

Abandonando el jardín del Edén: Autoridad política y autoridad lingüística en Thomas Hobbes, por *Pat Moloney*

Traducción de
Carlos Hernán Marín Ospina

Resumen

El presente artículo es una traducción de *Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes*, History of Political Thought. Vol. XVIII. No. 2. Summer 1997, escrito por Pat Moloney. El autor es profesor, investigador de Victoria University, en la ciudad de Wellington, Nueva Zelanda. En este artículo se analizan dos visiones sobre lo que en la Edad Media se denominó “el discurso edénico” y su relación con el concepto “estado de naturaleza”. Las dos visiones son, de una parte, la versión de la tradición cristiana según la cual el jardín del edén fue un momento de armonía e inocencia, donde Dios dio inicio a la creación, designando a Adán como centro de ella, con toda la creación bajo su dominio. Moloney analiza las distintas versiones y matices de esta visión representada en diversos autores, desde los medievales, donde se originó dicha visión hasta autores de hoy, centrados todo ellos especialmente en el Génesis. De otra parte, expone la visión opuesta representada por Thomas Hobbes. Para ello analiza principalmente *Leviatán* y *De Cive* a partir de los cuales expone y analiza la categoría “estado de naturaleza” como la contraposición al jardín del edén. En ambas visiones, el autor maneja como hilo conductor el lenguaje y la soberanía política como los ejes que articulan su análisis.

Palabras clave:

Estado de naturaleza; soberanía; lenguaje; jardín del edén; mandamiento; ley divina; ley natural, torre de Babel, discurso adámico, sabiduría.

Abstract

This article by Pat Moloney discusses two visions about the medieval concept labeled as “the edenic discourse” and its relation with the Hobbesian concept of “the nature state”. These visions are: First: Christian Tradition in which The Garden of Eden was an historical moment for mankind, a moment of harmony and innocence: God began creation, and He set Adam as centre of it and king of all species; Adam possessed wisdom, virtue, sinless life and the power of naming all species. Moloney discusses the main versions of this vision, represented by some authors from medieval times, the origin of edenic vision, until contemporary authors. This work is based in *Genesis*. Second: Discussing the second vision Moloney deals with a vision opposite to the latter, represented by Thomas Hobbes. The article explains the hobbesian analysis about “the nature state” concept, expounded by Hobbes mainly in *Leviathan* and *De Cive*. Moloney explains the opposition between these visions, the edenic and the hobbesian discourses, and uses language and sovereignty concepts as the main line of his exposition.

Key words:

State of Nature, sovereignty, language, garden of eden, command, divine law, natural law, Tower of Babel, edenic discourse, wisdom.

Fecha de recepción: 29 de abril de 2006 // Fecha de aprobación: 16 de mayo de 2006

Abandonando el jardín del Edén: Autoridad política y autoridad lingüística en Thomas Hobbes, por *Pat Moloney*¹

I Introducción

Hace algún tiempo J. G. A. Pocock identificó «dos estructuras de autoridad en el *Leviatán*: una racional, “la autoridad civil de un mundo natural sincrónico y ahistórico”, que es familiar para todo estudiante de Hobbes, y otra, “el histórico mundo de la fe”, expuesto por Hobbes en la doctrina acerca de la profecía en los libros 3 y 4 del *Leviatán* (Pocock, 1972: 166, 169). Una persistente tensión entre ellas fue identificada en las implicaciones escatológicas de este último: la restauración “literal y política del reino de Dios, que había existido de Moisés a Samuel, sobre la tierra» (Pocock, 1972: 172). Mientras el problema de la relación entre lo material y lo espiritual afloraba en la obra de Hobbes, Pocock dejó sin examinar un segundo y quizá más importante punto de fricción entre estas dos estructuras de autoridad. Fe y razón vinieron a entrar en conflicto, no solo en la Parusía, en el momento del desenlace de la historia sacra, como lo señala Pocock, sino por el contrario, muy desde el comienzo en el Edén.

Cuando los contemporáneos de Hobbes intentaron atacar y atrapar su *Leviatán* ellos apuntaron rápidamente sus ataques a lo que ellos consideraron el lado vulnerable de su sistema: su estado de naturaleza. Aunque él lo presentó como una construcción teórica y es comprendido por la mayoría de los lectores actuales como un componente abstracto para la resolución hipotética de la sociedad a partir de los elementos naturales presentes a su interior, muchos de los protagonistas del siglo XVII tomaron su estado de naturaleza como descripción de un momento de la historia el cual no fue fácil que armonizara con el relato del origen del hombre que se encuentra en el *Génesis*.² Más que desechar sus confusiones y malas interpretaciones como insuficiencias para captar lo novedoso del proyecto épico de Hobbes, este artículo las entiende como síntomas de un conflicto, en el siglo XVII entre los dos discursos acerca del origen de la política: el primero, los hasta ahora olvidados comentarios de la tradición sobre el *Génesis* de origen escolástico, al cual me referiré como el discurso edénico; el segundo, la hipótesis del estado de naturaleza el cual identificamos como un rasgo determinante del inicial pensamiento político moderno.

La historia de la transición entre el discurso edénico al discurso del estado de naturaleza, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII está por escribirse.³ Este artículo tiene como objetivo también mostrar cómo los tra-

¹ Quiero agradecer a Maurice Goldsmith, John Morrow, Gordon Schochet y Linda Zerilli, tanto como a los dos árbitros, por los comentarios a los primeros borradores de este artículo.

² Para una discusión de las respuestas a Hobbes en el siglo XVII, ver: John Bowle, *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, (London, 1969); y Samuel Mintz, *The Hunting of Leviatán* (Cambridge, 1962). Para el análisis de su estado de naturaleza como “una abstracción lógica”, ver: F.S. Mcneilly, *The Anatomy of Leviatán* (New York, 1968: 159-182); C.B. Macpherson, “Introduction” a su edición del *Leviathan* (Harmondsworth, 1985: 40), y más recientemente, Francois Tricaud, “Hobbes, La Concepción del Estado de Naturaleza, de 1640 a 1651: Evolución y Ambigüedades” en *Perspectivas sobre Thomas Hobbes*, ed. G.A.J. Rogers y Alan Ryan (Oxford, 1988: 107-123). Los únicos académicos que le han dedicado atención a los antecedentes históricos del estado de naturaleza de Hobbes son Richard Ashcraft, “Hobbes’ Natural Man: A Study in Ideology Formation”, *Journal of Politics*, 33 (1971: 1076-1117); Maurice Goldsmith, “Hobbes: Ancient and Modern”, en *The Rise of Modern Philosophy*, ed. Tom Sorell (Oxford, 1993: 317-36); y Gordon J. Schochet, *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th Century England: Patriarchalism in Political Thought* (New Brunswick, 1988: 225-43).

³ La mayoría de los comentaristas eluden esta transición debido a discursos acerca del estado de naturaleza anacrónicamente leído en textos donde éste o no tiene cabida o donde los elementos de su presentación funcionan diferente respecto a como lo hacen en la teoría del contrato social. Quentin Skinner, por ejemplo, confiesa su uso del esquema de Locke para explicar a Suárez. Pero esto es claramente inapropiado. La expresión de Suárez *in natura rei* no es equivalente a *state of nature*, porque su antónimo no es “sociedad civil” ni la ley divina incrementa la ley natural. La discusión de Skinner, limitado como está a las observaciones de Suárez en *De Légibus*, es insuficiente para ubicar el contexto relevante del Discurso Edénico. Ver Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol. 2: The Age of Reformation* (Cambridge, 1978: 154-166). Johann Sommerville, en su análisis de Hobbes, oculta de igual forma las diferencias entre los discursos Edénicos y el Estado de Naturaleza. Negando la novedad del estado de naturaleza hobbesiano, remite a los lectores a Gerson, Skinner y Grotius. El pasaje citado de Gerson se refiere al estado de naturaleza caída y al estado de inocencia de Grotius, ninguno de los dos, entonces, en el sentido de estado de naturaleza de los inicios de la modernidad.

bajos de Hobbes ocupan un lugar de primer orden al comenzar una investigación sobre dicho proceso de cambio. Si bien no es el iniciador de esta transformación, Hobbes le toca trabajar con mucha de la creencia del eventual opacamiento de uno de los dos discursos por parte del otro. Una exposición del discurso edénico, mantenido vivo en las áreas teológicas de los sacerdotes ingleses, nos ubica en el contexto apropiado para una apreciación del esquema del estado de naturaleza de Hobbes. Tal como se ha hecho evidente en varias de sus obras en latín, Hobbes fue conciente de que la viabilidad de su concepción acerca del origen político implicaba la subversión de las interpretaciones tradicionales del *Génesis*. Al centrarse Hobbes en los dos rasgos del discurso edénico que buscaba refutar (el lenguaje hablado por Adán y el conocimiento que poseyó y transmitió a la posteridad), se logran hacer importantes conexiones entre la teoría general de los signos y su teoría absolutista de la soberanía.

Mi análisis sigue el siguiente orden: comienza con una exposición del discurso edénico: una presentación esquemática de sus raíces medievales, detalles de sus variantes en el siglo XVII, y sus semejanzas y diferencias con la versión hobbesiana acerca de los orígenes. Apoyado en estos antecedentes, el presente artículo explora la recepción de la hipótesis hobbesiana del estado de naturaleza y los varios intentos por armonizar ambos discursos. Centrándome en los más importantes aspectos del discurso edénico y en su relación con los conceptos de autoridad política y autoridad lingüística, le doy especial atención a las prescripciones hobbesianas sobre el desasosiego de sus contemporáneos sobre la guerra civil, la guerra religiosa y el desorden lingüístico. Los esfuerzos de Hobbes por oponerse e invalidar las teorías lingüísticas producidas por el discurso edénico son esbozados en sus numerosas interpretaciones del *Génesis*. Esto nos lleva al final de la sección sobre la visión hobbesiana acerca de la exégesis sagrada y la forma como él la practicó.

