

## Leviatán y la construcción del orden político

JAVIER BONILLA SAUS

Universidad de las Américas, México

### I. A propósito del orden

Este trabajo pretende examinar a partir del análisis de *Leviatán*, algunos de los problemas que plantea lo que llamaremos el «orden político» en el pensamiento de Hobbes. Con el fin de trabajar en un terreno conceptual relativamente acotado, conviene establecer de manera muy escueta qué entenderemos por «orden político». Por «orden social» se hace generalmente referencia a aquellas regularidades de las conductas individuales y sociales que se basan en la vigencia de «normas sociales» pertenecientes a la estructura social misma, mientras que, por otra parte, por «orden jurídico» se alude a un orden que, incluyendo el anterior, se basa en «normas jurídicas» que se superponen a la normatividad social.<sup>1</sup> Sin embargo, en el terreno de la filosofía política de Hobbes, ante la dificultad de concebir la vigencia de un «orden social» en su controvertido estado de naturaleza y frente a la evidencia de que todo «orden jurídico» deriva directamente de la instauración de la autoridad política de *Leviatán* resulta pertinente hacer la hipótesis de que el orden hobbesiano puede ser caracterizado como un orden fundamentalmente «político» que se establece con base en la instauración de una instancia de autoridad.

Para ello, y tomando en consideración la importancia que la situación política y la coyuntura teórica de Inglaterra y de Europa tienen en la conformación del pensamiento hobbesiano, examinaremos en primer lugar el rechazo de Hobbes a las modalidades tradicionales de establecer el orden político. Partiendo de la base de que la intención de Hobbes era proponer una nueva concepción del orden político esencialmente imaginado como una construcción artificial, procederemos a la comparación entre diferentes interpretaciones del orden político propuesto en *Leviatán* y examinaremos las principales dificultades que de estas lecturas se desprenden para la comprensión de la reflexión política del autor.

## II. La circunstancia política en la obra de Hobbes

Resulta casi un lugar común argumentar sobre el impacto decisivo que la política inglesa y europea del siglo XVII tuvo en el pensamiento de Thomas Hobbes. Sin embargo, por socorrido que sea el expediente, es necesario admitir que ésta es una modalidad de abordaje de la obra del autor que no puede ser totalmente obviada.

A pesar de que, explícitamente, Hobbes nunca aspiró a protagonismo político alguno, en los hechos terminó siendo un autor profundamente involucrado en los avatares políticos de su país. Cuestionado por los distintos bandos políticos ingleses en pugna, reiteradamente acusado de ateísmo y exiliado en Francia por largo tiempo, el autor se transformó en una de las figuras más polémicas de su país y su obra en punto de referencia de la arena teórica y política de su siglo. Sin embargo, el planteo hobbesiano no puede ser considerado un esfuerzo exclusivamente referido a su coyuntura política. En realidad, la preocupación de Hobbes se manifiesta en dos registros diferentes. En un primer nivel, que podríamos llamar «práctico» a falta de mayor precisión, la intención principal del autor parece ser, efectivamente, la de reflexionar sobre la cuestión de la paz y, en especial, la cuestión de la paz en Inglaterra.<sup>2</sup> Pero en un segundo nivel, que podríamos llamar «teórico» y cuya vinculación directa con el primero resulta evidente, la preocupación central de Hobbes es mucho más amplia: de lo que se trata es de producir una explicación racionalista de la vida y conducta humanas. Sin embargo, a su vez, esta segunda vertiente de las motivaciones de su obra, no parece provenir de una inquietud filosófica pura. Por el contrario, aunque una consideración amplia del trayecto teórico hobbesiano requiera del tránsito por textos de vocación filosófica más estricta que la de *Leviatán*, en conjunto se trata de un periplo que apunta esencialmente a la búsqueda de las condiciones en las que resultaría posible una sociedad política, simultáneamente legítima y estable, capaz de garantizar condiciones de vida armónicas a todos los hombres.<sup>3</sup>

Pero la intención de Hobbes no es solamente la búsqueda de la paz como oposición genérica a la guerra; su inquietud no se inscribe en el registro de pacifismo alguno ni en el de una ética política conciliatoria. De lo que se trata es de enfrentar la guerra como guerra civil y, si es que ésta aparece como un problema tan crucial, ello se debe a que, en la Inglaterra del siglo XVII, la guerra civil resulta ser ya un impedimento fundamental para toda vida social estable. Para Hobbes, la frontera entre la paz y la guerra civil es también una frontera entre sociedad y naturaleza y, por ende, indirectamente, casi una frontera entre lo humano y aquello que no lo es. La guerra civil, ejemplo extremo de la disolución de los lazos más elementales de sociabilidad, será el tema que, efectivamente, motiva a Hobbes de manera inmediata, pero *el problema fundamental de su obra* (que es, en su perspectiva, el de toda la historia europea de entonces y, quizás, el de toda vida social), será el concebir una sociedad en la

que la irrupción de la guerra resulte imposible.<sup>4</sup> En otros términos, el empeño de Hobbes parece ser el proponer *un modelo de orden político capaz de garantizar la paz*.<sup>5</sup> una modalidad del orden cuyos fundamentos y legitimidad resulten incuestionables a los ojos de una sociedad que no se cansa de impugnar las distintas soluciones políticas que, a lo largo de medio siglo, se fueron presentando. En buena medida el desafío que siempre ha planteado la obra de Hobbes es, precisamente, el de definir las características específicas de ese orden político que el autor imagina como *garantía de paz*.

### III. Hobbes y la cuestión del orden político

Ante la recurrencia de la inestabilidad política en Europa, Hobbes considera necesario innovar y, por lo tanto, trata de imaginar una modalidad nueva de fundamentar el orden político. Es decir, una forma diferente de abordar la cuestión del orden que debía forzosamente separarse de las distintas argumentaciones que los bandos políticos en pugna esgrimían de manera reiterada desde la época de Enrique VIII. Por ello, quizás una vía no demasiado transitada para abordar el análisis del orden político propuesto en la obra de Hobbes consiste en comenzar interrogándose sobre cuáles eran las concepciones del orden que, a los ojos del autor, se habían intentado en Inglaterra sin otro resultado que el de terminar enfrentándose entre sí sumiendo al país en la guerra civil.

#### A. Los órdenes políticos indeseables

En la Inglaterra de Hobbes, los problemas políticos inmediatos que amenazan el orden político del reino son dos. Por un lado, la contradicción cada vez más aguda entre la Corona y la sociedad civil «representada» en el parlamento y, por el otro, en el seno de las posturas antimonárquicas presentes en el país, destaca la presencia de dos grandes focos contestatarios del poder real, contradictorios entre sí, que no son capaces de contener las tendencias centrífugas que los enfrentan: el republicanismo de corte aristotélico que, desde las Universidades y los estudios clásicos cuestionaban el poder regio y el extremismo religioso, y el puritanismo que, en nombre de la pureza del cristianismo primitivo, también arremetían contra la política de la Corona y su religión de Estado.

Para Hobbes, más que la disputa entre el parlamento y el rey, son estas dos últimas corrientes contestatarias las que constituyen las más serias amenazas para la estabilidad y supervivencia políticas de la Inglaterra, porque cuestionan directamente la legitimidad del peculiar régimen teológico-político establecido por la monarquía inglesa. Una de las impugnaciones de la autoridad real, la que plantean los sectores humanistas universitarios particularmente afectos al republicanismo clásico, es de carácter profano. La otra, la que plantean los extremistas religiosos, partidarios más o menos conscientes de una solución teo-

crática, es, en cambio, de carácter netamente religioso. Se ha señalado, sin embargo, que estos dos discursos críticos tienen algo más importante en común:<sup>6</sup> se trata de posturas que no resultan ser estrictamente «posiciones políticas». En efecto, tanto el republicanismo aristotélico como el puritanismo protestante constituyen en esa época dos *ataques* políticos a la monarquía pero, tanto sus propuestas como sus argumentaciones, resultan ser de corte teológico y filosófico y, por lo tanto, no constituyen verdaderos proyectos con capacidad para operar políticamente en la solución de la conflictiva coyuntura inglesa.

