

Leviathan: herencia maldita, influencia oculta**

RESUMEN

El propósito de la presente contribución es mostrar cómo el *Leviathan*, la obra maestra de Thomas Hobbes, no gozó de buena fama ni difusión entre los medios académicos, pero sin embargo, fue leída por todos los intelectuales coetáneos a Hobbes. Despertó las más diversas reacciones, en su mayoría adversas. Así se pasa lista a sus principales oponentes, sir Robert Filmer, George Lawson, John Bramhall y Edward Hyde, Earl of Clarendon. No obstante, también se recuerda el pensamiento político de ciertos posibles discípulos de Hobbes, tales como Daniel Scargill y Samuel Parker, quienes fueron considerados «hobbistas», si bien sus aportes eran muy cercanos a los «latitudinarios». Finalmente, se muestra la influencia que Hobbes tuvo en Locke, aunque éste apenas mencione su nombre, y lo hace para repudiarlo. Se esboza como conclusión el siguiente argumento: la abierta hostilidad, generalizada contra Hobbes, en la segunda mitad del siglo XVII, enmascara el verdadero impacto que Hobbes y el *Leviathan* tuvieron en sus lectores, quienes se mostraban reticentes en aceptar esta influencia, no tanto por oponerse a las doctrinas hobbesianas, pues compartían muchas de sus ideas, sino por temor a ser identificados o acusados de «hobbistas», lo que era, para esa época, sinónimo de ateo, egoísta, materialista y libertino.

Palabras clave: HOBBIISMO, NEO-EPICUREÍSMO, NOMINALISMO, PODER CIVIL, ESTADO CRISTIANO, LATITUDINARIOS, LIBERALISMO LOCKEANO, IUSNATURALISMO MODERNO.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show how Thomas Hobbes's masterpiece, the *Leviathan*, was rejected between the most important philosophers and thinkers during the second half of the XVII century. It reviews his most important critics as have been sir Robert Filmer, George Lawson, John Bramhall and Edward Hyde, Earl of Clarendon. But it also shows the political thought of some possible disciples of Thomas Hobbes, i.e. Daniel Scargill and Samuel Parker, which far from being simple «Hobbiists» developed ideas close to those of «latitudinarian» clergymen. Finally, it turns to the relationship between Hobbes and Locke. For certainly it is remarkable that in Locke's published writings the name of Hobbes scarcely features at all. The name of Hobbes is mentioned but once, and then only in the context of repudiation. In summary, it is argued that the overt hostility almost universally expressed toward Hobbes in the second half of the seventeenth century masks the real impact that he and his *Leviathan* had on his readers, who were reluctant to acknowledge any positive influence not because they were so opposed to all his views, but rather, because they shared some of them, and they feared the accusation of being a «Hobbiist». To be identified as a follower of Hobbes, in those days, was to be identified as an atheist, an egoist, a materialist and a lecher.

Keywords: HOBBIISM, NEO-EPICUREISM, NOMINALISM, CIVIL POWER, CHRISTIAN STATE, LATITUDINARIANS, LOCKE'S LIBERALISM, MODERN IUSNATURALISM.

* CONICET- UCA, Buenos Aires, Argentina.

** Comunicación presentada en la Jornada *La Herencia de Hobbes*, con motivo de la celebración de los 350 años de la publicación del *Leviathan*, en la Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, el 7 de noviembre de 2001.

To conclude, there is nothing in this whole discourse, nor in that I writ before of the same subject in Latin, as far as I can perceive, contrary either to the Word of God, or to good manners; or to the disturbance of the public tranquility. Therefore I think it may be profitably printed, and more profitably taught in the Universities, in case they also think so, to whom, the judgement of the same belongeth.

Leviathan, A Review and Conclusion. E.W.III, p.713

Uno de los más grandes filósofos ingleses, cuya influencia llega hasta nuestros días, Thomas Hobbes, terminaba su obra maestra el *Leviathan* convencido de no contradecir en nada la fe cristiana, de no ofender a nadie y de no producir ningún disturbio en la opinión pública. Las ironías de la vida lo llevaron a cargar con el apodo de «*Monstruo de Malmesbury*», y sus potenciales discípulos trataron de despegarse de sus doctrinas para no ser tachados de «*hobbistas*», sinónimo en la segunda mitad del siglo XVII de ateo, egoísta, materialista y libertino.

Asimismo, su obra cumbre, considerada por muchos como la mejor pieza literaria en prosa del siglo XVII, en lugar de ser enseñada en las universidades, fue proscripta primero, y luego de la muerte de Hobbes arrojada públicamente con otros «libros perniciosos y doctrinas condenables» a la hoguera.

