

## Hobbes y la autonomía de la política

Andrés Rosler

Conicet – Universidad de Buenos Aires

arosler@fibertel.com.ar

**resumen** Este trabajo se propone contribuir al proyecto de atribuirle a Hobbes una teoría autónoma de la política, la cual defiende la existencia de cuestiones políticas que no pueden ser subordinadas lógicamente a otras esferas como la moral o la religión. Según esta posición los conflictos políticos no pueden ser meramente atribuidos, por ejemplo, a la inmoralidad o irreligiosidad de los involucrados, sino que incluso personas completamente morales y religiosas podrían llegar a verse envueltas en conflictos políticos.

**palabras clave** Hobbes, estado de naturaleza, política, desacuerdo, ideología, guerra

En este trabajo me propongo contribuir al proyecto de atribuirle a Hobbes una teoría autónoma de la política. En líneas muy generales entiendo por una teoría autónoma de la política aquella que defiende la existencia de cuestiones políticas que no pueden ser subordinadas lógicamente a otras esferas como la moral o la religión. Según esta posición los conflictos políticos no pueden ser meramente atribuidos, por ejemplo, a la inmoralidad o irreligiosidad de los involucrados, sino que incluso personas completamente morales y religiosas podrían llegar a verse envueltas en conflictos políticos. Como dice Noel Malcolm, “una de las cosas más distintivas sobre Hobbes es que él tiene una teoría del ámbito político como algo *sui generis*, algo esencialmente diferente de otras formas de interacción humana u organización” (MALCOLM, 2005, pp. 127-8).

En la primera parte de este trabajo me voy a concentrar en la teoría hobbesiana de la naturaleza del conflicto político. En la segunda parte del

trabajo voy a tratar de mostrar algunas de las consecuencias en principio “anti-hobbesianas” que se siguen de la adopción de una concepción autónoma de la política.

## 1. La lectura estándar del conflicto político

Los agentes hobbesianos son descriptos a menudo como títeres de sus pasiones, lo cual a su vez explicaría el conflicto imperante en el estado de naturaleza. Hobbes en la nota a *De Cive*, II.1 parece resumir en una frase la perspectiva estándar al respecto: “toda violación de la ley natural consiste en un razonamiento falso o en la estupidez de los hombres de no ver los deberes para con los otros hombres como necesarios para su preservación”. En el mismo sentido Hobbes compara en *De Cive*, VII.18, la relación entre libertad y sujeción a la relación que tienen el deseo con la razón. Sin embargo, en el siguiente párrafo del *De Cive* encontramos una explicación más enriquecida del conflicto:

“En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño; pero al no proceder de la misma causa, tampoco pueden ser condenados de manera igual. Pues un hombre, de acuerdo con esa igualdad natural que existe entre nosotros, permitirá a los otros tanto como él se permite a sí mismo; éste es el argumento de un hombre moderado que de una manera justa valora su fuerza. Otro, suponiéndose superior a los demás, se tomará la licencia de hacer lo que le plazca y reclamará respeto y honor como cosas que se le deben a él antes que a otros; éste es el argumento de un espíritu violento. La voluntad de hacer daño puede surgir en un hombre por vanagloria y por la falsa estima que tiene de su propia fuerza; en otro hombre puede que surja por la necesidad de defenderse a sí mismo, o su libertad y sus bienes, contra la violencia de aquél” (HOBBS, 2000, pp. 58-9).

La naturaleza del conflicto deja entonces de ser meramente psicológica para convertirse en valorativa. Lo que parece estar en juego es nuestra apreciación de nuestro valor y el de los demás. Asimismo, debemos evaluar si la conducta del otro cae bajo la descripción de ataque injustifica-

do hacia nosotros. Por ejemplo, si la toma de cierto bien, o incluso matar a otro, es o no injustificado depende de su apreciación valorativa.

Sin embargo, la interpretación estándar del conflicto en Hobbes no sólo adolece de la reducción del conflicto político a la irracionalidad o inmoralidad de los actores, sino que además, tal como lo explica Sharon Lloyd, no puede explicar la recurrencia del conflicto político. En efecto, según la interpretación estándar,

“al asignar castigos a la comisión de actos antisociales, ... [el] poder soberano provee a la gente de fuertes incentivos para la conducta cooperativa, haciendo que la racionalidad individual esté en línea con la racionalidad colectiva, y la racionalidad a corto plazo en línea con la racionalidad a largo plazo. (...). Aun cuando la obediencia a la autoridad política sea racional, debe ser reforzada por la imposición de sanciones por desobediencia, (...). De acuerdo con esta interpretación, el papel de un poder soberano no es tanto *hacer* racional el comportamiento sociable sino remediar un defecto en el cálculo de los hombres de su auto-interés racional (siendo el defecto una tentación de dar prioridad a intereses a corto plazo por sobre los intereses a largo plazo). (...). La razón inmediata y más motivadoramente eficaz por qué un súbdito debe obedecer al poder soberano es que lo castigará si no lo hace” (LLOYD, 1992, pp. 10-11).

Aun si asumiéramos que la estándar es una explicación correcta del conflicto y de la superación del mismo, no podría la misma sin embargo explicar la persistencia del conflicto político. En efecto, si las personas actúan racionalmente, entonces no podría haber conflicto una vez instituido el Leviatán. Si el conflicto persiste luego de la erección del Estado, tal como Hobbes mismo lo reconoce, entonces los actores hobbesianos no responden a la autoridad del Estado, y ninguna reafirmación de la autoridad reestablecerá el orden (LLOYD, 1992, pp. 33, 35). La interpretación estándar pasa por alto entonces el hecho de que, como sostiene Carl Schmitt, “Estado y revolución, Leviatán y Behemoth, ambos existen siempre y están siempre potencialmente activos” (SCHMITT, 1982, p. 55).

## 2. El papel de las ideas

Parecería que la crítica a la visión estándar es demasiado ingenua para la antropología realista hobbesiana; podría dar la impresión de que para dicha crítica la caída antropológica es básicamente irrelevante para el planteo político de Hobbes. Quizás esta impresión se deba a un malentendido respecto del papel de la caída en la política hobbesiana. Si bien cuando hablamos del paraíso lo primero que nos viene a la mente son algunos de sus aspectos en principio más apetecibles como la inocencia, el ocio, la abundancia, etc., la historia también cuenta que como resultado de su intento de hacerse jueces del bien y del mal Adán y Eva fueron expulsados del paraíso y restringidos en un ámbito en el cual estaban condenados a usar su propio juicio. En este sentido, la historia de la caída es una historia sobre el ajuste entre la mente y el mundo. Mientras que en el paraíso cualquier cosa que Adán y Eva podrían haber llegado a desear era suya con sólo desearlo, como consecuencia de la caída los seres humanos tienen que enfrentar un mundo mucho más desafiante en el que son necesarias ciertas habilidades intelectuales, éticas y corporales para poder sobrevivir en él. Bajo estas condiciones los seres humanos viven a merced no sólo de su ámbito o ambiente sino de ellos mismos (cf. SORELL, 1986, pp. 34-5, 54).