II

El discurso edénico

Las conjeturas sobre la vida en el jardín del edén datan de los tiempos patrísticos. Agustín de Hipona (354-430) preparó bastante del trabajo básico para las presunciones pre-pecado original en sus cinco diferentes comentarios sobre el *Génesis*. En el siglo XII Hugo de San Víctor, en su *De sacramentis*, estableció una tradición identificable de comentario escolástico sobre la vida en el edén. Desarrollando una serie de temas iniciados por Agustín, Hugo investigó el significado de la asignación de nombres a los animales por parte de Adán, su sabiduría y su autoridad como maestro (Hugh de San Víctor, *De Sacramentis christianae fidei*, lib. 1, pars 6, cap. 11, en *Patrologia Latina*, Vol. 176, p. 270c). Con la incorporación de varias de sus opiniones en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y la utilización, por parte de Alexander Hale, del trabajo de Pedro Lombardo como libro modelo (o manual), la clarificación acerca de cuál habría sido la vida en el edén, llegó a ser un ejercicio acometido por todo estudiante de teología en la Edad Media.⁴ Una línea de comentarios tomistas – énfasis en la naturalidad de la comunidad lingüística y política – culmina en la elaborada descripción del Paraíso que se encuentra en la obra del neo-escolástico Francisco Suárez (1548-1617).⁵

Los teólogos medievales consideraron la naturaleza humana y su relación con lo divino bajo tres regímenes distintos: el *status naturae integrae* (nuestro original estado perfecto en el edén), el *status naturae lapsae* (nuestra condición de pecado original y expulsión del Paraíso), y el *status de gloriae* (nuestro futuro estado de gloria). Una de las implicaciones políticas de esta división es que la autoridad humana sólo existe en los dos primeros estados, quedando sin vigencia en el tercero con la ascensión del reinado por parte de Cristo. Antes de la caída, esta autoridad era meramente “directriz” (indicativa para el hombre), en tanto que nosotros normalmente sólo asociamos características coercitivas con dicha autoridad, con el segundo estado, el de una naturaleza caída. El que las generaciones posteriores provinieran de un único hombre –Adán–, quien habló una lengua original, significaba que la armonía y la unidad habrían durado si Adán no hubiera pecado. La vida pre-pecado original fue un poderoso ejemplo de orden, jerarquía y perfección en el saber y la virtud.⁶ Los se-

Ver Somerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context* (London, 1992: 37, 178).

⁴ Las cuestiones relevantes en la obra de Lombardo son: “si los niños de Adán habrían nacido con estatura perfecta y cómo hacían uso de sus miembros” (dist. 20, cap. 4), y “sobre qué tipo de alma y los tres tipos de concimiento que poseía el hombre antes de la caída” (dist. 23, cap. 2 and 3), Libri IV *Sententiarum*, Vol. 1 (Florence, 1916: 400-402, 416-418).

⁵ Ver especialmente los libros 3 y 5 de la obra de Francisco Suárez, *De opere sex dierum*, Vol. 3 de su *Opera Omnia*, ed. Carolus Berton (27 vols., Paris, 1856-78).

⁶ En el Paraíso, diferencias inherentes de habilidad dieron lugar a jerarquías naturales, tanto al interior de la familia como entre jefes de las familias. Adán habría disfrutado de una elevada posición en esta estructura, no tanto como progenitor sino como maestro de las demás especies. Esta estratificación es reiterada por la mayoría de los escolásticos, en detrimento de una estructura basada en igualdad natural. Ver, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q 96, a 4, c.

res humanos vivían en la presencia directa de Dios. En el Paraíso, Él les habló de viva voz, *viva voce*. Adán, investido como había sido de conocimiento divino y humano, era el conducto especial a través del cual el resto de las especies fueron instruidas. La herencia intelectual de Adán fue transmitida de generación en generación. Como consecuencia de la caída original, sin embargo, este estado espiritual, filosófico y moral sufrió una irreversible corrupción. Con el fin de aliviar y remediar las deficiencias del saber humano, una vez fuera del Edén, la revelación, mediada a través de la sagrada escritura, se convirtió en el medio por el cual los seres humanos fueron guiados hacia su Paraíso celestial.

Hobbes heredó y subvirtió esta tradición. Su discurso acerca del estado de naturaleza compartió el carácter ahistórico e hipotético del discurso edénico. El edén estaba, en un importante sentido, fuera del tiempo. La historia de la salvación comenzó con, y sólo con, el relato de la Caída. En el Paraíso, los cuerpos de Adán y Eva, apoyados como estaban por el árbol de la vida, no sufrían de envejecimiento o decaimiento. La inmortalidad había sido su premio por no haber pecado. El que su estado en el Paraíso haya sido un hecho extraordinariamente corto significa que la reflexión sobre la vida —que se habría tenido si ellos no pecan—, sería puramente especulativa. Dado el silencio de la Escritura sobre este tema, el Paraíso se convirtió en un “mundo hipotético” en el cual evaluar las implicaciones de premisas epistemológicas y políticas que se dan en el mundo de la naturaleza humana caída. Al igual que el discurso del estado de naturaleza que lo reemplazó, la vida que habría existido en el Paraíso fue un ejercicio filosófico, un experimento del pensamiento, un recurso heurístico.

Sustancialmente, la hipótesis hobbesiana no pudo haber sido más diferente respecto al discurso edénico. En oposición a un orden pacífico, jerárquicamente gobernado por la Ley del Paraíso, Hobbes supone una guerra de todos contra todos; supone la igualdad entre todos los hombres, supone la indiferencia moral, de todas las cosas. Teorías opuestas del lenguaje y del conocimiento le subyacen a estos dos mitos acerca del origen. En el Edén, un conocimiento divino, una inteligencia incorrupta y un lenguaje infundidos por Dios, rigen y preservan a las especies de la ignorancia moral e intelectual. En la hipótesis hobbesiana, el lenguaje es hecho por el hombre, y es convencional, pues supone una conexión perfectamente arbitraria entre los términos morales y los objetos y acciones que ellos denominan; el lenguaje fue con frecuencia origen de decepciones, y disputas sobre el lenguaje fueron causa de conflictos. La imprecisión del lenguaje y las malas interpretaciones afectaron siempre el canon de las escrituras sagradas. Más que ser la panacea para nuestras enfermedades, la revelación llegó a ser motivo adicional de confusión y conflicto en los tiempos posteriores a la Reforma. La soberanía hobbesiana prometía un orden político y lingüístico a un mundo que estuvo al borde del caos político y religioso.

Lancelot Andrewes (1555-1626), Obispo de Winchester, distinguido exegeta bíblico, traductor del Pentateuco en la Versión Autorizada de la Biblia, y defensor del Rey Jaime I en contra del Cardenal Belarmino, bien ilustra la vitalidad del discurso edénico y sus características especiales en el siglo XVII. En dos lecturas de los versículos 19 y 20 del segundo capítulo del Génesis, en el octubre de 1591 (de San Pablo), interpretó la ceremonia de asignar nombres a los animales por parte de Adán, como la entrega a éste, de la soberanía de Dios sobre toda criatura viviente (Andrewes, 1657: 204). Dios convocó a los animales para que rindieran homenaje a su nuevo señor. Andrewes comparó esto con la asamblea divina de la nación de Israel cuando un rey era ungido, y en la costumbre inglesa “para todas las criaturas hecho mediante designio divino a través del Parlamento reunido, por consentimiento general, para ungir al hombre que ha de ser rey” (1657: 205) Adán imitó el poder creador de Dios al asignarles nombre a todos ellos, expresando su sabiduría y demostrando su autoridad sobre ellos. Andrewes muestra, con base en ejemplos del Antiguo Testamento, que la asignación de nombres era un atributo de reyes (1657: 207). El pacto de Abram con Dios, y su sometimiento a éste, se manifestó en la autoridad de Dios, ejercida al cambiarle su nombre por Abraham. Los Reyes declaraban también su soberanía cambiándoles los nombres a sus nuevos súbditos.⁷ Hobbes, al igual que Andrewes, entendió la autoridad lingüística y la autoridad política como íntimamente conectadas entre sí. Ambos la consideraron como una prerrogativa propia de los reyes.

De acuerdo con la tradición escolástica Adán fue visto como un ser con gran sabiduría. Según Andrewes,

⁷ Este mismo tema es subrayado más profundamente en el trabajo titulado *The life of Adán. Written in italian by Giovanni Francesco Loredano, A Venetian Noble-man and rendered into English by J.S.* [London, 1659], ed. Roy C. Flannagan y John Arthos (Gainesville, 1967: 14-15). Loredano señala astutamente que, mientras Dios permitía que Adán asignara nombres a las demás criaturas, Él no permitió que Adán le asignara un nombre a Él. La lección que debió ser inferida por Adán fue la de que “todas la demás criaturas estarían sometidas a él, al tomar de éste sus respectivos nombres; por el contrario, Adán reconocería a Dios como su Señor, dado que había sido Dios quien le había asignado nombre a Adán”

Adán fue más sabio que Noé, Moisés y Salomón, dado que su conocimiento era innato y no aprendido a través del estudio o la observación. Llamado el “Padre y maestro de todo conocimiento” y la “fuente de conocimiento”, él fue el autor de todo aprendizaje y toda sabiduría humana: teológica, filosófica, gramatical y retórica (cf. Andrewes, 1657: 208). El saber posterior y contemporáneo era simplemente la herencia adámica transmitida a través de los tiempos (cf. 212). Su insuperable conocimiento aseguraba que asignara nombres correctamente, pues «Dios no puede aceptar que los hombres asignen equivocadamente nombres a las cosas, como llamar cosas que son buenas con nombres malos, o llamar buenas a cosas malas» (206). Andrewes entendía que Dios “aprobó” la elección de nombres hecha por Adán, sin necesidad de corregir o cambiar a su lugarteniente. Diferente a los comentaristas escolásticos, quienes resaltaron la singularidad de la *sabiduría* de Adán más que su “*poder lingüístico*”, Andrewes adhirió a lo que los estudiosos tradicionales habían denominado como “Adamicismo”⁸. Según Andrewes, Adán había asignado “acertadamente” nombres que «concordaban adecuadamente con la naturaleza de las cosas»; nombres que «han permanecido desde el comienzo, y permanecerán hasta el fin del mundo» (1657: 213). “Por la luz de la Gracia” Adán estaba en capacidad para ver las “cualidades internas de las cosas”, y fue de éstas de donde Adán derivó los nombres, más que de las propiedades sensibles externas. La “propiedad” de sus palabras radicaba en que éstas expresaban *perfectamente* dicha naturaleza interna. «Así, las virtudes del asignar nombres son dos, al distinguir tanto las clases como las propiedades. Por tanto la argumentación es útil desde la cosa hacia el nombre, y del nombre hacia la cosa, pues según el nombre es la naturaleza, y según la naturaleza es el nombre» (215).

Edward Stillingfleet, autor de la segunda mitad del siglo XVII, defendió la misma doctrina de Andrewes. Aquel también asumió que Adán había sido dotado con “un gran bagaje de conocimiento intelectual” y atribuyó un decaimiento general del conocimiento en las tradiciones antiguas a la confusión de las lenguas en Babel (cf. Stillingfleet, 1663: 579). Él también creyó en un lenguaje adámico originario pues una doble concordancia entre las cosas, de una parte nuestros conceptos de ellas, y de otra, las palabras que nosotros usamos para expresarlas, supone poseer un conocimiento “verdadero”, según Stillingfleet:

Sin embargo, todo uso de palabras será un simple vocabulario para el entendimiento y también será un índice para la memoria; y en cuanto a la búsqueda del conocimiento, no tendrá ningún uso adicional, tan sólo nos permite conocer las palabras que los hombres acordaron para nombrar las cosas. (1663: 4.)