Es cierto, no obstante, que el Santo Oficio condenó, en vida de Hobbes, el *De Cive*, poniéndolo en el Index el 10 de junio de 1654¹, mientras que el *Leviathan* sobrevivió a la condenación hasta el 12 de marzo de 1703², según el trabajo presentado por Artemio Enzo Baldini en el *Bulletin Hobbes XIII*, publicado en *Archives de Philosophie* 64, 2001.

Si bien esto resalta sólo como una curiosidad, más allá de la costumbre propia de la época de velar por la ortodoxia de la doctrina cristiana, lo significativo es que el *Leviathan*, más aun que el *De Cive*, no gozó explícitamente

¹ Cfr. Archivo della Congregazione per la Dottrina della Fede (previamente Santo Oficio), Index, Diari, I,4, Acta & decreta Sac. Congregationis Indicis. Ab Anno 1628 ad 1650, p.403. El autor de la censura es Cosimo Ricciardo De Accoltis, «*primus Vaticanae Bibliothecae custos*». Ingresó al *Index librorum prohibitorum* durante el pontificado de Alejandro VII.

² Mons. Iacopo Caracciolo presenta el pedido de censura contra el *Leviathan* en la reunión del 29 de agosto de 1701, siendo finalmente condenado por el decreto de la Congregación para el Index el 12 de marzo de 1703. La *Opera Omnia* hobbesiana fue condenada por decreto del 4 de marzo de 1709 (ACDF, Index, Prot. 1703, f.283).

de buena difusión en los medios académicos, pero implícitamente podemos afirmar con Quentin Skinner³, que fue leído por todos los intelectuales coetáneos a Hobbes. Por cierto, despertó las más diversas reacciones. Conuerdo con Skinner que tuvo mucha más difusión de la que sus detractores quisieron aceptar, pero también entiendo que la difusión no siempre significó acuerdo. Me parece más acertada la postura de Rogers⁴ y Noel Malcolm⁵, quienes sostienen, cada uno a su modo, que ser identificado como seguidor de Hobbes, en la segunda mitad del s. XVII, significaba quedar por siempre rotulado como ateo o hereje.

Para Samuel Mintz, pocas obras filosóficas generaron una reacción tan importante como la que logró el *Leviathan* en las primeras décadas posteriores a su publicación. Mintz enumera, en su apéndice al *The hunting of Leviathan*⁶, más de cien obras contra la doctrina de Hobbes, escritos entre 1650 y 1700. Basta citar aquí, sólo algunos de los más prominentes autores que reaccionaron, por diversos motivos contra el *Leviathan*. Mencionamos así a sir Robert Filmer, conocido por su obra *Patriarcha: A defence of the natural power of kings against the unnatural liberty of the people*, con su *Observations concerning the original of government upon Mr. Hobs Leviathan*⁷, publicado en 1652. Filmer coincidía con Hobbes en el derecho de soberanía, pero rechazaba el origen y la justificación hobbesiana. Otro filósofo de renombre, George Lawson (conocido por su *Politica Sacra et Civilis*) publicó en 1657 «*An examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan*»⁸, donde se propone revelar la inconsistencia de Hobbes con respecto a las Escrituras y a la recta razón.

³ Cfr. Quentin Skinner, «The context of Hobbes theory of political obligation», en *Modern studies in Philosophy: Hobbes and Rousseau*, Peter y Cranston edit., 1972, pp. 109-142.

⁴ Cfr. G.A.J.Rogers, «Hobbe's Hidden Influence», en *Perspectives on Thomas Hobbes*, Rogers y Ryan (edit.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 189-205.

⁵ Cfr. Noel Malcolm, «Hobbes and the Royal Society», en *Perspectives on Thomas Hobbes*, Rogers y Ryan (edit.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 43-66.

⁶ Cfr. Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

⁷ Cfr. sir Robert Filmer, *Patriarcha and other writings*, editado por Johan P.Sommerville, Cambridge University Press, 1º ed. 1991, reimpresión 1999.

⁸ Cfr. George Lawson, *Politica sacra et civilis*, editado por Conal Condren, Cambridge University Press, 1992; *An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan*, en *Leviathan, Contemporary responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, editado por G.A.J.Rogers, Thoemmes Press, Bristol, 1995.