Estas invocaciones a la naturaleza «pura» o a la religión «original» constituyeron dos temas recurrentes de la crítica política inglesa desde el reinado de Enrique VIII, pero, a partir de la ejecución de Carlos I, «naturaleza» y «pureza religiosa» pasaron a ser dos discursos que, más que servir para aportar soluciones políticas a la crisis, inundaron la discusión de un doctrinarismo sectario y funcionaron como invocaciones directas a la disolución social. Para Hobbes, resulta fundamental partir de la base de que todo nuevo orden político que se pretenda habrá de ser un orden fundado *más allá* de la naturaleza y *más acá* de toda argumentación teológica, es decir: el orden político hobbesiano habrá de ser, ante todo, «artificial» y organizado por los hombres. Así se perfila el *Leviatán*, simultáneamente «Dios mortal» y «hombre artificial», y así se define, en un mismo movimiento, un «espacio» que para muchos autores es, muy presumiblemente, el espacio de la futura política moderna.<sup>7</sup>

### 1. *El rechazo del orden natural*

Si hay una dimensión de su obra en la que Hobbes es explícito, ésta resulta ser la de su postura fuertemente antinaturalista. Existen al menos dos caminos para rastrear la postura hobbesiana en esta materia en *Leviatán*. En primer término está la célebre Introducción de esta obra donde el autor hace explícita su concepción del «hombre artificial» cuya construcción nos invita a conocer<sup>8</sup> y, en segundo lugar, puede recurrirse al rastreo de la sistemática voluntad de Hobbes de separarse de Aristóteles y de su concepción del hombre como un animal naturalmente político.

Pero conviene detenerse brevemente sobre qué es el «arte», «artificial» (y «artificio» como resultado del arte) para Hobbes. La definición del orden político como un artificio que *Leviatán* nos propone, corresponde en grandes líneas a la tendencia, fuertemente presente en la concepción posrenacentista y en la filosofía europea posterior a Bacon, de considerar el arte como algo más que una simple imitación de la naturaleza; como una actividad que logra «superar» a ésta. En efecto, el arte hobbesiano pertenece a la categoría de la *techné* de la filosofía griega; es decir, alude al desarrollo de la capacidad de controlar el mundo práctico mediante la adecuada aplicación del pensamiento racional. Como sabemos, en *Leviatán* la razón se define como el *cálculo*,<sup>9</sup> por lo que en un contexto filosófico de afirmación de la geometría y de la lógica, y en un

entorno cultural de un (a veces pueril) entusiasmo por las máquinas, autómatas y demás «ingenios», la pretensión hobbesiana de presentar al Estado como una construcción artificial resulta doblemente justificada: es la que auspicia el racionalismo mecanicista de la época y, simultáneamente, es la que resulta ser convergente con las intenciones políticas más inmediatas del autor.

En *Leviatán*, la superioridad del artificio sobre la naturaleza se manifiesta en todo nivel de la argumentación. En lugar de proponernos la previsible explicación naturalista en la que el hombre aparece como integrante de la naturaleza y ésta, a su vez, como resultado de la Creación divina, la naturaleza en general es imaginada por Hobbes como una *techné* mediante la cual Dios gobierna el mundo y, por su parte, la naturaleza del hombre aparece explícitamente reducida a una imitación del arte del hombre. Aun en el terreno de una hipotética epistemología hobbesiana, la preferencia de nuestro autor por el conocimiento racionalmente producido se manifiesta en la reiterada jerarquización de los distintos tipos de conocimiento imaginados. Así, mientras que ya en *Leviatán* Hobbes nos ofrece una clasificación de las ciencias en la que destaca una precisa especificación de cuál ha de ser el «conocimiento requerido de un filósofo», en el *De Homine*, publicado ocho años más tarde, el autor todavía insiste en que hay que diferenciar las ciencias demostrables a priori de aquellas que permanecen en el estatuto de ciencias «no demostrables».

En consecuencia, frente a la pretendida reivindicación de la naturaleza como fuente de inspiración para la organización del orden político, Hobbes será siempre un ferviente partidario del recurso al «artificio racional»: es decir, un heredero de la certidumbre, quizás en algo involuntariamente platónica,<sup>10</sup> de que la política debe ser, ante todo, hija de la llamada filosofía «civil».

En lo que se refiere a la posición antiaristotélica de Hobbes, en *Leviatán* abundan las consideraciones explícitas al respecto.<sup>11</sup> Tanto Leo Strauss como Norberto Bobbio han insistido fuertemente en este rasgo de la óptica hobbesiana. En particular el primero de estos autores, en el marco del estudio de la evolución interna del pensamiento de Hobbes, ha analizado el proceso de ruptura del autor con el humanismo aristotélico a partir de 1628-1635 y de su cuidadosa lectura de la *Retórica*.<sup>12</sup> De este análisis surge la evidencia de que Hobbes se separará paulatinamente de la influencia aristotélica (y, quizás con la excepción de Tucídides, de toda influencia clásica) a partir del momento en que su interés por la filosofía política se afirma en detrimento del que le despierta la ciencia natural. Paralelamente, a medida que se acrecienta su oposición contra el republicanismo aristotélico, se acentúa su convicción sobre la urgencia de los problemas políticos; ello lo convence de una suerte de primacía de la actividad social práctica y le hace concebir la filosofía cada vez más como verdadero instrumento para la intervención en la coyuntura política.<sup>13</sup>

## 2. El rechazo del orden «religioso»

El segundo adversario explícito de Hobbes lo constituyen las distintas modalidades del pensamiento religioso que, en virtud de las pretensiones políticas de las distintas iglesias, aspiran a intervenir en la organización de la sociedad. También en este punto Hobbes es muy claro en la dedicatoria de *Leviatán* a su dilecto amigo Godolphin. El discurso «sobre la república» que allí presenta es explícitamente considerado por él como una arriesgada empresa de *reafirmación del poder civil*<sup>14</sup> que, desde largo tiempo atrás, ha sido presa de la sistemática actividad subvertidora del orden civil de las iglesias. Éstas, en nombre de un orden superior al terrenal, se han abocado a limitar el poder de las monarquías y han terminado por desquiciar la situación política de Europa.

La argumentación central de Hobbes contra las pretensiones eclesiásticas se basa en una ingeniosa interpretación del texto bíblico cuya conclusión es que el reino de Dios no pertenece a este mundo. El reino de Dios, originariamente instituido sobre los hombres con Abraham y Moisés y posteriormente reafirmado por pactos sucesivos, fue rechazado explícitamente por el pueblo judío una vez que, mediante la insurrección de los israelitas, se erigió a Saúl como rey de los hebreos. Con la llegada de Cristo, el Nuevo Testamento introduce la necesidad de interrogarse sobre esta nueva manifestación del Señor y Hobbes entiende que debe analizarse si la misión del Mesías tiene o no la función de reestablecer el pacto fundador del reino de Dios sobre los hombres. Para él, Cristo vino al mundo con una triple misión (la de *salvador*, la de *profeta* y la de *rey eterno*) pero a estas tres diferentes funciones corresponden momentos históricos distintos. Como «salvador», Jesucristo ofició durante el periodo de su sacrificio; como «profeta», predicó y preparó a los hombres a lo largo de toda su vida para el advenimiento de su reino en la tierra; y como «rey eterno, bajo su Padre» su reinado habrá de coincidir recién con su resurrección. Así que, aunque Dios ha prometido una segunda llegada del Hijo de Dios, ésta no se ha concretado aún, por lo que hasta que no asistamos al retorno de Jesucristo, constituye un «mayor y principal abuso de las Escrituras», pretender, como pretenden las múltiples iglesias contemporáneas a Hobbes, que ellas y/o los cristianos que las integran son en sí mismos el reino de Dios.

La raíz del problema y la radical inconveniencia de toda pretensión de instaurar un «orden religioso» en la base del ordenamiento político radica, entonces, para Hobbes en que no existe tal reino de Dios en el mundo terrenal. Toda argumentación en ese sentido es doblemente problemática e inconveniente: por un lado es un error de lectura, un abuso del sentido de las Escrituras y, por ello, funda un orden político ilegítimo; por el otro, es fuente de confusión con respecto a la autoridad y, por lo tanto, causa de disputas políticas interminables entre los hombres. Prueba de ello es, para Hobbes, la generalización de una segunda ambigüedad que es la que se constata por doquier entre el ámbito de validez de las leyes civiles y el de las leyes canónicas: mientras que las prime-

ras son los actos de los soberanos, y por ello estrictamente obligatorias, las segundas no son más que «reglas propuestas» y, por lo tanto, pueden ser o no ser *voluntariamente* acatadas por la autoridad de los hombres.

Si no puede existir duda alguna sobre la posición de Hobbes con respecto a que el orden en una sociedad es un asunto fundamentalmente terrenal, humano y civil y que, por lo tanto, en el ámbito temporal no existe otra soberanía que la del Estado (soberanía que comprende, incluso, la potestad de definir qué es lo temporal y qué es lo espiritual, toda vez que esta tarea pertenece a la razón), no es menos cierto que, en las dos últimas partes de *Leviatán*, Hobbes no puede impedirse incursionar en una polémica estrictamente teológica y su discurso trasciende la simple reafirmación de la necesaria laicidad del poder político. Frente a la iglesia católica (esencialmente los textos de Belarmino), ante los presbiterianos escoceses y contra los pastores anglicanos, la posición de Hobbes parece ser portadora de una crítica exclusivamente «externa» de las prácticas eclesiásticas. Pero paralelamente a esto hay una crítica, específicamente destinada a enfrentar de manera «interna» cierto tipo de religión, que obliga a Hobbes a entrar en el terreno de lo estrictamente religioso. Muy posiblemente, estas incursiones estaban esencialmente destinadas a contrarrestar el discurso de los grupos radicales puritanos que se consideraban únicos depositarios de una gracia divina que los eximía de todo respeto a la autoridad constituida. Frente a estos grupos Hobbes manifestará siempre un permanente rechazo a toda actitud religiosa que resulte ser incompatible con su acendrado racionalismo.

