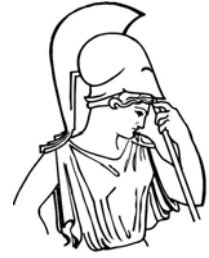




**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



TESIS:

**La antropología filosófico-política de
Thomas Hobbes en *Leviatán* como origen
de los derechos y de las obligaciones de
las personas. Un antecedente filosófico de
los derechos humanos**

Que para obtener el grado de

Licenciado en filosofía

presenta:

Heber Vázquez Jiménez

Asesora de tesis: Dra. Viridiana Platas Benítez

México D. F., octubre de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A MIS PADRES,
CON AMOR Y GRATITUD**

**A AQUELLAS PERSONAS SIN
CUYA PRESENCIA
(PRESENCIA PRESENTE O
PRESENCIA AUSENTE)
YO NO HUBIERA SIDO
O NO SERÍA QUIEN SOY,
CON AGRADECIMIENTO INFINITO**

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis padres, a ambos por igual, el apoyo y el cariño incondicional que desde siempre me han brindado. Reconozco, aprecio y admiro su esfuerzo, sin el cual yo no hubiera concretado mis metas académicas más ambiciosas. Sea este trabajo un humilde tributo para agradecer su amor, el cual me ha acompañado en la distancia y en las épocas adversas.

Agradezco también a todas y todos los demás miembros de mi familia quienes desde cerca o desde muy lejos me han ayudado y alentado, de diversas formas, para continuar estudiando.

Hay muchas personas y amistades, dentro y fuera de la universidad, a quienes les doy las gracias por su presencia así como por las discusiones, filosóficas o anodinas, que me acompañaron durante mi formación: Ilse, Mariana, Juan Pablo, Selene, Oscar, Liliana, Luis, Tania, Claudio, Maria, Alejandro, Sandra, Ana Gabriela...

Agradezco profundamente a mis sinodales, la doctora Laura Benítez, la doctora Elisabetta Di Castro, el doctor Luis Ramos-Alarcón y el doctor Roberto Arteaga, por sus observaciones y comentarios a mi trabajo, es un honor contar con su lectura y consideraciones.

Aprovecho el espacio para reconocer mi deuda intelectual para con la doctora Ana Luisa Guerrero Guerrero, pues esta investigación es un fruto tardío de las inquietudes despertadas en mí por el curso “Filosofía Política de los Derechos Humanos de la tercera generación o de solidaridad en América Latina” que ella impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM entre enero y mayo de 2012. Mi agradecimiento a ella también por su solidaridad ante las circunstancias adversas que me acontecieron durante el tiempo en que prestaba mi servicio social en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

Finalmente, pero no por ello menos importante, agradezco a mi asesora de tesis, la doctora Viridiana Platas Benítez, por su comprensión, paciencia y compromiso ante los inconvenientes del trabajo a distancia; agradezco infinitamente sus agudas observaciones y objeciones a mi trabajo, pues sin sus comentarios mi tesis no hubiera tenido la misma ilación de ideas, aunque cabe señalar que la responsabilidad por los errores y omisiones en el presente texto es solamente mía.

CONTENIDO

| | |
|---|-----------|
| Abreviaturas..... | XI |
| Introducción..... | XIII |
| 1. Los derechos humanos y el Estado desde la filosofía política..... | 1 |
| §1. Filosofía política..... | 1 |
| §2. Los derechos humanos y el Estado desde la filosofía política..... | 3 |
| 2.1 El Estado..... | 5 |
| 2.2 Derechos humanos..... | 8 |
| §3. La contradicción entre los principios del Estado y los derechos humanos..... | 13 |
| §4. La política y lo propio del hombre..... | 15 |
| §5. Antecedentes filosóficos de los derechos humanos..... | 17 |
| 2. Contexto histórico y trasfondo filosófico de la vida y obra de Thomas Hobbes..... | 21 |
| §1. Contexto histórico de la vida de Thomas Hobbes..... | 21 |
| §2. Tránsito filosófico de la obra de Thomas Hobbes..... | 25 |
| 2.1 La herencia tardomedieval en lógica y filosofía natural..... | 26 |
| 2.2 Guillermo de Ockham y el nominalismo..... | 30 |
| 2.3 La filosofía política medieval..... | 31 |
| 2.4 El derecho natural cristiano de Tomás de Aquino..... | 33 |
| 2.5 La teoría de las corporaciones y la personalidad jurídica..... | 35 |
| 2.6 La herencia política del siglo XVI..... | 38 |
| 2.7 La filosofía en el siglo XVII..... | 43 |
| 3. <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes. Una interpretación..... | 47 |
| §1. Consideraciones metodológicas..... | 47 |
| §2. El objetivo de <i>Leviatán</i> | 49 |
| 2.1 La metáfora antropológica..... | 52 |
| §3. La filosofía y su método..... | 53 |
| 3.1 El lenguaje..... | 57 |
| 3.2 El entendimiento y la razón..... | 63 |
| 3.3 La filosofía o ciencia..... | 68 |
| 3.4 El método de la filosofía según Hobbes y el problema de su interpretación..... | 71 |
| §4. El universo, Dios y la naturaleza..... | 80 |