Tal vez, la obra más conocida como reacción frente al *Leviathan* ha sido *The catching of Leviathan*⁹, escrito por el obispo anglicano John Bramhall, pues aparece publicado por Molesworth en el vol. 5 de las *English works*. Bramhall acusa, agresivamente, la filosofía hobbesiana de destruir toda religión, si bien el tema que debatieron juntos, Hobbes y Bramhall, durante el exilio en Francia, versó sobre el tema de la libertad, en la que Hobbes se muestra determinista y Bramhall libertario.

La crítica más importante, más larga y más interesante que tuvo el *Leviathan*, probablemente, fuera la de Edward Hyde, Earl of Clarendon, titulada *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state in Mr. Hobbes's Book, entitled Leviathan*¹⁰. En esta obra, Clarendon sostiene que el método empleado por Hobbes en su análisis del Estado tiene muy poco que ver con el mundo real. Para Clarendon eran la historia y el conocimiento de la ley los que podían penetrar en la naturaleza de la sociedad y del Estado, y no por medio de modelos geométricos generados deductivamente.

Pero no todos fueron críticos. Hobbes también contó con discípulos, aunque aislados y algo excéntricos como Daniel Scargill y Samuel Parker.

Scargill era un confeso «hobbista», *fellow* del Corpus Christi College, Cambridge. En este lugar, primeramente, John Spencer y luego Thomas Tenison desarrollaron el interés por una filosofía natural que fundada en las leyes de la materia y el movimiento sirvieran para combatir la superstición, pero también el ateísmo, ya que llevarían a una idea de necesidad de una Causa Primera. Spencer sentía la molesta sombra de Thomas Hobbes cuyo materialismo sistemático había desembocado en una fe muy cuestionada. Spencer pudo escribir una obra en contra de la superstición, pero se cuidó de mostrarse demasiado influido y apegado a Hobbes. La prudencia de Spencer no fue tomada en cuenta por Scargill, quien en otoño de 1668 defendió públicamente,

⁹ Cfr. John Bramhall, *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, en *Leviathan, Contemporary responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, op.cit.; Hobbes and Bramhall, *On Liberty and Necessity*, editado por Vere Chappell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

¹⁰ Cfr. Edward, Earl of Clarendon, *A survey of Mr. Hobbes His Leviathan*, en *Leviathan, Contemporary responses to the political theory of Thomas Hobbes*, op.cit.; Clarendon, *Politics, history and religion 1640-1660*, editado por Wormald, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

en el College, la tesis mecanicista del origen del mundo, así como la tesis de que el sistema del universo no prueba la existencia de Dios.

La primera tesis, si bien se la relacionó con Hobbes, también podía tener sus fundamentos en la filosofía natural de Spencer y Tenison. Además, la hipótesis mecanicista fue un tema central del cartesianismo, e incluso aun más importante en la filosofía neo-epicúrea de Gassendi, de gran influjo en Inglaterra, incluso en escritores como Robert Boyle, siendo estas hipótesis consistentes con su teología profundamente nominalista.

La segunda tesis sostenida por Scargill en 1668 no puede relacionarse con Hobbes, puesto que éste jamás sostuvo una proposición semejante. No obstante, la tesis podía encuadrarse perfectamente en el mismo marco neo-epicúreo y profundamente nominalista, para el cual Dios estaba fuera de la comprensión humana, sin necesariamente admitir una postura abiertamente atea.

Pero Scargill también sostuvo su creencia en la naturaleza material del alma, considerando que ésta no es más que un átomo trémulo. Frente a todas estas declaraciones escandalosas fue amigablemente advertido por sus colegas. Scargill prometió, solemnemente, no insistir con estos temas, pero no cumplió la promesa, y nuevamente en la universidad sostuvo que la justicia se funda en la ley civil positiva, y que el bien y el mal no son categorías eternas. Estas afirmaciones aparecieron como haciendo referencia al relativismo de Hobbes. Todo esto condujo a las autoridades de la universidad a pedir explicaciones al Prof. Scargill en diciembre de 1668. La corte que enjuició a Scargill lo hizo retractarse y fue suspendido en su tarea docente. Durante la suspensión Scargill fue acusado de todo tipo de desórdenes de conducta (bebida, vida licenciosa, etc), lo que le dio a las autoridades los argumentos necesarios para expulsarlo. Scargill buscó apoyo en Londres, donde indudablemente tenía contactos muy influyentes, ya que dos meses luego de su expulsión llegó a la universidad una carta del rey ordenando reincorporar a Scargill en su cargo. Las autoridades no dieron una respuesta inmediata, hasta que el Arzobispo de Canterbury, Gilbert Sheldon, tomó cartas en el asunto, mostrando que no era conveniente contrariar un pedido del Rey. Las autoridades, así presionadas, reincorporaron a Scargill pero le exigieron una retractación pública¹¹.