En resumen, las múltiples modalidades de rechazo a las experiencias políticas de su tiempo tendrán como efecto el acotar con bastante estrechez el campo de posibilidad de la propuesta del nuevo orden político que Hobbes intenta. Su necesaria oposición a todo naturalismo derivado del republicanismo clásico y de la tradición aristotélica requerirá del recurso a una construcción que debe definirse como «artificial»; su resistencia a las invocaciones a la religión primitiva y su rechazo a las desmesuradas ambiciones terrenales de las iglesias exigirá de la implantación de dicha construcción en un espacio estrictamente secular.

### B. *Las lecturas del orden hobbesiano*

Mucho más polémico resulta establecer cuáles habrán de ser las características positivas del orden que el autor propone. En efecto, aunque queda claro que el orden político al que el autor aspira para Inglaterra deberá ser un orden artificial y esencialmente secular, la obra de Hobbes y particularmente *Leviatán* han sido sistemáticamente interrogados a fin de poder establecer estas características sin que, hasta la fecha, podamos decir que haya sido posible llegar a alguna conclusión convincente. En la búsqueda de una respuesta a esta interrogante se han desarrollado múltiples lecturas de *Leviatán* y, en términos generales, estas lecturas perfilan por lo menos tres interpretaciones de lo que sería la intención fun-

damental de Hobbes al imaginar un orden político capaz de garantizar la paz social. Aunque cada una de estas interpretaciones encuentra sólidos elementos de justificación en el texto de *Leviatán*, no es menos cierto que, como efecto de la peculiar acentuación de uno u otro aspecto de la argumentación hobbesiana, la comparación entre estos tres grandes modelos interpretativos termina haciendo explícita la existencia de serias contradicciones en la consideración general de la teoría política de *Leviatán*.

### 1. *El orden de la soberanía absoluta*

Quizás la interpretación más tradicional de *Leviatán* sea la que hace descansar la propuesta del orden político en la conformación de una «soberanía absoluta». Para esta lectura, la piedra de toque de la construcción hobbesiana sería la búsqueda de una modalidad de estructurar un poder con capacidad para impedir o eliminar la presencia de todo poder, real o potencial, competitivo con el poder establecido.<sup>15</sup> En ese sentido, el estatuto de *Leviatán* sería esencialmente el de una teoría del poder absoluto y de las formas de instauración de su soberanía. Como correlato de esta definición, Hobbes aparece frecuentemente a la vez como el heredero de la problemática bodiniana, como el partidario del absolutismo político de su época y, por extensión en el tiempo, como el gran teórico del estado totalitario.

A primera vista, la teoría hobbesiana de la soberanía absoluta resulta ser una continuación de las ideas de Jean Bodin. Más precisamente, los atributos del poder soberano en este autor coinciden en grandes líneas con las características fundamentales del soberano imaginado por Hobbes. Para ambos autores la soberanía es absoluta (en el sentido en que es *solutus legibus*, o sea desvinculada de toda norma previa o posterior a su propia instauración), única y estrictamente indivisible.

Sin embargo, la teoría de la soberanía absoluta de Hobbes tiene la particularidad de funcionar en un contexto jusnaturalista y contractualista mucho más marcado que en el de su antecesor y, en más de un sentido, termina perfilando un poder absoluto aún más fuerte que el de Bodin. En efecto, la obra de Hobbes no es portadora de un jusnaturalismo tradicional que pueda ser entendido como argumento de oposición al poder político establecido y, por su parte, el contractualismo hobbesiano tampoco se inscribe en la postura limitacionista del poder de la monarquía que siempre caracterizó a los partidarios del gobierno mixto.

En realidad la primera peculiaridad del poder soberano de Hobbes es que se apoya, ante todo, en la definición previa de una sociedad natural concebida como «imposible». Por ello, la instauración del orden político tiene en Hobbes acentos de «necesidad» toda vez que, para el autor, no hay alternativa posible entre esta definición del soberano como poder absoluto y la guerra civil generalizada que reina en el estado de naturaleza. Es por ello que el contrato que obliga a los súbditos, no involucrará al soberano sino que sólo compromete a

los súbditos entre sí a la sumisión generalizada. En última instancia, el contrato se basa en el reconocimiento de aquéllos de que la instauración de un poder absoluto resulta una solución preferible a la de padecer el estado de guerra que acecha a los hombres en estado natural. El orden político se funda entonces en la instauración de una soberanía absoluta que es la condición de existencia de la sociedad ya que, aparentemente, no es posible imaginar, en Hobbes, sociedad humana viable sin el recurso a la instauración de un orden político basado en un poder absoluto que es el que funda, simultáneamente, la soberanía absolutamente concebida, el derecho y hasta la sociedad misma. En otros términos, si esta lectura se lleva al extremo, el dispositivo hobbesiano puede ser caracterizado como la postulación de un poder absoluto a partir del cual se derivarían todos los demás elementos de la organización de la sociedad (Estado, soberanía, derecho, gobierno y las diversas formas asociativas de los individuos).

En esta interpretación, el orden político que *Leviatán* nos propone se estructura como un *sistema de poder* de clara raíz mecanicista. Esencialmente basado en una mecánica de «voluntades» que convergen en la creación de una soberanía todopoderosa,<sup>16</sup> el orden de Hobbes se resumiría a la necesaria instauración de un poder absoluto, de naturaleza estrictamente política, y a la de la correlativamente compulsiva obediencia política de los subordinados. Así concebido, el planteo determina que el carácter absoluto de la soberanía que se instituye en una sociedad nada tiene que ver con el tipo de régimen político que prevalece en ella: que se trate de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia, la única diferencia radica en las posibles variantes de *residencia* de la soberanía pero, en todos los casos, ésta debe ser siempre absoluta, indivisa e incontestable.<sup>17</sup>

Aunque es necesario admitir que, en muchos casos, la pertinencia de esta lectura encuentra argumentos en el texto de *Leviatán*, hay por lo menos tres objeciones que esta interpretación no logra superar. En primer lugar, desde una perspectiva estrictamente política no resulta difícil advertir que una vez concebido el Estado como la única instancia capaz de organizar el orden y, por ello, resultando la autoridad constituida la fuente exclusiva de derecho, la concepción hobbesiana se acerca peligrosamente a la argumentación tradicional de los partidarios del absolutismo monárquico. La única diferencia significativa entre éstos y Hobbes radicaría en la manera de encarar la cuestión de la legitimidad del poder de la Corona: mientras que para los primeros la legitimidad del monarca se basa en un linaje real originariamente fundado en el derecho divino, para Hobbes la cuestión de la legitimidad «tradicional» del monarca resulta ser un tema menor, sin embargo, en los hechos, el resultado político concreto terminaba siendo muy parecido.

No obstante, en segundo lugar debe señalarse que si aceptamos que el orden político de Hobbes es esencialmente el resultado de la institución de un poder superior, ello supone admitir que no hay ningún tipo de orden o de nor-

matividad posible que no derive del ejercicio de la soberanía absoluta. No solamente no hay posibilidad de concebir orden alguno en la guerra reinante en el estado de naturaleza; ni siquiera hay vigencia de las «leyes de la naturaleza» fuera de la sociedad política y no hay fundamento imaginable para un ordenamiento jurídico que pueda ser anterior o exterior al Estado.<sup>18</sup>

En esta lectura, excluida toda posibilidad de existencia de normatividad previa al establecimiento de *Leviatán*, el estatuto de las llamadas «leyes de la naturaleza» resulta prácticamente incomprensible. A menos que se acepte, como hace Bobbio,<sup>19</sup> que en *Leviatán* las leyes de la naturaleza no son leyes propiamente dichas o, como es el caso de Sabine y de Chevallier,<sup>20</sup> que admiten que no hay más que una sola ley natural que resulta ser esencialmente un «principio», estas tan discutidas «leyes» terminan siendo inexplicables. Esto, como se verá, resulta ser un punto decisivo ya que, para poder estructurar cualquier tipo de interpretación coherente de *Leviatán*, resulta indispensable resolver la incógnita de qué entendía Hobbes por «leyes de la naturaleza».

