

WEBER, E. (2010) *Rawls, Dewey and Constructivism: On the Epistemology of Justice*, London, Continuum.

Recibido: 04-2012; aceptado: 02-2013

## HOBBS ANTIMAQUIAVELIANO: LA CRÍTICA AL “NECIO” EN *LEVIATÁN* COMO CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE *EL PRÍNCIPE*

**Luis Alejandro Rossi**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de Quilmes*

RESUMEN: Se examinan los argumentos expuestos por Thomas Hobbes contra el “necio” en su obra *Leviatán* relacionándolos con la dicotomía entre repúblicas por institución y repúblicas por adquisición establecida por este mismo autor. Sostenemos que la refutación del escéptico es una crítica a la concepción política desarrollada por Nicolás Maquiavelo en *El príncipe* e ilustrada por la noción de *virtù*. Aquellos argumentos revelan los límites normativos que el propio Hobbes impone al realismo usualmente atribuido a su teoría y su noción del estado muestra así un carácter prescriptivo antes que descriptivo.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Maquiavelo, realismo político, Estado.

ABSTRACT: The article discusses the arguments put forward by Thomas Hobbes against the “foole” in his book *Leviathan* relating them with the dichotomy between Commonwealths by institution and Commonwealths by acquisition established by that same author. We hold that the refutation of the skeptic is a criticism of the political conception developed by Niccolò Machiavelli in *The Prince* and illustrated by the notion of *virtù*. Hobbesian arguments reveal the normative limits that Hobbes himself imposes on the realism usually attributed to his theory and his notion of the state seems to be prescriptive rather than descriptive.

KEYWORDS: Hobbes, Machiavelli, political realism, state.

### 1. Introducción

La diferenciación que Hobbes establece entre la “república por institución” y la “república por adquisición” no concierne exclusivamente al origen del estado, sino que alcanza su pleno sentido cuando se comprende que la primera es la reconstrucción racional del proceso que da origen a la obligación política y la segunda la descripción del acto concreto de la conquista. De ello se deriva que el intento del filósofo inglés de presentar a los dos tipos de estados difiriendo únicamente por su génesis, pero no por la naturaleza del poder político que se ejerce en cada uno de ellos, se revela problemático, pues el sentido profundo de la distinción es la contraposición entre una comprensión normativa y una concepción realista de la política. La tensión subyacente entre ambas perspectivas es la que existe entre hechos y normas. Para examinar la problemática de la contraposición entre ambos tipos de repúblicas, nos proponemos volver sobre un pasaje de *Leviatán* que ha sido objeto de intensos debates en la exégesis: el problema que plantea el “necio” es decir, el abogado de la injusticia, a una teoría normativa de la política como la de Hobbes. Afirmamos que la teoría hobbesiana es normativa porque el significado pleno de la explicación contractual del poder político se presenta en la república por institución y no en la república por adquisición, la cual se origina en un acto de conquista antes que en un contrato horizontal. Nuestro propósito es ocuparnos de la discusión política que subyace al planteo hobbesiano respecto del necio y, por extensión, de la distinción entre ambas formas de república.

En las últimas décadas, las objeciones elevadas por el abogado de la injusticia han sido tratadas extensamente en el ámbito de la teoría de la elección racional, sin embargo, queremos abordar la cuestión por fuera de los parámetros definidos por esa perspectiva, pues consideramos que la formalización que ha sufrido el texto del filósofo inglés a causa de la *rational choice* se lleva a cabo aislando la problemática de la justicia respecto de la cuestión dominante de la obra: la máxima unificación posible del poder político. El resultado de aquella teoría, como se sabe, es una lectura que busca construir una moral de Hobbes y que tiende a ampliar esta materia hasta abarcar todo tipo de contrato, incluyendo a los que se celebran en estado de naturaleza. Sin negar el valor intrínseco de

este tipo de propuestas, su saldo, en sentido estricto, más que una exégesis de *Leviatán*, es una reflexión contemporánea a partir de problemas extraídos del texto hobbesiano. Como señaló un crítico, estos autores están más interesados en el individuo hobbesiano que en la teorización del poder político que Hobbes propone (Montoya, 1991, pp. 199-200). En el cuadro de esta discusión, y para poder conciliar la respuesta al desafío del necio con la teoría política del filósofo inglés, algunos intérpretes han sostenido que en Hobbes, en realidad, habría dos teorías para explicar la racionalidad de la obligación política. La respuesta al necio sería una de esas teorías, diferente de la principal, ya que estaría basada en una consideración prudencial.<sup>1</sup>

Una réplica semejante desvirtúa el verdadero carácter de la posición hobbesiana, pues ella no va tan lejos en esa dirección y sólo refuta al necio por el absurdo. El filósofo inglés impugna la supuesta racionalidad del necio: si éste no es racional, ello sólo demuestra que la conveniencia del agente no puede ser entendida en forma inmediata y, por tanto, el necio falla por la base, ya que lo que llama racionalidad es sólo azar o fortuna. La propia índole del argumento hobbesiano no le permite ir más allá. Sin embargo, es usual que la discusión se mantenga siempre limitada a la pregunta por la justicia y prácticamente nunca se encuentra en la bibliografía un análisis de los ejemplos que Hobbes aduce en ese debate imaginario. Esa omisión es infortunada, ya que en ellos se comprende el propósito político del filósofo con su réplica. Al examinar esas ilustraciones, podemos constatar que se refieren al regicidio y a la conquista del reino de los cielos por medios violentos. Hobbes intenta mostrar que, por una parte, el célebre jurista Coke y, por otra, los puritanos, los jesuitas, los monarcómacos y todos aquellos que estén dispuestos a justificar retroactivamente sus medios de acción en función de la santidad de sus fines se comportan como prescribe el necio, pese a que dicen defender elevados principios y que sin dudas la equiparación polémica de Hobbes los hubiera indignado. Pero entonces ¿qué se propone refutar el filósofo

1. Esta es la hipótesis del por lo demás excelente artículo de Luciano Venezia (2010) “El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán. Hobbes, Skinner y la «mitología de la coherencia»”.

fo con su crítica a la utilidad inmediata y a los que llama especiosos razonamientos? A nuestro juicio, lo que esos ejemplos exponen no es la simple violación de un pacto, sino el acto por el cual tiene lugar una república por adquisición, cuya ilustración paradigmática en la literatura política la brindaba *El príncipe* de Maquiavelo. El debate con el necio refleja así una tensión interna a *Leviatán*: la identidad que el filósofo inglés postula entre la república por institución y la república por adquisición se ve problematizada por la imposibilidad de subsumir en el esquema normativo de la primera la dinámica empírica y vertical del poder de la segunda.