Estas restricciones son en parte responsables de un rasgo característico de los seres humanos desde la caída, i.e. la ansiedad. Los seres humanos estamos expuestos a un medio ambiente cuyo conocimiento es decisivo para nuestra supervivencia; la falta de conocimiento produce ansiedad. Es por eso que Hobbes compara al hombre con Prometeo: “El hombre, que mira muy lejos antes de él, por la preocupación [care] por el tiempo futuro, tiene su corazón todo el día roído por el miedo a la muerte, la pobreza, u otra calamidad; y no tiene reposo, ni pausa de su ansiedad, sino en el sueño”. “Este miedo perpetuo”, agrega Hobbes, “siempre [está] acompañando a la humanidad en la ignorancia de las causas, como si fuera en la oscuridad” (HOBBES, 1991, p. 76). El desajuste entre la mente y el mundo ha incitado a los seres humanos a que desarrollaran varias habilidades para al menos ajustarse a su medio ambiente o incluso dominarlo, de modo de alcanzar cierto equilibrio entre mente y mundo. La búsqueda del conocimiento es experimentada como un profundo impul-

so emocional que nos convierte en buscadores compulsivos de sentido. El Adán anterior a la caída pudo haber tenido la curiosidad de literalmente contemplar el mundo, tratando de descubrir su organización o estructura interna sin tener que pasar a la práctica, dado que sus necesidades de supervivencia estaban resueltas de antemano debido al ajuste natural entre la mente de Adán y el mundo. Pero el tipo de conocimiento que preocupa a los caídos seres humanos está atravesado por la ansiedad provocada por el desajuste entre la mente y el mundo, por la necesidad de hacer que las cosas sucedan. Dicho en otras palabras, la caída provocó la necesidad y la práctica de un rasgo característicamente humano, la normatividad: tanto la capacidad de deliberar acerca de qué hacer, buscando y exigiendo razones a favor y en contra de un curso de acción, investigando la manera en que el mundo opera y cómo emplearlo.

Por supuesto, los seres humanos a su vez pueden fallar al emplear dicha normatividad, v.g. pecar en sus acciones apartándose de los estándares morales; pero, así y todo, sostener que pueden equivocarse o apartarse de ciertos estándares implica creer que pueden acertar y por lo tanto seguir dichos estándares. La caída por lo tanto no es necesariamente un obstáculo para quienes explican el conflicto político hobbesiano en términos de ideas, valores o estándares.

En los últimos años Quentin Skinner ha enfatizado el papel que tiene la retórica y por lo tanto las ideas o valores en la teoría del conflicto político de Hobbes. En especial, el recurso retórico de la paradiástole provoca un mundo de arbitrariedad moral, como explica Skinner, “un mundo en el cual no habrá posibilidad de alcanzar acuerdo racional sobre la aplicación de términos valorativos, y no habrá posibilidades de evitar un eterno estado de confusión y hostilidad mutua” (SKINNER, 1997, pp. 281-2). En las palabras de Hobbes:

“aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, sin embargo la diversidad de nuestra recepción, respecto de diferentes constituciones del cuerpo y prejuicios de opinión, le da a cada cosa el tinte de nuestras diferentes pasiones. Y por lo tanto al razonar un hombre debe tener cuidado con las palabras, las cuales además del significado que imaginamos de su naturaleza, tienen un significado también de la naturaleza, disposición e interés del que habla; tales son los nombres de virtudes y vicios. Porque un hombre puede llamar *sabiduría*, lo que otro

llama *miedo*; y uno *crueledad*, lo que otro *justicia*; uno *prodigalidad*, lo que otro *magnanimidad*; y uno *gravedad*, lo que otro *estupidez*, etc. Y por lo tanto tales nombres nunca pueden ser bases verdaderas de razonamiento alguno. Tampoco pueden serlo metáforas y tropos del lenguaje” (HOBBS, 1991, p. 31).

Hobbes parece sostener que los términos valorativos son lo suficientemente abstractos como para permitir que quienes los invocan puedan subsumir sus injustificadas acciones bajo dichos términos. Parece haber una tensión entre el carácter objetivo de la definición de términos valorativos y su aplicación subjetiva, la cual permite que en ocasiones llamemos inmorales a aquellos que simplemente están en desacuerdo con nosotros (v. MARTINICH, 1992, pp. 58-9). Algunos enmascaran su interés o simple desacuerdo utilizando un lenguaje moral. Llevado al extremo esto parece ofrece un espectáculo similar al de la Clínica de la Discusión de Monty Python: cualquier cosa que el otro diga es simplemente negada, sin que importa *qué* se dice. Sólo *quién* lo dice es tenido en cuenta.

Sin embargo, para que el recurso de la paradiástole tenga sentido hace falta que el conflicto genuino mismo sea concebible. Nadie prestaría atención a dicho recurso retórico, o dicho recurso no podría surtir efecto alguno, si fuera obvio que sólo se trata de un recurso retórico. De ahí que el papel de la retórica en la explicación del conflicto político en Hobbes sea de naturaleza mixta: por un lado, dada su conexión con la hipocresía, participa de la lectura estándar que atribuye el conflicto político a la inmoralidad de los agentes; pero por el otro, la hipocresía misma sólo tiene sentido rindiendo homenaje a las ideas o valores. No se puede ser hipócrita en un mundo sin valores o ideas o, si se quiere, en un mundo totalmente hipócrita. Hobbes, entonces, asume al menos que existen agentes que creen en ciertos valores, y de ese modo son utilizados por otros agentes hipócritas (cf. HOBBS, 1990, p.24).

