

Hobbes humanista: apropiações de Tácito y Tucídides

Andrés Di Leo Razuk

dileorazuk@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Universidad Nacional de la Matanza (UNLaM)

Resumen: Si bien Hobbes presenta su filosofía política como una teoría original y sin deudas conceptuales con la tradición, un estudio sobre su sólida formación humanista, hasta 1630, demuestra que algunas consideraciones teóricas de los autores griegos y romanos están presentes, aunque con el ropaje del lenguaje científico, en conceptos clave del filósofo moderno. En este artículo se trabajan las apropiaciones que ha hecho Hobbes de dos historiadores clásicos: Tácito y Tucídides. El primero le mostrará a Hobbes cómo se construye una nueva configuración política, el imperio, surgido de las guerras civiles; mientras que el segundo, cómo es la naturaleza humana cuando el hombre no reconoce un poder superior a él. En estos dos autores clásicos, entonces, se presentan respectivamente las razones del orden y del desorden políticos, un saber que será retomado con interés por el filósofo moderno. Estas apropiaciones, por un lado, permiten establecer una filiación doctrinaria entre Hobbes y estos autores clásicos; y, por otro lado, repensar el vínculo entre tradición y modernidad.

Palabras clave: Hobbes; humanismo; modernidad; recepción; Tácito; Tucídides.

Humanist Hobbes: Appropriations of Tacitus and Thucydides

Abstract: Although Hobbes presents his political philosophy as an original theory and without conceptual debts with tradition, a study on his solid humanist training, up to 1630, shows that some theoretical considerations of the Greek and Roman authors are present, although with the cloak of language scientist, in key concepts of the modern philosopher. This article deals with the appropriations that Hobbes has made of two classic historians: Tacitus and Thucydides. The first will show Hobbes how to build a new political configuration, the empire, emerged from civil wars; while the second, how is human nature when man does not recognize a power greater than himself. In these two classical authors, then, the reasons for political order and disorder are presented respectively, a knowledge that will be taken up with interest by the modern philosopher. These appropriations, on the one hand, allow establishing a doctrinal affiliation between Hobbes and these classical authors; and, on the other hand, rethinking the link between tradition and modernity.

Keywords: Hobbes; humanist; modernity; reception; Tacitus; Thucydides.



Thomas Hobbes no dudó en ubicarse entre los más destacados científicos de la época por su aporte a la comprensión de lo político. En la “Epístola Dedicatoria” a su *Tratado sobre el cuerpo*, luego de señalar a Harvey como aquel que descubrió la ciencia del cuerpo humano y a Kepler, Gassendi y Mersenne por sus novedosas investigaciones sobre astronomía y física, afirma que la filosofía civil no es más antigua que su *Tratado sobre el ciudadano* (HOBBS, 1999b, I, p. ii). Presentada mediante el método geométrico y fundada en una naturaleza humana objetiva y experimental, la nueva filosofía civil creada por él superaba con creces, según su propio juicio, las propuestas ya hechas por toda la tradición. A su vez, cada vez que refiere en sus textos de teoría política a los escritores griegos y romanos no sólo son ridiculizados, sino que son acusados de precipitar a los hombres a desobedecer de sus deberes civiles a cometer rebeliones políticas y hasta a matar a sus soberanos.

Sin embargo, la formación humanista del “primer científico moderno” no sólo es notable, sino que estará presente en conceptos clave de sus propuestas más célebres como, por ejemplo, en el retrato del estado natural del hombre. Ahora bien, no toda la tradición antigua será bien recibida por Hobbes, una interesante selección de autores lo acompañarán solapadamente en sus reflexiones que lo catapultarán a la fama. En general, esos autores clásicos ponderados por el filósofo moderno se caracterizan por describir los más detallado y alejado posibles de todo tipo de normatividades e idealizaciones de la psicología y conducta humanas. En este artículo, si bien menciono la interesante presencia de Eurípides en las consideraciones sobre la naturaleza humana que propone Hobbes, me focalizo en analizar las apropiaciones que realizó el filósofo de dos obras históricas: los *Anales* de Tácito y *La historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides.

Esta aparente ambigüedad entre una sólida formación humanista y la presentación *more geometrico* de su filosofía política ha generado una de las tantas divisiones interpretativas entre los comentaristas de la obra del filósofo británico. En efecto, hay quienes consideran oportuno para una comprensión fecunda de su filosofía tener en cuenta el vínculo con las ideas obtenidas desde los escritores griegos y romanos, pero también hay quienes rechazan esa postura y suscriben principalmente a una interpretación científica y mecanicista¹. Este trabajo se inscribe en la primera corriente interpretativa, enfatizando la original apropiación de Hobbes de ciertos autores humanistas y el rechazo de otros.

Para llevar adelante estas ideas, el trabajo se estructura del siguiente modo. En primer lugar, propongo un recorrido por la formación humanista de Hobbes. Luego, en segundo lugar, identifico las apropiaciones que realiza este filósofo de las obras de Tácito y Tucídides, distinguiendo sus lecturas e intereses humanistas y cómo éstos reaparecen en su obra madura. Finalmente, concluyo que la presencia de tales historiadores clásicos habita vigorosamente la propuesta filosófica política moderna y la conecta doctrinariamente con un modo de abordar lo político lo más alejado posible de idealizaciones o de normatividades, lo cual nos invita a repensar también el supuesto corte abrupto entre mundo clásico y mundo moderno.

1 Educación humanista²

En la extensa y profusa vida que llevó durante 91 años Thomas Hobbes, el estudio de los escritores griegos y romanos no sólo estuvo presente en innumerables de sus consideraciones teóricas, aunque muchas veces haya sido con el fin de impugnarlos, sino que enmarca su producción intelectual. Peculiarmente, dos textos de historia cierran y abren estos períodos humanistas. Una cuidada traducción directamente del griego con un estudio preliminar de los ocho libros de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides culmina su primer período en 1629, el cual se reabre con su propio ensayo histórico sobre la Guerra Civil Inglesa, *Behemoth*, probablemente escrito entre 1666 y 1668, hasta su muerte. Aproximadamente cuarenta años se alejó del mundo clásico para diseñar su filosofía política, sin embargo, como maestro, tal alejamiento

¹ Algunos ejemplos de la primera corriente interpretativa: SCHUHMAN, 1990; TUCK, 1993; SKINNER, 2004; JIMÉNEZ COLODRERO, 2006; PAGANINI, 2016; SKINNER, 2018; DI LEO RAZUK, 2018; NAKAYAMA, 2020. DE LA SEGUNDA: WATKINS, 1965; GOLDSMITH, 1966; RYAN, 1970; BERTMAN, 1991; LUKAC DE STIER, 1999; BALZI, 2007; LEIVAS, 2019.

² Algunos aspectos de este apartado ya han sido trabajados en DI LEO RAZUK, 2018

no impidió la presencia solapada y no tan solapada de algunos autores de ese mundo, pese a su alardeada inédita propuesta.

Desde los 8 y hasta los 14 años de edad, Hobbes tomó clases de griego y latín con Robert Latimer, “un hombre joven de unos veinte o diecinueve años, recientemente egresado de la universidad, quien en ese entonces daba clases en forma privada en Westport” (AUBREY, 1898, p. 328). Latimer vio en el niño ciertas aptitudes sobresalientes, por las que, junto con otros alumnos, se quedaban perfeccionando las lenguas clásicas, a veces, hasta las ocho o nueve de la noche. Fruto de estos años de aprendizaje, su biógrafo, John Aubrey, nos informa que “tradujo *Medea* de Eurípides directamente desde el griego a yámbicos latinos” (AUBREY, 1898, pp. 328-329) como regalo para su querido profesor antes de partir a Oxford.

