

Las traducciones del español son bastante correctas. La documentación es de variados orígenes –algunas fuentes, como Wikipedia, son poco confiables–, hay una abundante bibliografía, aunque algunos datos e informaciones –nombres, años, ideas– merecerían ser corroborados; y ciertas apreciaciones matizadas. Pongo unos casos: la apresurada afirmación de que, luego de las independencias, el único rasgo común a los países hispanoamericanos fue la masonería (p. 279), lo que es falso; que Perón tomó la mítica idea de una patria grande latinoamericana asociándola a Fidel Castro (p. 270), que debía ser puesta en contexto, porque no se corresponde al «primer» Perón y dudosamente al «segundo».

Además, de la lectura del libro queda la impresión de que todos los jesuitas americanos eran comunistas o tercermundistas, lo que es a todas luces incorrecto. Faltan matices, los matices mismo de la vida histórica, de la vida humana.

Concluyo. Reconociendo el valor del autor –que ha decidido responder a tantos elogios hechos a Francisco–, la obra es inacabada por la enorme cantidad de lagunas. Entre éstas, hay de dimensiones oceánicas: no ha mostrado cómo el Papa Francisco se ha hecho del poder, que es lo que se nos propuso en el mismo título del libro. ¿Debemos leerlo como la conclusión de un complot jesuítico y tercermundista? Tal la sensación final, que sin embargo no me parece ser la única razón. Otra vez la unilateralidad, la necesidad de matices.

Juan Fernando SEGOVIA

Jeffrey R. Collins, *In the shadow of Leviathan. John Locke and the politics of conscience*, Cambridge, Nueva York, Melbourne, Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2020, 422 pp.

Jeffrey R. Collins enseña historia en la canadiense Universidad de Queen. Hace varios años publicó *The Allegiance of Thomas Hobbes* (2005), en el que intenta explicar cómo, en virtud de la malentendida relación entre Hobbes, la revolución de 1648 y el Interregno de Cromwell, la fortuna se le volvió esquivo al gran escritor, en particular por su supuesto apoyo a los que derrocaron al rey Estuardo y su comportamiento respecto de la religión oficial. El libro que aquí comentamos (*Bajo la sombra del Leviathan. John Locke y la política de la conciencia*) tiene presente estas disputas sobre la correcta inteligencia del pensamiento de Hobbes. Ha

aparecido dentro de la serie «Ideas en Contexto», iniciada por Quentin Skinner –el capitoste de la dicha Escuela de Cambridge– y que en la actualidad dirigen reconocidos historiadores, como David Armitage, Richard Bourke, y otros.

El libro parecía encuadrarse en una lectura hobbesiana de Locke, que fue realizada con agudeza y valor hace ya tiempo por el gran historiador de la filosofía política Leo Strauss (en *Natural right and history*, 1953) que continuó Richard Cox (*Locke on war and peace*, 1960), y que el progresismo liberal arrumbó en el silencio para que la imagen de su estreñido santo no se viera contaminada. Empero, en los últimos años, algunos artículos de Felix Waldmann han reabierto la perspectiva de un Locke hobbista basada en fuentes de primera mano. También vale recordar el aporte de Jon Parkin, quien en su estupendo libro de 2007, *Taming the Leviathan*, muestra cómo se recibieron las ideas religiosas de Hobbes en el siglo XVII inglés, domesticándolas, recepción que incluye al mismísimo John Locke, el santón liberal patrono de la libertad religiosa.

Sin embargo, este libro no va por ese lado. Lo que aquí y ahora propone Collins es algo más concreto: el problema del hobbismo y sus implicaciones religiosas, casi una secuela del de Parkin, re-concentrada en Locke. Para ello, hay que tener presente que cualquier registro personal entre Hobbes y Locke carece de asiento histórico, de modo que se trata de recuperar, mejor «reconstruir», ese vínculo intelectual entre los dos mayores pensadores ingleses del XVII. Lo que en tal sentido se pregunta el autor es cómo John Locke leyó a Thomas Hobbes, esto es, si la lectura que hiciera de éste dejó una huella positiva o negativa. La idea o el concepto guía es la de una «conversación» mantenida entre ambos pensadores, lo que va contra algunas corrientes metodológicas de la historia de las ideas que, a fuerza de relativismo historicista, niega la posibilidad de tal diálogo. Pero también a pesar del propio Locke, quien fuera acusado de hobbismo en varias ocasiones, y que desconoció pertinazmente esa influencia. Collins se vale de una diversidad de fuentes –un disperso archivo, dice– que le permite sugerir cierto compromiso de Locke con el hobbismo, una continuidad no muy manifiesta, de Locke a Hobbes. Por eso el libro trata de la maduración intelectual de Locke «a la sombra del Leviathan».