| | |
|---|-----|
| §5. La naturaleza humana..... | 83 |
| 5.1 El poder y el honor..... | 87 |
| 5.2 La condición de mera naturaleza..... | 88 |
| 5.3 El camino hacia la paz..... | 89 |
| 5.4 Una antropología filosófica más allá de la moral..... | 90 |
| 5.5 Las leyes de naturaleza..... | 96 |
| 5.6 Filosofía moral..... | 99 |
| 5.7 Las personas..... | 101 |
| §6. Construcción, funcionamiento y muerte de una República..... | 103 |
| 6.1 Las formas de gobierno..... | 105 |
| 6.2 Las dos personas de la República..... | 106 |
| 6.3 Las leyes civiles..... | 110 |
| 6.4 Los delitos y los castigos..... | 112 |
| 6.5 Los derechos y las obligaciones de los súbditos y del soberano..... | 114 |
| 6.6 Los sistemas de sujeción..... | 116 |
| 6.7 La nutrición, reproducción y ministros de una República..... | 117 |
| 6.8 La muerte de una República..... | 119 |
| §7. La República cristiana..... | 120 |
| 7.1 La Biblia y su objetivo..... | 121 |
| 7.2 El problema teológico- político..... | 123 |
| 7.3 ¿Qué es una Iglesia?..... | 124 |
| 7.4 El poder eclesiástico, la salvación y el problema de la idolatría..... | 125 |
| 7.5 La libertad de pensamiento..... | 128 |
| 7.6 La teología política de Hobbes en <i>Leviatán</i> | 130 |

| | |
|---|------------|
| 4. La antropología filosófico- política de Thomas Hobbes en <i>Leviatán</i> como origen de los derechos y de las obligaciones de las personas..... | 133 |
| §1. Antropología filosófico- política..... | 134 |
| 1.1 La antropología filosófico- política de Thomas Hobbes en <i>Leviatán</i> | 136 |
| §2. Definición y características de una persona..... | 137 |
| §3. Los derechos y las obligaciones de una persona..... | 140 |
| 3.1 Los derechos y las obligaciones de una persona artificial o ficticia..... | 142 |
| 3.2 Los derechos y las obligaciones del soberano..... | 143 |
| 3.3 Los derechos y las obligaciones de los súbditos..... | 149 |
| §4. Los derechos y las obligaciones de las personas naturales en la condición de mera naturaleza..... | 154 |
| 4.1 Las leyes de naturaleza como medio para alcanzar la vida eterna..... | 156 |
| §5. La naturaleza humana como fundamento de los derechos y de las obligaciones de las personas..... | 158 |

| | |
|--|----------------|
| 5. Un antecedente filosófico de los derechos humanos: La antropología filosófico- política de Thomas Hobbes en <i>Leviatán</i>..... | 161 |
| §1. Los derechos y las obligaciones de las personas en <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes, ¿un antecedente del liberalismo o de los derechos humanos?..... | 161 |
| 1.1 El liberalismo..... | 162 |
| §2. Derechos civiles y derechos naturales en <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes..... | 164 |
| §3. La antropología filosófico- política de Thomas Hobbes en <i>Leviatán</i> como origen de los derechos y de las obligaciones de las personas. Un antecedente filosófico de los derechos humanos..... | 167 |
| §4. La filosofía política moderna: el problema de la soberanía y el humanismo..... | 169 |
| Conclusiones..... | 175 |
| Ilustraciones, tablas y apéndices..... | 183 |
| Ilustraciones..... | 185 |
| Ilustración 1..... | 185 |
| Ilustración 2..... | 187 |
| Tablas..... | 189 |
| Tabla 1..... | 189 |
| Tabla 2..... | 190 |
| Apéndices..... | 191 |
| Apéndice 1..... | 191 |
| Apéndice 2..... | 199 |
| Bibliografía..... | 203 |
| Bibliografía primaria..... | 203 |
| Bibliografía secundaria..... | 205 |
| Fuentes digitales..... | 215 |