Ha sido recientemente argumentado que según Hobbes “los combatientes, correcta o incorrectamente, usualmente se ven a sí mismos como involucrados en una lucha por algún valor de importancia primordial, como libertad, igualdad, dignidad humana o religión verdadera. Su lucha se les aparece en la forma de una lucha por lo que es correcto [*a struggle*

*for right]*”. De ahí que la teoría política de Hobbes analice el desorden “como el resultado de la primacía de intereses religiosos por sobre los intereses materiales, incluyendo el interés en la auto-preservación” (LLOYD, 1992, pp. 1-2). Junto al papel jugado por las pasiones, la escasez de recursos y la paradiástole Hobbes reconoce que la religión y la ideología tienen un lugar destacado dentro de la explicación del conflicto político. Hobbes, en efecto, está convencido de que “el mundo está gobernado por la opinión” (HOBBS, 1994, p. 72):

“es evidente para la capacidad más baja, que las acciones de los hombres son derivadas de las opiniones que ellos tienen del bien, o mal, que les redunda a partir de esas acciones; y consecuentemente, los hombres que poseen una opinión según la cual la obediencia al poder soberano será más dañosa para ellos que su desobediencia, desobedecerán las leyes y de ese modo derrocarán al Estado, e introducirán tumulto [*confusion*] y guerra civil” (HOBBS, 1991, p. 372).

Además, cualquier señal “de odio y desprecio provoca más peleas y luchas que cualquier otra cosa, de modo que muchos hombres prefieren perder su paz e incluso sus vidas antes que sufrir un ultraje” (HOBBS, 2000, III.12.). La preservación de la vida a menudo no tiene un lugar privilegiado en la lista de prioridades de los agentes políticos hobbesianos, de modo que la mera preservación no afectará la balanza de razones: “si los hombres no conocen su deber, ¿qué es aquello que exista que pueda forzarlos a obedecer las leyes? Un ejército, dirás. ¿Pero qué forzará al ejército?” (HOBBS, 1990, p. 59).

Hobbes entonces adopta al menos una versión de lo que podríamos denominar la tesis de la causalidad moral, según la cual nuestras creencias morales afectan nuestro comportamiento político (cf. IRWIN, 1985, pp. 154, 163; IRWIN, 1988, pp. 355, 449; ROSLER, 2005, p. 22). Pero la otra cara de la tesis de la causalidad moral, i.e. del efecto que las creencias morales tienen sobre nuestras acciones y por lo tanto sobre la estabilidad política, es que la falta de la misma puede provocar desobediencia: “aunque un hombre esté descontento, sin embargo si en su propia opinión no hay una causa justa para agitarse en contra del o de resistir al gobierno establecido, ni pretensión alguna para justificar su resistencia, y de procurar ayuda, él nunca mostrará [*descontento*]” (HOBBS, 1994, p. 163).

Sin embargo, aunque el énfasis en el papel de las ideas y valores en el conflicto político es apropiado y saludable a la luz del énfasis contrario que los estudios hobbesianos solían poner en la intervención del auto-interés en la política, debemos cuidarnos de no caer en una simplificación “idealista”. En efecto, las explicaciones exclusivamente ideológicas o idealistas tienen razón al sostener que los agentes hobbesianos son capaces de morir por sus ideas. Es más, tampoco hay razones para creer que Hobbes separa tajantemente a los deseos de las creencias, como si los deseos fueran los que explican el conflicto y las creencias estuvieran encargadas de asegurar el orden. (Si éste fuera el caso no podríamos explicar ni el conflicto político ni su solución). Los deseos involucrados en la política no son meros impulsos básicos entendidos hidráulicamente sino pasiones con un fuerte componente cognitivo (v. TUCK, 1996, p. 184).

Pero un énfasis desmedido en el papel de las ideas o valores en el conflicto político puede llegar a hacer curiosamente que la política pierda su autonomía, posibilitando la reaparición de la interpretación estándar. En efecto, mientras que la visión estándar o realista suele excluir las ideas y valores de la esfera política o relegarlos a la condición de meros instrumentos de la hipocresía, la visión ideológica o idealista podría reincorporarlos al centro del escenario político al precio de proponer ideas y valores que ningún agente razonable puede rechazar. Esto último indica que la interpretación ideologista asume que los agentes humanos no son malvados sino buenos y educables. Son las instituciones sociales y políticas las que distorsionan las capacidades racionales y morales de los individuos. Una educación apropiada podría entonces permitir el libre flujo y desarrollo de la razón y de la moral. Una vez alcanzado dicho punto el Estado se volvería en principio superfluo. Tanto el desacuerdo político como la toma de decisiones perderían su razón de ser bajo dichas condiciones ideales. Agentes igualmente racionales y morales no tendrían por qué estar en desacuerdo sobre cuestiones políticas, ni, por supuesto, tendrían que preocuparse en cómo resolverlo. Si el desacuerdo reapareciera luego de que se instituyera el mejor régimen, la única explicación posible sería que la irracionalidad y la inmoralidad de los agentes son más resistentes de lo que se creía y por lo tanto la autoridad del Estado manejaría el desacuerdo con recursos estándares o realistas, i.e. con la



coacción y el castigo. A pesar de las diferencias entre el planteo ideológico y el realista, el fracaso del planteo idealista inesperadamente permitiría la reaparición del realista. De ahí que a menudo detrás de un defensor de las ideologías se esconda un partidario potencial de la visión estándar o realista, o detrás de un realista quizás se encuentre un desencantado defensor de las ideologías. En el fondo, se trata de dos variaciones de un mismo tema: ni para el idealismo ni para el realismo existen conflictos políticos genuinos o verdaderos. Por lo tanto, ninguno de los dos puede explicar la persistencia del conflicto político. En última instancia, ambas posiciones comparten la siguiente disyuntiva: la política es una cuestión de persuasión o de coacción.

### 3. La autonomía del conflicto genuino

La explicación del conflicto por lo tanto no sólo debería alejarse del realismo serpentino y su predilección por la coacción, sino también del idealismo columbino y su predilección por la persuasión (cf. HÖPFL, 2004, p. 180). Hobbes por su parte parece ser consciente de la necesidad de una explicación más compleja del conflicto político: “Aunque los hombres se reprochan mutuamente esta rapacidad, por la costumbre innata de juzgar sus propias acciones en las personas ajenas invirtiendo derecha e izquierda como en un espejo, el derecho natural dictado por la necesidad de conservarse no permite considerarla como un vicio” (HOBBS, 1987, p. 185). Hobbes explícitamente agrega un ingrediente clave a la receta de criaturas caídas y sus correspondientes naturalezas inmorales e irracionales, escasez e interacción:

“Viendo entonces que a la agresividad de la naturaleza de un hombre respecto de otro, se le añade un *derecho* de cada hombre a todo, por lo cual un hombre ataca [invadeth] con derecho y otro se resiste con derecho; y por lo cual los hombres viven en desconfianza perpetua y estudiando cómo preocuparse [*preoccupate*] mutuamente; el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra” (HOBBS, 1994, p. 80, énfasis agregado).