Pero hay un tercer punto que la interpretación que nos ocupa no logra despejar tampoco de manera satisfactoria. En efecto, la lectura del orden político basado en la instauración de un poder absoluto supone ignorar una segunda gran ambigüedad del texto de *Leviatán* en lo que hace, precisamente, al proceso de constitución del soberano absoluto.

Cuando Hobbes nos dice que el Estado soberano queda instituido por una multitud de hombres, ¿qué es lo que estos hombres transfieren al soberano? ¿Su «poder» o su «derecho»? Si se tratase del «poder y fortaleza» de los hombres, la instauración del orden político con base en un simple poder absoluto sería defendible,<sup>21</sup> pero resulta ser que Hobbes oscila permanentemente entre concebir al soberano como el resultado de una transferencia del *poder* o como el efecto de la transferencia de los *derechos* de los súbditos. Es más, cuando en *Leviatán* se pretende distinguir entre el «estado por institución» y el «estado por adquisición»<sup>22</sup> la dificultad no hace más que acentuarse. El primero parece basarse en la cesión voluntaria, mediante convenio entre los hombres, de sus *derechos*, mientras que el estado por adquisición parece fundarse en la intervención de una «fuerza natural» cuyo efecto sería el de anular militarmente el *poder* de los individuos. Sin embargo, tampoco esta vía de aproximación resuelve el problema: Hobbes nos advierte que, incluso en el caso del estado por adquisición se requiere de un contrato,<sup>23</sup> que fue previamente definido por Hobbes como una mutua transferencia de *derechos*. En consecuencia resulta evidente que la interpretación del orden político basado en la instauración de un *sistema de poder* mecánicamente estructurado con base en el poder natural de los individuos resulta inconsistente con la conceptualización del contrato social y no es capaz de explicar con claridad el dispositivo hobbesiano de constitución del poder político.

## 2. El orden de la «obligación natural»

Invirtiéndolo totalmente el análisis de *Leviatán*, Howard Warrender<sup>24</sup> ha intentado descubrir en la obra de Hobbes una suerte de principio originario que habría de regular, no solamente la concepción del orden político perseguido sino, aún más allá, toda la sociabilidad humana. En efecto, para este autor, el orden político de Hobbes no descansa en la necesaria constitución o existencia de un «sistema de poder» capaz de fundar una soberanía absoluta sino que reposa en la existencia de una verdadera «teoría general de la obligación»<sup>25</sup> que, independientemente del proceso de organización de la autoridad política,<sup>26</sup> estructura de manera general el conjunto de la construcción hobbesiana.

Apoyándose esencialmente en trabajos previos de A.E. Taylor,<sup>27</sup> Warrender desecha, además de las interpretaciones que niegan la existencia de una teoría de la obligación, toda tentativa de descubrir en Hobbes una nueva concepción de la obligación. Para explicar la estructura lógica de la obra de Hobbes, Warrender sostiene la pertinencia de explorar tres aspectos fundamentales de la teoría hobbesiana de la obligación natural: la cuestión de las *bases o fundamentos de la obligación*, la cuestión de las *condiciones de validación de la obligación* y la cuestión de *los instrumentos de la obligación*. En la intersección entre una teoría «de lo que los individuos están obligados a hacer» (que se derivaría de la primera cuestión) con una teoría «de lo que no están obligados a hacer» (que se derivaría de la segunda) Warrender sostiene que Hobbes puede pretender haber construido una teoría completa de la obligación moral.<sup>28</sup>

En lo que se refiere a los dos primeros elementos, el planteamiento considera como *fundamentos* de la obligación aquellas condiciones que resultan ser *constitutivas* de la obligación mientras que las llamadas *condiciones de validación de la obligación*, por el contrario, nada tienen que ver con la obligación en sí misma, sino que se refieren esencialmente a la clase de individuos que, según distintos criterios, resultan aptos para quedar sometidos a ella.

Los fundamentos o «fuentes» de las obligaciones de los individuos que Hobbes admite según esta interpretación son, en términos muy generales, de tres tipos diferentes: la voluntad divina, la ley natural y la ley civil. En efecto, mientras que para la interpretación anteriormente analizada, el orden político aparecía como el resultado de la afirmación de un poder absoluto y, en consecuencia, la ley civil del soberano resultaba la única «fuente» de obligación admisible, en este caso el orden se presenta como fundado en una teoría que entrelaza, de manera no siempre consistente, estos tres diferentes niveles de normatividad. Aunque la ley y el orden civiles concebidos por Warrender caen dentro del ámbito de competencia del soberano, en su propuesta este orden no se autosostiene: su validez reposa en la vigencia previa de las «leyes de la naturaleza». Como, a su vez, éstas descansan sobre la voluntad divina, todo el planteo, si hacemos caso omiso de las múltiples complejidades internas que el autor analiza puntillosamente, termina en una teoría de la obligación basada en la voluntad divina.

En realidad, es necesario subrayar que el centro de gravedad de toda interpretación de la obra de Hobbes se encuentra ubicado en el tipo de estatuto que se proponga para sus problemáticas «leyes de la naturaleza». Si en lugar de considerarlas una «propuesta razonable» o una simple «cualidad humana para la paz», entendemos la ley natural como una ley propiamente dicha que obliga porque ha sido promulgada por Dios,<sup>29</sup> entonces toda la construcción hobbesiana cambia de sentido y, por consiguiente, la interpretación del orden político se modifica. Aunque Warrender pretenderá que, en el estado natural, la ley natural obliga siempre *in foro interno* y, recién cuando se cumplen las condiciones de validación que garantizan la seguridad del individuo, ésta adquiere validez *in foro externo*, lo cierto es que todo el diseño del estado de naturaleza resulta trastocado.

Aunque en éste reine siempre la guerra, ya no es dable constatar la ausencia de vigencia de toda norma. Los individuos mismos, como efecto de la diferenciación entre obligación *in foro interno* y obligación *in foro externo*, aparecen escindidos entre una ley natural que se encuentra efectivamente vigente (puesto que es eternamente válida) y su hipotético cumplimiento efectivo que depende de las condiciones de seguridad de aquellos. Será posible concluir que los hombres están capacitados para concitar pactos y convenios en dicho estado. Y que existe, en Hobbes, una conceptualización de la obligación en el estado de naturaleza. Warrender, consciente de las implicaciones de esta aseveración, irá aún más lejos sosteniendo que la posibilidad de convenios válidos en el estado natural es la condición de validez de toda teoría de la obligación natural como la que según él Hobbes propone.

Desde esta perspectiva la función del soberano *vis à vis* de la obligación de los individuos queda abruptamente recortada. Los individuos en estado natural son perfectamente capaces de establecer por sí mismos convenios válidos; lo único que no pueden asegurar son las condiciones externas para su cumplimiento. En consecuencia ya no es el soberano quien torna obligatorios los convenios mediante la imposición de la norma, como presupone la interpretación positivista del orden jurídico hobbesiano, sino que la instauración de una soberanía solamente posibilita las condiciones en las que pueden cumplirse, por parte de los individuos, los convenios válidos que han sido establecidos. Si en la interpretación del orden político como instauración de un sistema de poder perdíamos la posibilidad de entender qué sucedía con los derechos de los individuos, con esta perspectiva, sólo la recuperamos parcialmente. Como era previsible en una teoría de la obligación, los derechos de los individuos, según Warrender, se entienden en función de ésta: se reducen a lo que un individuo está moralmente autorizado a hacer o lo que un individuo no puede ser obligado a renunciar. El contrato de fundación del soberano es explícitamente concebido en términos de cesión de derechos, pero la cuestión misma del poder del soberano, aunque no desaparece totalmente, queda organizada en términos sorprendentemente loc-

keanos: el soberano adquiere las características de una autoridad, entre juez y gendarme, cuyas funciones esenciales resultan ser las de garantizar las condiciones de cumplimiento de una normatividad «previa» que los individuos poseen por naturaleza. El orden político que se pueda concebir a partir de la lectura de Warrender es sólo parcialmente político: en realidad se trata de una mera sanción política que colabora a la realización de un orden, casi immanente, que parece ser ante todo de naturaleza moral o incluso religiosa.

### 3. *El orden como autorización*

Con base en el muy peculiar capítulo décimo sexto de *Leviatán*, algunos autores<sup>30</sup> han desarrollado una tercera interpretación de la propuesta de Hobbes. En efecto, en ese capítulo hace irrupción una innovación importante en la teoría política del autor que permite bosquejar la que puede ser considerada una tercera interpretación del orden político. En el capítulo en cuestión, Hobbes introduce la definición de «persona artificial»,<sup>31</sup> lo que, conjuntamente con sus definiciones de «autor» y «actor», le permitirá desembocar en una definición formal del concepto de «autoridad». <sup>32</sup> Aunque Hobbes no nos proporcionará una definición explícita de lo que sería una verdadera *teoría de la autorización*, no es menos cierto que la instauración del soberano aparece razonablemente explicada como un proceso de instauración de una *persona artificial por autorización*.