Andrewes y Stillingfleet trazaron los principales lineamientos del discurso adámico. Ellos supusieron que el poder de asignar nombres tenía connotaciones políticas. La autoridad de Adán es ejemplo de ello desde que se hizo manifiesto y fue constituido por el hecho de asignar nombres a todas las criaturas. Ellos supusieron que el conocimiento humano llegó a su máximo apogeo en la persona de Adán, y que su sabiduría se transmitió, en formas corruptas, a las generaciones posteriores. La idea diferente de que Adán habló una lengua especial (usualmente identificada con el hebreo antiguo) fue con frecuencia asociada a dicha creencia, lengua en la cual se daba una especial correspondencia entre los nombres y las cosas. Este fue un sistema de significación estable y perdurable para el cual Dios actuaba como el garante en última instancia. La confusión moral o intelectual producida por la asignación equivocada de nombres estaba excluida.

Hobbes aceptó la relación que Andrewes y Stillingfleet hicieron entre autoridad lingüística y autoridad política y la importancia del ejemplo de Adán en este análisis; sin embargo, rechazó vehementemente las otras dos teorías defendidas por aquellos: un lenguaje natural en Adán y una herencia intelectual originada en él. Rechazó cualquier sistema de significación transmitida en lo natural, una especie de orden de palabras y cosas aprobado por Dios. Hobbes expone y explica la muy nominalista teoría del lenguaje a la cual Stillingfleet poca

⁸ Haciendo abstracción del contexto del discurso edénico, algunos comentaristas no estaban en capacidad de apreciar las diferencias entre la tradición escolástica defensora de la sabiduría de Adán, y los Adamicistas del siglo XVII defensores de que Adán habló el lenguaje de la naturaleza. Este error es evidente, por otra parte en la penetrante exposición del Adamicismo de Hans Aarsleff al caracterizar a Martín Lutero como un adamicista. Los comentarios de Lutero sobre *Genesis* 2,19-20 (fragmento del cual Aarsleff traduce y cita como ejemplo), es claramente escolástico en su énfasis sobre la perfección del conocimiento poseído por Adán. No hay ahí ni después, alusiones de adamicismo, en el mismo trabajo, en su discusión acerca de la confusión de las lenguas en los tiempos de la Torre de Babel, donde uno esperaría de un adamicista un lamento por la pérdida del lenguaje de Adán. Ver Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (London, 1982: 59, 78, 281). Comparar con Martin Luther, *Werke*, Vol. 42 (Weimar, 1911: 49-50, 90-1, 413-14, 421-2). Para otros análisis del Adamicismo, ver D.S. Katz, “The Language of Adam in Seventeenth Century England”, *History and Imagination: Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, ed. H. Lloyd-Jones, V. Pearl y B. Worden (London, 1981: 132-145); Michael Losonsky, “Leibniz’s Adamic Language of Thought”, *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992: 523-530); Thomas C. Singer, “Hieroglyphs, Real Characters, and the Idea of Natural Language in English Seventeenth-Century Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989: 58-62).

importancia le dio arriba. Hobbes niega también toda historia de los orígenes del hombre que defienda la transmisión de un extraordinario cuerpo de conocimientos a lo largo de los siglos. Esta tardía creencia, que Adán recibió directamente de Dios los preceptos morales y que se los transmitió a su descendencia, condujo a algunos comentaristas a afirmar el carácter “de casi ley” de los preceptos de la ley natural. Para ellos, una ley tal es aquella que propiamente encarna la voluntad divina, soberana y universalmente promulgada en todo el mundo. Hobbes, por el contrario, restringe “ley” exclusivamente a la voluntad pública de los jueces civiles. Tal como veremos a continuación, Hobbes entendió que la aceptación de su propio escenario de estado de naturaleza, requería una radical reinterpretación de su rival, la historia del *Génesis*, una relectura que diferencie a Adán completamente del conocimiento divino, el lenguaje y los preceptos, y que lo arroje (proyecte) en el mundo como un hacedor autónomo del lenguaje y de la ley. De esta forma, Hobbes clarificó los fundamentos para su propia artificial solución a la “trampa de las palabras” y a los desórdenes políticos que la acompañaron.

III

Historia Sagrada y Estado de Naturaleza

En el siglo XVII, el discurso edénico y el discurso sobre el estado de naturaleza pueden ser encontrados en momentos distintos en el tiempo y otras veces se encuentran unidos. En los escritos de James Tyrrell, por ejemplo, podemos distinguir tres referentes distintos del término “estado de naturaleza” o de “estado natural de la humanidad”. El primero, que no hace alusión alguna a la historia sagrada, es simplemente la ausencia de gobierno y de ley civil. Aquí “natural” y “civil” son términos correlativos: no hay estado ni natural ni civil allí donde Dios cesa de ser legislador o donde la “ley natural” no es propiamente ley (cf. Tyrrell, 1692: 237). El segundo es la relacionada con nuestra condición antes del pecado original: el estado de naturaleza entendido como estado de inocencia en el paraíso (cf. Tyrrell, 1681: 13). Según Tyrrell, el edén es, por definición, un estado de naturaleza, cuando antes de la Caída los seres humanos no necesitaron de leyes, pues eran incapaces de pecar (cf. Tyrrell, 1681: 114-115. Correctamente pp. 154-155). El tercer referente mezcla estos dos discursos: después de la caída pero antes del establecimiento del gobierno (cf. Tyrrell, 1979: 10); una clara expresión del primer sentido del término lo encontramos en los trabajos de Stillingfleet: «un estado de absoluta libertad antes de cualquier ley positiva fue añadido al estado de naturaleza». Quien lo reconoció como un recurso o artificio heurístico e identificó a Hobbes como el exponente líder de ello: “un estado de naturaleza yo lo aprecio o lo tomo en cuenta únicamente como un estado imaginario para una mejor comprensión de la naturaleza y obligación de las leyes” (Stillingfleet, 1662: 32). Mientras vio lo incompatible que era con el relato bíblico, estuvo dispuesto a tomarlo en consideración –pese a lo ficticio–, si ello ayudaba a dilucidar la noción de obligación política (cf. Stillingfleet, 1663: 537). Este uso de Stillingfleet es muy cercano a nuestra propia comprensión del papel del estado de naturaleza en la tradición contractualista. Es un testamento para el éxito final de los esfuerzos de Hobbes. Pero ello oculta la labor interpretativa que Hobbes tuvo que realizar para lograr este artificio conceptual y así ganar para su recurso una gran popularidad, ya fuera a través del rechazo o de la aceptación por parte de muchos.

Mientras que, en los períodos patrístico y medieval, los mitos paganos acerca de “la edad dorada” habían sido incorporados en los relatos cristianos sobre el origen del hombre⁹, en el siglo XVII, algunos de los mismos mitos fueron usados para diferenciar los relatos contemporáneos sobre el “estado de naturaleza”: La historia bíblica del Paraíso y la Caída¹⁰. Es evidente que, en el siglo XVII, las autoridades clásica y bíblica fueron vistas

⁹ Los escritores cristianos habían buscado demostrar que sus Escrituras eran compatibles y, de hecho, superiores a la sabiduría de los antiguos. Lactantius, el apologista (c.240-c.320), por ejemplo, hizo una lectura cristiana del reino de la verdadera justicia regido por Saturno. En la época del culto a la verdad, antes de que se cayera en la superstición del politeísmo griego, no había guerras ni conflictos. La codicia voraz, la ignorancia, la lujuria, la violencia y la esclavitud, todo provino de la partida de Saturno y del abandono de la adoración de Dios del género humano. Ver Lactantius, *Divinae Institutiones*, lib. 5, cap. 5 y 6 (*Patrologia Latina*, Vol. 6, pp. 564-70). Ver el análisis de Carlyle sobre la concepción de Séneca acerca de la época dorada y la semejanza con la interpretación del Padre de la Iglesia del Paraíso, R.W. y A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West, Vol. I: The Second Century to the Ninth* (London, 1950: 23-5, 117-24).

¹⁰ La “Edad Dorada” se identifica con el estado pre-caída en el diálogo de Tyrrell *Biblioteca Política* pero él reconoce al menos dos versiones de la clásica historia e identifica la versión menos idílica con Hobbes, Vol. 1, p. 10. En general, ver Harry Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance* (Bloomington, 1969). Para Hobbes, ver Maurice Goldsmith, “Hobbes: Ancient and Modern”, en *The Rise of Modern Philosophy*, ed. Tom Sorell (Oxford, 1993: 317-36). Skinner hace notar el uso que hace George Buchanan del estoicismo para su descripción de nuestra condición natural más que las fuentes escolásticas. Ver Skinner, *Foundations* Vol. 2, s.f.: 340. K. M. McClure ha discutido la influencia de la versión clásica de esta historia de Ovidio en *Dos Tratados sobre el Gobierno de Civil*, de Locke, en “Narrative Investments: Money,

en conflicto más que en armonía debido a lo yuxtapuestas que se hallan en la discusión de John Wilkins sobre el origen de los lenguajes (cf. Wilkins, 1668: 2). Citando completamente ocho líneas de *Las Sátiras* de Horacio (Libro 1, 3, líneas 99-106), Wilkins todavía añade su propia paráfrasis del mito del “antiguo salvaje” del origen del hombre.

Samuel Parker utilizó un contraste entre los dos relatos, el bíblico y el pagano en forma similar a Wilkins cuando ridiculizó el “absurdo e imaginario estado de naturaleza” elevado a hipótesis por el Sr. Hobbes, que “nunca existió ni jamás hubiera sido.” El “imaginario estado del mundo” de Hobbes era incompatible con la condición de pacífica naturaleza de la raza humana originada por Adán (cf. Parker, 1670: 124-127). Aceptar tal “estado imaginario de naturaleza” implicaba la negación de la autoridad divina sobre la creación. Siguiendo la sugerencia de la metáfora de Hobbes en *De Cive*: “regresemos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si ellos hubieran acabado de brotar de la tierra cual hongos, en plena madurez, sin ninguna relación vinculante entre ellos”¹¹ pero adaptándola y delineándola sobre las alusiones clásicas en esa referencia, Parker interpretó la hipótesis hobbesiana como una defensa de lo casual, de lo aleatorio y autónomo¹² del origen de las especies. Ello supuso que “nunca hubo un Autor de la Naturaleza Humana, sino que una Multitud de Hombres acaeció por azar, para surgir cual hongos fuera de la tierra en su totalidad, rehuyendo de la sociedad y apartándose al igual que todas las demás bestias de rapiña, en el denso y secreto retiro, donde vivieron pobres y solitarios como murciélagos y búhos.” (Parker, 1670: 125.)