ABREVIATURAS

Lev.: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,*
[Traducción de Manuel Sánchez Sarto]*

Levth.: *Leviathan, Or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth
ecclesiastical and civill* [texto según la edición de 1651]*

Lev [TP]: Traducción propia de la versión inglesa de *Leviathan*.

Se citará la parte o sección, capítulo, folio original [siguiendo siempre la numeración de la versión inglesa] y página de la edición consultada conforme a las siguientes abreviaturas:

ED: Epístola dedicatoria/Epistle Dedicatory

Intro.: Introducción/Introduction

I: Primera parte. Del hombre/ The First Part, Of Man

II: Segunda parte. De la República/ The Second Part, Of Common- Wealth

III: Tercera parte. De una República cristiana/ The Third Part, Of a Christian
Common- Wealth

IV: Cuarta parte. Del reino de las tinieblas/ The Fourth Part, Of the Kingdome
of Darknesse

R&C: Resumen y conclusión/A review and conclusion

*De Corpore: El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía**

*TSC: Tratado sobre el cuerpo**

Se citará la versión consultada, seguida de la sección, capítulo, artículo y página de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

ED: Epístola dedicatoria

AL: Al lector

I: Primera parte. Lógica

II: Segunda parte. Filosofía primera

III: Tercera parte. Las proporciones de los movimientos y de las magnitudes

IV: Cuarta parte. Física o los fenómenos de la naturaleza

*De Cive: De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano**

Se citará la parte o sección, seguida del capítulo, artículo y página de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

ED: Epístola dedicatoria

PAA: Prefacio del autor al lector

I: Libertad

II: Poder

III: Religión

*EDNP: Elementos de derecho natural y político**

Se citará la parte o sección, seguida del capítulo, artículo y página de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

ED: Epístola dedicatoria

PG: Plan general de la obra

I: Primera parte

II: Segunda parte

* *Vid. Bibliografía primaria*

INTRODUCCIÓN

“El hombre es [...] una cuerda sobre un abismo. Un peligroso
ir más allá, un peligroso detenerse,
un peligroso volver atrás,
un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie.”

Friedrich Nietzsche

“[...] todo hombre es para todo hombre algo familiar y querido.”

Aristóteles

“El concepto de vida en su abstracción, al que se recurre,
es imposible de separar de lo opresivo,
de lo despiadado, de lo propiamente mortífero y destructivo.
El culto de la vida en sí lleva siempre el culto de dichos poderes.”

Theodor W. Adorno

En el siglo XXI los derechos humanos tienen una importancia y difusión sin precedentes. Ellos surgieron, tras la Segunda Guerra Mundial, como un intento universal de hacer justicia a la humanidad ante el horror del genocidio y la aniquilación absoluta de la vida humana. Tal pretensión de universalidad no hubiese sido posible ni se hubiese expresado con urgencia si la razón instrumental, en su desarrollo más extremo, no hubiese demostrado que la exterminación de la humanidad es tecnológicamente posible.

Con Giorgio Agamben,¹ podemos decir que el totalitarismo del siglo XX fue la expresión de la radical separación entre los seres humanos vivientes y su (no) inscripción en la humanidad dada (o no) por su pertenencia política a un ámbito estatal particular.

El genocidio llevado a cabo por el Estado Nazi mostró que la supresión *política* de una conceptualización metafísica de lo humano sólo desemboca en la anulación total de la vida. Tal decisión política soberana diferenció, con precisión descarnada, entre la vida de los seres humanos y el

¹ Cfr. AGAMBEN, GIORGIO, *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 2003

concepto filosófico de humanidad que Occidente había engendrado, cuya realización había sido, al menos desde la Antigüedad, encomendada al ámbito político.