Desafortunadamente, no nos ha llegado ningún ejemplar de tal traducción, aunque un aspecto del mito de Medea es citado por Hobbes en sus tres obras de teoría política (*Elements of Law*, XXVII.15, *De Cive*, XII.13 y *Leviathan*, XXX). En las tres ocasiones, se refiere a la parte cuando Medea seduce a las hijas de Pelias, rey de Tesalia, para que corten en pedazos a su anciano padre y lo pongan a cocinar en un caldero con ciertas hierbas especiales para que de esa forma renueve su juventud³. Skinner advierte acertadamente un cambio en el uso que hace Hobbes del mito entre *Elements* y *De Cive* con respecto a *Leviathan*. Mientras que en las dos primeras obras se inserta el mito para ilustrar el efecto negativo que se produce cuando la elocuencia se une a la falta de juicio, en la última se lo utiliza para acentuar el efecto negativo de la desobediencia de los súbditos, pero “sin hacer alusión a los poderes hechizadores de la elocuencia” (SKINNER, 2004, p. 358).

Ahora bien, pese a que a la alusión a este autor trágico pareciera menor, pues las referencias directas son solo éstas, considero que su influencia en Hobbes es mucho más importante que la mera utilización de una fábula con el objetivo de ilustrar conceptos filosófico-políticos extraídos del uso adecuado del método científico moderno.

Según nos cuenta ya Aristóteles (2004) en su *Poética*, “Sófocles decía que él presentaba a los hombres como deberían ser, y Eurípides como son” (p. 110). Aristófanes (1995), por su parte, en *Ranas*, pone en boca de Esquilo que, en cuanto a los personajes, Eurípides es un “creador de cojos y remendador de harapos” (p. 166). Lector de una naturaleza humana innoble, pero no por eso falsa o relevante para comprender las verdaderas motivaciones humanas ocultas, muchas veces, por una moral imperante, Eurípides es considerado, en un clásico y erudito estudio, como “el primer psicólogo [...] el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas” (JAEGER, 1993, p. 320). Desde este punto de vista, no es difícil encontrar en la descripción descarnada de los seres humanos que presenta Hobbes a lo largo de todos sus escritos rasgos de familiaridad. La búsqueda hobbesiana de identificar móviles inmanentes en la naturaleza humana que expliquen gran parte de las acciones de los hombres campea toda la obra del británico. Del mismo modo, “la motivación del comportamiento explícita y realista es uno de los componentes más notables de las obras de Eurípides. Todos sus principales personajes explican sus acciones en términos humanamente inteligibles” (LLOYD, 2020, pp. 609-610).

Así como en *Medea*, se nos muestra “la naturaleza elemental de la mujer, libre de las limitaciones de la moral griega” o en *Las troyanas*, los héroes, “que eran el orgullo de la nación, son desenmascarados como hombres de brutal ambición y animados de simple furia destructora” (JAEGER, 1993, p. 313/318), en *De Cive*, Hobbes (1983) afirma que encontró “dos postulados certerísimos de la naturaleza humana” (p. 75) desde donde construirá un orden posible o en *Leviathan* que identificó como “inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (HOBBS, 2012, p. 150). Esta descripción realista y disruptiva con la mentalidad griega del siglo V a.C. sobre la psicología y praxis humanas que propone Eurípides es retomada por Hobbes con un ropaje y fundamentos filosóficos modernos. Está aquí ya en ciernes, entonces, un modo de abordaje de la realidad que acompañara al primer filósofo político moderno durante toda su obra.

³ En rigor, la referencia a este aspecto del mito en *Medea* es sumamente escueta, apenas una oración. Una versión extendida puede encontrarse en: OVIDIO, 2003, pp. 436-439. Todas las traducciones, cuando no se identifique traductor, son propias.

Obtenido su Bachelor of Arts en 1608 en la Universidad de Oxford, lugar donde la enseñanza de la física y la lógica aristotélicas lo habrían aburrido junto con la mayoría de sus rutinarios maestros, fue recomendado para trabajar al año siguiente en una de las más ricas e influyentes familias aristocráticas de Inglaterra, los Cavendish. Con esta familia, salvo un pequeño período, pasaría sus fecundos y restantes 70 años hasta encontrar su muerte.

En esos años de formación, nuestro joven filósofo recibió una enseñanza humanista que imperaba en la todavía Inglaterra isabelina. Según nos informa Skinner (2004) los *studia humanitatis*, basados en *Institutio oratoria* de Quintiliano, consistían en el estudio de gramática, poesía, retórica, historia y filosofía civil (Cf. p. 21). El libro que tuvo gran influencia para estructurar esta educación principalmente en Inglaterra fue *The book named the Governor* (1531) de Thomas Elyot. Allí se pondera el aprendizaje del griego y del latín como propedéutica para las ciencias liberales; se elogia fuertemente a Homero, y no tanto a los poetas latinos; se observa que un joven de catorce años debe ser apto para la retórica; se indica la lectura inicial de Tito Livio para luego transitar las páginas de César, Salustio y Tácito, en relación al estudio histórico; y, por último, la filosofía civil o política se debe aprender mediante los escritos sobre ética del Estagirita, “en donde se hallan las definiciones y el significado adecuado de todas las virtudes; y que deben ser aprendidas en griego, porque las traducciones que tenemos sino son rudas y groseras ensombrecen la elocuencia y sabiduría de Aristóteles” (ELYOT, 1998, p. 45). Todo ello para seguir con el *De officiis* de Cicerón y, sobre todo, con los textos de Platón.

Lo que demuestra rápidamente que Hobbes incorporó de modo crítico y en parte esta enseñanza fueron sus primeras producciones. En relación al estudio de la gramática como a la historia basta referir aquí sus traducciones de Eurípides, Tácito y Tucídides, de estas dos últimas me ocupó particularmente más adelante, donde el humanista inglés demuestra un amplio y sólido manejo de las lenguas griega y latina.

Pese a que Hobbes (1999) admite, por 1650, que “él no es un poeta” (HOBBS, IV, p. 443), su vínculo con la poesía no sólo fue teórico, como lo muestra el prefacio al poema *Gondibert* de William Davenant, tampoco como mero traductor, por sus tardías y valiosas traducciones de Homero, o simplemente social, por sus amistades entabladas con varios poetas durante casi toda su vida (HYLLER, 2007), sino que en estos años humanistas también fue autor de una obra de este género. En 1626, como resultado de una excursión a lo que hoy se denomina Peak District, al norte de Derbyshire, junto con su patrón y otras personas, escribe un extenso poema en latín, más de 500 versos, *De Mirabilibus Pecci*, donde narra sus impresiones de este paisaje montañoso no sin iniciar esta obra con un extenso elogio a la familia Cavendish. Si bien el texto fue publicado por primera vez en Londres en 1636, nuevamente editado en 1666, 1675 y, con una traducción al inglés no autorizada por Hobbes, en 1678, su autor no lo recordará en sus autobiografías, donde hace una mención emotiva y detallada de sus años humanistas (Cf. HOBBS, 1999b, I, pp lxxxvi-lxxxviii), ni tampoco lo defenderá ante las críticas de Wallis (cf. 1656, p. 3). De hecho, existe un acuerdo entre algunos comentaristas en la actualidad que el poema no presenta grandes méritos estéticos (ROGOW, 1986, p. 68; MARTINICH, 1999, p. 76). Más allá de esto, creo que es posible identificar un aspecto, aunque sólo sea una idea, en esta producción humanista que acompaña la obra filosófico-política de Hobbes: su escepticismo a las explicaciones populares o mitológicas de eventos naturales y su búsqueda de una explicación científica que identifique causas inmanentes (cf. HOBBS, 1999b, V, pp. 319-340).