¹¹ Cfr. Records for Great St. Mary's Church, 1587-1669, Cambridge University Archives CUR 18/6 (d-e).

Arrepentido o no, Scargill envió su retractación el 25 de julio de 1669, que fue distribuida inmediatamente como panfleto y tuvo mucho impacto en todo Cambridge. La retractación es una especie de auto-condenación del mismo Scargill quien reconoce la intervención del demonio en su inspiración hobbesiana, así como sus pecados de ateísmo y vida disipada¹². Lo más interesante de esta «retractación» son los argumentos en que se definen las acusaciones de hobbismo:

1. Que todos los derechos de dominio se fundan solamente en el poder.
2. Que toda la rectitud moral está fundada solamente en la ley promulgada por el magistrado civil.
3. Que las Sagradas Escrituras son convertidas en ley solamente por la autoridad civil.
4. Que cualquier cosa ordenada por el magistrado civil debe ser obedecida aun cuando sea contraria a las leyes morales divinas.

Lo destacable es que todos estos argumentos apuntan a un aspecto particular de la obra de Hobbes, y es la relación entre poder y autoridad moral. Todo el tema del materialismo y el mecanicismo no aparecen en la retractación. Esto nos lleva a inferir un interés más político que académico en la cuestión.

Samuel Parker, capellán de Gilbert Sheldon, es otro hobbista aislado, si bien diversos autores como Herbert Thorndike han visto conexiones con el pensamiento de Scargill, al punto de referirse a ambos como «aquellos que fueron persuadidos por el *Leviathan*, que una Iglesia no era más que un Estado Cristiano. Y que el poder civil que está representado en el soberano, tenía todo el derecho de imponer lo que quisiera como parte de la religión cristiana»¹³. Lo que sí tenían en común Parker y Scargill eran antecedentes, contactos y amigos latitudinarios. Parker en su libro *Discourse of ecclesiastical polity*, publicado en 1669, usa el argumento de la ley natural en contra de los reclamos de aquellos disidentes que aspiran a la libertad de culto que a cada cual le plazca. El argumento era que como las Escrituras no daban suficiente detalle en torno a las

¹² El texto completo puede ser leído en los archivos de la Universidad de Cambridge como «*Recantation of Daniel Scargill*», Cambridge, 1669.

¹³ Cfr. Herbert Thorndike, *Discourse of the forbearance*, London, 1670.

formas del culto religioso, debía apelarse a la ley natural como guía. Efectivamente, la ley natural delegaba en el Poder Soberano un derecho natural a determinar las formas externas del culto en aquellas cosas que eran esencialmente indiferentes. Y éstas debían ser ordenadas por el soberano en función de mantener la paz civil. Éste era un argumento muy usual, aunque sostenido con diversos grados de rigor, por los pensadores latitudinarios. Pero Parker hizo del magistrado civil un intérprete de la ley natural e incluso de los debates escriturísticos sobre la forma de gobierno de la iglesia. Más aun, Parker estableció una fuerte dicotomía entre las acciones reguladas por la autoridad pública y los pensamientos internos inviolablemente privados, pues sugería que las formas externas de culto no eran parte necesaria de la religión en sí misma ya que cada uno podía en la interioridad de su alma adorar a Dios a su manera, sin oponerse al soberano. Esta argumentación se asemejaba demasiado al cap.42 del *Leviathan*¹⁴, en el que Hobbes sostenía que si el Soberano exigiese la negación de Cristo, era legítimo para el súbdito cumplir y obedecer al soberano, y al mismo tiempo, mantener la fe en Cristo en la interioridad de su corazón. Al darse cuenta de cuán peligrosa era su posición, trató de defenderse proveyendo una detallada refutación de la posición hobbesiana. Parker insistió que él no había sugerido que el magistrado civil determinara las verdades morales y religiosas, sino que prescribiera de acuerdo a ellas. Contra Hobbes, Parker sostuvo que donde el bien o el mal de una acción estaba determinado por la ley natural, ninguna ley positiva podía quitarle su condición moral. Por tanto, si el supremo magistrado hiciese una ley que implicara no creer en la existencia de Dios o de la Providencia, en la Verdad de las Escrituras, en la inmortalidad del alma, esa ley no podría obligar más que si un Príncipe ordenara a un hombre matar a su padre. Parker insistía en demostrar que la ley natural era, *de facto*, una parte indispensable de la moral y de la obligación política. Su argumento tendía a distinguirse de la posición de Hobbes para quien la soberanía era un producto del estado de guerra, fundándose en la posición de Grocio, para sostener que la soberanía era siempre un correlato natural de la sociabilidad innata del hombre, una sociabilidad que era exigida por la ley natural. De este modo el poder civil era empleado constructivamente para la sociedad, y de acuerdo a la ley natural, en lugar de ser generado negativamente como una fuente artificial de autoridad moral.