La evidencia presentada por Collins es variada, pues se trata de una «reconstrucción» de la relación recurriendo a diversas fuentes, por caso, las notas de los años de Locke en la universidad, en momentos en los cuales el *Leviathan* era una obra recién publicada y

de amplia repercusión; el relato de uno de los asociados más próximos a Locke, quien testimonia de su constante estudio del libro de Hobbes; ciertos manuscritos inéditos de Locke en los que ha invocado a Hobbes; etc. Entre los registros más importantes están los aportados por los diarios de Locke, escritos durante su estadía en Francia, en los que se hallan descripciones de la filosofía de Hobbes realmente llamativas. Incluso se vale Collins de otros textos inéditos en los cuales Locke copió pasajes de *Leviathan* en algunas hojas sueltas. También recurre a la Biblia de Locke, en la que hay anotaciones con las interpretaciones escriturísticas de Hobbes, en verdad nada ortodoxas, como era de esperar. Pero, además, Collins recurre a la gran biblioteca de Locke, que contenía numerosas obras de Hobbes, al igual que textos críticos del hobbismo.

¿Qué interés tenía por Hobbes el bueno de Locke? De acuerdo a nuestro autor, Locke no leyó a Hobbes especialmente como un escritor político, no le interesaba su propuesta pseudo monárquica ni su absolutismo en materia constitucional. Lo que le importaba de manera particular era la interpretación que el hobbismo hacía de ciertos candentes asuntos contemporáneos que en el XVII, como se sabe, se centraban en torno al gobierno religioso –la iglesia anglicana cuya autoridad se disputaban diversos sectores– y la libertad religiosa para con las muchas sectas protestantes. Sabido es que Hobbes, en tales materias, fue ásperamente criticado por sus contemporáneos por atacar al clero, lo mismo que por ser el promotor de una cierta tolerancia de la disidencia religiosa. Esto es, Hobbes se puso al margen de la iglesia oficial y se lo entendió proclive a la heterodoxia. Es en este contexto (ya tratado en *The Allegiance of Thomas Hobbes*) en el que Collins analiza las reacciones de Locke ante el hobbismo.

Para comenzar, Collins destaca una inicial simpatía de Locke para con el toleracionismo de Hobbes, aproximación primaria que se fue debilitando lentamente, en tanto y en cuanto las críticas al hobbismo llevaron a Locke a preocuparse por la necesidad de desarrollar su propia doctrina de la libertad de conciencia. Por lo tanto, no se trataría de que el liberal rechazara al absolutista sino, diríamos, de una evolución de Locke quien, partiendo de Hobbes, trató de acomodar ciertos principios suyos a unas circunstancias que le parecían adversas.

En este aspecto, bien resalta Collins que tanto Locke como Hobbes pertenecen a la tradición ideológica de los derechos naturales, al iusnaturalismo racionalista, que será una de las corrientes de

pensamiento formativas del liberalismo posterior, quizá la más importante. Ahora bien, dentro de esa tradición, ambos son presentados como defensores de la tolerancia. Esta visión –por repetida– parece canónica, pero sabemos que debe ser leída cuidadosamente. Porque la tolerancia era para ellos siempre restringida a ciertos grupos protestante, no a todos ni a los católicos; y porque, además, ambos fueron abogados de la primacía de la razón de Estado, expresada con modos diferentes en uno y en otro, pero primacía al fin. Collins debió madurar ambos aspectos, pero no lo ha hecho.