## 2. La tensión entre hechos y normas en el pensamiento de Hobbes

La teoría política de Thomas Hobbes tiene un carácter bifronte: explica el poder político como una forma de representación, apoyada en una renuncia al propio derecho natural y en una autorización del súbdito al soberano prácticamente ilimitada, dando lugar a un poder absoluto que de ese modo queda facultado a perseguir sus propósitos con la menor cantidad posible de obstáculos. Para lograr ese fin recurre a un planteo normativo, deducido de la postulación de un conjunto de leyes naturales. La neutralización de cualquier otro sistema normativo frente al poder político implica el reconocimiento de que las realidades de la política deben ser comprendidas por sí mismas. Esta exigencia es característica del realismo político, cuyo punto de vista es el opuesto al de los enfoques normativos. Sin embargo, Hobbes alcanza ese fin a través de un planteo basado en normas. Se llega a una situación paradójica, pues como ha señalado Norberto Bobbio, el recurso a la ley natural era el expediente típico de aquellos autores que buscaban limitar al poder político, el fin opuesto al del filósofo inglés (Bobbio, 1971, pp. 60-65). En otros términos, el pensamiento de Hobbes es el primero en llevar a cabo una explicación de la política como un sistema normativo y simultáneamente es considerado como uno de los ejemplos más significativos del pensamiento político realista. Los problemas no disminuyen al constatar que, por su parte, el realismo político presenta un carácter elusivo a la hora de ser definido. Pier Paolo Portinaro afirma que el rasgo central del realismo político es su empirismo radical, por ello no se ocupa de las ideologías y descrece de

las idealizaciones en la política para estudiar sólo los nudos hechos del poder (Portinaro, 1999, p. 17). Michelangelo Bovero, a su vez, distingue tres significados de “realismo político”: el más general es el “metodológico”, que deja de lado toda idealización y busca comprender la política en su “verdad efectiva”, como exigía Maquiavelo; el “ontológico”, que además de hacer suya la exigencia anterior, representa a la política esencialmente como lucha y antagonismo, y por último, el realismo político “práctico”, que a diferencia de los anteriores, que pueden reagruparse en la figura del realismo teórico, postula el divorcio de la política respecto de la moral (Bovero, 2004, pp. 242-245). Tucídides y Maquiavelo expresan este acercamiento a la política en su forma paradigmática. Es conocida la importancia que la *Historia de la guerra del Peloponeso* tuvo para la formación de las ideas de Hobbes sobre la política.<sup>2</sup> Por ello no es casual que en su pensamiento puedan encontrarse algunos de los elementos centrales de la concepción realista, como la visión pesimista acerca del ser humano, la importancia del conflicto para comprender la política y su explicación en términos de poder exclusivamente. Si nos preguntamos por la relación entre política y ética en la teoría hobbesiana, hay que concluir que el filósofo inglés es un monista rígido, pues la suspensión de todo otro sistema normativo frente al de la política supone la reducción de la ética a aquélla, a diferencia del dualismo que puede encontrarse en autores como Maquiavelo, que más bien señalan una suspensión de la ética frente a la acción política, antes que su reducción a ella (Bobbio, 1999, pp. 127-129). No obstante, el realismo de Hobbes (al menos en su aspecto metodológico) encuentra un límite en el hecho de que responde a la pregunta acerca del origen de la política conjeturando la existencia de un estado pre-político del ser humano. Para un rea-

---

2. Para no abundar sobre cuestiones conocidas acerca del desarrollo de las ideas de Hobbes y su relación con el historiador griego, nos limitaremos a recordar que las tres causas de discordia entre los seres humanos corresponden a las tres razones que esgrimen los representantes atenienses ante los espartanos para justificar la hegemonía de su ciudad entre los griegos con ocasión de la disputa acerca de Corcira, expuesta por Tucídides en el libro I de su *Historia*. Una exposición sistemática de la cuestión puede encontrarse en Fabbri (2009).

lista estricto, aunque las formas de organizar el poder puedan ser muy diferentes entre sí, el fenómeno de la dominación es originario, por tanto, nunca podría tener lugar un estado pre-político ni tampoco la organización del poder podría surgir de una horizontalidad completa como la del pacto.

La propia teoría de Hobbes refleja esta dicotomía entre la perspectiva normativa y la realista al distinguir las repúblicas por institución de las repúblicas por adquisición. Una es el modelo racional con el cual se comprende el origen de la política; la otra, su reconocimiento de que en los hechos el inicio de los principados nuevos se produce luego de una conquista. Sin embargo, el pensador inglés no plantea esta cuestión como una dicotomía, pues sostiene que la naturaleza del poder soberano en ambas es el mismo y que las dos se basan en alguna forma de pacto, más allá de que sus comienzos sean diferentes. El problema del origen, con todo, no es menor, pues la república por adquisición surge a partir de la conquista, del acto concreto de sojuzgamiento de un pueblo por parte de un poder ya existente, mientras que la república por institución tiene lugar como resultado de una hipótesis contrafáctica: la suposición de un estado pre-político de los seres humanos que sólo termina una vez que se alcanza un acuerdo puramente igualitario entre individuos que todavía no forman un pueblo y sólo se encuentran relacionados entre sí como enemigos eventuales o reales. El *factum* de la república por adquisición representa un desafío para esa justificación normativa, pues en el estado racional que ella propugna a través del pacto siempre está abierta la pregunta acerca de cómo debe explicarse la conducta de aquellos que se lanzan a la conquista por la fuerza de un poder ya existente, es decir, que comprenden el interés propio de modo diferente al que prescriben las leyes naturales. Aunque Hobbes explique todas las formas de asociación entre los seres humanos mediante pactos, la república por adquisición, cuyo origen está en un acto de violencia, es difícilmente asimilable para el esquema pactista, basado en última instancia en el interés propio. El acuerdo sobre el que se funda la república por adquisición disimula mal el hecho de la imposición de una fuerza superior sobre el conjunto de los súbditos. Aquella fundamentación del poder en un sistema normativo que se presenta como un conjunto de leyes científicas entra en conflicto con el ánimo realista que orienta a la teoría. En el modelo hobbesiano la república por

adquisición queda en una posición subalterna frente a la república por institución, ya que el pacto que le da origen es un acuerdo entre vencedor y vencidos que el propio Hobbes consideraba inválido al explicar la república por institución. Esta tensión entre hechos y normas se percibe mejor cuando la teoría debe enfrentar a un adversario que adopta una postura realista integral y niega la validez de cualquier enfoque normativo sobre la política. El resultado será la postulación subrepticia de principios morales bajo las leyes de naturaleza, lo que equivale a la afirmación de un orden vinculante de naturaleza pre-política, que es precisamente aquello que Hobbes niega.

### 3. El argumento del necio sobre la justicia

La exposición de las leyes naturales en los capítulos XIV y XV de *Leviatán* puede ser dividida en tres grupos: el primero comprende las tres primeras leyes, que establecen los principios formales que permiten instituir la república; en el segundo, que abarca las leyes comprendidas entre la cuarta y la undécima, se especifican las virtudes que los ciudadanos deben alcanzar para poder vivir en sociedad; en el tercero se definen otras reglas de procedimiento, pero que no tienen la misma importancia para la organización de la república que las tres primeras.<sup>3</sup> En síntesis, estas tres primeras leyes afirman que 1) se debe buscar la paz, 2) si ello contribuye al establecimiento de la paz, se debe renunciar al derecho a toda cosa, es decir, al derecho natural, y mantener con los demás una relación de reciprocidad, lo que equivale a estar dispuesto a contentarse con tanta libertad respecto de los demás como consentiría a los demás