Oponiéndose al mito hobbesiano, Parker defendió la explicación teísta ortodoxa acerca del origen del hombre. Para él, el proyecto providencial de Dios era evidente, en la expansión del género humano a partir de Adán, porque tal como el plan lo supuso, la sujeción natural de cada nuevo miembro respecto a sus padres, nadie nace por fuera de un estado de gobierno. Este planteamiento respondía naturalmente a las necesidades humanas de ayuda y afecto. En el esquema de Hobbes, Dios resultaba redundante. La sociedad humana no fue el producto de un desarrollo natural providencial, sino al contrario un artificio del ingenio y la invención humanos, un “estado pre-natural” de su propio autor (cf. Parker, 1670: 126-127)¹³. Leyendo a Hobbes de esta manera, Parker estaba yendo un paso más allá de las objeciones de Bramhall a Hobbes. El salvaje estado de naturaleza de Hobbes no era exactamente una afrenta a la dignidad de la naturaleza humana ni al bondadoso proyecto divino, como lo había planteado Bramhall¹⁴ sino ateo y pagano en sus supuestos. Parker y Bramhall, fueron, en su orden, solamente ecos amplificadores del reclamo publicado y, más general, expresado por el primer crítico de Hobbes, Sir Robert Filmer: «No debemos negar la verdad de la historia de la creación.» (1991: 188.)

Si ellos sacaron o no conclusiones del patriarcalismo de Filmer respecto a la concepción de Adán como padre de todas las especies, la mayoría de los comentaristas del siglo XVII compartirían su interpretación de Adán como “monarca universal”¹⁵. El estado de naturaleza de Hobbes destronó a Adán. La gran significación de la

Meaning and the Lockean State”, escrito no publicado presentado en la Conferencia de la American Political Science Association, Washington DC, 1991.

³² “Ut redeamus iterum in statum naturalem, consideremusque homines tanquam si essent iamiam subito e terra (fungore more) exorti & adulti, sine omni unius ad alterum obligatione ...” (Si volvemos nuevamente al estado de naturaleza y consideramos a los hombres como si hubieran surgido súbitamente de la tierra (como hongos), y se hubieran hecho adultos sin ninguna obligación de unos con otros), Thomas Hobbes, *De Cive: De Latin Versión*, ed. Howard Warrender (Oxford, 1983), capítulo 8, sección 1, p. 160

¹² En su *Bibliotheca Politica*, Tyrrell bosqueja una alusión entre la advertencia de Hobbes en *De Cive* y la historia de Cadmus en *Metamorfosis* de Ovidio, Bk. III líneas 101-123. «Ruego Señor, comienza primero con el Estado Natural de la Humanidad, pero recuerda hacerlo como un cristiano, y como alguien que cree que todos nosotros provenimos de un *primer Padre*, y que no surgimos al inicio de la Tierra como hongos, o como hombres a quienes Ovidio inventa haber sido producidos de los dientes del Dragón, *Cadmus* es inventado para haber sembrado, a quienes tan pronto como brotaron de la Tierra, inmediatamente empezaron a luchar y a matarse unos a otros», Vol. 1, p. 10. Tyrrell cita tanto a Parker como a Ovidio, señalando el mismo punto en contra de Hobbes —de que abandonó en la “astucia y el ingenio” humanos “la preservación y la condición buena” de las especies, más que en la Divina Providencia de Dios —, ver Tyrrell, *Disquisition of the Law of Nature*, pp. 352-7.

¹³ *Ibid.*, pp. 126-7

¹⁴ John Bramhall, *A Defence of True Liberty* (London, 1655: 107); y J. Bramhall, *The Catching of Leviathan or The Great Whale*, publicado junto con *Castigations of Mr. Hobbes* (London, 1658: 496).

¹⁵ John Bede, *The Right and Prerogative of Kings against Cardinall Bellarmine and other Jesuits*, traducción de Robert Sherwood (London, 1612: 4); Roger Coke, *A Survey of the Politicks of Mr. Thomas White, Thomas Hobbes, and Hugo Grotius*, y *Elements of Power and Subjection: Or the Causes of Humane, Christian, and Legal Society* (London, 1662: 26,42,125); Richard Field, *Of the Church Five Bookes* (Oxford, 1628: 410); Filmer (1991: 16); Edward Hyde, Earl of Clarendon, *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State*, in Mr. Hobbes's Book enti-

objeción de Filmer no es empujada por la calificación que hace Gordon Schochet del estado de naturaleza de Hobbes como conformado de hecho por familias patriarcales más que por individuos solitarios (cf. Schochet, 1988: 239). En los escritos de Filmer, la hipótesis hobbesiana supuso la existencia de hombres iguales y autónomos los unos respecto a los otros, y esto era incompatible, no tanto con una sociedad de patriarcas independientes *per se*, mas sí con el origen de las especies a partir de un hombre tal como se narra en el Génesis.

Varios intentos se han hecho por armonizar el estado de naturaleza hobbesiano con el relato bíblico. Para Roger Coke las escrituras muestran que nunca hubo una tal condición de igualdad ni ausencia de dominación tal como lo propuso Hobbes. Que ni Hobbes ni Grotius (a quien Coke atribuyó la misma visión) estuvieron dispuestos a decir que el estado de naturaleza postulado haya existido en realidad en el mundo, le confirma a Coke lo espúreo de su hipótesis (cf. Coke, 1662: 26, 42, 44, 125). Edward Hyde intentó reconciliar estos planteamientos con las Escrituras, ubicándolos después de la destrucción de la Torre de Babel. Sin embargo, la metódica dispersión de las familias patriarcales narrado en el Génesis no se ajustaba completamente con el confuso libertinaje individual que él leyó en la imaginada condición hobbesiana (cf. Hyde, 1676: 68).

Lo establecido por Hobbes acerca de que antes del poder del soberano cada acto era, en sí mismo, moralmente indiferente (*adiaphora*), inducía casi a una condena universal (cf. Bramhall, 1652: 182-190). Una única e interesante forma de entender su reclamo, que “antes de la existencia de los imperios, la distinción entre lo justo y lo injusto no existía” fue la seguida por Seth Ward (1656: 288) y John Eachard (1673: 11). Desde que las sagradas escrituras aseguraron que Adán vivió bajo la divina prohibición de no comer del árbol del conocimiento, Ward interpretó el “ficticio estado de naturaleza” de Hobbes como un estadio pre-adánico (cf. 1656: 182-190). Ward se detuvo en su análisis crítico del estado de naturaleza hobbesiano, *Pre-Adánitae* publicado en 1655 (cf. 1656: 288-290) en la revista de Isaac La Peyrère's. La refutación fue incluida apropiadamente en dicha publicación, pues la intención de Ward era probar la incompatibilidad de la ficción de Hobbes respecto a las sagradas escrituras y el libro de Peyrère era una defensa exegética reciente de la existencia de los seres humanos antes de Adán¹⁶. Criticando y minusvalorando la generación autóctona, tanto como la existencia eterna de la estirpe, Ward argumentó que la multiplicación de las especies a partir de una pareja era la más racional y sobria explicación.

Este polémico rasgo del estado de naturaleza hobbesiano –*adiaphora*– fue relacionado con amplios debates acerca de la ley natural. ¿Fue, la ley natural, deducida de dictados de la razón, simplemente un conjunto de máximas morales para la conducta, o pudo ser dicho para mostrar el carácter verdadero del concepto de “ley”? Tyrrell identificó a John Selden y a Hobbes como los defensores de la tesis de que «nadie recibe estos Dictados de la Razón, como obligatorio para las acciones externas, sin que previamente un Poder Civil Supremo sea instituido, quien los sancionaría para ser observados como Leyes» (1692: 27). Selden había intentado mostrar que los dictados de la razón siempre tuvieron fuerza de ley debido a que habían sido promulgados por Dios en los mandamientos dados a Adán, y subsiguientemente a Noé¹⁷. Basado en fuentes Rabínicas, Selden enumeró los siete “preceptos de Noé” dados por Dios, que se identificaban con los primeros principios de la ley natural. Hobbes tomó la posición completamente opuesta: buscó demostrar que no hubo mandamientos y, por tanto, no hubo ley alguna anterior a la voz de magistrados civiles. Al concluir su análisis de la ley natural en los capítulos 14 y 15 del *Leviatán*, Hobbes señala que los mandamientos fueron inadecuada-

tled Leviathan (Oxford, 1676: 67); George Lawson, Política Sacra et Civilis, ed. Conal Condren (Cambridge, 1992: 271); Roger Maynaring, Religion and Allegiance: In Two Sermons Preached before the King's Majesty (London, 1627: 13); John Selden, Titles of Honor (London, 1631: 4); Edward Stillingfleet (1662: 130); Thomas Tenison, The Creed of Mr. Hobbes Examined; in a feigned Conference between Him, and a Student of Divinity (London, 1670: 42).

¹⁶ Una teoría tal como la de *La Peyrere's* que afirmaba la existencia de seres humanos antes de Adán, supuso una amenaza no solo para la veracidad de las Escrituras en general, sino incluso para el dogma del pecado original en particular. Tal como Stillingfleet lo expresó en su respuesta a *Prae-Adamitae*, «es difícil concebir cómo las consecuencias de la caída de unos hombres se extendería a toda la humanidad, a no ser que toda la humanidad hubiera sido propagada a partir de Adán», Stillingfleet (1663: 534). Sobre la teología francesa no ortodoxa e Isaac *La Peyrere*, Ver Richard Popkin, «The Pre-Adamite Theory of the Renaissance», en *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. Edward P. Mahoney (Leiden, 1976: 50-69); Richard Popkin, «Hobbes and Skepticism», en *History of Philosophy in the Making: Essays in Honor of James D. Collins*, ed. Linus Thro (Washington DC, 1982: 133-48); Richard Popkin, *Isaac La Peyrere (1596-1676): His Life, Work and Influence* (Leiden, 1987).

¹⁷ John Selden, *De iure natural! & gentinm iuxta Disciplinam Ebraeorum Libri Septem* (London, 1640), Praefatio. Tyrrell juzgó los relatos de Selden sobre ley natural como insatisfactorios dado que muchas naciones hasta el día de hoy se mantuvieron ignorantes de la ley Mosaica y no podrían ser moralmente obligados por la antigua tradición oral de los Judíos. Ver Tyrrell, *Bibliotheca Política*, Vol. 1, pp. 36-7.

mente denominados leyes, dado que ley “es la palabra de aquel que por derecho tenía dominio sobre los demás”. Entonces Hobbes añade: «Pero aún si consideramos los mismos teoremas como dados a través de la palabra de Dios, quien por derecho tiene dominio sobre todas las cosas, entonces aquellos se llamarían propiamente leyes» (1994: 100). Esta afirmación final no aparece en las versiones latinas del *Leviatán*. Tal como será argumentado a continuación, en sus trabajos posteriores Hobbes procuró aislar su proyecto de los relatos sobre el origen de los hombres basados en las Escrituras. Temas como la dependencia de Adán respecto a Dios y la posibilidad de la transmisión de los mandatos divinos a través del mismo Adán, fueron temas que Hobbes trató de negar a través de sus relecturas del *Génesis*.