En el *De Cive*, I.12, hay un pasaje correspondiente:

“A la tendencia natural que lleva a los hombres a destrozarse mutuamente, la cual deriva de sus pasiones, pero más que todo de su vanidad, agreguemos ahora el derecho de todos a todo, que permite atacar y defenderse con el mismo derecho y que es el origen de los celos y de las eternas sospechas de todos contra todos” (HOBBS, 1987, p. 202).

Finalmente, quizás en el pasaje más claro al respecto, Hobbes sostiene que “aun admitiendo que los hombres consientan en todas estas leyes naturales y en otras, si las hay, y traten de observarlas, no dejarán de surgir cada día dudas y controversias acerca de la aplicación de estas leyes a sus acciones; por ejemplo, si lo que se realizó es o no contra la ley (esto se denomina cuestión de derecho). De ahí resultará una pelea entre las partes, que se considerarán víctimas la una de la otra [*vtrimque se læsos esse existimantes*]” (HOBBS, 1987, p. 217; cf. HOBBS, 1991, p. 108).

Noel Malcolm tiene razón entonces al señalar que “el estado primario de conflicto planteado por Hobbes no es un conflicto fáctico, contingente que podría no existir si la gente cesara de ser irascible o competitiva, sino en realidad un conflicto jurídico necesario entre personas cuyos *derechos* se superponen o están mutuamente en conflicto en algún sentido hasta que han sido renunciados” (MALCOLM, 1995, p. 535; cf. GEISMANN y HERB, 1988, pp. 24-5, 118, 129; HÜNING, 1988, p. 50). Convendría tener en cuenta que si bien un conflicto jurídico puede haber sido suscitado por la irracionalidad o inmoralidad de las partes, por escasez de recursos, por interacción, etc., la naturaleza de dicho conflicto es independiente de aquello que lo provoca. Además, el desacuerdo jurídico no gira primordialmente alrededor de cuestiones puramente motivadoras, como si lo que estuviera en juego es lograr que las partes hagan lo *que* tienen razón de hacer, sino que lo que está en juego en realidad es saber primero *qué* tienen razón de hacer.

En todo caso, el conflicto hobbesiano está mucho más cerca de la tabla de Carnéades, en la cual los involucrados tienen la misma libertad de quedarse en ella debido a que tienen derecho a auto-preservarse y por lo tanto no tienen deber alguno de abstenerse de realizar las acciones dirigidas a su preservación. No podría exigirse otra conducta en el caso de que una parte ejerciera su libertad en perjuicio de la otra: la simetría norma-

tiva entre las partes es total.<sup>1</sup> Hobbes precisamente compara la posición de los Estados entre ellos con la actividad gladiatoria (v. HOBBS, 1991, p. 90; cf. HOBBS, 2000, III.27), en la cual los involucrados tienen la libertad de atacarse mutuamente sin deber alguno de abstenerse de hacerlo o derecho a que el otro se abstenga de hacerlo. Los gladiadores parecen estar justificados al invocar un estado de necesidad para legitimar sus acciones debido a que ellos no eligen dicho estado sino que han sido puestos en él por otros: en general, se trata de personas esclavizadas para luchar entre ellas.

#### 4. Guerra y política

La consideración del carácter genuino del conflicto, i.e. la posibilidad de concebir conflictos que no puedan ser atribuidos a defectos tales como la irracionalidad o inmoralidad de los involucrados, pasando por la comparación entre los Estados y los gladiadores, nos llevó hasta la guerra. Da la impresión de que la tesis de la autonomía de la política está asociada al intento de vincular la política con la guerra. Lo que aquí está en juego es precisamente la relación entre la política y la guerra, sobre todo la tesis según la cual la guerra goza de autonomía normativa al menos en cierto sentido.<sup>2</sup>

Si bien lo primero que se nos viene a la mente cuando oímos hablar de la relación entre política y guerra es el nombre de Clausewitz, en realidad algunos historiadores clásicos romanos como Salustio y Tácito ya habían comparado a la política con la guerra. En aras de la argumentación quizás convenga simplificar los términos denominando a esta posición “tacitismo”. Una buena y breve caracterización del tacitismo la podemos encontrar en el siguiente texto de Richard Tuck:

“la movida esencial que hicieron los tacitistas puede ser vista como la importación de ideas sobre la guerra en la vida *civil*: toda la política era vista entonces como al menos potencialmente guerra civil, y nuestros conciudadanos no eran diferentes de enemigos con los cuales vivíamos en una paz intranquila. (...). El Estado de Tácito había sido fundado sobre guerras civiles... y trataba a sus ciudadanos como enemigos vencidos. (...). [Los tacitistas] tomaron una visión de la guerra entre

Estados derivada de historiadores humanistas y escritores políticos, y la insertaron en su visión de la política doméstica, presentando a la vida civil como una cuestión de práctica cuasi-militar” (TUCK, 2000, pp. 10-11).

La política doméstica es puesta a la par con la guerra, los asuntos políticos son manejados militarmente, de modo que el criterio distintivamente político es la oposición amigo-enemigo.<sup>3</sup> Más allá de si ésta es una caracterización apropiada de Tácito, sin duda refleja las aspiraciones del tacitismo temprano moderno y en particular el planteo de Hobbes cuando se pregunta, quizás invocando a San Agustín, “¿qué son muchos Estados sino otros tantos campamentos de hombres armados y de individuos dispuestos a guerrear entre sí, el estado [*status*] de los cuales... ha de ser considerado como un estado natural, i.e., un estado de guerra?” (HOBBS, 2000, X.17).

Hay varios aspectos que subyacen a la adopción de Hobbes del tacitismo moderno, i.e. de la comparación de la guerra con la política. En lo que sigue voy a referirme a algunos de estos aspectos, en especial a las dificultades que tienen los tacitistas para poder articular exitosamente dos de ellos, la tesis de la simetría normativa y el rechazo de la guerra civil.