---

3. La lista de virtudes que los futuros súbditos deben cultivar para poder vivir en paz son: gratitud, deferencia, facilidad para perdonar, evitar la crueldad, no caer en la insolencia, escapar al orgullo, modestia, equidad, y los procedimientos que deben observar para resolver las eventuales disputas son: el uso igual de las cosas comunes, las suertes, la primogenitura, los mediadores, la sumisión a los arbitrajes, la imposibilidad de ser juez en la propia causa, la necesidad de imparcialidad al juzgar y la confianza en los testigos.

respecto de sí mismo, y 3) los pactos deben ser cumplidos. La primera ley es el objetivo general de la institución de la república y responde al fin general de toda ley natural según Hobbes, que es la prohibición para el ser humano de hacer algo contra su propia vida. La segunda ley establece una condición recíproca que, por ello mismo, la vuelve universal. En la tercera ley, afirma Hobbes, se encuentra la fuente y origen de la justicia. Al describir la condición de los seres humanos en el estado de naturaleza, el filósofo inglés sostiene que la justicia no es una facultad del cuerpo o de la mente, es decir, no puede ser entendida como una virtud, tal como habían hecho Platón y Aristóteles. Frente a la tradición, formula una definición puramente formal de la injusticia como no cumplimiento de los pactos, lo que tiene dos consecuencias: a) la justicia es una cualidad relativa a hombres en sociedad, que viven en una república, y b) la justicia es todo aquello que no es injusto. Aunque luego afirme que esta definición coincide con la concepción clásica de la justicia como la voluntad de dar a cada uno lo suyo, es evidente que su aserción apunta a quitar todo contenido sustantivo a la noción de justicia, de modo de acomodarla a una concepción también formal del estado. La existencia del poder político se convierte en la condición necesaria y suficiente para que exista la justicia, ya que si ella consiste en el cumplimiento de los pactos, y el Leviatán es quien garantiza ese cumplimiento con su espada, en consecuencia, la justicia es el resultado de la acción vigilante del estado, sin la cual los pactos no serían más que palabras.

Ahora bien, una vez establecido el problema de la justicia en términos exclusivamente jurídicos, y la ley entendida sólo como mandato emitido por la autoridad competente, Hobbes postula un contradictor, el necio, quien formula dos tesis, de las cuales la primera es la afirmación de la inexistencia de la justicia. Esta enunciación inicial tiene un carácter más retórico que argumentativo. Ella le permite a Hobbes plantear un paralelismo entre el escepticismo del necio respecto de la justicia y el ateísmo que el salmo bíblico atribuía al necio. Acto seguido el escéptico reformula su tesis en una versión más compleja, que será la que el filósofo inglés discuta en *Leviatán*. En ella el necio acepta la existencia de la justicia, o lo que es lo mismo, que hay pactos que pueden ser cumplidos, y que la justicia consiste en el cumplimiento de los pactos. Sin embargo, aun haciendo estas concesiones, el necio afirma que dado que cada

hombre debe ocuparse de su propio cuidado –tesis que es comparada por Hobbes cuando señala que el objeto de los actos voluntarios de todo ser humano es siempre algún bien para sí mismo (Hobbes, 1651, p. 82)– no habría ninguna razón que le impediría no cumplir con los pactos convenidos, si ello conduce a su propio beneficio. En otros términos, el necio no postula la completa irracionalidad de la justicia, sino que la mayor racionalidad de la conducta consiste en la realización del interés propio, por tanto, como el cumplimiento de la justicia conlleva siempre algún tipo de limitación de ese interés, su racionalidad será menor que la persecución del fin propio.

Edwin Curley sostiene que el personaje del necio es una alusión al problema planteado por Grocio en *El derecho de guerra y paz*. En los prolegómenos a esa obra, el jurista holandés hace una mención a Carnéades como ejemplo paradigmático de todos aquellos que niegan la existencia de la justicia. Se le atribuye al filósofo griego haber expuesto el problema de la justicia en términos dicotómicos: o no hay justicia en absoluto, o, si ella existiera, no sería más que locura extrema, pues “nos comprometemos a buscar el bien para otros, en perjuicio nuestro” (Grotius, 1625, p. 79). El reto planteado por Carnéades alcanza con más fuerza a Hobbes que a Grocio, ya que, como dijimos, es el filósofo inglés quien considera que el objeto de todo acto voluntario es un bien para sí mismo y quien en su obra *De cive* entiende el bien en estado de naturaleza como equivalente al beneficio propio (Hobbes, 1647, p. 19). Es evidente que Hobbes tiene en mente esta problemática al introducir el personaje del necio, ya que el término que utiliza para designarlo, *Foole*, coincide con la mención a la locura o insensatez realizada por Grocio y atribuida a Carnéades. Sin embargo, más allá de estas coincidencias, el rechazo de Grocio a las ideas del filósofo griego no va más allá de la discusión tradicional acerca de si pueden existir normas comunes a todos los pueblos, sin entrar, como sí lo hace Hobbes en la discusión de una *praxis* política concreta.

Se puede reconocer en la figura del necio presentado por Hobbes a la concepción de la política presentada por Maquiavelo en *El príncipe*, especialmente en lo que respecta al mantenimiento de la palabra dada por el gobernante. Al igual que el necio presentado por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*, quien niega la existencia de Dios, el necio hobbesiano niega la existencia de la justi-



cia. Para reforzar esta identificación, Hobbes parafrasea el texto del salmo, señalando que ese mismo necio dijo en su corazón que no hay Dios. Por tanto, el primer rasgo que Hobbes quiere poner de manifiesto es la relación directa entre ateísmo y escepticismo respecto de la justicia. El reproche de ateísmo a Maquiavelo y a sus discípulos ya era corriente en el siglo anterior. Casi ochenta años antes de la publicación de *Leviatán*, Jean Bodin, en el prólogo a *Los seis libros de la república* caracteriza al secretario florentino como aquél que “[...] pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado” (Bodin, 1576, p. 5). Por ello, la insistencia de Hobbes en resaltar el ateísmo del necio como condición necesaria de su relativización de la justicia en función del interés personal, se incluye así en una estela de mayor amplitud temporal, que concierne a las reacciones despertadas por las ideas de Maquiavelo durante los siglos XVI y XVII. No obstante, no puede pasarse por alto que esta crítica hobbesiana no se referirá directamente a la *praxis* política expuesta en *El príncipe*, sino a su uso por parte de otros actores políticos con el fin de justificar la rebelión contra el monarca, especialmente por parte de aquellos que el florentino llamó “profetas armados”. En otros términos: si bien es claro que la crítica de Hobbes al necio significa en primer lugar su rechazo de la *praxis* política maquiaveliana, cabe preguntarse si este rechazo es completo, si está referido a las acciones del príncipe y qué aspectos importantes de esa concepción se mantienen en el texto hobbesiano a través de otros caminos.