Pero, ¿cuál es la raíz de los derechos humanos? En sus múltiples declaraciones se afirma que se basan en la dignidad de la persona humana. Sin embargo, para hablar de derechos humanos no basta con vincular simplemente el derecho con la naturaleza pues “[...] muchas veces los conflictos de derechos o las dificultades acerca de la extensión de un derecho sólo pueden solucionarse teniendo una determinada concepción del hombre y esa concepción del hombre dista de ser neutral.”²

Es preciso reconocer que el concepto de derechos humanos no sólo es el resultado de un proceso histórico sino que también está conformado por distintos elementos teóricos y por prácticas concretas que lo vinculan con diversos ámbitos disciplinares, políticos y morales. Si bien es cierto que algunos de sus componentes pueden tener orígenes muy remotos, no es la historia de cada concepto singular sino su articulación con otros argumentos y prácticas lo que puede permitirnos una comprensión de la historia —incluso de antecedentes históricos— de un concepto complejo, peculiar, ambiguo, pero ineludible —pues su uso cotidiano ante el agravio, en muchos lugares del mundo, no puede esperar las clarificaciones filosóficas—.

Es necesario señalar que, pese a su existencia aparentemente continua, “[...] los derechos humanos son derechos históricos, que surgen gradualmente de las luchas que el hombre combate por su emancipación y de la transformación de las condiciones de vida que estas luchas producen.”³ Afirmar que se puede hacer una teoría general, total y completa de los derechos humanos implica negar algunos de los aportes hechos por tales luchas.

² GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, “Derecho y derechos humanos. Introducción a un problema”, en SALDAÑA, JAVIER (Coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México IJ/UNAM, 2000, pp. 107- 117, p. 114

³ BOBBIO, NORBERTO, “Presente y porvenir de los derechos humanos”, en BOBBIO, NORBERTO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 63- 84, p. 70

Los derechos humanos así como algunas dificultades vinculadas con ellos —tales como su justiciabilidad, su observancia e interdependencia— son tratados principalmente por la ciencia del Derecho y, por tanto, están relacionados con los órdenes constitucionales de nuestros días. Sin embargo, tal tratamiento jurídico dogmático impide dar solución a problemas no jurídicos que, sin embargo, reclaman urgentemente alguna respuesta, —este problema se debe a que, desde la perspectiva jurídica, no puede haber *ningún* derecho antes de su positivación y que, una vez que ésta tiene lugar, todo derecho queda *reducido* a su existencia en un orden jurídico estatal particular—. Sin embargo, los propios juristas reconocen que la idea de derechos atribuibles a todos los seres humanos, en tanto que seres humanos aun antes que sujetos jurídicos, es anterior a la existencia de un *corpus* legal positivo.

Aquí se propone una investigación filosófica sobre la conceptualización de los derechos humanos, entendidos éstos como el resultado de un largo y complejo proceso histórico que los vincula indisolublemente con el Estado. Por tal motivo, el presente estudio parte de los siguientes supuestos:

1. Que la comprensión de la génesis y evolución de los conceptos políticos hace posible la solución de algunos problemas, políticos y culturales, que afectan a las sociedades contemporáneas.
2. Que la filosofía y, en especial la filosofía política, es capaz de reconstruir y de explicar el camino discursivo que ciertos conceptos recorrieron, a través de diversas fuentes bibliográficas, hasta plasmarse como derechos humanos.
3. Que la antítesis de principios que sostienen tanto al Estado como a los derechos humanos —antítesis que afecta a la teoría política de nuestros días— tiene su origen en la doctrina filosófica moderna del Estado.

La investigación aquí desarrollada se centra, por tanto, en la relación entre el compromiso axiológico de los derechos humanos para con la

dignidad de la vida de la persona humana y los principios doctrinales que sustentan a la teoría moderna del Estado, relación indisoluble en tanto que los derechos humanos sin sanción son impotentes y los Estados que no otorgan derechos a sus miembros carecen de legitimidad.⁴

Así pues, la pregunta que guía la a la presente investigación es la siguiente: ¿Es posible demostrar que, en efecto, en la argumentación que Thomas Hobbes presenta en su obra *Leviatán* (1651) hay un vínculo indisoluble entre la definición filosófica del hombre y la atribución de derechos y obligaciones personales (ya que, de existir, constituiría un antecedente filosófico de los derechos humanos)?

Si se quieren comprender los conceptos que actualmente guían nuestro comportamiento político es necesario reconocer que tienen raíces diversas y, por ello, es necesario regresar a los textos clásicos que los introdujeron o consagraron en el vocabulario y en las prácticas políticas. Por lo tanto, si queremos resolver la contradicción teórica entre los fundamentos del Estado y la dignidad de la persona humana entonces es necesario, en primer lugar, comprender cómo surgió.