Conviene señalar que, para quienes adoptan la interpretación de la teoría de la autorización, «persona artificial» no significará forzosamente la definición de una persona inexistente desde el punto de vista físico: se trata de la instauración de una persona jurídica cuyo carácter definitorio es que actúa en nombre de otra o de otras. Este hombre o grupo de hombres adquiere, por la vía de la autorización, el *derecho de representar* a la persona de todos<sup>33</sup> donde «representar» es interpretado como un *derecho al uso* de los respectivos derechos de cada hombre. Para Hobbes sería la constitución de una persona artificial así configurada la que, mediante el proceso de autorización que le extienden los individuos, define el proceso de establecimiento del soberano.

Si admitimos este procedimiento de la autorización como característico del soberano de Hobbes, entonces algunos de los rasgos más tradicionalmente adjudicados al orden político hobbesiano pueden explicarse de manera relativamente plausible. En lo que se refiere al carácter absoluto de la soberanía así instituida, aunque Hobbes no lo hace explícito, la autorización extendida al soberano puede ser única, «indivisible» y exclusiva. De igual manera, la autorización puede referirse a todos o casi todos los derechos de los «autores» mandantes, por lo que, los derechos cuyo uso puede ser adquirido por el actor instituido pueden ser considerados como casi ilimitados. Ello concuerda con la idea hobbesiana en la que el soberano posee todos los derechos excepto aquellos derechos naturales, como el de defender su propia vida, que resultan ser inalienables. No es de extrañar que así sea ya que el «límite» teórico del mecanismo de autoriza-

ción no está en la extensión de los derechos cuyo uso recibe el representante-actor (que, como dice Hobbes, pueden considerarse «ilimitados»): el límite de la autorización está en la no desaparición del mandante-autor como persona titular del derecho. Por otra parte, asumiendo la presumible intención de Hobbes de enfrentar la problemática política de su tiempo desde una perspectiva a la vez secular y racionalista, la interpretación analizada tiene una segunda virtud. Ella radica en que la instauración del orden político aparece aquí radicalmente fundada en un mecanismo formal, de naturaleza casi nominalista, que permite tratar con total independencia el problema de la instauración de la autoridad de la problemática ética y religiosa del individuo. O sea, una forma de concebir la instauración del orden político que permite imaginar, en términos prácticamente modernos, la emergencia de una esfera de «lo privado» tendencialmente autónoma de toda normatividad pública. Volviendo a la interpretación de las «leyes de la naturaleza» como preceptos razonables para la búsqueda de la paz, y basando el acto de autorización en dicha búsqueda, no resulta necesario salir al encuentro de ninguna normatividad «en estado latente» en el estado de naturaleza: la teorización estrictamente política del orden puede desarrollarse independientemente de su trasfondo ético en los individuos.

Hay sin embargo algunas de las preguntas que nos hemos hecho a lo largo de este trabajo que no parecen poder ser respondidas totalmente desde la perspectiva de la teoría de la autorización. En primer lugar la ambigüedad terminológica de Hobbes a propósito de qué es lo que los súbditos transmiten al soberano: su «poder» o sus «derechos», no puede ser totalmente superada. Aunque en el capítulo donde se explica la creación del soberano como persona artificial, toda la argumentación está estructurada en términos de transferencia de *derechos*, subsiste el problema de todas las demás menciones de *Leviatán* referidas a la transferencia del *poder* de los súbditos. Igualmente problemático es el funcionamiento de la teoría de la autorización con respecto a la permanencia de los derechos otorgados al soberano. En efecto, el orden político instituido en Hobbes es aparentemente irrenunciable; no es posible cambiar la persona (en el caso de que se haya instituido una monarquía) o la asamblea de hombres a quienes se han transmitido los derechos de todos los hombres. De manera diferente que para los súbditos, pero con efectos similares, el soberano se encontraría también imposibilitado de «dar marcha atrás» como mandatario porque, en este caso, dice Hobbes, el actor no puede romper un pacto que no ha suscrito.<sup>34</sup>

#### IV. Algunas reflexiones finales sobre el orden político hobbesiano

De las distintas modalidades de interpretar la propuesta hobbesiana de construcción de un nuevo orden político, la que se basa en la teoría de la autorización nos parece ser, indudablemente, la que mejor se adecua a nuestra apreciación inicial de las preocupaciones teóricas y políticas centrales del autor. Ello no

significa, como vimos algo más arriba, que propuestas como las de Gauthier no presenten aspectos problemáticos o que, en última instancia, no resulten también incapaces de explicar varios puntos claves de una construcción que, por su peculiar complejidad, ha sido y será siempre fuente de nuevas interpretaciones. Existen sin embargo por lo menos dos puntos que, partiendo de esta propuesta de interpretación del orden hobbesiano, resulta posible desarrollar acentuando algunas de las conclusiones que permite sacar dicha interpretación y que resultan pertinentes para una aproximación contemporánea de la obra de Hobbes.

#### A. *Un artefacto soberano*

Se ha reiterado hasta el cansancio que Hobbes es el primer filósofo que tiene una concepción racional de la política, que su obra bosqueja la primera teoría del estado moderno, o que su propuesta es la primera formulación de la imprescindible unidad del poder del estado.<sup>35</sup> Todas estas afirmaciones son compatibles en el marco de las distintas interpretaciones que las sostienen. Sin embargo, de una u otra manera, todas ellas parecen titubear ante una conclusión que, aunque parece imponerse, por razones comprensibles resulta difícil de explicitar: en realidad *Leviatán* puede ser considerado *la teoría del Estado moderno*. La persistencia de la interpretación del siglo xvii de Hobbes como un verdadero escritor maldito,<sup>36</sup> reafirmada por su caracterización contemporánea como teórico del absolutismo político y por la de su obra como una prefiguración de todo régimen totalitario hacen entendible la reticencia casi generalizada a admitir que *Leviatán* es el Estado moderno. Pero, a pesar de ello, todo indica que esta conclusión está explícitamente autorizada en *Leviatán* y que no es necesario asumirla con esa suerte de condescendencia docta a la que la academia actual suele ser afectada. No es que haya en Hobbes un esbozo pionero, algo cargado de terminología arcaica, que permita «entrever» la figura del Estado moderno: no, la figura del Estado moderno, universal, único, central y sobre todo *independiente* está ya perfectamente delineada en *Leviatán*.

Las vicisitudes por las que quizás transitó el pensamiento hobbesiano para poder concretar su teoría como una teoría del Estado moderno seguramente no fueron pocas. El término «Estado» es un término prácticamente no utilizado en los tratados políticos anteriores a Hobbes; está radicalmente ausente en la obra de Bodin y la única excepción relevante la constituye la utilización de la expresión *stato* que hace Maquiavelo. No era por lo tanto sencillo formular explícitamente lo que Hobbes pretendía, y una forma de rastrear sus dificultades para aproximar el concepto en cuestión es detenerse brevemente en la terminología (casi siempre variable y tentativa en los textos anteriores a *Leviatán*) utilizada para designar esa entidad política que nuestro autor quiere teorizar. En *Elements of Law*, Hobbes habla de «corpore político» y de «unión»; en el *De Cive*, el término utilizado será *civitas* y, cuando el propio autor traduce ese texto al

inglés, nos hablará de *city* o de *civil society*; finalmente, después de múltiples ambigüedades, en *Leviatán* parece afirmarse la expresión de *commonwealth*. De la propia búsqueda de Hobbes (incluso de sus ambigüedades terminológicas) parece entonces hacerse evidente que el autor está a la búsqueda de algo más complejo que una teoría del poder, del poder absoluto o del simple absolutismo existente.

Para explicitar esta afirmación parece pertinente inclinarse con más detenimiento sobre el uso que hace Hobbes del término «artificial» en *Leviatán*, sobre cuáles han de ser las características precisas de esa *artificialidad* de la que el autor pretende dotar a su construcción y sobre la radical «despersonalización» que es necesario realizar de la figura de *Leviatán* para comprender la propuesta hobbesiana de orden político. El «hombre artificial» tiene, como vimos, un primer sentido que puede definirse como «no-natural». *Leviatán* es una construcción racional producto del ingenio humano que nada le debe ni a Dios ni a la naturaleza. *Leviatán* es, en ese sentido, etimológicamente un «arte-facto». Pero *Leviatán* es, también, una «persona artificial» y, en este segundo contexto, se define como una persona que tiene la peculiaridad de accionar u operar con base no en derechos propios, sino en derechos de otros. Aunque a partir del tratamiento que Hobbes da al término «artificial» en este segundo sentido se pueda concluir, como es el caso de Gauthier, que el actor así instituido es un hombre o grupo de hombres que «fungen» como soportes de la persona artificial, lo cierto es que resulta perfectamente posible recurrir al primer sentido del término «artificial» y mantenerlo a propósito de la conceptualización de la «persona artificial». Así, *Leviatán* es un *commonwealth*, una *persona jurídica arte-facto* (y no «un hombre o un grupo de hombres»), que funciona a partir de la autorización recibida para servirse de los derechos de otros. Se instaura así una soberanía (cuyo *titular* se llama soberano y puede asumir formas diversas) que es forzosamente artificial porque es abstracta y totalmente independiente de los soportes que la ejercen. Tiene que ser un *artefacto* totalmente despersonalizado porque carece de derechos propios; debe ser un *artefacto* independiente, único, ilimitado e indivisible porque es de todos, y su independencia, unicidad, universalidad e indivisibilidad dependen estrictamente de que se sirva de los derechos de todos para existir.