Unos años luego de la traducción de Tucídides, en 1637, se publica anónimamente, pero por el editor habitual de Hobbes, Andrew Crook, *A Briefe of the Art of Rhetorique. Containing in substance all that Aristotle hath written in his Three Bookes of that subject, except onely what is not applicable to the English tongue*. Este texto, “la primera traducción al inglés de la Retórica de Aristóteles, es el libro de ejercicios de latín de William Cavendish (1617- 1684)” (HARWOOD, 1986, p. 1). En efecto, la formación aristocrática de los jóvenes ingleses en el siglo XVII demandaba un conocimiento de las técnicas retóricas para participar de las discusiones públicas. El tutor de William se vio obligado a satisfacer esta demanda, para lo cual creyó muy oportuno traducir un extracto de las partes que consideró “aplicables a la lengua inglesa”. De esa manera, el joven no sólo podría practicar la retórica, sino también el latín. Si bien no es claro cuándo se hizo la traducción, probablemente se haya realizado en los primeros años de la década de 1630, es decir,



apenas finalizando lo que he considerado su primer período humanista. Pues, entre 1634 y 1636, Hobbes realizó su tercer viaje por el continente, en el cual entró en contacto con los desarrollos científicos que luego incorporó en su filosofía, lo que acentuó aún más su desprecio por el uso de la retórica, sobre todo, en el terreno político y de la teoría política, ya que autoproclama orgullosamente que “no discuto, sino calculo” (*non enim dissero, sed computo*) (HOBBS, 1983, p. 82) Quizá esto explique que la primera edición en inglés no lleve su nombre.

Pero sobre el último contenido del curriculum humanista, a saber, la filosofía civil, los textos producidos por Hobbes no formarán parte de estos saberes, sino de una mistura novedosa entre variadas disciplinas que le dará el mote de primer filósofo político moderno. El contenido humanista será elevado a una inédita metafísica mediante el método geométrico, por lo cual esta postura se ubicará en los niveles más altos e influyentes de la reflexión filosófico-política.

En relación al segundo y último momento humanista de nuestro filósofo, el ensayo histórico sobre las causas de la guerra que asolaron principalmente a Inglaterra y Escocia durante dos décadas que reabre este período es *Behemoth*, aunque no es sencillo ubicar este escrito dentro de la tradición de los escritores de historia griega y romana, sino más bien, como una bisagra hacia un reencuentro pleno con el mundo clásico. Redactado a fines de la década de 1660 y todavía muy influenciado por un estilo científico, el texto se compone de diálogos entre interlocutores descarnados, “A” y “B” y tiene el principal objetivo de identificar las causas y el desarrollo de la Guerra Civil entre 1640 y 1660. Debido a sus fuertes y directas acusaciones a actores sociales políticos como responsables del conflicto, fue rechazado por Carlos II para ser publicado, siendo la primera versión autorizada del texto recién en 1682. La misma fortuna recibió otro de sus poemas escrito por estos mismos años, *Historia Ecclesiastica*. Iniciado en 1659, muy probablemente haya sido también terminado a fines de la década de 1660. En sus 2242 versos podemos encontrar principalmente “una expansión y continuación de su material anti-eclesiástico en la tercera parte del *Leviathan*” (RAYLOR, 2016, p. 605). Los interlocutores del poema, “Secundus” y “Primus”, también descarnados como en *Behemoth*, conversan sobre las creencias religiosas y la Iglesia primitiva para llegar a criticar la expansión papal sobre los dominios cristianos, distanciándose en parte de la tradición humanista greco-romana en cuanto al estilo y a los temas.

Pero donde Hobbes se reconecta plenamente con el humanismo de sus primeros años es en la última etapa de su vida. De ésta se conservan dos escritos auto-biográficos y las traducciones de Homero. *Vita Carmine Expressa* (1672) es el poema donde se encuentra el famoso verso que alude a su repentino nacimiento conjuntamente con su “mellizo” (HOBBS, 1999b, I, p. lxxxvi), el miedo, debido al temor de su madre por la amenaza de la frustrada invasión a Inglaterra por parte de la Armada Invencible española y donde recuerda con precisión los autores clásicos que leía con fruición (I, p. lxxxviii). Además de este registro en versos sobre su vida también podemos consultar una breve biografía en prosa escrita en tercera persona, pero dictada por Hobbes en 1676.

Para culminar esta vida fecunda, debido al impacto que causó la publicación en 1673 de la traducción directamente del griego de los libros IX a XII de la *Odisea*, Hobbes la completa y la publica en 1675. Al año siguiente, como legado final de este experimentado humanista, aparece su traducción de la *Ilíada*. Si bien leídos y reeditados, estos trabajos “fueron habitualmente descartados por los literatos como poesía deficiente” (NELSON, 2008, p. xv)⁴, actualmente tampoco gozan de mejor consideración. De todos modos, fiel a su estilo polémico, en su introducción a la *Ilíada*, “Las virtudes de un poema heroico”, breve texto donde vuelve a incursionar en teoría literaria, aclara en la parte final tanto la razón que lo impulsó a traducir estos textos como a publicarlos. Sobre lo primero afirma sintéticamente: “Porque no tenía nada que hacer” (HOBBS, 2008, p. xcix). Sobre lo segundo, nos deja Hobbes (2008) su sello inconfundible:

⁴ En esta misma introducción, el autor demuestra que la verdadera intención de Hobbes al publicar estos textos era la de mitigar la adopción, propuesta ya por los primeros cristianos, pero difundida en el contexto inglés de finales de siglo XVII, de considerar a Homero como un profeta cristiano más (*Homeros Sophos*). De allí que “estos volúmenes, pequeños, sin adornos e inexpressivos (a diferencia de los de Chapman y Ogilby) fueran claramente dirigidos a lectores no especializados, quienes habían tenido poca o no ninguna familiaridad con los textos griegos épicos”, (p. lv).

“Porque pensé que esto alejaría a mis adversarios de su estupidez sobre mis escritos más importantes y los focalizaría en estos sabios versos” (p. xcix).

Pese a esta sólida formación que lo acompañara toda su vida, Hobbes (2012) pretende disminuir su presencia o influencia en su novedosa posición teórica moderna, como cuando afirma que: “aunque tengo gran respeto por esos hombres de la antigüedad que han escrito verdades profundas o que nos han puesto en el camino para encontrarlas por nosotros mismos, no creo, sin embargo, que a la antigüedad como tal se le deba nada” (p. 1140). Ahora bien, no solamente “no se le deba nada” a estos escritores, sino que su presencia provoca efectos desestabilizadores en el presente. A tal punto que su lectura e imitación llega a ser una de “aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de una República”. En efecto, en el capítulo XXIX de *Leviathan*, que lleva aquellas palabras como título se afirma que “en cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de sus principales y frecuentes causas consiste en la lectura de los libros de política e historia de los griegos y romanos, desde la cual los jóvenes, y otros desprovistos del antídoto de una sólida razón, reciben una fuerte y placentera impresión de los grandes logros alcanzados en la guerra por quienes conducían a sus ejércitos” (HOBBS, 2012, p. 506). Dada la formación de Hobbes que he señalado, pareciera que nuestro filósofo tuvo tal gran antídoto desde una temprana edad.

