la depredación y a la destrucción. El equilibrio, la medida capaz de crear convivencia, vendrá siempre del juego de exterioridades que generan el miedo y el interés; la tendencia a la insolidaridad no se evitará mediante el reclamo a profundos valores espirituales, sino mediante el reconocimiento de la necesidad del pacto y la coerción efectiva que haga posible el cumplimiento. Es necesario partir únicamente de la exterioridad para hacer posible la sociedad pacífica; cualquier reclamo a la interioridad lleva consigo el idealismo y la soledad, y éstos conducen a la guerra» (p. 311).

En la lucidez de este fragmento se pone de manifiesto la tesis política del trabajo y desde ella debe entenderse la referencia en el párrafo final a la empresa educativa de los hombres, como una tarea de la filosofía que propone un saber objetivo. «Se da una intención eminentemente educadora en toda la obra de Hobbes, y así lo han destacado los estudios más recientes sobre el *Leviatán*; esta obra aspira a la presencia de un hombre ciudadano capaz de hacer progresar la sociedad mediante el esfuerzo y el diálogo, que respeta el pacto radical de depositar la interioridad propia y ajena en el espacio desconocido e irrepresentable de Dios, y que acepta que sea la instancia del poder civil y no los individuos o los diferentes grupos de presión quien dirima las controversias que pueda originar esta interioridad. Para Hobbes, como para todos los verdaderos filósofos, el enemigo a vencer es la violencia y la muerte, y la filosofía, en su lucha contra esta violencia, indica que sólo entendiendo al hombre en los límites que le marca su interioridad podemos vislumbrar una humanidad pacífica» (p. 312). Que la clave de la eficiencia educativa en el combate contra la violencia y la muerte descansa en «la comprensión de sí mismo» respecto de sus propias limitaciones, nos parece que deja todavía pendiente de solución el problema.

Traducción de Pilar Ciórraga