Ahora bien, ¿dónde buscar antecedentes filosóficos de la contradicción entre los principios de los derechos que son atribuidos a toda la humanidad y del Estado? Si la teoría de los *derechos subjetivos*⁵ y de la *estatalidad*, así como la afirmación de su reciprocidad e interdependencia, fueron desarrolladas en un mismo movimiento teórico principalmente por los autores del derecho natural moderno, entonces es plausible encontrar alguna respuesta en la obra,

⁴ “La esencia de una declaración de derechos es su universalidad, es decir, su pretensión de predicar tales derechos de todas las personas sin excepción.

La legalidad, en cambio, tiene que ver, por un lado, con la positivización de los derechos fundamentales, es decir, con su puesta por escrito y su consideración como un texto de carácter oficial, democrático y obligatorio; y por el otro, con el estatuto jurídico que se le da: el de norma fundacional (o constitucional) de un Estado o una comunidad de Estados y, por tanto, la más importante de todas las leyes.” RODRÍGUEZ MORENO, ALONSO, *Origen, evolución y positivación de los derechos humanos*, México, CNDH, 2011, p. 47

⁵ “[...] el derecho subjetivo implica la posibilidad de reclamar a favor de uno la protección de los bienes jurídicos y de poner en acción los medios necesarios para ello.” RADBRUCH, GUSTAV, *Introducción a la filosofía del derecho*, México, FCE, 2013, p. 85

considerada como clásica, de Thomas Hobbes, uno de los primeros filósofos en elaborar una teoría sobre el Estado. La evolución del pensamiento del autor inglés demuestra el interés que prestó a la figura del derecho, del hombre, del ciudadano y del orden político —me refiero a sus obras *Elementos de derecho natural y político* (1640), *De Cive* (1642), *De Homine* (1658) y *Leviatán* (1651)—. Tomando en cuenta la amplitud considerable de la obra del filósofo de Malmesbury, la presente investigación se ciñe a un objetivo relativamente modesto: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. ¿Por qué tal obra? Primero, porque las limitaciones de tiempo y bibliográficas no me permitieron investigar con el mismo detenimiento las demás obras políticas del autor inglés y, en segundo lugar, porque en *Leviatán*, Hobbes —quien pese a ser considerado comúnmente como defensor del poder absoluto, e incluso juzgado como teórico totalitario⁶— desarrolló paralela y simultáneamente una teoría de los derechos naturales de las personas individuales humanas así como de los derechos y de las obligaciones de la soberanía estatal moderna, conceptos filosóficos que siguen determinando en nuestros días la acción política —individual y colectiva— de las personas.

En esta investigación se apuesta, por tanto, a favor de la comprensión histórica que la filosofía política nos da al revisar una de las primeras teorías filosóficas del Estado moderno en la cual se establecen nítidamente los conceptos de derechos civiles, derechos naturales, Estado y personalidad jurídica. Por tal motivo, en esta investigación se pretende demostrar la siguiente *hipótesis*: los derechos y las obligaciones personales que Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, deriva de la naturaleza humana son un antecedente filosófico de los derechos humanos.

¿Por qué una investigación filosófica y no jurídica sobre la historia o antecedentes conceptuales de los derechos humanos? Porque, en primer

⁶ “[...] la argumentación formidable contenida en el *Leviatán*. Partiendo de la hipótesis de un hombre «libre», sin escrúpulos de conciencia, esclavo de sus pasiones, llega al hombre estable, satisfecho bajo los dictados de un Estado totalitario [...]” CROSSMAN, R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, México, FCE, 2011, p. 70

lugar, aquí se buscan divergencias entre supuestos teóricos que sustentan a los conceptos tanto de derechos humanos como del Estado moderno; por tal motivo, aquí se dejan a un lado problemas prácticos, no porque carezcan de importancia sino porque se reconoce que *la conceptualización* de derechos que todo ser humano posee y que pueden exigirse legítimamente ante la autoridad estatal *es distinta al reclamo* efectivo de la observancia de los derechos humanos; ya que aquí no se investigan prácticas sino conceptos y argumentos, la filosofía se muestra como una disciplina legítimamente competente para dicha tarea. En segundo lugar, porque mientras desde la perspectiva jurídica la historia de los derechos humanos se *reduce* a un mero desplazamiento doctrinal entre derechos naturales, derechos humanos y derechos fundamentales, la filosofía permite vislumbrar que tras una contradicción conceptual expresada en lenguaje jurídico hay una oposición filosófica entre una concepción del ser humano —pensado como individuo y ser no político por naturaleza— y una concepción del Estado —pensado como no natural y omnipotente—.