2. Tácito

En 1620 se publica en Inglaterra un texto bajo el nombre *Horae Subsecivae*, pero sin identificar su autor. El título de este libro, que puede ser traducido como “tiempo de ocio” o “tiempo libre” contenía dos tipos de escritos: observaciones y discursos. Gran parte de la historiografía hobbesiana asigna a tres de estos últimos (*Un discurso sobre el comienzo de Tácito*, *Un discurso sobre Roma* y *Un discurso sobre las leyes*) la autoría de Thomas Hobbes y que la redacción de éstos fue hecha a su regreso de su primer gran tour por la Europa continental entre 1614 y 1615, pese a que él nunca los reconoció como propios.⁵

En *Un discurso sobre el comienzo de Tácito*, nuestro filósofo traduce y glosa línea por línea los primeros cuatro capítulos del libro primero de una obra del escritor romano muy consultada en la Inglaterra del seiscientos: *Anales*. Este gran texto clásico se focaliza en narrar las acciones de gobierno de los emperadores de la dinastía Claudia, desde Tiberio hasta Nerón, principalmente en resaltar sus excesos.

En términos políticos, y en general, existían dos motivos para citar a Tácito y trabajar sus textos en el Renacimiento y en los inicios de la Modernidad. Por un lado, para los republicanos era el escritor antitiránico por excelencia, quien mostraba las atrocidades de los emperadores (las que a su vez eran comparadas con los males que podría traer el absolutismo imperante), lo que se conoce como “tacitismo rojo”. Por otro lado, sus escritos también podían justificar la naciente postura de la “razón de Estado”, es decir, cómo se debía controlar un reino mediante la centralización del poder, pues fue Tácito el primero en mostrar el funcionamiento de los resortes ocultos de éste, tanto de la psicología de los gobernantes como de sus secretos de gabinete (*arcana imperii*), lo que le otorga también el mote de “tacitismo negro”.⁶ Pero ya Francesco Guicciardini (1970) en pleno Renacimiento italiano resume esta ambivalencia magistralmente: “Enseña muy bien Cornelio Tácito: a quien vive bajo los tiranos el modo de vivir y gobernarse prudentemente; a los tiranos los modos de asentar su tiranía” (p. 732).

Pese a estas dos grandes apropiaciones del historiador de los *Anales*, las consideraciones del filósofo de *Leviathan* no se inscriben en ellas. A diferencia de la lectura republicana, Hobbes no recupera las descripciones de Tácito sobre un poder omnímodo encarnado en una persona y sus consecuentes excesos, si bien utiliza alguna fraseología e ideas de aquella tradición, razón por la cual quizás nunca quiso en su madurez reconocer su autoría⁷. Tampoco el paradigma de la *razón de Estado* le hace justicia a la propuesta

⁵ Para una discusión sobre este tema consultar: Reynolds, Noel & Saxonhouse, Arlene, 1995; Malcolm, 1996; Di Leo Razuk, 2008.

⁶ Cf. TOFFANIN, 1921.

⁷ Ejemplos de esta fraseología y cierta adhesión conceptual al republicanismo, pero que Hobbes (2006) luego atacará enfáticamente en sus escritos de madurez, pueden ser las siguientes: “aunque a mí no me parece que los romanos hayan padecido

hobbesiana, pues su filosofía política no se reduce a frías técnicas de dominación en pos del engrandecimiento del Estado, sino que presenta un sistema teórico muy complejo donde la novedosa autonomía del sujeto moderno pueda desarrollar todas sus aptitudes y capacidades de manera pacífica en un marco de legalidad y legitimidad políticas.⁸

El interés de Hobbes por esta obra clásica de Tácito está centrado en la figura de Augusto, más precisamente, cómo pudo el sobrino nieto de Julio César poner fin a sangrientas guerras civiles, consolidar su poder y preocuparse por dejar sucesores para que el orden perdure. De esta manera, su lectura y comentario no se ocupa de lo más divulgado de los *Anales*, a saber, las acciones de gobierno de la dinastía Claudia, sino sólo de cómo el Príncipe consolidó un nuevo orden imperial desde un “mundo agotado por las discordias civiles” (TÁCITO, 2001, p. 4). Si bien este recorte hecho por Hobbes puede desorientar al lector interesado en la obra del historiador romano, no así a quien se ocupe de la obra del filósofo británico. Pues en esos breves pasajes de Tácito están presentes los principales temas filosófico-políticos que ocuparán toda la obra madura de Hobbes.

En relación a las guerras civiles, Hobbes traduce y glosa esta oración de Tácito referida a Augusto, “quien, cuando todo el Estado fue consumido por las discordias civiles, asumió el gobierno con el título de Príncipe” (HOBBS, 2006, p. 45), del siguiente modo. En primer lugar, no pierde oportunidad para explicitar su juicio, que no sólo describirá lo que sucederá en su patria en los años siguientes, sino que también será un punto central desde donde partirá su reflexión filosófica: “La guerra civil es la peor cosa que le puede pasar a un Estado” (HOBBS, 2006, p. 46). En ella, continúa Hobbes (2006), “cada uno sólo piensa en aventurarse y exponerse para conquistar las fortunas de los otros, sus amigos y parientes, y los que están peor tienen motivos para desear y contentarse con cualquier cambio” (p. 46). Sin tener el sustento metafísico de la *bellum omnia omnes* propuesta en sus textos de envergadura, el conflicto civil identificado como “lo peor” proporciona las condiciones para el establecimiento de un nuevo orden que surja del caos. En efecto, en segundo lugar, Hobbes (2006) aclara que “ésta fue una ocasión que Augusto aprovechó para establecer la monarquía”, “sin embargo no se apresuró a asumir los títulos propios de la monarquía, especialmente el nombre de rey” (p. 46). A partir de aquí, comienza a desarrollar otro de los aspectos indisolubles no solamente de la filosofía política de Hobbes, sino también de la moderna, me refiero al consenso de los gobernados para poder gobernar. Pues, como se afirma sin ambages sobre la consolidación del poder de Augusto: “debía mantener el poder del pueblo, que es el principal pilar de una nueva soberanía” (p. 46). Por ello “no adoptaría al comienzo ningún título ofensivo, como el de rey o dictador, que, por los abusos cometidos antes, se habían vuelto odiosos para el pueblo” (p. 46), y daría “dinero a los soldados, un buen mercado al pueblo y comodidad y tranquilidad a todos” (p. 54).

A su vez, continúa Tácito (2001), “Augusto, buscando apoyos para su dominio, enalteció a Claudio Marcelo, hijo de su hermana y apenas un muchacho, con el pontificado y la edilidad curul” (p. 7). La ubicación de personas de confianza en cargos claves se muestra como otro aspecto importante para la construcción y para perduración de un nuevo orden político, tanto en el historiador romano como el filósofo británico. Pues “la previsión de sucesores [...] tiene la virtud de que destruye las semillas de ambiciosas y pérfidas expectativas en aquellos que piensan en un cambio” (HOBBS, 2006, p. 58). En relación a uno de estos cargos en particular, Hobbes comenta algo en este texto juvenil que no pasará desapercibido en su obra mayor, a saber, “el supremo poder eclesiástico [...] es una de las principales guías de la República”. El

un gobierno tiránico hasta el reinado de este último rey [Tarquino]”, pp. 40-41; “el pueblo romano fue privado de su libertad”, p. 42; “las guerras son necesarias sólo cuando son justas, y son justas sólo en caso de defensa”, p. 67.