Radicalmente despersonalizado *Leviatán*, las características del *commonwealth* hobbesiano resultan ser, evidentemente, las de un Estado soberano, incluso entendido en sentido moderno, y este razonamiento permite abordar dos cuestiones laterales pero importantes.

Por un lado, marca la diferencia existente entre la soberanía concebida inicialmente por Jean Bodin y el procedimiento hobbesiano de instauración del estado. En aquél, la soberanía era esencialmente un *atributo* de la república.<sup>37</sup> Esta república bodiniana, cargada de connotaciones de su pasado clásico, es el término primo de la definición y, en algún sentido, preexiste a la cuestión de su

carácter soberano. En Hobbes, en cambio, lo que se instaura es la soberanía, es decir un ente abstracto o artificial, a partir del cual es posible imaginar el Estado y sus formas de gobierno. Por otro lado, también desde esta perspectiva es posible despejar con claridad algunos de los problemas relativos a la lectura «absolutista» de Hobbes. Si la instauración de *Leviatán*, como su título indica, es la creación de un *commonwealth*, de una soberanía estatal, el carácter absoluto de ésta se refiere estrictamente a la soberanía (es decir a su carácter independiente, único, ilimitado e indivisible) y es un problema distinto de la cuestión de las modalidades políticas y jurídicas de su ejercicio. Tal como lo expresa Hobbes, y como se ha señalado reiteradas veces, *Leviatán* es capaz de albergar tanto a la democracia como a la monarquía.

### B. *Un contractualismo problemático*

El segundo aspecto que conviene reconsiderar a propósito de la construcción del orden hobbesiano es el problema de su fundamentación contractualista. Aunque ésta es una lectura generalmente admitida, no es menos cierto que el contractualismo hobbesiano plantea una serie de problemas específicos que repercuten de manera directa en la concepción del orden político que *Leviatán* termina proponiendo. Dos son las preguntas que resumen los ámbitos que resultan problemáticos en el contractualismo hobbesiano: ¿qué es lo que se pacta? es la pregunta que remite a un primer conjunto de problemas mientras que ¿quiénes pactan, cómo, y para qué lo hacen? define, a su vez, el segundo conjunto problemático.

Ya hemos señalado que el texto de Hobbes resulta ambiguo ante la pretensión de precisar la materia misma del «pacto de unión»: ¿se trata del «poder» de los hombres o se trata de «los derechos» de éstos lo que está llamado a ser transferido a *Leviatán*? Una respuesta parcial a esta primera pregunta puede encontrarse en la comparación de las definiciones de «poder» y «derecho» que Hobbes nos propone.<sup>38</sup> Mientras que el poder pertenece al ámbito de *las capacidades* del hombre para obtener un objetivo determinado, el derecho es definido como *la libertad*<sup>39</sup> para el ejercicio de esas capacidades. Dada la definición de «derecho» que Hobbes se da, «poder» y «derecho» quedarán solidariamente vinculados puesto que este último es considerado en *Leviatán* como el grado de «libertad de ejercicio de poder». Ésta es al menos una primera forma de explicar la problemática de la transferencia realizada por los hombres en el pacto de unión:<sup>40</sup> transferir las capacidades de los hombres (en términos de Hobbes, *the strenght and the will*) desprovistas de las libertades para su ejercicio resulta una operación inconducente, mientras que otorgar a *Leviatán* las puras condiciones de libertad para el ejercicio de algo de lo que no dispone constituye, a su vez, un verdadero absurdo.

En lo referente a las interrogantes que constituyen el segundo conjunto

problemático, Hobbes es perfectamente explícito sobre el hecho de que el pacto que permite la superación del estado de naturaleza es un pacto *entre los hombres*. No es ni un pacto entre la comunidad y el rey, a la antigua usanza medieval,<sup>41</sup> ni se trata de una multiplicidad de pactos singulares entre el soberano y cada uno de los hombres.<sup>42</sup> Esto lo señala Hobbes anotando que el soberano no puede pactar con la multitud en estado de naturaleza que existe antes del pacto de unión, puesto que tal multitud no alcanzaría el estatuto de «persona» según Hobbes la ha definido previamente.

El pacto que Hobbes nos propone es sin embargo un pacto peculiar: por un lado hay un pacto entre los individuos, futuros súbditos, que tiene como materia el establecimiento de la autorización pero, por otro lado y simultáneamente, está el problema de la relación que se establece (y por ello es necesario encontrar alguna forma de caracterizarla) entre los individuos pactantes y la «persona artificial» destinada a recibir la autorización. Nuevamente, aquí se interpone la dificultad existente en «despersonalizar» la figura de la «persona artificial» creada. Hobbes ha demostrado que los pactos sólo pueden hacerse entre los hombres; ni los animales ni Dios son interlocutores plausibles para el establecimiento de pactos válidos. Por lo tanto es necesario sacar por lo menos dos conclusiones a propósito del pacto hobbesiano.

En primer lugar, el único pacto imaginable en el modelo de Hobbes es un pacto entre los hombres en estado de naturaleza, porque los hombres no tienen a nadie con quien pactar que no sea ellos mismos. A pesar de que en el análisis formal de la «persona artificial» de Hobbes se presupone explícitamente que hay una persona natural que, cuando recibe la autorización, se transforma en «representante», *en sentido estricto no hay potencial soberano alguno «a la espera»* de la autorización de los hombres que lo instaure como poder supremo. En ese sentido, el pacto imaginado por Hobbes es más un acto de creación del *commonwealth* soberano que la instauración de una autoridad representativa en el sentido moderno.<sup>43</sup>

En segundo lugar, además, el contrato, que ha sido caracterizado a veces como un «pacto de sumisión»<sup>44</sup> es en realidad una operación algo más compleja que puede descomponerse al menos en tres acciones distintas. En primer término, es un pacto mediante el cual todos los hombres se comprometen a ceder sus derechos por igual; en segundo término, por medio del pacto los hombres acuerdan extender la autorización del ejercicio de esos derechos a un tercero para que los ejerza sobre ellos pero, en tercer lugar, como ese tercero no existe ni física ni jurídicamente, los hombres están creando la persona artificial a la que están dispuestos a someterse equipándola de los derechos que vienen de ceder. Es decir que, en el mismo acto, al constituirse como colectivo, los hombres *ceden* sus derechos, *autorizan* a un tercero y *crean* la persona jurídica previamente inexistente de este tercero: el *commonwealth*.

Esto explica por qué el pacto imaginado por Hobbes aparece como un acto

irremediable, como el nacimiento de un *Leviatán* del cual los hombres no podrán nunca más desembarazarse. El carácter irrenunciable del pacto hobbesiano no es el resultado de una concepción «absolutista» y «antidemocrática»; lo que sucede es que la soberanía (no «el soberano») así instituida no puede «dar marcha atrás» porque esa persona jurídica no tiene otra realidad que la que le confieren sus mandantes y éstos, por su parte, tampoco pueden decidir la instauración de «otra soberanía» porque están obligados entre sí a la obediencia a la soberanía que acaban de instaurar.<sup>45</sup> Igualmente no es posible concebir la figura de la soberanía así instituida «cometiendo injusticia» alguna para con sus súbditos ya que, todo lo que pueda resultar «injusto» será, en todo caso, el resultado de las modalidades de ejercicio del poder por parte del *titular* de la soberanía pero, todo lo que la soberanía como tal implica, se lleva a cabo por autorización fundada en el pacto de unión.<sup>46</sup> Pero, en última instancia y más allá de las múltiples interpretaciones que un texto como *Leviatán* siempre permitirá, el pacto de Hobbes resulta ser irrenunciable, el *commonwealth* por él instaurado deviene ineludible y la condición de súbdito se transforma en inevitable para los hombres porque, al menos para Hobbes, es evidente que el Estado es la razón de la viabilidad de toda sociedad civil moderna.