IV

El origen del lenguaje

Wilkins expresó el punto de vista común de la época cuando escribió: «Después de la caída de Adán, hubo dos maldiciones inflingidas sobre la humanidad: una sobre sus trabajos, la otra sobre el lenguaje» (1641: 105-406). Este último fue un castigo peor que el Diluvio, según William Whately, porque en éste la inundación “únicamente ahogó a los hombres que vivían en ese momento, en tanto que aquél (la confusión lingüística de Babel) había sumergido en la ignorancia y el error a los hombres de toda época futura (1647: 90). Ello condujo a la humanidad a la barbarie, a la guerra y al alejamiento entre las especies, tanto como el incremento del esfuerzo y el trabajo para adquirir aprendizajes, la multiplicación de los errores en las artes y en las ciencias. En el mismo sentido se expresaba el diccionario latino de Henry Edmundson con la esperanza de que el aprendizaje del griego y del latín fuera el remedio para la maldición de la confusión de las lenguas de Babel (cf. Edmundson, 1655: 5). Aquel consideraba estas eruditas lenguas como las claves maestras para todo conocimiento divino y humano. Wilkins, por el contrario, como exponente de la “nueva” ciencia de la experimentación no buscó la sabiduría encerrada lejos en los tomos clásicos¹⁸. Para él ningún lenguaje natural podía cumplir adecuadamente el papel de “claves universales”. Su remedio consistía en un nuevo lenguaje artificial que se deshiciera totalmente de las palabras.

Ambos defensores del discurso adámico como Andrewes, y diseñadores de un lenguaje universal, como Wilkins intentaron una reforma del lenguaje. Ambos creyeron, al igual que Francis Bacon, que las palabras se habían introducido ellas mismas en nuestro entendimiento y pervirtieron nuestro juicio. Ambos grupos creyeron el engaño de las palabras ordinarias como grandes vías para el conocimiento. Sus propuestas para superar esta “trampa de las palabras” fueron, sin embargo, radicalmente diferentes. El objetivo de los “Adámicos” fue el restablecimiento, a través de un “estudio cabalístico” del lenguaje mágico y original de Adán. El objetivo de Wilkins y los otros fue la construcción de un lenguaje artificial nuevo, de “carácter universal” basado en el mejoramiento de tablas taxonómicas en cada rama de la ciencia (cf. Slaughter: 1982).

La maldición de Babel tuvo consecuencias más allá de las diferencias lingüísticas que dificultaron el intercambio comercial y científico entre las naciones. Wilkins, a través de su proyecto de lenguaje universal, también confiaba en “contribuir mucho a la clarificación de algunas de nuestras modernas diferencias religiosas, mediante el desenmascaramiento de muchos errores extravagantes, refugiados ellos mismos bajo el disfraz de frases afectadas (cf. Wilkins, *Essay*, Carta Dedicatoria). Para John Littlefoot, Babel marcó el verdadero inicio del paganismo. Después de Babel la pérdida de la lengua hebrea para todos, excepto para el pueblo de Israel, significó además la pérdida de la verdadera religión. A partir de ese momento la ceguera y la superstición sumieron al mundo. Sharon Achinstein ha mostrado cómo la confusión de Babel llegó a ser un tropo, en la panfletaria literatura de los años 1640's, para adornar la competencia política de las voces liberadas de la censura real durante la guerra civil (cf. Achinstein, 1994: 83-88). Babel fue un símbolo versátil que tuvo implicaciones religiosas y políticas además del caos lingüístico.

Hobbes ciertamente sintió que él y sus compatriotas padecieron la maldición de Babel. Pero la medicina que ideó para aliviar este mal fue radicalmente diferente respecto a ambos, tanto los defensores del discurso adámico como los defensores de construir un lenguaje universal, lo cual, al menos al comienzo, fue sumamente difícil de asimilar para sus contemporáneos. Una manera ideada por Hobbes para vender su amarga medicina de soberanía política y lingüística, además de la elaboración de su horrible alternativa, el estado de naturaleza, fue retomar el relato bíblico acerca de los orígenes que, más que retarlo, le servían para sus pro-

¹⁸ Richard Jones ha hecho notar esta desconfianza Baconiana hacia toda la vieja ciencia acumulada en los textos clásicos, en 'Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century', *The Journal of English and Germanic Philology*, 31 (1932: 316).

pios propósitos.

En la edición original inglesa del *Leviatán*, publicada en Londres en 1651, a Dios se le atribuía la creación del lenguaje: «El primer autor del lenguaje fue el mismo Dios, quien enseñó a Adán cómo nombrar las criaturas que El presentaba ante su vista» (Hobbes, 1994: 16). Sin embargo Adán procedió inmediata y espontáneamente, a nombrar otras cosas y a urdir los términos al interior de su discurso. Este desarrollo humano del lenguaje y de la argumentación fue producido hasta que fue detenido por la Torre de Babel, «cuando a través de la mano de Dios, todos los hombres fueron castigados por su rebelión, con el olvido de su antigua lengua» (1994: 17). Mientras tanto aparecieron lecturas más ortodoxas del *Génesis*, las cuales diferían de todos los otros relatos en los que Hobbes había interpretado el castigo de Dios como la pérdida de todo el bagaje lingüístico acumulado (al igual que el conocimiento), y, consecuentemente, el esfuerzo para adquirir e inventar varios nuevos sistemas de lenguaje. Para Agustín, y sus sucesores medievales, la condena de Dios consistió en que, de repente, cada persona comenzó a hablar en una nueva lengua; para Hobbes, la maldición fue la pérdida universal del lenguaje. La actual diversidad de lenguas tuvo su origen, no en una plaga políglota enviada por Dios, sino en un proceso gradual de invención de términos, surgido de la necesidad, a través de la dispersión de distintos grupos sociales, coincidente con la maldición por el olvido de Dios. El lenguaje humano, al igual que la Torre de Babel fue un monumento al ingenio humano que intentaba rivalizar con la obra divina.

La interpretación hobbesiana de la maldición de Babel como una pérdida universal del lenguaje fue un cumplido irónico a la capacidad creativa del hombre que socavó radicalmente la visión de la herencia de Adán. Sin una tradición que transmitiera las leyes divinas para la conducta humana, el curso de la vida fue realmente delineado en su estado de naturaleza. Escritores escolásticos habían reconocido a Adán como un individuo con dones intelectuales insuperados. De acuerdo con Andrewes, como lo hemos visto, el bagaje de sabiduría de Adán había sido transmitido a través de los tiempos aún hasta nuestros días. Esta transmisión permanece aún, a pesar de la confusión de Babel, debido a que el lenguaje original del Edén (y el conocimiento asociado a él) se habría conservado en la familia hebrea y habría llegado a ser conocida como la lengua hebrea. Selden es uno de los seguidores de este mito de la herencia adánica¹⁹. La terminación con Babel, de alguna tradición que encarnara la legislación divina, según Hobbes excluía todo dominio del orden moral previo a la institución de una soberanía terrenal.

En sus obras más tardías, la interpretación hobbesiana del *Génesis* llegó a ser más que heterodoxa²⁰. En *De Corpore*, mientras afirmaba la no arbitrariedad de la significación, y negaba toda semejanza natural entre las palabras y las cosas, continuó Hobbes sosteniendo que Dios enseñó a Adán y a Eva los nombres de ciertos animales. Aún ahora insistía que los nombres de Dios también eran perfectamente arbitrarios tal como los nuevos lenguajes humanos que surgieron después de Babel²¹. Hobbes rechazó rotundamente los supuestos adánicos de Andrewes, Stillingfleet y otros. En su crítica de lo milagroso en el *Leviatán*, había desechado la magia y la hechicería, porque ellos suponían “la eficacia del sonido de las palabras”. Por el contrario, afirmó que «las palabras no tienen ningún efecto sino sobre aquellos que las interpretan; por tanto ellas no tienen otro significado distinto a las intenciones y pasiones de quienes las pronuncian» (Hobbes, 1994: 298).

En las versiones latinas del *Leviatán* –la primera publicada en Ámsterdam en 1668–, Hobbes cambió completamente su posición acerca del origen del lenguaje expresada en la edición inglesa de esta misma obra. Cuando los animales son presentados enfrente a Adán, Dios es denominado maestro de ceremonia y Adán

¹⁹ John Sommerville, en su artículo ‘John Selden, la Ley Natural y los Orígenes del Gobierno’, en *The Historical Journal*, 27 (1984: 437-47), corrige varias interpretaciones equivocadas de la doctrina de Selden hechas por Richard Tuck, pero al mismo tiempo elabora una propia. Mientras su discusión de la noción tomista de *intellectus agens* es perfectamente sensata, no capta que la posición de Adán en cuanto padre y maestro de la raza humana hace de él una única excepción respecto a la forma normal de adquirir conocimiento. Los tomistas en particular fueron responsables de la elaboración de la herencia adámica. La defensa de Selden del mito de los “preceptos de Noé” es totalmente compatible con el Tomismo en cuanto a su evaluación.

²⁰ Ver Arno Borst, quien señala discrepancias entre los trabajos en inglés y los escritos en latín, de Hobbes: A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, Vol. 3, 1 (Stuttgart, 1957-63: 1314-1316); y Michael Isermann, quien también discute los comentarios al *Génesis* de Hobbes: M. Isermann, *Die Sprachtheorie im Werk van Thames Hobbes* (Münster, 1991: 230-235).

²¹ Quamquam enim nomina quaedam animalium, aliarumque rerum quibus parentes nostri primi uterentur docuerit Deus, ea tamen arbitrio suo posuit, ea postea tum ad turrim Babel, tum etiam procedente tempore passim in desuetudinem et oblivionem abierunt, aliaque in eorum locum, arbitro hominum inventa et recepta successerunt. *Elementorum Philosophiae sectio prima De Corpore*, para. 1, cap. 2, 4, en *Opera Philosophica*, ed. W. Molesworth (London 1839-45), Vol. 1, p. 14 (en adelante citado así: *De Corpore*, 1,2,4).

mismo es reconocido como el primer autor del lenguaje²². Adán era autodidacta, y no requería de la enseñanza divina²³. Esta radical vuelta atrás en el abordaje hobbesiano de esta escena es anticipada en *De Homine*. Como en *De Corpore*, allí se enfatiza la libertad de elegir de Adán y afirma que el acuerdo entre los nombres con la naturaleza de las cosas se debe desechar por ingenuo²⁴. Por lo tanto Hobbes va a negar que las palabras puedan haber sido un medio a través del cual el mandato de Dios —no comer del árbol del conocimiento— fue dado a conocer a Adán, en la medida en que Adán era, en ese momento, el único dador de los nombres.

¿Qué tan significativos son estos cambios en el cuadro hobbesiano del jardín del edén? Al exaltar —en las ediciones latinas del *Leviatán*— a Adán como el primer autor del lenguaje, inequívocamente pone Hobbes la figura de Adán a la misma estatura respecto a su capacidad para crear nombres. Mediante la supresión de las tradicionales referencias a las enseñanzas divinas, Hobbes impidió la posibilidad de herencia adánica alguna. Sin una guía preparatoria, Adán fue hecho para confiar en forma inmediata en su propio ingenio. No exactamente a partir del momento de la Torre de Babel (tal como lo había argumentado en un comienzo), sino a partir de los comienzos de la creación, la humanidad fue obligada a soportar sola la carga de la definición de nombres en el reino moral y natural. Tal revisión fue llevada a cabo también en concordancia con el anti-Adanismo y su teoría general de los signos característicos de la exégesis de Hobbes.