⁸ No han sido muchos los comentaristas que han trabajado el vínculo entre el autor de los *Anales* y el del *Leviathan*, por ejemplo, TUCK, 2000; MARTINICH, 1999. En cuanto al primero, la lectura que Hobbes hace de Tácito lo ubica, según este comentarista, en un “humanismo tardío” [*late humanist*] es decir, “totalmente implicado en el mundo de la *raison d'état* y el escepticismo” (p. 110) a diferencia del primer humanismo [*early humanism*] criticado por naïve por su optimismo en el republicanismo, ideas que transitarían hasta su filosofía madura. En cuanto al segundo, su interés en leer estos trabajos juveniles de Hobbes, a los cuales considera “pedestres” (p. 44), consiste principalmente en identificar una fuente para reconstruir el mundo humanista que habitó el filósofo.



capítulo más largo de *Leviathan*, el XLII, casi 100 páginas que varían poco en número según la edición, se denomina “Sobre el poder eclesiástico”. Allí discute principalmente contra Belarmino, a quien no considera un “simple particular, sino el campeón del Papado” (HOBBS, 2012, p. 926), sobre la naturaleza del poder de la Iglesia y su vínculo con el poder del Estado. En un capítulo anterior ya identifica este problema mediante un razonamiento meridiano: “Considerando que, el poder espiritual desafía al derecho por establecer qué es pecado, desafía por consecuencia a establecer qué es ley [...] y que, el poder civil también desafía a establecer qué es ley, todo súbdito debe obedecer a dos amos [...] lo cual es imposible” (HOBBS, 2012, p. 510). Según Hobbes, la defensa de la autonomía del poder eclesiástico frente al civil ha sido la gran causa de los conflictos en la Europa medieval.⁹ La solución presentada en *Leviathan* estriba no en doblegar uno al otro, sino en unificarlos en un solo cuerpo político bajo el nombre de República eclesiástica y civil.

A su vez, según el mismo Tácito (2001), el nuevo orden imperial no se mantendría sólo con las leyes, pues las Provincias “desconfiaban del gobierno del senado y el pueblo a causa de las rencillas entre los poderosos y la codicia de los magistrados, sin que mucho les valiera el apoyo de unas leyes obstaculizadas por la violencia, las intrigas y, en fin, el dinero” (p. 6). Utilizando una imagen que está en Plutarco¹⁰, Hobbes (2006) considera ya en este texto juvenil que “las leyes son como telarañas: sólo retienen a las moscas más pequeñas” (p. 57). Y que el remedio para que los poderosos como Cinna, Sila, Mario o Julio César no puedan doblegarlas es que se vean fortalecidas por una autoridad, es decir, por una nueva institución política que esté por encima de las partes, que posea consenso por parte de sus gobernados y la fuerza simbólica y fáctica necesarias para detener cualquier intento de violentarlas. Este modelo de institución política será el Imperio de Augusto y luego el Estado moderno, el único que establece la ley, pero no quedando atado a ella. La misma imagen clásica, con los mismos nombres (salvo el de Cinna) y con el mismo objetivo argumentativo, aunque añadiendo el problema del falso y peligroso modelo que produce en los ciudadanos de una República moderna que ciertos poderosos se hayan comportado así, es retomada con énfasis en *Leviathan*.¹¹

Una vez consolidado el Imperio, Augusto, según nos relata Tácito (2001), “fue capaz de sostenerse a sí, a su casa y a la paz” (p. 8), pero antes de que su muerte lo alcance quiso dejar sucesores para que el nuevo orden no se altere. Ante lo cual, afirma Hobbes (2006) que: “La previsión de sucesores, en la vida de un príncipe (además de ser una suerte de obligación con su país para prevenir discordias civiles), tiene la virtud de que destruye de raíz las semillas de ambiciones y pérfidas expectativas en aquellos que piensan en un cambio, mientras que la incertidumbre sobre el sucesor engendra y alimenta durante años las traiciones de los pretendientes” (p.58). En *Anales*, inmediatamente después que el emperador ha consolidado su poder, capítulos 1, 2, 3, se relata la problemática del nombramiento de cargos y de la sucesión del poder imperial que se le presenta a Augusto; del mismo modo, en *Leviathan*, inmediatamente después que se han

⁹ “Si se considera el origen de este gran dominio eclesiástico, se percibirá fácilmente que el papado no es otra cosa que el fantasma fenecido del Imperio romano, el cual se asienta coronado sobre su tumba”, (HOBBS, 2012, p. 1118). Esta idea es rastreada y confirmada históricamente por Bertelloni (2004-2005): “En Occidente comienza a constituirse e instalarse, como nuevo polo de poder, la Iglesia Romana, la iglesia del obispo de Roma, que también se autoconsidera la verdadera continuadora del viejo Imperio Romano caído. En el vacío producido como consecuencia de la irrupción bárbara y la aniquilación del Estado y la administración romanas, la Iglesia romana creció y logró transformarse en la heredera política del Imperio Romano. Solamente sobre la base de este vacío dejado por la vieja Roma, la idea de la monarquía y de la primacía papal pudo desarrollarse del modo como se desarrolló, es decir como la idea del obispo de Roma que pretendió ocupar de modo absoluto las huellas vacías del Imperio desaparecido convirtiéndose en un efectivo y exclusivo polo de poder del cual, en virtud de su carácter excluyente, debían emanar todos los futuros poderes en Occidente” (p. 5).

¹⁰ Si bien en la antigüedad era un dicho conocido y testimoniado en varias fuentes (por ejemplo, Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia*, VII, ii, 14; Diógenes Laercio, I, 58) refiero a Plutarco (2008) por su elocuencia: “Pues bien, Anacarsis, al enterarse de ello, se reía del empeño de Solón, porque intentaba frenar las injusticias y abusos de los ciudadanos con letras [leyes escritas] que en nada se diferencian de las telas de araña, sino que, como aquéllas, de los que caen aprisionan a los débiles y pequeños; pero son rotas por los poderosos y ricos” (p. 102).

¹¹ “Y mientras los poderosos quebrantan la telaraña de leyes de sus países, los débiles y aquellos que han fallado en sus aventuras son considerados los únicos criminales” (HOBBS, 2012, p. 458).

mostrado los fundamentos, en los capítulos XVII y XVIII, que hacen posible la erección de una institución estatal, se identifica y trabaja el problema de la sucesión soberana.

En efecto, en el capítulo XIX, “De los diferentes tipos de República por institución y de la sucesión del poder soberano”, se afirma que, siendo “la materia de todas las formas de gobierno mortal”, por lo cual “es necesario para la conservación de la paz de los hombres” tener “en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres [...] recaen en la condición de guerra. Esta eternidad artificial es lo que se llama derecho de sucesión” (HOBBS, 2012, p. 298). Este derecho debe recaer en el soberano, pues de lo contrario, cuando éste muere, la República se disuelve en una multitud donde todos tendrían derecho a elegir o a ser nuevos soberanos, con lo cual comienzan las discordias. Por eso, el monarca debe dejar su sucesor expresamente, “tal como los emperadores de Roma declaraban quiénes debían ser sus herederos”, o por otros signos no expresos por lo cual es necesario que se interprete su voluntad. De esta manera, tampoco basta con configurar y consolidar una nueva institucionalidad política ya sea el Imperio, en el caso de Augusto, o el Estado, en el caso de Hobbes, sino también de prever el sucesor de la persona natural que lo porte.

3. Tucídides

Si bien en el Renacimiento Tucídides fue reconocido como un gran historiador, su *Historia...* no tuvo una recepción tan favorable como la de otros pensadores clásicos. En un trabajo erudito, Marianne Pade explica que, en cuanto a su contenido, Tucídides no podía ser reconocido como un escritor moral, es decir, su relato histórico no podía interpretarse como *magistrae vitae*, donde el lector encontraría ejemplos morales a imitar; además tampoco se lo consideraba como una fuente para profundizar en la historia de Roma. En cuanto a su estilo, no era sencillo de comprender y traducir para los primeros humanistas de la Europa occidental. De allí que se prefieran otros textos como *Ciropedia* de Jenofonte o *Vidas* de Plutarco (Cf. PADE, 2006).

En concordancia con este juicio, Sullivan sostiene que “desde el Renacimiento hasta Hobbes, la historia de Tucídides había tenido poca influencia sobre el pensamiento político si se lo compara con las obras de Tácito, Livio y Plutarco. La atención especial y sostenida de Hobbes por Tucídides era inusual pese a que [...] era leído con algún entusiasmo en Venecia y en algunos círculos republicano holandeses, con los cuales Hobbes tenía conexión. La lectura y el uso posterior de Hobbes de Tucídides [...] es por esto original y sorprendente” (SULLIVAN, 2015, p. 245). En lo que sigue, mostraré esta originalidad.