Por eso el autor sostiene que, para Locke, la libertad religiosa constituye un derecho inalienable, conclusión de sus años de madurez, a la que llegó una vez que se fue liberando de la tesis hobbesiana de la tolerancia religiosa como una estrategia política y una merced de soberanía. Para Collins se trataría de una liberación de la hipoteca hobbista, emancipación operada a la luz de las circunstancias de la política inglesa que –aproximándose a la denominada Revolución Gloriosa de 1688– impusieron el paso de la tolerancia a la libertad de religión. Llegaría entonces Locke a un hobbismo más liberal, como se delinea en el capítulo 7.

De acuerdo a Collins, ya en las conclusiones, ambas versiones de la libertad religiosa continúan impregnando la tradición liberal posterior. Pero ... Hay muchos peros. La investigación de Collins es muy documentada, con un exquisito trato de fuentes, pero las interpretaciones son más bien corrientes. En tal sentido, algunas posiciones contrarias deberían oírse. Por caso: la libertad religiosa en Locke está calcada sobre el concepto de libre conciencia de los protestantes, y su calificación de inalienable (o natural) debe más a los intérpretes que al autor; Locke, como los hobbistas en general y todos los denominados erastianos de su tiempo, hace ceder esas libertades frente a la razón de Estado, en cabal lógica spinozista, reduciéndola a la conciencia o pensamiento; la libertad de conciencia lockeana se inscribe así dentro de un régimen de tolerancia, si se quiere ampliado –que se recogerá en el Bill de 1689–, pero que excluye a los católicos especialmente, cosa que Collins sabe (véase el capítulo 6 sobre el Leviathan papista) y que genera una contradicción insanable en el sistema; etc.

Por otra parte, la deuda de Locke con Hobbes no se reduce a la materia estudiada en este libro. Si los intelectuales y los historiadores de las ideas algún día se dignan sacar la mordaza que cubre la boca de Leo Strauss y muchos de sus discípulos y seguidores, se podría advertir un «mar de fondo» metafísico que embarga al santo

patrono mucho más allá de sus políticas religiosas variopintas y utilitaristas. Collins conoce de la interpretación de Strauss, a la que califica de sospechosa y hostil (pp. 2 y 8), pero se la despacha con tanta ligereza y de modo tan poco convincente (pp. 10-13, 117-118, 374) que las sospechas y la hostilidad se vuelven en su contra.

Juan Fernando SEGOVIA

Stewart Duncan, *Materialism from Hobbes to Locke*, New York, Oxford University Press, 2021, 240 pp.

El autor de este libro sobre *El materialismo de Hobbes a Locke*, S. Duncan, es profesor asociado en el Departamento de Filosofía del Colegio de Artes y Ciencias Liberales de la Universidad de Florida. Había colaborado en algunas obras colectivas y este es su primer libro como autor. Su interés está en el epicureísmo y el materialismo en la filosofía moderna, radicando sus esfuerzos en Hobbes. Precisamente el punto de partida de esta obra es Hobbes, aunque bien se podría decir que es Descartes; o mejor: «Hobbes contra Descartes», como se titula el capítulo 1.

El libro versa sobre cómo una serie de filósofos del siglo XVII trataron de responder a la pregunta sobre la naturaleza de la mente/espíritu humano. Comienza reflejando los puntos de vista de Thomas Hobbes (capítulo 2), el que desarrolló un relato totalmente materialista del espíritu humano, y más tarde también de Dios. Para Duncan este desarrollo está en evidente contraste con el enfoque del contemporáneo René Descartes, aunque bien podría decirse que está dentro de la alternativa cartesiana, como se ha planteado por los conocedores de la filosofía del francés.

Después de examinar el materialismo de Hobbes, Stewart Duncan considera los puntos de vista de tres de sus críticos ingleses: Henry More, Ralph Cudworth (capítulo 3) y Margaret Cavendish (capítulo 4). More y Cudworth, neoplatónicos ambos, entendieron que el materialismo hobbesiano era completamente inadecuado para explicar el funcionamiento del mundo, inclinándose por una opuesta interpretación que es la más apropiada para entender a Descartes. Cavendish, de su parte, desarrolló un materialismo propio, distintivo y de talante anti-hobbesiano, que bien podría decirse monista, embargado de un panfísicismo. La segunda mitad del libro (capítulos 5 a 8) se centra en la discusión del materialismo de John Locke, partiendo del *Ensayo acerca del*