#### NOTAS

1. En particular la teoría institucional del derecho admite de manera relativamente generalizada la idea de que en toda sociedad existe un «orden social», por el cual toda manifestación social, por el solo hecho de serlo, aparece como ordenada por lo menos en relación a los asociados. Así entendido, el «orden social» remite a la existencia de una serie imprecisa de «normas sociales» constitutivas de la entidad admitida como sociedad a partir de las cuales se define el llamado «orden jurídico» que es considerado un sistema de normas que, incluyendo las normas sociales, las utiliza, las aventaja y las supera. Véase al respecto, N. Bobbio, *Teoría general del derecho*, pp. 19-20.

2. En su *Thomas Hobbes* (pp. 52 y ss.), Norberto Bobbio utiliza la expresión «la idea dominante» para tratar de aislar, dentro de la vasta obra de Hobbes, la preocupación central del autor.

3. Hay autores que entienden que «la idea dominante» de la obra de Hobbes, es una idea doble o dos ideas complementarias: «Hobbes's intention can be seen twofold: 1) to put moral and political philosophy, for the first time, on a scientific basis; 2) to contribute to the establishment of civic peace and amity and to the disposing of mankind toward fulfilling their civic duties», L. Berns, «Thomas Hobbes», en *History of Political Philosophy*, p. 396.

4. «La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que les vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica», Th. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1940, 2.ª ed., 1980, cap. 17, p. 137.

5. Por «estado de guerra» Hobbes entiende algo más amplio que un estado de enfrentamiento efectivo y permanente entre los hombres: en realidad el «estado de guerra» se configura en

toda sociedad en la que existe una propensión generalizada al enfrentamiento, una sociedad en la que la guerra es plausible. «[...] la naturaleza de la guerra consiste [...] en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 13, p. 102.

6. Ambas posiciones «[...] consisten en apelar desde un presente corrompido a un pasado prestigioso (la Antigüedad) o a un pasado puro (el cristianismo primitivo)». En los dos casos, lo que estaría dinamizando el proceso crítico sería «[...] la confusión católica entre la naturaleza y la gracia [...] que encuentra su expresión intelectual en el escolasticismo aristotélico [lo] que llevó naturalmente a apelar a la naturaleza pura tal como se supone que la revelaba la Antigüedad, o únicamente a la gracia, de la cual el protestantismo pretendía reencontrar su verdad y su eficiencia», P. Manent, *Historia del pensamiento liberal*, p. 59.

7. «En dernière analyse, la fin de sa politique demeure, comme il se doit dans un système radicalement nominaliste tel que le sien, l'individu [...] Plus que tout autre, avant et après lui, Hobbes a écrit une politique pure», R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, p. 253.

8. «La Naturaleza [...] está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial [...] gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido», Th. Hobbes, *op. cit.*, introducción, p. 3 (las cursivas son de Hobbes).

9. «Porque RAZÓN, [...] no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos; empleo el término *caracterización* cuando el *cómputo* se refiere a nosotros mismos, y *significación* cuando demostramos o aprobamos nuestros *cómputos* con respecto a otros hombres», *ibid.*, cap. 5, p. 33 (las mayúsculas y cursivas son de Hobbes).

10. Las relaciones entre Hobbes y Platón no han sido sistemáticamente estudiadas. En *Leviatán* las referencias son escasas y solamente dos parecen ser significativas. La más importante, parcialmente retomada por Strauss (L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 32) señala a Platón como «[...] el mejor filósofo de los griegos [que] prohibió la entrada en su escuela a todos aquellos que no fueran ya, en cierto grado, *geómetras*», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 46, p. 550, y la segunda (*ibid.*, cap. 31, p. 303) es un paralelismo explícito entre esta obra y la de Platón. En ese fragmento Hobbes se declara dispuesto «[...] a creer que [su] labor resulta tan inútil como el Estado de Platón, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos». Para las relaciones entre la obra de Hobbes y Platón véanse, en general, el texto de L. Strauss y D. Johnston, «Plato, Hobbes and practical reasoning», en M. Dietz, *Thomas Hobbes and Political Theory*, 1990.

11. No deja de llamar la atención el número de expresiones francamente destinadas a criticar a Aristóteles y al aristotelismo que pueden encontrarse en *Leviatán*. A título de ejemplos: «En parte se debió a la introducción de la filosofía y de la doctrina de Aristóteles en la religión, por los escolásticos, pues de ello se derivaron tales contradicciones y absurdos...», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 12, p. 98; «En cuanto [a la] Filosofía, no tenía otro lugar sino como sirvienta de la religión romana; como la autoridad de Aristóteles es cosa corriente en ella, el estudio ya no es propiamente Filosofía [...] sino aristotelismo», *ibid.*, cap. 45, p. 552; «Es porque los hombres no pueden sufrir el abuso cometido por quienes, con esta doctrina de las *esencias distintas* construida sobre la vana filosofía de Aristóteles, quieren apartarles con nombres vacíos, de la obediencia a las leyes de su país...», *ibid.*, cap. 46, p. 555 (las cursivas son de Hobbes).

12. Véase L. Strauss, *op. cit.*, cap. III, pp. 30-43.

13. «El uso y fin de la razón no es el hallazgo de la suma y verdad de una o de pocas significaciones, remotas de las primeras definiciones y significaciones establecidas para los nombres, sino en comenzar en éstas y en avanzar de una consecuencia a otra». «La mayor parte de

los hombres, aunque tienen uso de razón en ciertos casos como, por ejemplo, para la numeración hasta cierto grado, les sirve de muy poco en su vida común, gobiéranse ellos mismos [...] de acuerdo con su buena o mala fortuna y con los errores de uno respecto a otro», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 5, pp. 34 y 37.

14. «[...] un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos [en] el empeño de aumentar el poder civil», *ibid.*, dedicatoria «A mi muy honorable amigo Mr. Francis Godolphin de Godolphin», p. 1. Sin embargo, a pesar de esta declaración explícita, la descalificación hobbesiana del «orden religioso» como base para una configuración adecuada de la sociedad humana ha sido directa e indirectamente cuestionada por distintos comentaristas. Trabajos como los de A.E. Taylor y Howard Warrender han abierto desde hace décadas la polémica sobre la religiosidad de Hobbes y la posible existencia de un fundamento teológico determinante de la construcción hobbesiana. Véase A.E. Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes», 1965, y H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*. En la actualidad esta línea de interpretación ha tenido nuevos desarrollos que llegan a presentar a Hobbes como un verdadero filósofo cristiano ortodoxo; véase A.P. Martinich, *The two Gods of Leviathan*. Polin advierte que esta problematización de la cuestión religiosa en Hobbes se ha instaurado a partir de una confusión: «On a confondu trois problèmes: le problème de savoir si Hobbes croyait en Dieu et, si oui, en quel Dieu; le problème de savoir quelle place Dieu tenait dans sa philosophie et dans sa philosophie politique; et enfin le problème de déterminer quelle place il fait à la religion dans l'État, quels doivent être les rapports de l'État et de l'Église», R. Polin, *op. cit.*, p. 49. En cualquier caso, y a reserva de que volvamos más tarde sobre la cuestión, no es posible ignorar las explícitas reservas de Hobbes sobre las ambiciones políticas de las iglesias. En lo que hace a este punto, la cuestión decisiva es la de poder reafirmar la tesis de Hobbes sobre la inconveniencia de un orden político religiosamente fundado y la de su radical toma de posición por un ordenamiento civil que debe estructurarse de manera estrictamente secular y profana.

15. En esta interpretación de la concepción del orden hobbesiano, caben los trabajos de múltiples autores que, aunque difieren muchas veces en las modalidades de argumentación, concluyen en que la teoría del orden hobbesiano es esencialmente una teoría del poder. Quizás las más conocidas sean la de J. Vialatoux, *La cité de Hobbes; théorie de l'État totalitaire*; y la de R. Capitant, «Hobbes et l'État totalitaire», en *Archives de Philosophie et Droit*. Así como los trabajos de R. Polin. Menos explícitamente, cabe mencionar la obra de Sir Leslie Stephen, *Hobbes*, la de G. Sabine, *Historia de la teoría política*, y la de J.J. Chevallier, *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, que adoptan posturas relativamente parecidas.

16. «El único camino para erigir semejante poder común [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres [que permitan] reducir sus voluntades a una voluntad», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 17, p. 140.

17. «La diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos», *ibid.*, cap. 19, pp. 152-153.

18. «En efecto las leyes de naturaleza [...] no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas», *ibid.*, cap. 26, p. 219. Partiendo de fragmentos como éste, toda la lectura del orden político hobbesiano desemboca en la conclusión de que «Leviatán» resulta ser un típico y temprano exponente del más puro positivismo jurídico. Para una cuidadosa discusión sobre el carácter jusnaturalista o positivista de la concepción jurídica de Hobbes, véase N. Bobbio, «Hobbes y el jusnaturalismo», en *Estudios de historia de la filosofía*.