#### 4. La justicia que origina la obligación política

En la exégesis se ha discutido acerca de si Hobbes logra responder adecuadamente a las objeciones del necio y la mayor parte de los intérpretes ha coincidido en señalar que la argumentación del filósofo es insuficiente. Sin embargo, debe observarse que el debate en el ámbito anglosajón ha insistido una y otra vez en plantear la discusión entre Hobbes y el necio en términos puramente éticos y que la respuesta hobbesiana ha sido evaluada de acuerdo a esos parámetros para determinar si su carácter es verdaderamente satisfactorio. La pregunta que se repite es si Hobbes afirma que

“siempre se deben cumplir los pactos”, y si para hacerlo no está suponiendo una instancia extrateórica como la de un mandamiento divino. Aunque más arriba he indicado que nuestro trabajo también está orientado por la búsqueda de los supuestos de la respuesta hobbesiana, creo que no se debe pasar por alto que el pacto que el autor de *Leviatán* tiene ante sus ojos es el que funda un estado y da origen a la obligación política. Esta salvedad es importante, ya que la discusión con el necio tiene lugar más allá de la moral, pues tanto Hobbes como su contradictor reducen la política a la búsqueda del propio interés (por eso el necio plantea su objeción en ese terreno) y ambos suponen una concepción exclusivamente instrumental de la razón. En efecto, si la postura del necio es señalar la inadecuación de la justicia para satisfacer la plena racionalidad entre medios y fines, debido a que ésta sólo se da con la acción orientada de modo egoísta, no es difícil reconocer allí las afirmaciones de Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El príncipe*, cuando sostiene que el príncipe tiene una doble naturaleza, hombre y bestia, y entre las bestias, tiene que elegir a veces a la zorra y a veces al león. De allí que diga “[n]o puede [...] ni debe, un señor prudente mantener su promesa cuando el hacerlo se le vuelve en contra, y han desaparecido las razones que le llevaron a hacerla” (Maquiavelo, 1532, p. 118). El “debe” induciría a pensar que Maquiavelo postula la obligación de violar los pactos, sin embargo, es claro que el florentino expone una situación de necesidad que constriñe al príncipe a tener que sopesar de un lado, su fidelidad a la palabra dada, y del otro, la conservación de su principado. Este estado de necesidad como condición determinante de la acción política fue introducido en el pensamiento político a partir del abandono paulatino de la filosofía política clásica y para los partidarios del realismo político se convierte en la situación normal en que se encuentra el gobernante. Maquiavelo sostiene que el verdadero príncipe tiene que dejar de lado cualquier tipo de consideración que lo obligue moralmente, pero no debido a la naturaleza inmoral de su política, sino porque la acción del príncipe es diferente de aquella de la moral, la cual sólo es válida para las relaciones interpersonales. El orden político, en cambio, necesita que se asegure permanentemente su conservación, por lo cual, si el príncipe no está dispuesto a relativizar la obligación de cumplir con los pactos celebrados, no podrá hacer “grandes cosas”, que es lo que les ha ocurrido a quie-

nes han hecho de la lealtad su principio. El planteo de Maquiavelo, en consecuencia, es dualista, reivindicando la autonomía de la política frente a la moral; ésta sigue siendo válida en el plano de las relaciones entre los individuos, pero se convierte en un callejón sin salida si no se atiende a la responsabilidad propia del príncipe y que sólo a él compete: la salvación del estado. Esta autonomización de la política es también el inicio de su secularización. La separación de ambas esferas rompe definitivamente con la unidad entre política, moral y religión, característica de la política medieval. Así planteado el problema, Hobbes es consciente de que no tiene sentido responder al necio desde una perspectiva exclusivamente moral, pues el necio ha abandonado ese terreno y hace valer otro principio que reclama su autonomía frente a la pretendida universalidad de la moral.

En su defensa de un conjunto de principios que permitan establecer una ciencia de la política, la tercera ley de naturaleza, la de la justicia, tiene un lugar central, ya que ella establece el método por medio del cual la república podrá mantener su existencia. Cabe observar, no obstante, que Hobbes rechaza la pretensión del necio de extender la falta de racionalidad de la justicia a toda situación que enfrente dos intereses. No toda violación de la fe dada es inválida, reconoce el filósofo. Así, en estado de naturaleza, cuando no puede hablarse de pactos propiamente dichos, el incumplimiento puede estar justificado ante la incertidumbre de que exista reciprocidad. Cabe recordar, no obstante, que para poder sostener la validez de los pactos aceptados por miedo (la pasión que facilita la paz), Hobbes afirma que ello originaría una obligación en el estado de naturaleza (Hobbes, 1651, p. 86). De allí se derivan varios problemas: el primero, qué puede querer decir “obligación” en el contexto del estado de naturaleza que no sea equivalente a “coerción física”, por tanto, una “obligación” que no agrega nada a la amenaza ya en acto; en segundo lugar, el reconocimiento de “obligaciones” naturales conduce a la pregunta de si puede sostenerse la distinción entre lo correcto y lo incorrecto en ese estado. Si ello fuera posible, tampoco queda claro si esta distinción se basa en la posibilidad de llevar a cabo pactos válidos antes de la existencia de la república o en que las leyes de naturaleza, al ser promulgadas por Dios, permiten esa distinción (con lo que dejarían de ser meros “teoremas de la razón” para convertirse en leyes morales sin más,

lo cual también es negado por Hobbes). En otros términos, mientras que el filósofo inglés es taxativamente claro acerca de las condiciones que vuelven inválido un pacto en el estado de naturaleza (las cuales son predominantes y en la práctica nulifican todo otro pacto que no sea el que origina una república), cuando afirma que puede haber pactos en estado de naturaleza, su texto lleva permanentemente a la paradoja.

Pero lo que preocupa a Hobbes es que la forma en que el necio entiende el interés propio (forma que, por lo demás, es perfectamente legítima en el estado de naturaleza) sea trasladada al estado civil, porque en ese caso la violación de la fe dada permitiría ganar un reino. En otros términos: cuando Maquiavelo impugna la validez del principio *pacta sunt servanda* describe una posibilidad de acción que es propia del hombre eminente o del príncipe en función de su superioridad, pero no sostiene que la violación de los pactos sea válida para cualquier miembro de la sociedad en sus acuerdos privados con sus semejantes; sólo aquél que posee la virtud suficiente puede arrogarse esa potestad, sea para mantener un principado, sea para ganarlo. Hobbes, en cambio, considera que si ese principio tiene una validez condicional, se facilita que los súbditos se comporten de acuerdo al modelo ofrecido por el necio, lo que es equivalente a darle un sustento legítimo a la sedición. El pensador inglés tiene en cuenta en su argumentación sólo el cumplimiento de los pactos por parte *de los súbditos* y no de los seres humanos en general.<sup>4</sup> Aún más: los ejemplos aducidos por Hobbes contra el necio no se refieren a los pactos en general, sino a un pacto muy específico: el pacto de intercambio entre protección y obediencia que sostiene al poder político. Hay que recordar que en consecuencia, el desarrollo argumentativo de la obra sufre un quiebre, ya que la discusión con el necio tiene lugar en el capítulo

---

4. Las promesas obligan porque son legales, por esta misma razón, una promesa hecha por miedo en estado de naturaleza no obliga si su cumplimiento es la realización de una acción ilegal en estado civil (Hobbes, 1651, pp. 127-128). A ello se debe agregar que Hobbes afirma al final del capítulo XIV que un juramento no agrega nada a una promesa, ya que si es legal, también obliga ante Dios así como un juramento que obligue a una acción ilegal no es vinculante.