El relato histórico de las guerras entre atenienses y espartanos que brinda Tucídides no se propone solamente detallar hechos singulares, o exponer meras cronologías de sucesos bélicos, sino de extraer a través de ellos generalizaciones del carácter humano que expliquen las motivaciones o causas por las cuales los hombres entran conflictos. Penetrar en la psicología humana para comprender cuáles son sus móviles primordiales, sin acudir a una explicación mítica, religiosa o metafísica, es pues uno de los principales objetivos de la *Historia...* A diferencia de los logógrafos y de Heródoto, la historia política de Tucídides está, entonces, “presidida por la acción y el pensamiento humanos”. (RODRÍGUEZ ANDRADOS, 1953, p. 19).

Alejado de idealizaciones o normatividades teóricas, el historiador griego pretende otorgar un retrato lo más fiel posible de las causas opacas de las praxis humanas relevantes para la construcción de un orden político. De allí que, de una manera provocadora y para exaltar este aspecto realista del historiador ateniense, Nietzsche no duda en afirmar que “mi recreación, mi predilección, mi cura de todo platonismo ha sido en todo tiempo Tucídides”, éste es “la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El valor frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad –por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí – por consiguiente, tiene también dominio de las cosas” (NIETZSCHE, 1993, pp. 131-132).

Sin entrar a revisar las valoraciones morales de Nietzsche sobre ambos autores, recojo de esta cita la consideración nietzscheana del historiador griego como un pensador realista aplicable también a Hobbes, esto es, como aquel que pretende captar los aspectos más sombríos de lo humano, para elaborar desde allí

principios que puedan establecer políticas de paz, pero alejado lo más posible de todo tipo de idealización, lo cual permite anticipar futuros conflictos para poder evitarlos lo máximo posible, sin expandir el poder y la dominación ilimitadamente¹². De hecho, Hobbes (2012) mismo identifica dentro de “aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de la República”, en el capítulo XIX del *Leviathan*, “el insaciable apetito o *Bulimia* de ensanchar los dominios” (p. 518), en el cual a veces caen los gobernantes de los Estados. Esta forma de contemplar el acontecer histórico sin tamices morales, pero sin propiciar una escalada dominación mundial, es algo que a Hobbes no sólo lo va a seducir, sino que va a modular con fundamentos metafísicos modernos en su obra madura.

Ahora bien, pese a que el mismo Hobbes (1999a) escribe en el prólogo a su traducción elogios a Tucídides como quien posee “la más excelsa capacidad de escribir historia” (VIII, p. vii), o que “es el historiador más político que ha escrito” (VIII, p. viii), pues los hechos que relataba “los ordenaba con tan buen juicio y se expresaba con tal claridad y precisión que, como dijo Plutarco, hacía de su lector un espectador” (VIII, p. viii), hubo que esperar hasta el siglo XX para que tal admiración sea observada por ciertos comentaristas. Desde el trabajo clásico de Strauss, algunos estudios han mostrado la influencia de las enseñanzas tucidídeas en la filosofía hobbesiana.¹³ Muy probablemente, esto se deba a los mismos juicios de Hobbes sobre la antigüedad como a sus alardes de ser el primer científico de la política. De todos modos, más allá de su contundente trabajo de traducción, notas y estudio preliminar a fines de la década de 1630 y de recordarlo en su emotiva autobiografía escrita en el final de sus días¹⁴, Tucídides no es citado ni siquiera mencionado en sus obras mayores. De todos modos, como muestro aquí abajo, la presencia del griego sobre el británico es ostensible. Para demostrar la apropiación de Tucídides reproduciré sólo tres pasajes centrales de *La historia...*, en general ya señalados por la historiografía hobbesiana, pero que en mi opinión ponen en evidencia una filiación doctrinaria entre ambos pensadores.

En el primer libro, Tucídides describe cómo eran los primitivos griegos y la semejanza con un aspecto del retrato hobbesiano en el capítulo XIII de *Leviathan* es sorprendente: “El comercio no existía y las comunicaciones entre los pueblos no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra lo indispensable para vivir, y no acumulaba riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo los otros se le echarían encima, al no estar protegidos por murallas, los despojarían” (TUCÍDIDES, 1990, pp. 13-16). En el caso de Hobbes (2012), por ejemplo, cuando éste afirma que en el estado natural, es decir, cuando no hay un poder común que proteja a los integrantes de una comunidad, “no hay lugar para el trabajo; porque el fruto de éste se presenta incierto y consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar [...] [solo existe] un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve” (p. 192). En ambos casos, por un lado, es notable el vínculo entre la ausencia de una seguridad colectiva y la violencia que ejercen los hombres entre sí para subsistir. Lejos de las idealizaciones de los retratos de un hombre industrioso y racional lockeano o del buen salvaje roussoniano, el retrato tucidídeo-hobbesiano muestra una antropología problemática que reclama un poder por encima de los hombres para que puedan

¹² Esta calificación como “realista” de aspectos de la filosofía de Hobbes no implica, de ninguna manera, ubicar su teoría dentro de la escuela del Realismo Internacional de la primera mitad del siglo XX, defendida por Edward Carr o Hans Morgenthau, entre otros. Una buena crítica a esta mala interpretación de la filosofía política de Hobbes puede consultarse en: SPRINGBORG, 2018.

¹³ Si bien según Tönnies (1932) es Arturo Bersano ya en 1908 quien señala que: “la familiaridad de Hobbes con Tucídides ha dejado fuertes huellas en aquél; y por eso se puede decir que Tucídides se ha convertido en una fuente para la filosofía del Estado y del Derecho» (p. 313), es Leo Strauss (1936): “Fenómenos como las pasiones, la mentalidad, el temperamento, las intenciones y los motivos llegan a tener un interés central. El conocimiento de estos fenómenos es provisto no por la filosofía (tradicional), sino por la historia, y entre los historiadores según Hobbes ninguno mejor que Tucídides” (p. 108). A partir de aquí el interés de los comentaristas ha ido en un moderado, aunque sustancial, aumento. Como muestra de ello: SCHLATTER, (1945); KLOSKO & RICE DARYL, (1985); CLIFFORD (1989); SLOMP, (1990); JOHNSON, (1993); MAURETTE, (2010); IORI, (2015); HOESTRA, (2016); HOEKSTRA, K. & IORI, L. (2022).

¹⁴ “*et multi Scriptores Historiarum/Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit*” (HOBBS, 1999b, I, p. lxxxviii).

cooperar unos con otros. Además, por otro lado, también se aprecia una abstención por ambos pensadores de juzgar moralmente tales conductas de los hombres cuando se encuentran fuera de una normatividad común que los rijan. A continuación del pasaje recién citado de Tucídides (1990), se describe a la piratería en los mares y el pillaje en la tierra como recursos válidos, en contextos donde aún no hay un poder que los hombres en disputa reconozcan, para subsistir y fortalecerse (Cf. pp. 22-24). Del mismo modo, Hobbes (2012) afirma sin ambages que “los deseos y las pasiones del hombre no son pecados en sí mismos. Ni tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que se conozca una ley que las prohíba” (p. 194).