19. Que opta por definir, no sin argumentos, a estas «leyes» como simples «reglas hipotéticas». «Para salir del estado de naturaleza la razón acude en ayuda del hombre en forma de reglas, de normas hipotéticas del tipo: Si quieres A haz B [...] lo que ha desencadenado las más enconadas discusiones y ha hecho enloquecer a los críticos es que Hobbes ha llamado a estas reglas “leyes naturales”. Pero [...] en realidad, estos dictámenes de la razón no son de hecho leyes, si por ley se entiende la orden de una persona dotada de autoridad, a menos que se considere [...] que estas reglas de la prudencia humana son también expresión de la voluntad divina», *ibid.*, pp. 71-72.

20. «Las listas de leyes naturales formuladas por Hobbes [...] demuestran que no realizó nunca un esfuerzo serio encaminado a reducir sus principios al mínimo necesario para su finalidad [...] En sustancia, todas las leyes naturales de Hobbes equivalen a esto: la paz y la cooperación tiene mayor utilidad para la propia conservación que la violencia y la competencia general, y la paz necesita de la confianza mutua», G. Sabine, *op. cit.*, pp. 244-345. «El mismo [Hobbes] nos simplifica la tarea, confiándonos que se han resumido estas leyes en una fórmula “[...] simple e inteligible, incluso para aquellos cuya capacidad es más mediocre”. Hela aquí: *no hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros*», J.J. Chevallier, *op. cit.*, p. 55 (las cursivas son de Chevallier).

21. «El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 10, p. 69.

22. «Se alcanza el poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural [cuando] por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de su sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a algún hombre o asamblea de hombres [...] En este último caso puede hablarse de Estado político o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*», *ibid.*, cap. 17, p. 141 (las cursivas son de Hobbes).

23. «No es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado [...] sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor [...] a respetarles por haberse rendido a discreción [...] En suma, los derechos y consecuencias de [el soberano por adquisición] coinciden exactamente con los del soberano por institución», *ibid.*, cap. 20, pp. 165-166.

24. H. Warrender, *op. cit.*

25. Que este autor presenta sosteniendo que su trabajo es «An attempt [...] to discover the logical structure of his [de Hobbes] argument in one of its central aspects, namely his theory of obligation. [...] If the burden of his ethical and political theory is to demonstrate that, in some sense, the citizen *ought* to obey the civil law, and if his argument is to survive, his general theory of obligation must be capable of consistent formulation», *ibid.*, p. 3 (las cursivas son de Warrender).

26. Es decir una teoría general de la obligación «[...] based upon the postulate that the obligation of the citizen to obey the civil law is a type of obligation that is essentially independent of the fiat of the civil sovereign. This view implies that there is in Hobbes's philosophy a theory [...] that runs through the whole of his account of man, both apart from and within civil society. Hence if the obligation to obey the civil law is a moral obligation, men have moral obligation in Hobbes's State of Nature», *ibid.*, p. 7 (mayúsculas y cursivas de Warrender).

27. A.E. Taylor, *op. cit.*

28. H. Warrender, *op. cit.*, p. 26.

29. «[...] the commands of God, the laws of nature are *laws* and oblige», *ibid.*, p. 300 (las cursivas son de Warrender). Véase igualmente, citando al *De Cive*, N. Bobbio, «Thomas Hobbes», *op. cit.*, p. 72.

30. Uno de ellos es David Gauthier: «[...] the political doctrine of Leviathan represents a major advance in Hobbes thinking, an advance which depends almost entirely on the introduction of the concept of authorization», D. Gauthier, *The logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, p. 120.

31. «Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea por verdad o ficción. Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una persona *imaginaria o artificial*», Th. Hobbes, *ibid.*, p. 132 (las cursivas son de Hobbes).

32. «Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autoridad un derecho a hacer algún acto, y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho», *ibid.*, p. 133 (las mayúsculas son de Hobbes).

33. «[...] a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir de ser su *representante*)», *ibid.*, p. 142 (las cursivas son de Hobbes). La misma cita en el texto inglés es presentada por Gauthier con la siguiente formulación: «Hobbes speaks of the sovereign being given [...] the right to *present* the person of them all...», «Hobbes, Thomas: English Works», vol. III, p. 159, en D. Gauthier, *op. cit.*, p. 127.

34. Ya que «[...] como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión», Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 143.

35. Muy específicamente, Bobbio insiste, citando a Rousseau en el *Contrato Social* («De todos los autores cristianos el filósofo Hobbes es el único que ha sabido ver el mal y el remedio, quien se ha atrevido a proponer la unión de las dos cabezas del águila y llevarlo todo a la unidad política») en que Hobbes será el gran teórico de *la unidad* del Estado.

36. «[...] his principles are pernicious both to piety and policy, and destructive to all relations of mankind, between prince and subject, father and child, master and servant, husband and wife; and [...] they who maintain them obstinately, are fitter to live in hollow trees among wild beasts, than in any Christian or political society. God bless you», «Bishop Bramhall on Hobbes», citado por Warrender, en su introducción, *op. cit.*, p. 1.

37. «República es un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano [...] La soberanía es el poder absoluto y supremo de una república», J. Bodin, *Los seis libros de la República*, pp. 9 y 47.

38. «El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 10, p. 69, mientras que «El derecho de naturaleza [...] es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza», *ibid.*, cap. 10, p. 106.

39. «Por LIBERTAD se entiende [...] la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere», *ibid.* (las mayúsculas son de Hobbes).

40. Sin lugar a dudas hay otras explicaciones que no podemos desarrollar aquí. Algunos autores han optado por una explicación más centrada en las transformaciones que la teorización hobbessiana sufre a lo largo del tiempo. Si, por ejemplo, se toman en consideración los textos anteriores a *Leviatán*, tales como los *Elements of Law* y el *De Cive*, y se les compara con el primero, es seguramente posible rastrear el proceso por el cual el pensamiento de Hobbes transita de un modelo de orden político basado en un soberano organizado a partir de una transferencia

de «poderes naturales» a un modelo de soberano, mucho más «artificial», estructurado en base a una transferencia de derechos.

41. «Es, por tanto, improcedente garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar [...] a cualquier hombre sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen la soberanía», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 18, p. 144.

42. «[...] como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de los súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión», *ibid.*, cap. 18, p. 143.

43. Por lo que, además, debe excluirse toda tentación de recurrir a la noción de «representación» en el sentido moderno para imaginar el artefacto hobbesiano: *Leviatán* no es un gobierno, es un Estado.

44. N. Bobbio, «Thomas Hobbes», *op. cit.*, p. 76.

45. «[...] no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso», Th. Hobbes, *op. cit.*, cap. 18, p. 142.

46. Así «[...] en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de cuanto hace el soberano», *ibid.*, p. 145. Aunque se admita que quienes disponen del poder soberano puedan cometer «iniquidad», pero nunca «injusticia» o «injuria» en sentido estricto.

## BIBLIOGRAFÍA

BERNS, Lawrence (1987): «Thomas Hobbes», en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.

BOBBIO, Norberto (1985): *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate.

— (1991a): *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma.

— (1991b): *Teoría general del derecho*, Madrid, Debate.

BODIN, Jean (1985): *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos.

CAPITANT, René (1938): «Hobbes et l'État totalitaire», en *Archives de Philosophie et Droit*, París.

CHEVALLIER, J.J. (1970): *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, Madrid, Aguilar.

DEUTSCH, Karl (1976): *Política y gobierno*, México, FCE.

DIETZ, Mary G., et al. (1990): *Thomas Hobbes and Political Theory*, Kansas, University Press.

GAUTHIER, David (1969): *The logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press.

HOBBES, Thomas (1987): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

LAMPRECHT, S.P. (1940): «Hobbes and Hobbism», *The American Political Science Review*, vol. 34.

MANENT, Pierre (1990): «Historia del pensamiento liberal», Buenos Aires, EMECE.

MARTINICH, A.P. (1992): *The two Gods of Leviathan; Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

OAKESHOTT, M. (1946): *Hobbes's Leviatán* (introd. y edic.), Oxford, Blackwell's political texts.

POLIN, Raymond (1981): *Hobbes, Dieu et les hommes*, París, PUF.

- SABINE, Georges (1987): *Historia de la teoría política*, México, FCE.
- STEPHEN, Leslie (1991): *Hobbes*, Bristol, Thoemmes Antiquarian Books.
- STRAUSS, Leo (1936): *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- TAYLOR, A.E. (1965): «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, Oxford, Keith C. Brown.
- TOUCHARD, Jean (1990): *Historia de las ideas políticas*, México, Rei.
- VIALATOUX, J. (1936): *La cité de Hobbes; théorie de l'État totalitaire*, Lyon.
- WARRENDER, Howard (1957): *The Political Philosophy of Hobbes; his Theory of Obligation*, Oxford, Oxford Clarendon Press.