XV de la primera parte de *Leviatán*, en la cual se exponen aquellas características del ser humano que juzga como invariantes naturales. De esta forma, casi al modo de una digresión, Hobbes introduce el problema de la obligación política en un contexto en el cual la cuestión de la soberanía no ha sido ni siquiera planteada, dejando entender así que la forma más elevada de la justicia es la obediencia al poder político.

Por eso no hay que olvidar que de lo que se trata aquí es de cuál es el principio en que debe apoyarse el poder político. Esta cuestión, no obstante, es entendida de modo diferente por ambos autores. Para Maquiavelo no hay un problema del origen de la política ni un estado pre-político del ser humano; ello lleva la cuestión acerca de la naturaleza de la política a un plano exclusivamente técnico, ligado a los modos concretos de ejercer el poder político. La posición de Hobbes, en cambio, limita el realismo maquiaveliano con un planteo normativo. Ya no se trata de reglas que pueden justificarse racionalmente y cuya validez se limita a la interpretación casuística –aunque eso no implica que sean necesariamente falsas– sino de descubrir, dentro del edificio más amplio de la ciencia o conocimiento de las consecuencias, una filosofía civil o política, que descubra las consecuencias derivadas de la institución de las repúblicas y con ellas, los derechos y deberes del soberano y de los súbditos (Hobbes, 1651, p. 48). No obstante, esta filosofía civil no postula un principio moral, obligatorio tanto para el soberano como para los súbditos, sino un sistema de reglas que los súbditos deben cumplir si quieren la paz y la seguridad. Por tanto, este sistema de leyes naturales tiene un carácter condicional, ellas no pueden ser consideradas como imperativos categóricos, pues sólo valen si se quiere lo que prescriben; en última instancia, si se acepta previamente que la muerte es el peor de los males. Recordemos que el soberano en la teoría hobbesiana no pacta, por tanto, es incapaz de cometer injusticia por definición y respecto de la moral tiene las manos tan libres como el príncipe de Maquiavelo, pues “bueno” y “malo”, así como “justo” e “injusto” son predicaciones sólo posibles una vez que se ha promulgado la ley civil. Es más, si nos desplazamos a las relaciones internacionales y comparamos la relación del soberano hobbesiano con la de sus pares y la del príncipe maquiaveliano con los suyos, podríamos afirmar que en ese plano Hobbes le da la razón al necio tácitamente, pues cada uno de

los príncipes se encuentra en estado de naturaleza respecto de los otros y el filósofo inglés afirma que quien quiera cumplir las leyes naturales en ese estado será presa fácil de los otros, por tanto, no podría respetar siempre los pactos concertados sin poner en peligro su poder.

Si Maquiavelo busca mostrar cuáles son los principios técnicos que rigen a la política, y que, por tanto, deben ser atendidos por todo gobernante si no quiere, como gustaba de afirmar Hobbes, que el mango de la espada del Leviatán le resulte demasiado caliente, éste, a su vez, refutando al necio demuestra qué clase de ciudadanos debe tener una república. Ello puede comprobarse hasta en los títulos de sus obras: Maquiavelo escribe el *De principibus* y Hobbes escribe el *De cive*. Ninguno de los dos lleva a cabo una reflexión prudencial, si nos atenemos al significado aristotélico de “prudencia”: Maquiavelo reivindica el carácter no moral, es decir, técnico, de sus prescripciones, Hobbes, su carácter científico, pero en ninguno de los dos casos podríamos hablar de preceptos dirigidos a alcanzar alguna concepción de la vida buena. Asimismo, en ambos autores hay una voluntad explícita de romper con la tradición de ideas heredada de la escolástica y la búsqueda de un punto de partida diferente para el estudio de la política. Este nuevo inicio lo encuentran ambos en el estado de necesidad, simbolizado por los medios a que debe recurrir la *virtù* del príncipe si no quiere dejar de ser tal y por la permanente amenaza del fantasma del estado de naturaleza, es decir, de la guerra civil, para Hobbes. Ahora bien, respecto de las relaciones entre política y moral, la teoría hobbesiana va más allá de la autonomización de la política propugnada por Maquiavelo, pues para Hobbes ya no se trata de demostrar que la política no puede ser comprendida a partir de parámetros morales, sino que la política es una instancia anterior a la ética, la cual sólo puede tener lugar cuando la pacificación del estado de naturaleza, y por ende, su suspensión, se ha hecho efectiva. Ambos parten de una antropología negativa, pues los dos sostienen que los seres humanos buscan el propio bien sin atender más que a su utilidad, la que deriva en el individualismo destructivo del estado de naturaleza y en la continua necesidad por parte del príncipe de recurrir al engaño. Por último, el miedo juega para ambos un papel fundamental en la consecución de la obediencia. Maquiavelo aconseja al príncipe que, si debe elegir, es preferible ser temido a amado,



y para Hobbes el miedo es la pasión sobre la cual se construye la política, ya que es la que obliga a los hombres a pactar. Si ello es así, cabe preguntarse qué sentido podría tener para el autor de *Leviatán* una crítica del “maquiavelismo” cuando ambos autores, por caminos diferentes, buscan que los poderes absolutos que se han conformado en esos dos siglos obtengan una legitimación inmanente a la comunidad política.

##### 5. La racionalidad versus la fortuna

El necio postula una racionalidad cuya expresión más alta es la satisfacción inmediata del interés propio. Hobbes señala que ese razonamiento, que juzga falso, se encuentra también en varios de los grupos que contienden con la corona en Inglaterra. Al preguntarse retóricamente acerca de si el reino de Dios puede ser alcanzado incluso por violencia injusta, Hobbes asocia a los grupos puritanos a la postura del necio. Asimismo, un venerable jurista isabelino como Edward Coke, celoso defensor de las libertades y del *common law* frente al abuso de la prerrogativa por parte de la corona, aceptaría este mismo principio cuando afirma que el regicidio es un delito que no puede ser castigado. Por lo tanto, a juicio de Hobbes, el “maquiavelismo” como mentalidad tiene una extensión mucho mayor que la de los escritores partidarios de la razón de estado. Son inconscientes defensores de sus principios todos aquellos que estén dispuestos a justificar la más mínima violación de la justicia y de la obligación de cumplir los pactos celebrados, por parte de un súbdito, comenzando por el intercambio de protección y obediencia entre él y el soberano. La aclaración es importante, porque Hobbes señala que no se trata de promesas en el estado de naturaleza, donde es evidente que no habría modo de exigir el cumplimiento de los pactos, pues, como ya señalamos, donde no hay poder civil establecido, cualquier acuerdo se nulifica ante la menor sospecha de incumplimiento, resultando de ello la imposibilidad práctica de la justicia. En consecuencia, Hobbes plantea la obligación del cumplimiento de los pactos una vez que se está en el estado político, pues ese principio sostiene el andamiaje de la república ya que es el soberano el guardián de aquel cumplimiento, en consecuencia, no observarlos es equivalente a no acatar la ley que el soberano dicta.

En este contexto, que el necio afirme la irracionalidad de la justicia implica la incitación a la desobediencia, pues la reserva última respecto del cumplimiento de obediencia por parte del necio conlleva erigirse en juez acerca de los mandatos del soberano.