El lenguaje era ahora puramente humano en cuanto a su invención y completamente arbitrario en cuanto a su significación. La autoría humana del lenguaje presuponía autoridad humana sobre aquel arte: el derecho a asignar nombres tal como uno quisiera (cf. Hobbes, 1994: 101). El propósito más general del lenguaje, según Hobbes, era la conversión del discurso mental en un discurso verbal (cf. 1994: 16-17). Pero la conducción de nuestros pensamientos hacia otros no fue, para él, su función primaria. El primer uso de los nombres fue el de marcas (*notae*) o recuerdos permanentes (*monimenta*) para el individuo particular. El lenguaje era una ayuda de la memoria, especialmente al razonar, para recordar, ordenar y traer de nuevo conceptos que de otra forma se escaparían del inconsciente (*De Corpore*, I, 2, 1-3).

Los hallazgos que un individuo puede lograr en el campo de los teoremas matemáticos o lógicos mediante el uso privado de un lenguaje o “marcas”, fueron claros a partir de su demostración. Además fue necesario que estas marcas llegaran a ser signos (*signa*) instituidos para que nuestras ideas fueran comprendidas por los demás. La vida social presupone un pacto lingüístico donde el consenso colectivo asigne el significado de las palabras (*De Cive*, capítulo 18, 4, p. 283). En *De Cive*, Adán es mencionado como un solitario filósofo, descubriendo las cosas por sí mismo, sin un maestro al lado; su lenguaje aparece como marcas que van conformando su propio y privado bagaje (*De Corpore*, I, 6, 11). Adán, completamente independiente de Dios, quedó instituido como la primera fuente de los nombres, de acuerdo con el supuesto hobbesiano de un lenguaje privado de marcas, dando lugar a un lenguaje social de signos a través de un pacto lingüístico.

V

Orden Lingüístico y Orden Político

Aparentemente en el capítulo sobre el lenguaje en *De Homine*, Hobbes se ajusta a los análisis medievales aristotélicos sobre este tópico, pero termina con una conclusión típicamente hobbesiana: «el lenguaje no hace

²² 'Sermonis author primus fuit Adam, qui creaturas, quas ad conspectum eius adduxit Deus, *nominavit*', *Leviathan, sive de Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, cap. 4, en *Opera Philosophica*, ed. Molesworth, Vol. 3, p. 21, en adelante citado como (Lat). Para un análisis de algunas de las diferencias entre la versión inglesa y la latina de *Leviathan*, ver Julius Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution* (Darmstadt, 1970: 75-82); y Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes* (München, 1932: 254-74).

²³ Comparar: 'For I do not find anything in the Scripture out of which, directly or by consequence, can be gathered that Adam was taught the names of all figures . . .' (*Leviathan*, Ch. 4; (Eng.), p. 16), lo cual supone una instrucción de Dios para los nombres de ciertos animales al menos, comparar con: 'Non enim invenio in Scripturis Sacris ex quo directe vel per consequentiam colligi potest imposuisse Adamum varietati omni figurarum, . . . nomina' (*Leviathan* (Lat), p. 22), donde no hay alusión alguna de que Adán haya sido instruido por Dios.

²⁴ 'Itaque primus homo suo arbitrio animalibus quibusdam tantum nomina imposuit, nimirum quae a Deo in conspectum ejtus adducta erant; deinde rebus aliis, prout aliae aliaequae rerum species sensibus eius sesc obtulerunt.' *Elementorum Philosophiae sectio De Homine*, cap. 10,2, en *Opera Philosophica*, ed. Molesworth, Vol. 2, p. 89.

mejor al hombre, solamente más poderoso»²⁵. Previo a la asignación de los nombres de los animales, por parte de Adán, Hobbes no reconoció diferencias, más que de grado, respecto a la capacidad de raciocinio entre el hombre y los demás animales²⁶, y sí desechó el supuesto de la dignidad de los seres humanos, con que trabajaron sus predecesores escolásticos. Comenzando con la distinción tradicional entre el lenguaje humano y los signos empleados por los demás animales, al lenguaje le fue atribuido ser causa de la gran depravación de los seres humanos, tanto como su superioridad. Sus ventajas fueron triples. En cuanto requisito para el cálculo y la medición, el lenguaje fue la fuente de todas las artes, la manufactura y la navegación. Fue también el medio a través del cual el conocimiento fue compartido con otros y de esta forma preservado. Aunque el gran beneficio del lenguaje fue su utilidad para dar y recibir órdenes, «sin lo cual no hubiera habido sociedad entre los hombres, ni paz ni, como consecuencia, educación en las artes; en lugar de la forma de vida humana, sin lenguaje la vida salvaje fue primero, con su solitaria vida en la cavernas»²⁷. Pero mientras el lenguaje fue una precondition para la vida social, los acuerdos entre las personas para los pactos y todo el refinamiento de la existencia humana, la lengua fue también el medio por el cual la falsedad se generó, se expandió y se transmitió. Según el *Leviatán*, “el arte de las palabras” (y consecuentemente el descontento – *turbæ*- que ello fomentó) fue sólo una de las razones por las cuales las comunidades humanas carecieron de la armonía natural disfrutada por otras especies del reino animal (cf. Hobbes, 1994: 108). En *De Homine* (Cap. 10, 3, p. 91), al lenguaje se le atribuye más responsabilidad. Aquél fue el fundamento de todos los desórdenes y errores en la sociedad humana²⁸. El lenguaje fue en gran parte gráficamente condenado en *De Cive* como “la trompeta de la guerra y de la sedición”, y, a manera de ilustración, fue representado por los discursos de Pericles, que, como truenos y relámpagos, confundieron todo en Grecia. Este abuso de los signos a través de metáforas, el uso ambiguo y mentiroso de las palabras tuvo consecuencias políticas peligrosas²⁹. Si bien Hobbes fue incapaz de suprimir su propia inclinación a volverse metafórico, siempre añoró la palabra precisa³⁰. Literalmente era de especial importancia en la ley civil, donde Hobbes buscaba que los legisladores intentaran ser transparentes en cuanto a la letra de la ley (cf. 1994: 183). La voz del soberano, en cuanto expresión de la voluntad de éste, era la esencia de la ley. Las leyes escritas eran simplemente una ayuda para recordar los mandatos del soberano pero ellas «necesitaban de la voz, o de otro signo de la voluntad de legislador con el fin de llegar a ser ley.»³¹ Hobbes, consistentemente le dio prioridad a la palabra hablada sobre lo escrito. Aun cuando rindió tributo a la invención de la escritura, tal como lo explicita al comienzo del capítulo 4, *Sobre el lenguaje* en el *Leviatán*, acto seguido declara que la invención del lenguaje es más noble y beneficioso. Dado que la equivocación de la palabra hablada fue siempre grande, el rescate de la intención auténtica

²⁵ 'Itaque oratione homo non melior fit, sed potentior', *De Homine*, capítulo 10, 3, p. 92.

²⁶ *Appendix ad Leviatán* (Lat.), p. 527. Ashcraft tiene una discusión completa acerca de la degradación hobbesiana de los seres humanos, y sobre la inclinación única de Hobbes acerca de las nociones cristianas aristotélicas de lenguaje humano, Ashcraft, 'Hobbes' Natural Man', p. 1101.

²⁷ 'Tertio, quod imperare et imperata intelligere possimus, beneficium sermonis est, et quidem maximum. Nam sine eo nulla esset inter homines societas, nulla pax, et consequenter nulla disciplina; sed feritas primo, et deinde solitudo, et pro domiciliss latibula.' *De Homine*, cap. 10, 3, p. 91

²⁸ *De Homine*, cap. 10, 3, p. 91

²⁹ Quentin Skinner recientemente ha transitado el mismo camino que las teorías de la retórica del Renacimiento desde su discurso paradistólico y agudo. El contexto desarrollado aquí, el del discurso Edénico, sirve para complementar la rica cosecha de intuiciones de Skinner. Una curiosa omisión en los escritos y lecturas de Skinner sobre Hobbes y la retórica es la ausencia de mención alguna al Adamicismo. La respuesta Hobbesiana a los abusos retóricos del lenguaje se contrastan con los de Wilkins y sus proyectos de lenguaje universal, mas ¿por qué no se contrasta con los del Adamicismo? Ver Quentin Skinner, "Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence", *Essays in Criticism*, 44 (1994: 283-286). Es interesante que Robert South, a quien Skinner representa como el último contribuyente inglés importante respecto al análisis del lenguaje paradiastólico: también creía en lenguaje adámico. ¿Quizá South acoge las soluciones Adamicistas a la "trampa de las palabras"? Ver el sermón en San Pablo, de South, noviembre 9 de 1661, en *Sermons Preached Upon Several Occasions* (Oxford, 1679: 124-130); y Quentin Skinner, "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality", *Proceedings of the British Academy*, 76 (1991: 38-41). Skinner reconoce en un artículo posterior que el análisis de Hobbes del problema de la paradiastole es más extenso en *De Cive*, resumido en la versión inglesa del *Leviathan*, más resumido aún en su versión Latina, y ausente en *De Corpore*; y además, el idioma retórico en el cual el problema de la confusión moral había sido construido desapareció completamente para la época (ibid, pp. 33-38). ¿Podrían estar conectados los ya disminuidos intereses de Hobbes en el problema formulado por esta vía, con sus posteriores preocupaciones en temas similares construidos en el idioma del discurso edénico? Para otros análisis de la teoría del lenguaje de Hobbes y su significación política, ver: Terence Ball, "Hobbes' Linguistic Turn", *Polity*, 17 (1985: 739-760); John W. Danford, "Hobbes: The New Political Science and Its Dependence on Language", en J.W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy* (Chicago, 1978), pp. 16-42; Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, 1960: 257-62); Frederick G. Whelan, "Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy", *American Political Science Review*, 75 (1981: 59-75).

³⁰ *Leviatán*, cap. 5 (versión inglesa), pp. 26-7; *De Cive*, cap. 18, 4, p. 284

³¹ 'Per scriptam [legem] intelligo, earn quae voce sive signo aliquo alio voluntatis legislatoris indiget ut fiat lex'. *De Cive*, Cap. 14, 14, p. 212.

latente en los documentos escritos, careciendo ellos de gestos extra-lingüísticos y de indicios de encuentros verbales, era una tarea extremadamente difícil (*De Corpore*, I, 6, 11)³². Tal como veremos, las dificultades de interpretación adquirieron especial significación cuando quien hablaba era Dios mismo, y el texto, el canon mismo de las cristianas escrituras.