Pero no sólo esto los emparenta, también la ambición de encontrar una naturaleza humana con una dinámica propia, oculta ante una mirada superficial y clara ante una penetrante, que explique con pretendida objetividad las resortes de las acciones de los hombres: “Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente” (TUCÍDIDES, 1990, pp. 58-59). Del mismo modo, Hobbes (1983) afirma en la “Epístola Dedicatoria” al *De Cive* que “la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua, no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño” pero que él encontró “dos postulados certísimos de la naturaleza humana, el de la codicia natural [...]; el otro, el de la razón natural [...] A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes cívicos” (pp. 75-76). Lo que Tucídides expresa de modo particular, mediante retratos magistrales de las praxis de los griegos en situaciones bélicas, será confirmado por Hobbes y expresado de modo universal, mediante el riguroso método geométrico en el que presentará su filosofía política. Bajo esta mirada teórica, cambian los desafíos y las circunstancias a las cuales el hombre debe enfrentarse, ahora bien, lo que no cambia es que éste tema, ame, desee u odie. La comprensión de esta estructura antropológica habilita a poder anticipar e instaurar modelos políticos que puedan contenerla para que no se desborde, algo siempre posible y amenazante, que sólo desaparecerá cuando desaparezcan los hombres de la tierra.

Por último, el pasaje más contundente que demuestra ostensiblemente la vinculación entre el autor de la *Historia...* y el de *Leviathan* es cuando se refiere a los principales móviles que impulsan a los hombres a actuar. Antes que comience el conflicto definitivamente, Tucídides pone en boca de los atenienses, cuando debaten frente a los corintios en Esparta, lo siguiente: “Y por el mismo ejercicio del mando nos vimos obligados desde un principio a llevar el imperio a la situación actual, primero por temor [*déos*], luego por honor [*timé*], y finalmente por interés [*oféleia*]” (TUCÍDIDES, 1990, p. 138). Esto no puede sino recordar al lector las celeberrimas tres causas de discordia presentadas en *Leviathan*: “Así es que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria” (HOBBS, 2012, p. 192). Pero quizás haya aún algo más que la reproducción de las pasiones principales en la apropiación de Hobbes de los escritos de Tucídides: que ambos entienden que son estos móviles los que verdaderamente explican la praxis humana. No es tanto en lo que dicen los hombres, sino en lo que hacen donde están sus designios, a su vez causados por las pasiones y no por la razón. Tucídides (1990) es contundente en esto, pues al explicar los motivos de la guerra, algo por demás importante, afirma lo siguiente: “La causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones, pienso que la constituye el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios les obligaron a luchar” (pp. 62-63). Hobbes también elevará esta idea a principios científicos. Mediante su apelación al concepto de conato, aquel movimiento imperceptible (pero no por eso inexistente) dentro del cuerpo humano que va desde la imaginación, y que es el “primer comienzo interno de todo movimiento voluntario” (HOBBS, 2012, p. 78), hasta que se registra visiblemente la acción, presentará un catálogo de pasiones que explican la praxis humana. La deliberación consistirá en un balance entre las representaciones que el sujeto tiene en la imaginación, en una “alternancia de apetitos, aversiones, esperanzas y temores” (HOBBS, 2012, p. 92). De allí que hasta “las bestias también deliberan” (HOBBS, 2012, p. 92). De esta manera, cuando una pasión predomina frente a las otras, pone fin a la deliberación y

da inicio a la voluntad, lo que precede inmediatamente a la acción. La voluntad, entonces, es resultado de las pasiones, no de la razón. Hobbes, con estas consideraciones, desafía a la Escolástica, como a su piedra filosofal, Aristóteles, al comentar que la definición de “apetito racional” no es correcta, porque “si así lo fuera no podrían haber actos que fueran contra razón” (HOBBS, 2012, p. 92). Los designios humanos, como su praxis, son resultado del predominio de alguna o algunas pasiones dentro de la estructura antropológica, según el lenguaje científico del primer filósofo moderno, y no, como tan bien ya lo anticipo el historiador griego, lo que manifiestan los hombres en sus declaraciones.

Conclusiones

Como he mostrado, en medio de dos fecundos períodos humanistas, Hobbes forjó su filosofía política moderna. Ésta, lejos de contraponerse a toda la tradición, retoma ideas de ciertos autores clásicos que, sin mencionarlos, habitan vigorosamente la conceptualización hobbesiana. A su vez, tales presencias no se reducen a reiteraciones o aplicaciones conceptuales a un mundo moderno que requiere ser pensado, sino a profundas apropiaciones con estilos, objetivos y fundamentos originales.

Me he focalizado en las apropiaciones de Tácito y Tucídides, y he mostrado que, en ambos autores clásicos, la descripción de la naturaleza humana o, más precisamente, las relaciones entre los seres humanos, posee dos componentes que Hobbes adoptará como propios, aunque con el ropaje de las teorías modernas. Por un lado, los dos historiadores se disponen a mostrar un retrato lo más objetivamente posible, del mismo modo que Hobbes pretende hacerlo en sus tratados científicos. Mientras que, el historiador romano pretende investigar “sin encono ni parcialidad” (*sine ira et studio*) (TÁCITO, 1990, p. 5). los actos de gobierno de la dinastía Claudia, alejado de las adulaciones y de causas próximas que puedan desviar su relato, el griego advierte de la ausencia deliberada del elemento mítico en su narración pues quiere tener “un conocimiento exacto de los hechos del pasado” (TUCÍDIDES, 1990, p. 58), para de esa forma poder comprender las sangrientas guerras fratricidas que se desarrollaran aún ante sus ojos.

Por otro lado, ambos historiadores intentan penetrar en las profundidades más opacas de la psicología humana, para extraer desde allí conclusiones generales que puedan anticipar y encausar sus acciones. Alejados de un finalismo metafísico, estos historiadores nos muestran, según la mirada de Hobbes, cómo causas mundanas, ya sean materiales –dinero, propiedades- o inmateriales –fama, reconocimiento- son los verdaderos móviles humanos que merecen ser considerados para una verdadera comprensión de lo político, ámbito donde parecería que el hombre mediante sus acciones desnuda sus verdaderas motivaciones.

De esta forma, así como Tácito le muestra a Hobbes las razones del orden, Tucídides lo hace con las del desorden. El historiador de los *Anales* describirá en esas breves páginas la difícil, aunque posible, construcción de un nuevo orden político desde las ruinas producidas por las guerras civiles romanas. El de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, indagará qué busca y motiva al hombre cuando no existe un poder común que lo atemorice, para lo cual el escenario de la guerra se muestra como un laboratorio ideal para tal investigación. Desde estas lecturas, se puede identificar el armazón teórico que ordena la filosofía política de Hobbes: guerra civil – orden – consenso – sucesión.

Los dos grandes momentos humanistas de Hobbes no sólo fueron un deleite intelectual en momentos de relativa paz en Inglaterra¹⁵, sino que contribuyeron con creces a la formación de un pensamiento filosófico político moderno que tuvo que proponer un orden en el desorden. Cuando las necesidades imperaban debido a un orden subvertido, el sustrato humanista siempre estuvo presente en muchas tesis hobbesianas, aunque claramente reforzado con fundamentos metafísicos modernos.

¹⁵ No desconozco, por ejemplo, las fallidas incursiones militares de Inglaterra en España y Cádiz en la década de 1620, pero comparadas con las sangrientas Guerras Civiles que estallaron en 1640 en Inglaterra, creo que es posible identificar esos períodos como de “relativa paz”.



REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARISTÓFANES. 1995. *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. Francisco Rodríguez Andradós y Juan Rodríguez Somolinos (trads.). Madrid: Cátedra.

ARISTÓTELES. 2004. *Poética*. Alicia Villar Lecumberri (trad.). Madrid: Alianza.

AUBREY, J. 1898. 'Brief Lives', chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696, (C. Andrew, ed.). Oxford: Clarendon Press.

BALZI, C. 2007. *Humanismo, ciencia, política*. Córdoba: UNC.