¹⁴ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, cap.42, E.W.III, p.493.

Los esfuerzos de Parker no tuvieron éxito pues sus oponentes no tardaron en bautizarlo como el «*Young Leviathan*»¹⁵. Sin embargo, Parker encontró entre los latitudinarios algún defensor tan importante como Richard Cumberland, cuya obra se considera como una de las contribuciones más importantes de la jurisprudencia ius-naturalista del siglo XVII, no menos importante que su habilidad para domesticar al *Leviathan*¹⁶. En su *De legibus naturae* de 1672 enfatizó el papel de la ley natural y de la natural sociabilidad del hombre contra el egoísmo hobbesiano y su relativismo moral. Cumberland rechazaba el estado de guerra de Hobbes, e igual que Parker, era un continuador de Grocio, enfatizando la sociabilidad natural del hombre. Aunque la obra de Cumberland era profundamente crítica con respecto a Hobbes, lo que llama la atención es que mantiene muchas de las premisas y algunos de los elementos políticamente más absolutistas de la posición hobbesiana, en orden a reivindicar una tesis política en defensa de la posición de Parker. El proceso de reconstrucción a través del criticismo le permitió a Cumberland reestablecer la fuerza obligatoria de la ley natural, para rescatar realmente la parte aceptable de la teoría hobbesiana.

El dilema que enfrentaron los latitudinarios ilustra el problema de confrontar autores que desean combinar la teoría de la ley natural con una dura visión de la autoridad política. Esto explica también por qué la obra de Hobbes mantuvo su fascinación durante el período de la Restauración. La discusión sobre Hobbes fue una real contribución al debate político de esa época. No obstante, las lecciones del *Leviathan* debían ser adaptadas, porque Hobbes había ido demasiado lejos al hacer del Estado solamente un producto artificial humano. Si los latitudinarios necesitaban «tomar prestados los dientes del *Leviathan*», tal como ocurrentemente sostiene Parkin¹⁷, debían mostrar que la bestia en sí misma era un producto de las leyes de la naturaleza (y por implicación de Dios). Debiendo enfrentar las acusaciones de hobbismo, autores como Parker, Cumberland y Tenison trataron de encontrar caminos teoréticos para

¹⁵ Cfr. Richard Baxter; *Reliquiae Baxterianae*, London, 1696, part II; John Humfrey, *A case of conscience*, London, 1669, p.p. 11-12; Henry Stubbe, *Rosemary and bayes*, London, 1672; Anon., *Insolence and imprudence triumphant*, London, 1669; John Owen, *Truth and innocence*, London, 1669.

¹⁶ Richard Cumberland, *De legibus naturae*, London, 1672.

¹⁷ Jon Parkin, «Hobbism in the later 1660s: Daniel Scargill and Samuel Parker», *The Historical Journal*, 42, 1, Cambridge University Press, 1999, pp.85-108.

reconciliar su fe en la ley natural y en la sociabilidad natural, con la necesidad política práctica de una forma de soberanía hobbesiana. Para esto era vital que el *Leviathan* fuera discutido y confrontado, pero aun más vital era que se lo domesticara y no que se le diera muerte.

La sombra del Monstruo de Malmesbury persiguió al mismo John Locke. En septiembre de 1693 Isaac Newton, el autor de los *Principia*, que rápidamente pasó a ser el más famoso físico de la época, le escribió a su íntimo amigo John Locke una carta en la que pedía perdón por un mal comportamiento con él a raíz de una falsa sospecha de animaversión por parte de Locke. Lo gracioso es que termina pidiéndole perdón por haberlo considerado un «hobbista»¹⁸.