Una de las tesis más características que compone el discurso de la autonomía de la política es la independencia de contenido de la política, es decir, la política es autónoma en el sentido de que no puede ser literalmente reducida a explicaciones morales, religiosas, económicas, psicológicas, culturales, etc.<sup>4</sup> Como ya hemos visto, sería un error creer que los conflictos políticos pueden ser explicados sólo por la irracionalidad o inmoralidad de los involucrados, o debido a problemas psicológicos de los mismos, etc., si bien es probable que los conflictos políticos estén relacionados con cuestiones morales, o de racionalidad, o incluso psicológicas (v.g., la degradación del enemigo como un ser ajeno o distinto y por lo tanto peligroso). En una de las notas que Hobbes agrega en la segunda edición del *De Cive* él explica que “No hay casi ninguna opinión [*Dogma*] relativa al culto de Dios o a las ciencias humanas que no pueda originar primero disensiones, luego discordias, altercados y paulatinamente guerra. Lo cual no se debe a la falsedad de la opinión, sino a la naturaleza de los hombres [*propter ingenium hominum*]” (HOBBS, 2000, VI.11.).

La política parecería compartir la autonomía normativa de los juegos, géneros, convenciones: tiene su propio conjunto de “reglas” que constituyen el juego. Hobbes compara explícitamente a la política durante la guerra civil con un juego de cartas en el *Behemoth*. Para ser honestos, Hobbes dice en esta obra que entre 1647 y 1648 “el derecho [del poder soberano] pertenecía al rey, pero el ejercicio todavía no pertenecía a nadie, sino que era disputado, como en un juego de cartas, sin luchar” (HOBBS, 1990, p. 135). Sin embargo Hobbes considera al ejército como una de las cartas que puede llegar a ser jugada: “Las mejores cartas que tuvo el Parlamento eran la ciudad de Londres y la persona del Rey. El General, Sir Thomas Fairfax, era un verdadero presbiteriano, pero estaba en las manos del ejército, y el ejército en las manos de Cromwell; pero cuál partido debería prevalecer, dependía del desarrollo del juego [*the playing of the game*]” (HOBBS, 1990, p. 137).

El conflicto político no sólo es autónomo sino además inevitable: “En verdad es imposible evitar las disensiones de este tipo [i.e. sobre opiniones relativas al culto de Dios o a las ciencias humanas], pero el ejercicio del poder soberano puede refrenarlas para impedir que molesten la paz pública” (HOBBS, 1987, p. 237). De este modo Hobbes puede dar cuenta de la persistencia del conflicto político. Hobbes además cree que “dado que el combate intelectual [*certamen ingeniorum*] es el máximo, es necesario que de esa contienda se originen las discordias máximas; (...). [La] guerra más feroz [es] la de sectas de la misma religión, y la de facciones del mismo Estado [*respublica*], cuando el combate es o bien sobre la doctrina o sobre la prudencia política [*prudencia politica*]” (HOBBS, 2000, I.5). Hobbes agrega en el mismo capítulo más adelante que “por su naturaleza es eterna [la guerra] que, debido a la igualdad entre los contrincantes, no puede ser finalizada por victoria alguna” (HOBBS, 2000, I.10). Del carácter inevitable del conflicto político se sigue que es fútil intentar suprimirlo:<sup>5</sup> “las primeras semillas o principios [de la religión]... nunca pueden ser abolidos de la naturaleza humana, sin que nuevas religiones nuevamente broten de ellas, por el cultivo de tales hombres que tengan reputación a tal efecto” (HOBBS, 1991, p. 79).

Ahora bien, la autonomía no sólo es un hecho inevitable, sino además el tacitismo defiende la autonomía de lo político debido a que permite la acción colectiva, o al menos cree que se puede utilizar dicha autonomía

en aras de la acción colectiva.<sup>6</sup> Sin enemistad exterior no hay paz interior o acción colectiva en general. Como dice Hobbes,

“cuando no hay un enemigo común, ellos [sc. la multitud] se hacen la guerra el uno al otro, para sus intereses particulares. (...). [C]uando ellos no tienen un enemigo común, o aquél que es considerado como un enemigo por una parte, es considerado por la otra como un amigo, ellos tienen que disolverse necesariamente debido a la diferencia de sus intereses, y recaer en una guerra entre ellos” (HOBBS, 1991, pp. 118-19).<sup>7</sup>

La idea según la cual el Estado permite que los individuos estén a salvo de la invasión extranjera y de los conflictos internos o injurias internas, y la mención de paz “en casa, y ayuda mutua contra los enemigos afuera” (HOBBS, 1991, pp. 120-1), no sólo sugiere cierta relación entre los conflictos internos y los externos, entre la guerra civil y la guerra exterior, sino que además sugiere que los conflictos políticos domésticos son provocados por la desatención de los asuntos externos, de modo que la falta de un enemigo puede llegar a ser contraproducente.

La falta de un enemigo común (“cuando ellos no tienen un enemigo común”), como la recomendación de Enrique IV a su hijo y futuro Enrique V, “Que sea tu curso ocupar mentes atolondradas con peleas extranjeras, que la acción de este modo emprendida en el exterior eche a perder el recuerdo de los primeros días”,<sup>8</sup> puede sugerir que la enemistad está constituida por la declaración de enemistad, y no al revés. Sin embargo, dado que el planteo de Hobbes consiste en buscar la paz no sólo en el plano doméstico sino también en el plano externo, y sólo hacer la guerra cuando la primera es inalcanzable (cf. HOBBS, 1991, pp. 90-1), hay razones para creer que Hobbes suscribe a la tesis de la posibilidad de decisiones políticas correctas respecto a la identificación o declaración de enemistad.

La interacción entre la política doméstica y la política internacional también puede hacer que algunos adopten lo que podríamos llamar “tacitismo inverso”. En lugar de sostener que la guerra externa ha de ser librada en aras de la estabilidad doméstica, el tacitismo inverso sostiene que la estabilidad doméstica ha de ser alcanzada en aras de la política exterior o guerra externa—lo cual, por supuesto, bien puede a su vez

consolidar la paz interior. George Kateb, quien denomina a este argumento “el argumento inesperado”, precisamente sostiene que “Hobbes no argumenta exactamente sino sugiere recurrentemente que disturbar o destruir la paz social es irracional porque debilita o incluso elimina (aunque sea sólo temporalmente) la habilidad de una sociedad de conducir relaciones internacionales y de librar guerras contra extranjeros” (KATEB, 1989, p. 376). En efecto, Hobbes cree que

“sea la multitud tan grande, sin embargo si sus acciones son dirigidas de acuerdo con sus juicios particulares [i.e. de los individuos que la componen], y apetitos particulares, ellos de ese modo no pueden esperar defensa alguna, ni protección, sea contra un enemigo común, ni contra las injurias de uno contra el otro. Porque, distraídos [*distracted*] por las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, ellos no se ayudan sino que se entorpecen mutuamente; y reducen su fuerza por oposición mutua a la nada: por lo cual ellos son fácilmente sometidos por unos pocos que estén de acuerdo entre ellos” (HOBBS, 1991, p. 118).