Aun así, Hobbes está dispuesto a considerar la posibilidad de que alguien actúe teniendo como principio la máxima del necio y se pregunta si el eventual éxito de su acción la volvería razonable. La respuesta de Hobbes vuelve a apuntar a Maquiavelo. En efecto, el filósofo inglés señala que el principio propuesto por el necio conduce necesariamente a la autodestrucción de quien lo propugna, por tanto, si ello no ocurre, no se debe a una racionalidad superior del obrar del necio, sino que su causa fue algún accidente, algo que él razonablemente no podía esperar, pero que sin embargo ocurrió y eso permitió alcanzar el beneficio esperado. Ello demuestra que la presunta superioridad de los principios del necio no es más que arrojar los dados y suponer que se ganará, sin tener ninguna razón valedera para ello. Una vez más, la referencia a Maquiavelo es transparente. En el capítulo XXV de *El príncipe* se expone el célebre combate entre la virtud del príncipe y la fortuna, siendo ésta, según Maquiavelo, el árbitro de la mitad de nuestras acciones. Pero el príncipe puede intentar conquistar a la fortuna, toda vez que tome precauciones en tiempos en que ella le es favorable, para resistir mejor en aquellos en que es adversa. Sin embargo, la actitud del príncipe que aspira a las grandes cosas no puede ser únicamente la de la previsión, sino que, dado que la fortuna siempre es cambiante, “[...] es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla. Y se ve que se deja someter más por éstos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia” (Maquiavelo, 1532, p. 106). Esta victoria de la audacia sobre la cautela es precisamente lo que revela el verdadero carácter de su supuesta racionalidad. El necio argumenta que su principio posee una racionalidad superior, sin embargo, a la hora de la verdad, sólo puede apostar todo a una carta, ponerse en manos de la fortuna esperando conquistarla, confiando en la aparición de ese accidente del que hablaba Hobbes y que puede resultar en que su acción no desemboque en la autodestrucción sino en la conquista. El segundo argumento corre por los mismos carriles. Quien

crea que puede romper los pactos que ha celebrado (por ejemplo, aquél que en una situación de guerra busque aliados y sea aceptado en una comunidad, pero ocultando su propósito de violar ese mismo pacto una vez que ello sea de su conveniencia), no puede ser aceptado en una sociedad, y si ello ocurre, fue por ignorancia o error de los otros hombres, algo que él no podía prever ni suponer. De nuevo vemos que el razonamiento hobbesiano muestra que la acción que se emprende siguiendo el principio defendido por el necio lleva a la autodestrucción, y que si ello no ocurre, se debe a causas fortuitas que el agente no podía calcular. La virtud maquiaveliana es necesariamente necia a juicio de Hobbes. Su problema no es moral, sino técnico: confunde el interés propio con la satisfacción inmediata, sin percibir que aquél se realiza más plenamente en un sistema de reglas que vuelvan previsibles las conductas que por la jugada temeraria.

En ambos casos la pretendida racionalidad superior del necio se revela como un mero juego de azar, en el que todo reposa sobre la ocurrencia de hechos absolutamente imponderables en un cálculo racional de medios y fines. De este modo se comprende mejor en qué consiste el argumento con que Hobbes se propone refutar al necio. El procedimiento es por el absurdo, demostrando que en el estado civil no existe una racionalidad mejor que el cumplimiento de lo pactado, pero no porque pueda dar una justificación positiva de esta proposición, sino mostrando que la racionalidad defendida por el necio no es lo que éste afirma que es. Si la verdadera racionalidad de la acción del necio es abandonarse a la fortuna, ello podrá ser muy excitante, pero difícilmente pueda afirmarse que consista en una racionalidad superior a la del cumplimiento de los pactos. La primera ley de naturaleza se vuelve así el presupuesto de la ley de la justicia. No cumplir con la justicia lleva al hombre, aunque éste no lo sepa, a atentar contra su propia existencia, por tanto, el cumplimiento de los pactos celebrados es lo único que le puede permitir desarrollar su existencia libre del temor a la muerte violenta. De este modo el argumento de Hobbes se mantiene, al igual que el planteo del necio, en un plano puramente instrumental. Ambos están discutiendo cuál es la manera más eficaz de alcanzar los propios fines. Hobbes no niega la legitimidad del interés propio (de hecho, es ese mismo interés el que lleva al individuo a integrarse a una sociedad). Sin embargo, ese interés, para poder realizarse, debe

limitarse a sí mismo, lo que implica aceptar al interés ajeno como legítimo. Ello es reconocido por Hobbes en la décima ley de naturaleza, que prohíbe la arrogancia, la cual es definida como la reserva por parte de un hombre de un derecho que él no está dispuesto a que el resto también se reserve. Lo contrario de la arrogancia es la modestia, que equivale a aceptar la igualdad natural de los hombres. Recordemos que en el capítulo XIII Hobbes califica, bajo la forma de vanagloria, a esa misma arrogancia como una de las tres causas de la discordia de los hombres en estado de naturaleza. En consecuencia, la virtud política elogiada por Maquiavelo no sería más que arrogancia.

En este punto llegamos a una divergencia irresoluble: la discusión presupone diferentes elecciones acerca de cuál es el mal supremo para los seres humanos. La primera ley de naturaleza expresa, por vía negativa, que para Hobbes la muerte es el peor mal para el hombre. El necio, en cambio, propone cursos de acción que pueden llevar a la muerte, lo cual sugiere implícitamente su negativa a aceptar que ella sea el mal mayor (actitud que Maquiavelo sin dudas suscribiría). A juicio de Hobbes no hay compensación posible respecto del riesgo que asume el émulo de la *virtù*, ni siquiera en el caso remoto de que la jugada tenga éxito. De allí que el filósofo inglés, para señalar la irracionalidad e insensatez de esa acción, denomine *foole* a quien la propone. El necio habla una lengua que para el filósofo se ha vuelto incomprensible. A su juicio, la postura del necio esconde una disposición que no puede ser conciliada con el sentir común de los seres humanos. Aquí se encuentra el límite último de la concepción hobbesiana y fundamento de la primera ley de naturaleza: quien no acepte a la muerte como el peor de los males, antes que violar una ley moral, se dirige contra su propia naturaleza. Ello funciona como discriminante de la racionalidad o irracionalidad de las acciones consideradas. Señalamos más arriba que las leyes de naturaleza tienen una validez análoga a los imperativos hipotéticos kantianos: los medios que ellas proponen sólo serán vinculantes si quiero el fin que esos medios me permiten alcanzar, es decir, no son leyes propiamente morales, pues no tienen una validez pre-política y en el estado de naturaleza sólo se puede albergar el deseo de que sean cumplidas, pero no cumplirlas efectivamente, pues quien lo haga será presa fácil de los otros (Hobbes, 1651, p. 99). La benevolencia significaría su fin y caería

así en contradicción con la primera ley de naturaleza. Sin embargo, la disputa con el necio parece llevar a Hobbes a un callejón sin salida: es evidente que las leyes naturales no pueden ser interpretadas como leyes morales y que el filósofo inglés separa los dominios de unas y otras. Con todo, frente al desafío planteado por el necio al rechazar que la muerte sea el mal supremo, la primera ley de naturaleza se convierte en el punto en que los hechos y las normas no pueden ser separados. Hobbes pretende mostrar que con su proceder el necio obra contra su propia naturaleza, pero, si ello es así, entonces debería reconocer que las leyes de naturaleza no pueden valer de modo sólo condicionado, pues quien no las acepte actúa de manera contraria a la razón y no sólo contrariamente al principio de que la muerte sea el peor de los males.