La palabra a través de la cual el soberano hobbesiano gobernaba su reino no encarnaba una sabiduría especial. Lo que sus palabras y acciones representaban era autorización proveniente de la gente, por ejemplo, las materias o temas de los cuales las personas eran dueñas (porque ellas autorizaban y por lo tanto expresaban mandato) y que sus representantes decían o hacían a nombre de aquéllas (cf. Hobbes, 1994: 104). El soberano era una persona artificial creada con el contrato social mediante el consentimiento de las personas. Uno de los derechos transferidos a él era el derecho a determinar el significado de las cosas. Reconocer sus palabras significaba que los ciudadanos aceptaban el dominio del soberano sobre el lenguaje público.

En compensación por la obediencia absoluta, el soberano proveía a sus súbditos «una medida común para todas aquellas cosas que podían caer en controversia» (Hobbes, 1969: 188-189). Para Hobbes, el razonamiento de los hombres falibles, no siendo sino el cálculo de las consecuencias de los nombres generales, nunca podría ser objetivo. Las disputas sólo podían ser zanjadas si las hacemos pasar por la recta razón, la razón de un árbitro o juez, a cuya sentencia ellos, las partes en disputa, se atenderán (cf. Hobbes, 1994: 23). En la esfera de la acción humana, Hobbes no vio cualidades fijas inherentes a las cosas de acuerdo con lo cual pudieran ser agrupadas bajo términos universales como “bueno” o “malo”. Una cosa era “buena” solo con relación al deseo presente en una persona respecto a dicha cosa (cf. 1994: 28-29, 100). De este modo los juicios morales eran formulados por cada persona, de acuerdo a sus cambiantes deseos y aversiones, y no acordes con cualidad alguna fija en los objetos mismos. Dado que lo verdadero y lo falso eran atribuciones del lenguaje, y no de las cosas, lo verdadero de las proposiciones morales era puramente convencional (cf. 1994: 18-19)³³. Lo típico de una república era el exclusivo juicio de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, es decir, el soberano clasificaba arbitrariamente estas acciones colocándolas bajo términos generales como “bueno”, “malo”, “correcto”, “incorrecto”, “justo” e “injusto” (1994: 28-29, 173, 212)³⁴. Mediante tales denominaciones la ley creaba distinciones entre las acciones, de hecho, tablas taxonómicas las cuales clasificaban y ordenaban el mundo moral.

Aunque el contrato social suponía un acuerdo lingüístico previo entre sus miembros, persistía la necesidad de un árbitro en última instancia para finiquitar las disputas acerca de las palabras, especialmente aquéllas que eran litigiosas y perturbaban la paz pública³⁵. Como se anotó arriba, las disputas acerca de la definición de las palabras y la denominación de las cosas fueron causa de caos y de guerra en el estado de naturaleza (cf. Hobbes, 1969: 188-189). Lo que el soberano ofrecía era un juicio que ponía fin a las controversias, porque todos estaban obligados a atenerse a él. Ligado a su palabra estaba la persistencia de la fuerza pública. La definición del uso de ciertos términos no era tanto un problema filosófico sino más bien un problema político o jurídico. Para ilustrar este aspecto Hobbes utiliza en dos ocasiones el ejemplo del nacimiento de seres deformes. El final de la vida de un niño deforme dependía de la decisión de un juez acerca de si era un ser humano y no de la definición aristotélica de naturaleza humana (*De Cive*, cap. 17, 12, p. 261).

Era el juez quien decidía qué opiniones y doctrinas eran quebrantadoras de la paz civil, incluidas aquellas secretas opiniones que denominamos “nuestra conciencia” (Hobbes, 1994: 36, 113, 197). Los íntimos pensamientos fueron excluidos de la autoridad del soberano dado que ellos están más allá de su alcance: “Sólo Dios conoce nuestro corazón”. Si bien el soberano no podía obligar a creer en algo, sí podía exigir obediencia

³² Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Moral and Natural*, Part 1, cap. 13, párrafo 8, ed. Ferdinand Tönnies, intro. M.M. Goldsmith (London, 2nd edn., 1969: 68).

³³ J.W.N. Watkins denomina correctamente esto como una ‘Teoría Humpty-Dumpty de la verdad y la falsedad’ con la soberanía jugando el papel de Humpty-Dumpty: ‘Cuando uso una palabra ... ésta significa precisamente lo que yo elijo que signifique — ni más ni menos.’ Yo también coincido con la interpretación que hace Watkins de la radical aplicación nominalista de Hobbes a los juicios morales y la exigencia de “autoritarismo nominalista” de su soberanía, pero Hobbes no mantiene tal nominalismo intransigente en el área de la filosofía natural. Ver J.W.N. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas* (London, 1973), pp. 99-118.

Ibid., capítulo 29 (versión inglesa), p. 212.

³⁴ Achinstein denomina apropiadamente al soberano hobbesiano como el principal ‘lexarch’. Ver Achinstein, *Milton and the Revolutionary Reader*, pp. 96-9.

³⁵ ‘Porro si controversia, de eorum quae in usu communi sunt nominum sive appellationum significatione accurata, & propria, id est, de definitionibus suscitetur; ita ut ad pacem civitatis, vel ad iuris distributionem opus sit, ut determinetur, pertinebit determinatio ad civitatem ... *De Cive*, cap. 17, 12, p. 261; ver también *ibid.*, cap. 18, 4, p. 293.

(cf. 1994: 187, 317-318). En temas religiosos, mientras yo podría pensar lo que yo quisiera, al mismo tiempo no podría manifestar como creencia mía, de acto o de palabra, lo que se contradijera con la suya (cf. 246-247). La ley civil llegó a ser la conciencia pública, la norma de conducta para todos (cf. 212). La doctrina según la cual “todo hombre, en la esfera de lo privado, es juez de lo bueno y de lo malo” era vista como sediciosa y tendía a debilitar la república³⁶. Aquella permitía normas para la acción moral que le competían a las del soberano.

Discernir la cuestión del juicio moral último en forma autónoma era el primer peldaño hacia la usurpación del poder del soberano. Hobbes sostuvo que, durante la existencia en el Paraíso, regida por la divinidad, ese primer régimen se vino abajo dado que sus súbditos asumieron por sí mismos el juicio respecto al bien y al mal³⁷. El pecado de Adán y Eva fue haberse independizado de la norma divina de no comer del árbol del conocimiento. Al igual que los intérpretes medievales antes que él, Hobbes negó que hubiese algo intrínsecamente extraordinario en torno al árbol del conocimiento del bien y del mal. Al comer del fruto prohibido, nuestros primeros padres no ganaron una comprensión nueva con la cual poder hacer juicios morales correctos. La prohibición divina era sólo una prueba de su obediencia. Sin embargo, a partir de ello, Hobbes dedujo la tesis general de que toda soberanía está basada en la obediencia ciega. Así como el monje obedecía a su superior sin cuestionar si el mandato era bueno o malo, de igual forma los súbditos cumplirían los mandatos de su soberano³⁸. La consecuencia inmediata de la pérdida de su inocencia no fue descubrirse, acto seguido, desnudos y además la vergüenza de ello, tal como lo interpreta San Agustín, sino de acuerdo con la lectura de Hobbes, fue en sí mismo una tácita censura adicional de Dios. Procurando cubrirse ellos “juzgaron su desnudez como indecente” (habiendo sido voluntad de Dios crearlos así).

Fue con relación al pecado de Adán que Hobbes, en *De Cive*, buscó combatir las enfermedades que atormentaban a las naciones, y en particular el veneno de la sediciosa doctrina según la cual «el conocimiento del bien y del mal le pertenece a cada hombre particular» (capítulo 12, 1, pp. 185-6). La tentación y caída de Adán fue, además, una refutación de aquella otra peligrosa creencia de que «los súbditos pecan cuando obedecen los mandatos de sus príncipes que les parecen injustos» (*De Cive*, capítulo 12, 2, p. 187). El *Génesis* enseñaba absoluta y categóricamente que la desobediencia o la no obediencia de los mandatos del soberano era la primera oportunidad para pecar. Haber asumido el mismo Adán el juzgar lo bueno y lo malo fue el error original que hizo posible la ruptura entre los dictados de la conciencia y los mandatos del legítimo soberano. Una tercera doctrina sediciosa, la de que “el tiranicidio es legítimo” nació del mismo error. Asumiendo retóricamente la voz de Dios en el Edén, Hobbes arrojó lejos el fundamento con base en el cual fue hecha la clásica distinción entre soberano y tirano:

¿Quién te ha hecho ver que era tirano sino el haber comido del árbol del que te había prohibido comer? ¿Por qué llamas tú tirano al que Dios constituyó como rey si no es porque tú, siendo un particular, te arrogas el conocimiento del bien y del mal? (*De Cive*, capítulo 12, 3, p. 187.) Llamar a un rey “tirano” fue un acto de habla de mucha gravedad. El uso de semejante epíteto al mismo tiempo anunciaba la rebelión y la trasgresión frente a la prerrogativa real de determinar el significado moral y legal de los términos.

La pretensión de Adán y Eva de ser como dioses fue parcialmente completada mediante su ruptura del pacto con Dios debido a que, al comer, «ellos realmente se erigieron en dioses, lo cual es ser juez de lo bueno y lo malo.» (*De Cive*, capítulo 12, 3, p. 187) Irónicamente, la usurpación por parte de Adán de la autoridad para «juzgar entre el bien y el mal, no a través de los mandatos de su creador sino a través de su propio sentido» les causó la pérdida del más esencial atributo divino: la inmortalidad (Hobbes, 1994: 272).

VI

La interpretación de las Escrituras

“Las calamidades de la confusión y de la guerra civil” provinieron, se lamenta Hobbes, de las disputas acerca

³⁶ *Ibid.* Para la discusión de esta falsa doctrina en relación con la Controversia sobre el Contrato, ver Gordon J. Schochet, 'Intending (Political) Obligation: Hobbes and the Voluntary Basis of Society', en *Thomas Hobbes and Political Theory*, ed. Mary G. Dietz (Lawrence, 1990), pp. 55-73.

³⁷ *Leviatán*, capítulo 20; (versión inglesa), p.134; (versión latina), pp. 157-8; *De Cive*, capítulo 16, 2, p. 235.

³⁸ *Leviatán*, capítulo 46; (versión inglesa), p.464; *De Cive*, capítulo 16, 2, p. 235.

de la interpretación de algunos términos en las Escrituras³⁹. Él señaló “la interpretación de un verso bíblico en hebreo, en griego o en latín” como la causa de la destitución y decapitación del Rey Carlos I (cf. 1969: 144). La “personal” interpretación de la Escritura fue condenada como promotora subrepticia de los tiempos presentes (cf. 1969: 3, 21-22). Hobbes no fue enemigo de la Biblia vernácula en sí misma, en cuanto ella contenía muchas doctrinas las cuales fueron claras en sus significados y pudieron ser del acceso beneficioso por parte del lector corriente (cf. 53, 55). Lo que había sido negado, con fatales consecuencias, fue el que el Rey fuera «el supremo juez de la rectitud de todas las interpretaciones de la Escritura» (50, 53). Ministros religiosos desde sus púlpitos y bajo el pretexto de su erudición acerca de la Escritura, sedujeron varios sectores de la sociedad a rebelarse contra el monarca. Sus personales y no autorizadas interpretaciones habían socavado la autoridad de la iglesia establecida, y de su cabeza el Rey, justificando actos de sedición en nombre de Dios. Sólo el reconocimiento de un monarca absolutista, cuya soberanía sobre la interpretación de la ley y la Escritura no estuviera en peligro, podría garantizar un reino estable.