El tacitismo justificativo además está vinculado con la tesis de la simetría normativa, según la cual los enemigos se encuentran en un pie de igualdad moral, o incluso, en realidad, estas tesis podrían reforzarse mutuamente, debido a que, como hemos visto, la falta del enemigo impide la acción colectiva. En efecto, la eliminación del enemigo es contraproducente debido a los efectos que produce en el vencedor. Leamos a Salustio: “el pueblo y el senado romano antes de que Cartago fuese destruida gobernaban la República con calma y moderación entre sí, ni rivalidad de gloria ni de dominación había entre los ciudadanos: el miedo al enemigo contenía a la ciudad en las buenas prácticas”.<sup>9</sup> En efecto, la desaparición de nuestro enemigo podría provocar nuestra propia desaparición, ya que la falta de un enemigo podría terminar provocando conflictos internos.<sup>10</sup> Por otro lado, si bien tenemos que conservar un enemigo, no aniquilarlo,<sup>11</sup> un enemigo que se mantuviera exclusivamente gracias a nuestro esfuerzo quizás no podría cumplir con el papel que le asignamos para mantenernos en línea, i.e. con el papel de rival digno o equiparable. Nuestro enemigo tiene que ser reconocido como un igual.

Pero la tesis de la simetría normativa es potencialmente peligrosa para la teoría tacitista ya que en ocasiones no es fácilmente reconciliable con la desaprensión o rechazo que el tacitismo siente por la guerra civil. En efecto, la autonomía normativa de la política no sólo se refiere a su contenido sino que se extiende a la simetría normativa entre los participantes en un conflicto político. Los sujetos políticos están normativamente equiparados como enemigos: así como dos ejércitos se encuentran en cierto sentido en un mismo plano normativo otro tanto sucede con los involucrados en el conflicto político. Hobbes sostiene que “las fronteras de las ciudades, de los reinos, de los imperios, [se encuentran] protegidas por guarniciones y, aun si no hay combate, [los Estados] se miran mutuamente como enemigos en un estado y actitud gladiatoria” (HOBBS, 2000, XVII.27). Asimismo, “en todos los tiempos reyes y personas de autoridad soberana, debido a su independencia, se encuentran en un estado de rivalidad [*jealousies*] continua, y en el estado y postura de gladiadores, teniendo sus armas apuntadas contra y sus ojos fijos en el otro; es decir, sus fuertes, guarniciones y cañones en las fronteras de sus reinos, y espías continuos respecto de sus vecinos, lo cual es una postura de guerra” (HOBBS, 1991, pp. 89-90).

Pero Hobbes aplica además, quizás curiosamente, la tesis de la simetría normativa al plano doméstico. En efecto,

“puede suceder, y en verdad sucede a menudo en los Estados, que un Súbdito puede ser matado por orden del poder soberano, y sin embargo ninguno trata al otro injustamente [*neither doe the other wrong*]. Como cuando Jefe causó que su hija fuera sacrificada: en cuyo caso, y casos similares, el que así muere tiene la libertad de realizar la acción por la cual se le da muerte sin injuria. Y lo mismo se aplica a un príncipe soberano que da muerte a un súbdito inocente. (...). De la misma manera, el pueblo de *Atenas*, cuando desterraba al más poderoso de su Estado por diez años, pensaba que no cometía injusticia alguna, y sin embargo nunca se preguntó qué crímenes había cometido, sino qué daño podría hacer. En realidad ordenaba el destierro de personas que ni conocía” (HOBBS, 1991, p. 148).

De ahí entonces que “la libertad del súbdito es consistente con el poder ilimitado del soberano” en más de un sentido. Si bien Hobbes por un



lado trata de reconciliar la libertad del súbdito con el Estado y por lo tanto con el orden o la paz interior, en el fondo la simetría normativa entre el Estado y los individuos permanece. Esto surge más claramente aún en la discusión del destierro en el capítulo veintiocho del *Leviatán* sobre castigos y premios. En principio llama la atención que Hobbes considere al destierro un castigo, ya que el destierro tiene lugar precisamente cuando quien es desterrado realiza una acción que tenía la libertad de hacer, mientras que un castigo se aplica en sentido estricto cuando la acción realizada infringe un deber por parte del actor.<sup>12</sup>

Pero un poco más adelante Hobbes sugiere que en realidad el destierro puede ser asimilado al caso del castigo del inocente, el cual si bien está prohibido por la ley natural está autorizado en el caso de que el inocente no sea un súbdito sino un enemigo. En rigor de verdad, no deberíamos hablar en tal caso de castigo sino de daño, tal como lo hace Hobbes en los diferentes títulos marginales de los párrafos en cuestión: “El castigo de súbditos inocentes es contrario a la ley de la naturaleza”; “Pero el daño hecho a inocentes en la guerra, no lo es”, y de hecho ya lo había hecho antes, cerca del comienzo del capítulo: “el daño infligido sobre alguien que es un enemigo declarado, no cae bajo el nombre de castigo” (HOBBS, 1991, p. 216).<sup>13</sup> En efecto,

“la imposición de cualquier mal a un hombre inocente que no es un súbdito, si es en beneficio del Estado, y sin violación de convenio previo alguno, no es un quebrantamiento de la ley de naturaleza. Porque todos los hombres que no son súbditos, son o bien enemigos, o bien han cesado de ser tales mediante convenios precedentes. Pero contra enemigos, a los cuales el Estado juzgue que es capaz de hacerles daño, es legal por el derecho original de naturaleza, hacer la guerra; en la cual la espada no juzga, ni hace el vencedor distinción entre culpables e inocentes, como ocurría en los tiempos pasados, ni respeta la piedad más allá de lo que conduzca al bien de su propio pueblo” (HOBBS, 1991, p. 219).<sup>14</sup>

Quizás aquí sea conveniente tener en cuenta las consideraciones de otro tacitista, Carl Schmitt:

“[L]a necesidad de pacificación intra-estatal conduce en situaciones críticas a que el Estado determine por sí mismo, *en la medida en que*

*exista* [énfasis agregado], también el ‘enemigo interno’. En todos los Estados hay por lo tanto en alguna forma lo que la doctrina del Estado [*Staatsrecht*] de las repúblicas griegas conocía como la declaración de *polémios*, la doctrina romana del Estado como declaración de *hostis*,..., proscripción, ..., en una palabra, la *declaración del enemigo* interno-estatal. Esto es, *dependiendo del comportamiento del declarado como enemigo del Estado* [énfasis agregado], la señal de la guerra civil, i.e. de la disolución del Estado como una unidad política en sí organizada, pacificada, territorialmente cerrada en sí misma e impenetrable para los extraños. A través de la guerra civil se decide entonces el futuro próximo de esta unidad” (SCHMITT, 1963, pp. 46-7).