#### 6. Impotencia frente al “profeta armado”

Aunque la refutación hobbesiana del necio apunta a desarmar cualquier intento de disculpar un incumplimiento de la promesa de obediencia, más allá del motivo en que se funde, los “profetas armados”, aquellos que como los puritanos no le darían importancia a las leyes de naturaleza porque afirman obedecer a una legalidad superior y por eso se creen autorizados para no cumplir con las reglas de esa legalidad inferior, justificando acciones como el tiranicidio o la rebelión, no son alcanzados por esa refutación. Dado que, a diferencia del necio, no sostienen que propugnan una racionalidad superior, sino que ni siquiera entran en la disputa acerca de cuál es la mejor racionalidad instrumental respecto de los pactos, ya que defienden lo que en términos de Max Weber sería una acción racional con respecto a valores (el que el reino de Dios pueda ser alcanzado por violencia, aun injusta). Hobbes, a pesar de haber intentado reducirlos a una especie de “compañeros de ruta” del maquiavelismo, sólo puede reprocharles que, al no haber un conocimiento del estado del hombre después de la muerte, y menos de la supuesta recompensa que obtendría la violación de confianza, están actuando sólo en base a una creencia (Hobbes, 1651, p. 92). Es evidente que frente a la reducción al absurdo de los principios del necio, esta crítica es mucho más débil, pues al hombre de fe le resulta indiferente el hecho de que su certeza no se base en ninguna

forma de revelación directa o en algún razonamiento que permita sostenerla incondicionalmente. Sin embargo, un ingrediente infaltable en las convicciones de todos aquellos que hacen política a partir de principios religiosos es la certeza en la santidad y la verdad de las propias ideas. Por tanto, la afirmación con que Hobbes concluye su refutación, señalando que por los motivos antedichos la violación de confianza no puede ser considerada ni una ley de razón ni de naturaleza, permanece impotente frente al deber de conciencia postulado por los puritanos en la lucha contra el soberano, ya que, a diferencia del necio, éstos no afirmaban el carácter instrumental de la racionalidad de sus acciones, sino su santidad.

Por obra de la virtud política del profeta armado (que Hobbes considera sólo como una disposición arrogante e hipócrita<sup>5</sup>), la república por adquisición se revela entonces como irreductible a la crítica del filósofo. Los ejemplos aducidos por el filósofo en la respuesta al necio buscan demostrar que el intento de conquistar una república no es más que echarse al monte y lanzarse a la fortuna, una aventura propia de *condottieri*. Sin embargo, como en Hobbes la concepción normativa de la política va acompañada de un inveterado realismo político, no puede pasar por alto que la inmensa mayoría de las repúblicas no se inician con su institución, sino por conquista, por tanto, *Leviatán* debe dar cuenta del poder *de facto*. Con ello, la república por adquisición queda en una situación incómoda, ya que Hobbes insiste en que la naturaleza del poder en ella es idéntica a la de la república por institución y que también implica un pacto, disolviendo la diversidad de orígenes en coincidencia de principios. Pero, en el desarrollo expositivo del texto, cuando expone el origen de la política, nos encontramos con el contrato, con una legitimidad que parte de una dimensión horizontal y no con la organización vertical de la política a partir de la conquista. Hobbes intenta salvar este problema indicando que es el consentimiento de los vencidos el que otorga el derecho de dominio. Nos encontramos nuevamente con el problema de las obligaciones y los pactos en estado de naturaleza: el miedo es el móvil en ambos pac-

---

5. “Pero esta pretensión de un pacto con Dios es una mentira tan evidente, incluso en la conciencia de quienes la fingen, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino también vil y poco viril” (Hobbes, 1651, p. 111).

tos, pero la dirección que posee en la república por institución es horizontal (se teme a los otros), mientras que en la república por adquisición es vertical (se teme al conquistador). En *De cive* la república por adquisición es presentada como “principado natural” (Hobbes, 1647, p. 54). El poder del conquistador es caracterizado como dominio despótico y, siguiendo a la tradición, lo equipara a la noción de dominio paternal, estableciendo una analogía entre la familia y la monarquía. En *Leviatán* dejará de caracterizarlo como “natural”, pues su autor es consciente de que el término es problemático respecto de la propia teoría, aunque mantendrá con reparos la analogía entre la familia y el reino. El problema de considerar al origen de ambas repúblicas como equiparable a través del pacto, no obstante, vuelve a entrar en el texto, cuando, casi contra sus propios deseos y una vez más movido por su afán realista, advierte que “es un acto de ignorancia de los derechos de soberanía” si un “monarca de diversas naciones” –atiéndase que no utiliza la palabra “soberano”, sino que ese poder es identificado sin más con el del monarca– que posee en una la soberanía por institución y en la otra por conquista “exigiera más de una nación que de la otra” (Hobbes, 1651, p. 131), una advertencia que sólo puede estar dirigida a un soberano conquistador, revelando así que el miedo a los otros no es análogo al que provoca el vencedor y que el dominio despótico no puede equipararse con el dominio político.<sup>6</sup>

### 7. Conclusión: adiós a la virtù

Luc Foisneau afirma que la reformulación formalista del concepto de justicia en Hobbes obedece a la necesidad de fundar ese concepto en la horizontalidad de los intercambios, reflejo de la naciente sociedad comercial (Foisneau, 2004, pp. 109-114). Sin negar esta interpretación, creemos sin embargo que la inconmensurabi-

6. Aunque distingue a ambos en el plano conceptual, termina identificándolos al afirmar que “[...] los derechos y las consecuencias de ambos dominios, paternal y despótico, son idénticos a los de un soberano por institución, y por las mismas razones, aquellas razones que se establecieron en el capítulo anterior.” (Hobbes, 1651, p. 131).

lidad entre el discurso de Hobbes y el del fanático religioso refleja la ambición del filósofo inglés por fundar una nueva ciencia de la política, basada en las normas, el pacto y la representación. Las acciones de quien quiere alcanzar el reino de los cielos por la violencia o las de aquel que asesina al príncipe por considerarlo enemigo de la religión verdadera son, en términos de Hobbes, casos de repúblicas por adquisición. Con esos ejemplos quiere exhibir cómo la execrada política maquiaveliana es seguida por todos aquellos que se creen autorizados, como diría Locke, a “apelar al cielo”. Lo que el necio afirma escudándose en una racionalidad instrumental, el fanático lo oculta a través de la santidad de su causa, pero en ambos casos nos encontramos con el mismo agente: aquél que está dispuesto a jugarse el todo por el todo y no acepta que la política pueda subordinarse a reglas, siendo la primera de ellas que la muerte es el peor de los males. El necio representa esta voluntad del aventurero. Es interesante notar que antes de que el orden político fuera efectivamente centralizado y racionalizado como administración, lo que ocurrió en los siglos posteriores, la teoría hobbesiana ya presenta un estado racional y racionalizado, que requiere de los miembros de esa comunidad política esa misma racionalización de sus actos, revelando de ese modo su carácter prescriptivo si se la compara con el realismo político maquiaveliano.