Hobbes afirma que las Escrituras cristianas tenían la autoridad de ley, no porque Dios fuera universalmente aceptado como tal por ser su autor, sino porque la soberanía civil había declarado válidos y obligatorios sus preceptos (cf. 1994: 351-354) El soberano era la fuente de toda ley, tanto la secular como la sagrada (*De Cive*, cap. 15, 17, p. 231). Detractores de Hobbes, como Cumberland, lo acusaron de hacer que las escrituras variaran con cada república, y de colocarlas a la par con el Corán⁴⁰. La Escritura, como fuente independiente de autoridad, fue ciertamente socavada por la teoría hobbesiana de la soberanía.

La profunda antipatía de Hobbes hacia aquellos que defendían la libertad de conciencia para seguir los mandatos de Dios, tomada la Escritura como fuente de su convicción, condujo a que cuando la soberanía no era reconocida como intérprete del significado de la Escritura, entonces «todo joven y jovencita que podían leer inglés, pensaban que ellos hablaban con Dios Todopoderoso» (Behemoth, p. 190). La situación que encontraron los cristianos de la época fue la de que Dios no les hablaba mucho de viva voz sino a través del texto escrito de la Biblia (*De Cive*, capítulo 18, 1, p. 280). La palabra escrita, como hemos visto, tanto en libros sagrados como en libros civiles, dieron gran oportunidad a malas interpretaciones como las expuestas: “las Escrituras eran duras, y diferentes las interpretaciones de cada uno de los hombres”. (Behemoth, p. 9) La indeterminación respecto al significado dio como resultado una proliferación de interpretaciones y secuencia interminable de comentarios sobre comentarios. (*De Cive*, capítulo 17, 18, p. 265; *Leviatán*, capítulo 26; versión inglesa, p. 182) Lo que se requería en los tiempos posteriores al de los Apóstoles era un “intérprete canónico” que proveyera a los creyentes de reglas estables de conducta.⁴¹

Esto elevó, en la peculiaridad hobbesiana, el interés en la cuestión del estatuto de la exégesis de las Escrituras. Como prefacio a su defensa de la herejía del “mortalismo” en el *Leviatán* (1994: 301), Hobbes hizo la siguiente aclaración: (para la interpretación de la Biblia, tanto en esto como en todas las cuestiones cuya determinación depende de la Escritura, no obstante, soy sumiso, además de súbdito, a la nación que me ha autorizado). Teniendo en cuenta los propios principios hobbesianos, genera duda si tal declaración era suficiente. Él mismo había gustado del relato bíblico del Monte Sinaí, sobre el cual a la comunidad le había sido permitido contemplar con temor reverencial mas no pisar. Al igual que Moisés, solo el soberano podía subir a la

³⁹ *Leviathan*, capítulo 38; (versión inglesa), p. 301; *De Cive*, capítulo 12, 6, p. 189. El mejor tratamiento de este tópico lo hace Mark Whitaker, ‘Hobbes’ Una Visión de la Reforma’ en *History of Political Thought*, 9 (1998), pp. 45-58. Ver también Gary Schapiro, ‘Reading and Writing in texto f Hobbes’ *Leviathan*’, *Journal of the History of Philosophy*, 18 (1980), pp. 147-57; James Farr, ‘Atoms of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation’, en *Thomas Hobbes & Political Theory*, pp. 172-96; Tracy B. Strong, ‘How to Write Scripture: Words, Authority and Politics in Thomas Hobbes’, *Critical Inquiry*, 20 (1993), pp. 128-59.

⁴⁰ Richard Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, trans. John Maxwell [London, 1727] (New York, 1978), p. 34. Ver también Bramhall, *Castigations of Mr. Hobbes and The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, pp. 176-7, 481-2; Hyde, *A Brief View*, pp. 197-9; John Whitehall, *The Leviathan Found Out: Or the Answer to Mr. Hobbes’ Leviathan, in that which my Lord of Clarendon hath past over* (London, 1679).

⁴¹ Sobre el oficio de interpretar el ejercicio de la soberanía, algunos comentaristas han destacado la aparente discrepancia entre la confianza del magistrado en los juicios de los ministros ordenados en materias de fe, en *De Cive*, cap. 17, 28, p. 279, y la total autonomía en tales materias declarada en *Leviatán*, cap. 42; (versión inglesa), p. 373. Mientras la eclesiología de Hobbes ciertamente sufrió una transformación entre la publicación de estos dos libros, su posición interpretativa parece no haber cambiado. En *De Cive* el soberano determina en qué consisten “las materias de fe”, en lo cual efectivamente no le quita autonomía al clero, y es equivalente a la más específica pretensión en el *Leviatán*, cap. 40; (versión inglesa), p. 321, donde el soberano define los límites de la interpretación. En esto me adhiero a Sommerville, *Thomas Hobbes*, pp. 119-27. Ver también Richard TUC, ‘The Christian Atheism of Thomas Hobbes’, en *El Ateísmo desde la Reforma hasta la Ilustración*, ed. Michael Hunter y David Wooton (Oxford, 1992), pp. 111-30.

montaña y recibir la palabra de Dios (cf. 1994: 321). Que Hobbes traspasó los límites de la ortodoxia fue sostenido por todos los críticos. Su propia deferencia para con la autoridad y su buena voluntad para someterse en los temas sobre interpretación de las escrituras parece estar llena de formalidad, aunque más tarde reclamó que la completa licencia existía al momento en que publicó la versión inglesa del *Leviathan*: «Para cuando yo lo escribí, podría afirmar que no había ley religiosa en Inglaterra, que si la hubiera habido me habría mantenido dentro de ella, o me hubieran prohibido alguna cosa de lo escrito.»⁴²

El contrato social que había producido al hombre artificial de la nación en cuyo interior era descrito, según Hobbes, como imitación del acto de habla creador de Dios: «Los *Pactos y Convenios* por los cuales las partes de este cuerpo político fueron hechas al comienzo, unidas entre sí, semejante al *Fiat*, o al *Hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la creación» (1994: 3). Más aún, mientras que Hobbes aquí limitó su deseo respecto a la fabricación de un hombre artificial, la impotente criatura que vino a la luz, en el capítulo 17 del *Leviatán* (1994: 109) no es humano, sino un “*Dios Mortal*”. Alguien podría decir que tanto la sociedad civil como el lenguaje fueron, para Hobbes, no realmente imitaciones para todo del arte de Dios sino, como lo anotó Samuel Parker con horror, absolutamente más allá de lo natural. Las categorías según la cuales la vida social fue estructurada (lo moral, lo legal, lo lingüístico, lo interpretativo), fue establecido arbitrariamente por mandato del soberano. Todo fue creado *ex nihilo*. Adán no siguió la guía de Dios en la denominación de los animales; él estableció autónomamente las conexiones entre las palabras, las ideas y las cosas, que nunca habían existido previamente. Después de la re-lectura hobbesiana del *Génesis*, Adán ya no necesitó de la ayuda divina y Hobbes no necesitó del relato del Paraíso. Ambos fueron autores de sus propios discursos.

Bibliografía

- Achstein, Sharon (1994). *Milton and the Revolutionary Reader* (Princeton).
- Andrewes, Lancelot 1657 *Apospasmata Sacra: or a collection of Posthumous and Orphan Lectures* (London)
- Eachard, John (1673). *Some Opinions of Mr. Hobbes considered in a Second Dialogue between Philautus and Timothy* (London).
- Edmundson, Henry (1655). ‘*Lingua Liagarum*’ *The Naturall Language of Languages* (London). Carta dedicatoria.
- Filmer, Sir Robert (1991). *Observaciones sobre el origen del Gobierno, a propósito del Leviatán del Sr. Hobbes* en *Patriarca and other Writings*, ed. Johan P. Sommerville (Cambridge).
- Hobbes, Thomas (1969). *Behemoth o El Parlamento Largo*, ed. Ferdinand Töniés, intro. M.M. Goldsmith (London).
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*, ed. Edwin Curley (Indianápolis.) Esta edición sigue el texto de la edición Inglesa de 1651.
- Parker, Samuel (1670). *A discourse of Ecclesiastical Politie*. London.
- Pocock, J. G. A. (1972). “Tiempo, Historia y Escatología en el pensamiento de Thomas Hobbes”. En: J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History* (London)
- San Víctor, Hugh de. *De Sacramentis christianae fidei*, lib. 1, pars 6, cap. 11, en *Patrologia Latina*, Vol. 176,
- Slaughter, M.M. (1982). Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century (Cambridge, 1982). *The Works of John Littlefoot* (2 vols, London, 1684), Vol. 1.
- Stillingfleet, Edward (1662). *Irenicum: A Weapon-Salve for the Church’s Wounds or the Divine Right of Particular Forms of Church Government* (London).
- Stillingfleet, Edward (1663). *Origines sacrae, or Rational Account of the Grounds of Christian faith, as to the Truth and Divine Authority of Scriptures, and the matters therein contained* (London)
- Tyrrell, James (1681). *Patriarca non Monarcha. The Patriarch Unmonarch’d: Being Observations on late Treatise and divers other Miscellanies, Published under the Name of ‘Sir Robert Filmer Baronet* (London).
- Tyrrell, James (1692). *A brief disquisition of the law of nature according to the Principles and Methods laid down in the Reverend Dr. Cumberland’s (ahora Obispo de Peterborouhg’s) Latin Treatise on that Subject. As also his Confutations of Mr. Hobbes’s Principles put into another Method* (London).
- Tyrrell, James (1979). *Bibliotheca Política or a Discourse by way of Dialogue whether Monarchy be Jure Divino: Collected out of the most Approved Authors both Ancient and Modern. Dialogue the First* [London, 1694] (reimpreso en 2 vols., New York, 1979), Vol. I.

⁴² Thomas Hobbes, ‘Respuesta al libro publicado por Dr. Bramhall’ en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth (11 vols., London, 1839-45), vol. 4, p. 355. Ver también ‘Consideraciones sobre la reputación de Thomas Hobbes’, *English Works*, vol. 4, p. 425; ‘Una narración histórica sobre la herejía’, *English Works*, vol. 4, p. 407

Ward, Seth (1656). *In Thomae Hobbii Philosophiam Exercitatio Epistolica* (Oxford).

Whately, William (1647). *Prototypes, or the Primary Precedent Presidents out of the Booke of Genesis* (London).

Wilkins, John (1641). *Mercury, or the Secret and Swift Messenger* (London).

Wilkins, John (1668). *Essay towards a real character and philosophical language* (London).