Pero, como Hobbes mismo sostiene, muchas veces el destierro “redunda en perjuicio del Estado. Porque un hombre desterrado, es un enemigo legal del Estado que lo desterró, al no ser más un miembro del mismo” (HOBBS, 1991, p. 218). Precisamente, Gante le recomienda proféticamente a Bolingbroke: “Piensa no que el rey te desterró, / sino que tú lo desterraste a él”.<sup>15</sup> El destierro pone al Estado y al desterrado en un pie de igualdad, literalmente en pie de guerra.

A esta altura el problema que se le presenta a Hobbes parece ser claro. Si bien él adopta (quizás una versión de) la tesis de la autonomía de la política, no puede hacer que dicha tesis sea compatible con el resto de su teoría política, en especial su teoría política nacional o doméstica. En efecto, la tesis de la autonomía de la política en principio es compatible con la teoría hobbesiana de las relaciones internacionales y de la guerra externa pero no con su teoría política nacional y de la guerra civil. Como buen tacitista y cultor de la autonomía de la política, Hobbes cree que la distinción entre el nivel doméstico y el internacional, entre la guerra civil y la externa, es decisiva para mantener la paz interior. Como hemos visto, su tacitismo justificativo le permite sostener que la guerra externa es un catalizador que evita el conflicto interno. Pero, por otro lado, los tacitistas asimilan el conflicto interno con el externo, la guerra civil con la externa, tal como vimos en la discusión que hace Hobbes del destierro, y como lo sugiere Tácito mismo, *sine ira et studio*, en un pasaje que combina la relación entre política y guerra así como la autonomía del conflicto político, i.e. la equiparación moral entre los combatientes o

adversarios políticos domésticos: “El día del funeral [de Augusto], los soldados estaban apostados a manera de guarnición [*praesidio*], con gran escarnio de quienes habían presenciado o habían conocido por sus padres aquel día de esclavitud todavía palpitante y de libertad infructuosamente reconquistada, cuando la muerte del dictador César pareció a unos la acción más deplorable y a otros la más hermosa [*aliis pessimum, aliis pulcherrimum*]”.<sup>16</sup>

En lugar de entender al enemigo político interno como un criminal o delincuente, i.e. un súbdito que se niega a reconocer la autoridad soberana, en realidad—y no sin razón—Hobbes sostiene que dicho súbdito rebelde en realidad es un enemigo, con lo cual retorna la simetría normativa del estado de naturaleza (sin que excluya dicha simetría una criminalización recíproca por ambas partes), con lo cual se pone en duda la soberanía del Estado. Semejante duda sólo puede ser resuelta mediante la victoria en la guerra civil, dada la igualdad normativa entre las partes. Hobbes precisamente sostiene con un eco tacitista que “una guerra civil nunca termina por un tratado, sin que el sacrificio de aquellos estuvieron de ambos lados sea el mayor. Tú sabes lo suficientemente bien cómo sucedieron las cosas en la reconciliación de Augusto y Antonio en Roma” (HOBBS, 1990, p. 115). Hobbes mismo comienza ideológicamente cerca del círculo tacitista-humanista de Bacon, y termina, al menos en el *Leviatán*, defendiendo la causa republicana (quizás humanista) de Cromwell. Explicar dicha aparente contradicción o la posibilidad de reconciliar ambas posturas es materia para otra discusión. Pero la autonomía de la política es precisamente parte del problema, y quizás de la solución.

<sup>1</sup> Quedaría por discutir si Hobbes da el paso extra de sostener no sólo que no hay reproche o no se exige otra conducta, sino que la justificación es total: i.e., nadie debe una disculpa o compensación al otro.

<sup>2</sup> Sólo un pacifista extremo negaría esta tesis.

<sup>3</sup> Cf. Tácito, *Anales*, I.7. En realidad, lo que está en juego es la relación entre política y guerra, y además la relación entre el plano doméstico o nacional y el internacional. Pero para simplificar la cuestión conviene hablar en general de guerra y política.

<sup>4</sup> Cf. la descripción que hace HOBBS, 1992, pp. 92-4, del arzobispo de Canterbury: “Todo lo que he oído es que era un hombre muy honesto en cuanto a su moral, y un promotor muy celoso del gobierno episcopal de la Iglesia, y que deseaba que se ejecutara el servicio divino y se adornara la casa de Dios de la forma más apropiada al deber que debemos brindar a la Divina Majestad. Pero trasladar al Estado, como hizo, sus antiguas controversias, quiero decir, las disputas que había tenido en la universidad sobre el libre arbitrio, y mantenerse puntilloso en cuestiones relativas al libro del servicio y sus rúbricas no decía mucho, en mi opinión, a favor de su suficiencia en asuntos de Estado”.

<sup>5</sup> Cf. *De Cive*, XIV.21. HOBBS, 1991, 222, 231-2, sugiere que es incluso contraproducente hacerlo.

<sup>6</sup> Esto ha sido llamado también el “teorema de Salustio” por WOOD, 1995, p. 181. Cf. EVRINGENIS, 2007. Aristóteles no ignoraba el planteo: “un miedo común une incluso a los más encarnizados enemigos” (Pol.V.5 1304b23-4). Cf. Tácito, *Anales*, I.43: “[que] estos mismos soldados, a los que ya invade el sentimiento de pudor y de gloria, laven esta mancha y orienten las iras civiles al exterminio de los enemigos [*irasque civiles in exitium hostibus vertant*]”. Cf. *Anales*, II.44: *vacui externo metu, ..., arma in se verterant*. No es precisamente un secreto que según SCHMITT, 1963, p. 45, “La posibilidad real del agrupamiento de amigo y enemigo es suficiente para... crear una unidad decisiva, que es algo específicamente distinto y decisivo respecto a las otras asociaciones”.