En sus estudios sobre Locke y Newton, G.A.J. Rogers ha tratado de identificar las partes en *An essay concerning human understanding* que pudieran ofender a Newton, y lo hizo analizando la propia copia de Newton del libro de Locke. Supone que se relaciona con el hedonismo de Locke¹⁹. Pero asegura que las razones por las que Newton usa el término «hobbista» son menos importantes que la reacción engendrada en Locke. Éste se sintió profundamente conmovido por la crítica de Newton, y luego de asegurarle su perdurable amistad en un párrafo no muy extenso, vuelve sobre el tema de su *Ensayo*, que estaba en imprenta para una segunda edición. Al respecto Locke sostiene «si Newton me hubiera señalado los lugares que dieron ocasión a la censura[...] yo me hubiera explicado mejor[...] para evitar ser confundido con otros»²⁰. Lo destacable es que Locke evita incluso usar el término «hobbista» en su respuesta. Por cierto, en la obra de Locke, fuertemente influida por la doctrina hobbesiana, el nombre mismo de Hobbes apenas aparece. Como lo señaló Peter Laslett hace muchos años, no aparece en ninguno de los dos *Treatises of government*. En el *Essay concerning human understanding* sólo lo nombra una vez y para repudiarlo²¹. No obstante, todos sabemos que hay muchos pasajes en los *Treatises* que suenan a teoría hobbesiana de gobierno.

La distancia ideológica que es posible advertir al examinar el liberalismo lockeano frente a la defensa que hace Hobbes del poder absoluto, condujo a

¹⁸ Cfr. *The correspondence of John Locke*, ed. E.S. de Beer, 9 vol, Oxford, 1976, Letter N° 1659.

¹⁹ Cfr. G.A.J. Rogers, «Locke's *Essay* and Newton's *Principia*», en *Journal of the History of Ideas*, 39, 1978, pp. 217-32.

²⁰ Locke, *Correspondence*, op.cit., iv, 729.

²¹ Cfr. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, 2, 5, Oxford, 1975.

pensar en un antagonismo global entre estos filósofos. Pero las interpretaciones más recientes tratan de mostrar que entre ellos el alejamiento no se produce por la confrontación, sino, más bien, por ausencia de ella²². Esta interpretación tiene ciertas limitaciones, que supera la lectura que hace Bobbio en su ensayo sobre «El modelo iusnaturalista»²³. De todos modos la relación entre Hobbes y Locke se halla determinada tanto desde el punto de vista filosófico, como por el ambiente histórico e ideológico. La mejor prueba de ello es su forma común de argumentar y estructurar los razonamientos que tienden a legitimar el poder. Las ideas de «estado de naturaleza», «contrato» y «estado civil»—categorías claves del iusnaturalismo moderno— utilizadas por ambos pensadores, indican que existe una cercanía temática y metodológica que sobrevive a la disputa ideológica. Coincidimos con Omar Astorga, quien sostiene que en la medida en que Locke criticó a Filmer, y éste a su vez a Hobbes, por «negación de la negación» podría evidenciarse su continuidad con el modelo hobbesiano. No se trata de simplificar por una vía meramente silogística, sino de reconocer, en base al contenido de los argumentos utilizados por Locke y Filmer, cómo se reivindica el modelo iusnaturalista hobbesiano²⁴. Como claramente lo expresa Laslett «Locke nunca pudo escapar de la sombra del *Leviathan*»²⁵.

A la pregunta de por qué Locke apenas menciona el nombre de Hobbes, podemos aventurar dos respuestas hipotéticas:

1. Tal vez responda a la muy hobbesiana pasión del temor.
2. O bien responde a la lockeana virtud de la prudencia.

Ambas pueden ser justificadas, pues Locke fue acusado por otros, además de Newton, de mostrar una tendencia hobbista, especialmente en sus escritos teológicos.

²² Cfr. Laslett, en su introducción y aparato crítico a Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1967, pp. 67-78.

²³ Cfr. Norberto Bobbio, «El modelo iusnaturalista», en *Thomas Hobbes*, F.C.E., México, 1995, pp.15-33.

²⁴ Cfr. Omar Astorga, *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, EBUC, Caracas, 1999, pp.193-308.

²⁵ Locke, *two treatises of government*, A critical edition with Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, Cambridge, 1964.

Finalmente, aceptando la sugerencia de un erudito como Noel Malcolm²⁶, nos atrevemos a afirmar que tanto Locke, como otros «*Fellows*» de la Royal Society, preferían evitar y rechazar a Hobbes no tanto por oponerse a todas sus doctrinas, cuanto, por compartir muchas de sus ideas, y temer ser identificados con él.

²⁶ Noel Malcolm, «Hobbes and the Royal Society», en *Perspectives on Thomas Hobbes*, editado por Rogers y Ryan, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 43-66.