BERTELLONI, F. 2004-2005. "¿El destino del Estado, coincide o no con el de los dioses? (Sobre el origen de las ideas políticas medievales)". *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 37-38, pp. 1-11.

BERTMAN, M. 1991. *Body and Cause in Hobbes: Natural and Political*. Wakefield, N. H. : Longman Academic.

CLIFFORD W. B. 1989. "Thucydides, Hobbes and the Linear Causal Perspective". *History of Political Thought*, vol. 10, (2), pp. 215-256.

DI LEO RAZUK, A. 2018. "De la Θεοσεβεία a la Θεολογία. Aristóteles, Hobbes y Empusa". *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, vol. 38, pp. 21-37.

DI LEO RAZUK, A. 2008. "Autenticidad de los discursos histórico-políticos". In: Lukac, M. L. (Org.). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA.

ELYOT, T. 1998. *The Book named The Governor*. Oregon: University of Oregon.

GOLDSMITH, M. M. 1966. *Hobbes's Science of Politics*. New York & London: Columbia University Press.

GUICCIARDINI, F. 1970. *Ricordi*. In: *Opere*. A cura di Emanuela Lugani Scarano. Unione Tipografico-Editrice Torinese: Torino.

JAEGER, W. 1993. *Paideia*, Buenos Aires: FCE.

JIMÉNEZ COLODRERO, A. 2006. "Estudio preliminar". In Hobbes, T.

Discursos histórico-políticos, Buenos Aires: Gorla.

HARWOOD, J. 1986. *The Rethorics of Thomas Hobbes and Bernand Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

HOBBS, T. 2012. *Leviathan*. Noel Malcolm (ed.). Oxford: Clarendon Press.

HOBBS, T. 2008. *Translation of Homer*. Eric Nelson (ed.). Oxford, Clarendon Press, 2008.

HOBBS, T. 2006. *Discursos histórico-políticos*. Andrés Di Leo Razuk. (trad.). Buenos Aires: Editorial Gorla.

HOBBS, T. 1994. *Human Nature and De Corpore Politico*. J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford: OUP.



- HOBBS, T. 1983. *De Cive. The Latin Version*. Howard Warrender (ed.). Oxford: OUP.
- HOBBS, T. 1999a. *The Collected Works of Thomas Hobbes*. Collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers, 11 vols. London: Routledge/Thoemmes Press.
- HOBBS, T. 1999b. *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Ominia in Unum Corpus, (1839-45)*. Gulielmi Molesworth, Londini, Apud Joannem Bohn, 5 vols. Bristol: Thoemmes Press.
- HOEKSTRA, K. & IORI, L. 2022. "Thomas Hobbes's Translation of 'The Plague of Athens' (Thuc. 2.47.2–54): A First Critical Edition", *Histos*, 16, pp. 166-213.
- HOEKSTRA, K. 2016. "Hobbes Thucydides". In Martinich & Hoestra. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford: OUP.
- HYLLER, R. 2007. *Hobbes and his poetics contemporaries*. New York: Palgrave Macmillan.
- IORI, L. 2015. *Thucydides Anglicus: gli Eight Bookes di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle storie di Tucicide (1450–1642)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- JOHNSON, L. 1993. *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- KLOSKO, G. & DARYL. 1985. "Thucydides and Hobbes's state of nature". *History of Political Thought*, vol. 6, (3), pp. 405–409.
- LEIVAS, C. 2019. *A visão do Leviatã*. Porto Alegre: Class.
- LLOYD, M. 2020. "Realism in Euripides". In Makantonatos A. (Org.). *Brill's Companion to Euripides*. Leiden/Boston: Brill.
- LUKAC DE STIER, M. L. 1999. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA.
- MALCOLM, N. 1996. "A summary biography of Hobbes". In Sorel T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: CUP.
- MARTINICH, A. P. 1999. *Hobbes. A Biography*. Cambridge: CUP.
- MAURETTE, P. 2010. "A Possession for everlasting", *Deus Mortalis*, vol. 9, pp. 289-307.
- NAKAYAMA, P. 2022. "Sobre la representación (phantasia) en la filosofía de Thomas Hobbes: notas sobre la recepción del estoicismo vía Francisco Suárez". In: Di Leo Razuk, A. (Org.). *Tradición y modernidad de la teología política*. Buenos Aires: Colihue.
- NELSON, E. 2008. "General Introduction". In: Hobbes, T. *Translation of Homer*. Oxford: OUP.
- NIETZSCHE, F. 1993. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- OVIDIO. 2003. *Metamorfosis*. Consuelo Álvarez y Rosa Iglesias (trads.). Madrid: Cátedra.



- PADÉ, M. 2006. "Thucydides' s Renaissance Readers". In: Rengakos, A. & Tsakmakis, A. (Orgs.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill.
- PAGANINI, G. 2016. "Thomas Hobbes against the Aristotelian Account of the Virtues and his Renaissance Source Lorenzo Valla". In: Muratori, C. & Paganini, G. (Orgs.). *Early Modern philosophers and the Renaissance Legacy*, Springer.
- PLUTARCO. 2008. *Vidas paralelas II*. Aurelio Pérez Jiménez (trad.). Madrid: Gredos.
- RAYLOR, T. 2016. "Hobbes on the nature and scope of the poetry". In: Martinich, A. & Hoekstra, K. *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford,: OUP.
- REYNOLDS, N. & Saxonhouse, A. 1995. "Hobbes and the *Horae Subsecivae*". In: Hobbes, T. *Three Discourses*. Chicago: The Chicago University Press.
- RODRÍGUEZ ANDRADOS, F. 1953. "Introducción". In: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid: Hernando.
- ROGOW, A. 1986. *Thomas Hobbes. A Radical in the Service of Reaction*, New York & London: Norton & Company.
- RYAN, A. 1970. *The Philosophy of the Social Sciences*. London: Macmillan.
- SCHLATTER, R. 1945. "Thomas Hobbes and Thucydides". *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, (3), pp. 350–362.
- SCHUHMANN, K. 'Hobbes and Renaissance Philosophy'. In Napoli, A. (Org.) *Hobbes oggi*. Milan: Franco Angeli.
- SKINNER, Q. 2018. *From humanism to Hobbes*, Cambridge: CUP.
- SKINNER, Q. 2004. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.
- SLOMP, G. 1990. "Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things", *History of Political Thought*, vol. 11, (4), pp. 565–586.
- SPRINGBORG, P. 2018. "Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace", *Croatian Political Science Review*, vol. 55, (4), pp. 9-35.
- STRAUSS, L. 1936. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press. Sullivan, J. (2015). "Hobbes and His Contemporaries". In Lee, Ch. & Morley, N. (Orgs.). *A Handbook to the Reception of Thucydides*. Oxford,: Wiley.
- TÁCITO. 2001. *Anales*, José Luis Moralejo. (Trad.). Madrid: Gredos.
- TOFFANIN, G. 1972. *Machiavelli e il tacitismo. La "politica storica" al tempo della Contrarreforma*. Nápoles: Guida Editori.
- TÖNNIES, F. 1932. *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Madrid: Revista de Occidente.



TUCÍDIDES. 1990. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, (Juan José Torres Esbaranch, trad.), Madrid: Gredos. [Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, establecido y fijado por J. de Romilij, L. Bodin, R.Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1973].

TUCK, R. 2000. "Hobbes and Tacitus". In: Rogers. G. A. & Sorell, T. (Orgs.). *Hobbes and History*. London: Routledge.

TUCK, R. .1993. *Philosophy and Government, 1572–1651*. Cambridge: CUP.

WALLIS, J. 1656. *Due correction for Mr. Hobbes*. Disponible en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A97051.0001.001?view=toc>

WATKINS, J. W. N. 1965. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson University Library.