<sup>7</sup> Esto se aplica no sólo a monarquías sino a repúblicas: “ningún gran Estado popular ha sido capaz de sostenerse, excepto cuando algún enemigo exterior lo mantuvo unido, o por la reputación de algún hombre eminente dentro de dicho Estado, o por el consejo secreto de unos pocos, o por el miedo mutuo entre facciones internas de igual fuerza, y no por las abiertas deliberaciones de la asamblea. Y en cuanto a los Estados pequeños, populares o monárquicos, no hay sabiduría humana que pueda sostenerlos con más eficiencia que la envidia que tienen de sus Estados vecinos más poderosos” (HOBBS, 1989, p. 230).

<sup>8</sup> William Shakespeare, *Enrique IV*, IV.ii.350-3. Cf. MALCOLM, 2007, p. 11.

<sup>9</sup> *populus et senatus Romanus ante Carthaginem deletam tractabant rem publicam placide modesteque inter se, neque certamen gloriae neque dominationis erat inter civis: metus hostilis retinebat civitatem in bonis artibus* (Salustio, *Guerra de Jugurta*, XLI.1. “Sin miedo a la guerra, no conocían otra paz que la lánguida relajación de los temulentos” (*Anales*, I.50). Cf. Aristóteles, Pol.VII.14 1334<sup>a</sup>6-9.

<sup>10</sup> Esta preocupación por mantener un enemigo que a su vez nos mantenga en línea puede llegar a derivar en la invención de un enemigo a tal efecto. Como ya mencionamos, sin embargo, Hobbes adhiere a la tesis de las respuestas políticas correctas y por lo tanto sólo la declaración de un enemigo verdadero podrá obtener los efectos deseados, ya que de otro modo la mera invención de un enemigo podría permitir que un enemigo más poderoso aprovechara la ocasión para fortalecerse gracias a nuestra invención del enemigo.

<sup>11</sup> Lo que recomienda Salustio es “no arrebatara[r] a los vencidos ninguna cosa excepto la capacidad de ofensa [*quicquam praeter licentiam iniuriae*]” (Salustio; *Conj. Cat.*, XII.4).

<sup>12</sup> El hecho de que Hobbes vincule al castigo con la consideración de los bienes o del resultado que sobrevendrá a su aplicación no invalida el carácter deontológico del castigo en sí

mismo. En efecto, Hobbes sostiene que la ley natural prohíbe el castigo al inocente, lo cual supone que la inocencia es independiente del análisis del resultado del castigo. De otro modo, una persona sería culpable si las consecuencias del castigo demostraran la necesidad de aplicarle dicho castigo: “[la] Ley de la Naturaleza... prohíbe a todos los hombres, en sus venganzas, mirar cualquier cosa que no sea algún bien futuro: Porque no puede llegar bien alguno al Estado mediante el castigo del inocente” (HOBBS, 1991, p. 219). Esta última consideración o bien es tautológica o redundante –en términos consecuencialistas– o en realidad asume la posibilidad de determinar la inocencia con independencia de las consecuencias del castigo.

<sup>13</sup> Quizás Hobbes sostenga, anticipando la doctrina contemporánea sobre el privilegio de los combatientes o *ius in bello*, que para no ser inocente en la guerra, i.e. para ser un blanco legítimo en la guerra, no hace falta ser moralmente culpable sino que alcanza con ser capaz de hacer daño.

<sup>14</sup> Cf. Tácito, *Anales*, I.48: “en la paz se atiende a las causas y a los méritos; cuando irrumpe la guerra, lo mismo caen inocentes que culpables [*in pace causas et merita spectari: ubi bellum ingruat, innocentes ac noxios juxta cadere*]”.

<sup>15</sup> William Shakespeare, *Ricardo II*, I.iii.279-280.

<sup>16</sup> Tácito, *Anales*, I.8. MALCOLM, 2007, p. 96, hace referencia a la división entre tacitistas “rojos” y “negros”, hecha por G. Toffanin, *Machiavelli e il “tacitismo”*, Padua, 1921. Cf. Lucano, *Farsalia*, I.125-8: “ninguno puede ya tolerar, César alguien superior, / Pompeyo un par. Quién toma las armás más justamente, / Está prohibido saber; cada uno es protegido por un juez magno: / La causa del vencedor place a los dioses, pero la vencida a Catón” (*Nec quemquam iam ferre potest, Cæsere priorem, / Pompeiusve parem. Quis iustius induit arma, / Scire nefas; magno se iudice quisque tuetur: / Victrix causa Deis placuit, sed victa Catoni*).

## Referências bibliográficas

EVRIGENIS, I. 2007. *Fear of Enemies and Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEISMANN, G. y HERB, K. 1988. *Hobbes über die Freiheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

HOBBS, T. 1987. *De Cive*. En *Hobbes, Antología*. tr. esp. E. Lynch. Barcelona: Península.

HOBBS, T. 1989. *Leviatán*. tr. esp. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.

HOBBS, T. 1990. *Behemoth*. ed. F. Tönnies, intr. S. Holmes. Chicago: The University of Chicago Press.

- HOBBS, T. 1991. *Leviathan*. ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 1992. *Behemoth*. tr. esp. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos.
- HOBBS, T. 1994. *The Elements of law, Natural and Politic*. ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, T. 2000. *De Cive*. tr. esp. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- HÖPFL, H. 2004. *Jesuit Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HÜNING, D. 1988. *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- IRWIN, T. 1985. "Moral science and political theory in Aristotle", *History of Political Thought*, Exeter, 6, pp. 150-68.
- IRWIN, T. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- KATEB, G. 1989. "Hobbes and the Irrationality of Politics", *Political Theory*, Newbury Park CA, 17, pp. 335-91.
- LLOYD, S. 1992. *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALCOLM, N. 1995. "Hobbes and Spinoza". En: J. H. Burns (ed.). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 530-57.
- MALCOLM, N. 2005, "What Hobbes really said", *The National Interest*, Washington, 81, pp. 122-128.
- MALCOLM, N. 2007. *Reason of State, Propaganda and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ROSLER, A. 2005, *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHMITT, C. 1963. *Der Begriff des Politischen*. ed. rev. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. 1982, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. ed. Günther Maschke. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SKINNER, Q. 1997, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SORELL, T. 1986, *Hobbes*. Londres: Routledge.
- TUCK, R. 1996, “Hobbes’s moral philosophy”, en T. Sorell (ed.). *Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175–207.
- TUCK, R. 2000. *The Rights of War and Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- OWOOD, N. 1995. “Sallust's theorem: a comment on ‘fear’ in western political thought”, *History of Political Thought*, 16, pp. 174–189.