En la figura del príncipe nuevo, la república por adquisición es la personalización máxima del poder, una legitimidad fundada en la propia persona física (Max Weber la hubiera llamado “carismática”). Podría decirse, incluso, que ella es la inversión del estado de naturaleza, pues si éste se caracteriza por la inseguridad del más fuerte, ya que en él nunca puede estabilizar su dominio, la república por adquisición sólo tiene lugar cuando el más fuerte ha consolidado su poder. La república por institución, en cambio, necesita que el poder sea despersonalizado para poder existir, dado que en la teoría hobbesiana es la institución misma la que es persona. Esta aserción puede parecer contradictoria con el carácter absoluto del poder instituido por el pacto, al cual Hobbes llama precisamente “persona” en tanto sujeto y sede de la soberanía. Sin dudas, la dirección que sigue el pensamiento político hobbesiano es la de la máxima unificación posible del poder; por tanto, la república por adquisición presenta este rasgo en su propia naturaleza, ya que el poder depende de la persona física del soberano. Por esta misma



razón el filósofo sostendrá la superioridad de la monarquía frente a las otras formas de gobierno, aun cuando afirma simultáneamente que la naturaleza del poder soberano en todas ellas es la misma. Pero la república por institución sólo alcanza esta unificación del poder por medio de la autorización, la cual parte de los derechos ilimitados de los individuos; por tanto, Hobbes sólo logra la institución del poder absoluto mediante la consideración de la soberanía como una ficción y al estado como su sede, lo que significa despersonalizarla.

Cuando Locke rebatió los argumentos de Robert Filmer hizo algo más que refutar el derecho divino de los reyes: liquidó por completo –al menos en el plano teórico– la posibilidad de identificar al poder político con el poder paternal y volvió anacrónica a aquella tradición en su conjunto. Podría decirse que si la sociedad inglesa del siglo XVII era capaz de hacer un uso analógico de la noción jurídica de contrato, entonces los autores como Filmer hablaban una lengua muerta y sus metáforas habían perdido sentido en el pensamiento político de aquella época. ¿También Maquiavelo hablaba una lengua muerta? La historiografía ha investigado los múltiples usos de la obra de Maquiavelo en el pensamiento político inglés durante ese mismo siglo; la diversidad testimonia su vitalidad. Sin embargo, Hobbes, al calificar como necio e irracional a quien se deje llevar por la idea de *virtù*, responde afirmativamente a la pregunta que nos hicimos más arriba. La crítica a la política como *virtù*, expuesta por Maquiavelo en *El Príncipe*, se muestra entonces como una despedida de la época de la república por adquisición, que debe dejar el paso a la república por institución, propia de un tiempo en que se opera una transformación del estado: de séquito patrimonial de un príncipe se convertirá en un conjunto de funcionarios miembros de una administración y desposeídos de sus instrumentos de trabajo. Aparece así el carácter prescriptivo y normativo antes que descriptivo y realista de la construcción política hobbesiana. La horizontalidad inicial requerida por la doctrina de la autorización, que pone a la democracia como forma originaria de la política,<sup>7</sup> ocluye así el rol de la vio-

7. La democracia como la forma originaria de todo poder político es expuesta por Hobbes en *De cive*, cap. VII, artículos 5 a 7.

lencia en el origen del estado, que *El Príncipe* exponía en toda su magnitud y cuyos rigores fácticos se manifestaban en la república por adquisición.

## BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, Norberto (1962) "Hobbes e il giusnaturalismo", *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 17, 470-485. Reimpreso en: Bobbio (1971), 51-74.
- BOBBIO, Norberto (1971) *Da Hobbes a Marx*. Napoli, Morano Editore.
- BOBBIO, Norberto (1986) "Ética e política", *Micromega* 4, 97-118. Reimpreso en Bobbio (1999), 120-147.
- BOBBIO, Norberto (1999) *Teoría general de la política*, Torino, Einaudi.
- BODIN, Jean (1576), *Los seis libros de la república* [*Les six livres de la république*], selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, 1985.
- BOVERO, Michelangelo (2004) "El realismo de Bobbio", *Isonomía*, 20, 238-253.
- FABBRI, Enrica (2009) "Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes", *Annali del Dipartimento di Filosofia* 15 (1), 5-33.
- FOISNEAU, Luc (2004) "Leviathan's Theory of Justice", en: Sorrell and Foisneau (eds.), 105-122.
- GROTIUS, Hugo (1625) *The Rights of War and Peace* [*De jure belli ac pacis*]. Edited and with an Introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- HOBBES, Thomas (1647) *El ciudadano* [*De cive*], edición bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Debate, 1993.
- HOBBES, Thomas (1651) *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1532) *De Principatibus*. Traducción al español de A. Hermosa Andújar, *El príncipe*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006.
- MONTOYA, José (1991) "D. Gauthier o Hobbes sin Leviatán", *Revista de Filosofía* 3ª época, 5, 199-205.
- PORTINARO, Pier Paolo (1999) *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- SORRELL, Tom & FOISNEAU, Luc (eds.) (2004) *Leviathan After 350 Years*, New York, Oxford University Press.



VENEZIA, Luciano (2010) "El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán. Hobbes, Skinner y la «mitología de la coherencia»", *Revista de Estudios Políticos*, 149, 151-185.

Recibido: 09-2012; aceptado: 10-2012

## ASPECTOS DE LA EXÉGESIS PLOTINIANA DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA DEL PLATONISMO

**Gabriel Martino**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires*

**RESUMEN:** La tensión entre fidelidad a la tradición e innovación presente en el pensamiento plotiniano se manifiesta de modo patente en su propuesta metafísica. La ontología expuesta en las *Enéadas*, en efecto, es un claro ejemplo de la labor exegética mediante la cual Plotino toma las concepciones metafísicas platónico-pitagóricas precedentes y las sintetiza infundiendo nueva vitalidad en ideas antiguas. Para llevar a cabo su exégesis utiliza, incluso, conceptos aristotélicos que integra de un modo peculiar a su pensamiento platonizante. En el presente trabajo, pues, nos proponemos esclarecer el procedimiento interpretativo que Plotino lleva a cabo en la formulación de su doctrina de lo Uno y de la relación entre esta hipóstasis y la Inteligencia. En nuestro análisis examinamos las nociones metafísicas que nuestro filósofo toma como punto de partida y brindamos una interpretación de la transformación que opera sobre ellas para arribar al sistema que dio origen a una nueva corriente de pensamiento platónico.

**PALABRAS CLAVE:** Plotino, metafísica, exégesis, platonismo medio, doctrinas no escritas, interpretación alegórica.

**ABSTRACT:** The tension between innovation and fidelity to tradition present in the thought of Plotinus manifests itself clearly in his metaphysical conception. The ontology put forward in the *Enneads*, in fact, is a fine example of the exegetical work by which our thinker takes the preceding platonic-pythagorean metaphysics and synthesizes it, bringing new vitality into ancient ideas. To accomplish his exegesis he even employs Aristotelian concepts incorporating them in a peculiar way to his Platonizing thought. In the present paper, hence, we intend to elucidate the interpretive procedure that Plotinus carries out to arrive at his conceptions of the One and of the relationship between this hypostasis