Así pues, para probar que los derechos y las obligaciones personales que Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, deriva de la naturaleza humana son un antecedente filosófico de los derechos humanos, en el primer capítulo se afirma que la contradicción teórica entre los derechos humanos y el Estado puede explicarse al dilucidar la manera en la que la filosofía política moderna, anterior al siglo XVIII, vinculó estatalidad, humanidad y derechos. Por ello, en el primer capítulo se da una definición normativa de “filosofía política”, de “Estado”, de “derechos humanos” y de “antecedentes filosóficos de los derechos humanos”.

En el segundo capítulo se hace un esbozo biográfico de Hobbes, seguido de una breve exposición de algunas teorías y discusiones filosóficas previas a la obra del autor inglés. Puesto que el tema de esta investigación no es la historia de la filosofía, sino la filosofía política y los derechos humanos, la finalidad de *sugerir* ciertas influencias sobre el filósofo de Malmesbury es contrastar la obra de sus predecesores y contemporáneos para así distinguir con mayor claridad tanto los

aportes hechos así como la herencia conceptual, respecto a la ciencia y la política, recibida por Hobbes.

En el capítulo tercero se hace una amplia exposición e interpretación personal de la obra, publicada en 1651, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* de Thomas Hobbes. Para ello, he recurrido tanto al texto inglés conforme a la primera edición⁷ así como a la edición modernizada debida a Sir William Molesworth,⁸ a la versión castellana de Manuel Sánchez Sarto —publicada por el Fondo de Cultura Económica⁹— y a una traducción parcial propia, por tal motivo, en la investigación expuesta a continuación, siempre que se cite un fragmento de *Leviatán*, se ofrecerá tanto la traducción castellana —bien sea la de Manuel Sánchez Sarto o bien la mía— así como, a pie de página, el texto inglés conforme a la edición de 1651.

Cabe señalar que mi interpretación personal parte y se fundamenta en los argumentos expuestos en el texto inglés y la versión castellana de la obra de Hobbes publicada en 1651 y, por tanto, se omite la versión latina de *Leviatán*, (la cual fue publicada en 1668); en mi interpretación, he tratado de explicar los conceptos empleados por el filósofo de Malmesbury recurriendo a pasajes de la misma obra y, en pocos casos, recurriendo a pasajes de otros textos del autor inglés entre los cuales parece haber una innegable continuidad.

La razón principal que me impulsó a una lectura minuciosa de la obra de Hobbes de 1651 es que varias de las interpretaciones más conocidas de la obra del filósofo de Malmesbury pasan por alto algunas de las implicaciones del nominalismo del autor inglés y terminan por introducir conceptos que el filósofo no menciona en *Leviatán*, o bien, los comentaristas afirman (sin demostraciones lo suficientemente contundentes) que hay una llana continuidad entre la obra de 1651 y todos los textos hobbesianos anteriores.

⁷ *Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W. G. Pogson Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1965

⁸ HOBBS, THOMAS, *The English Works of Thomas Hobbes, Vol. 3: Leviathan*, Londres, Bohn, 1839

⁹ HOBBS, THOMAS, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2012

A pesar de haber consultado tres obras más de Hobbes (*Elementos de derecho natural y político*, *De Cive* y el —a mi juicio— imprescindible *De Corpore*) así como varias interpretaciones sobre su filosofía, he decidido prescindir tanto del estado de la cuestión así como de una *discusión general* con otros y otras intérpretes por una simple razón: la mayoría de los y las comentaristas hacen un interpretación de la filosofía política que Hobbes expresó en más de una obra y en un lapso de tiempo durante el cual las opiniones del autor inglés se profundizaron o cambiaron.

Así pues, mientras muchos comentaristas intentan demostrar la coherencia y unidad de la totalidad de la obra hobbesiana, a mí sólo me interesa explicar los principales argumentos que Hobbes expresó en su obra de 1651. Aunque parezca una verdad de Perogrullo, no es lo mismo exponer *toda* la filosofía política que Thomas Hobbes desarrolló a lo largo de todas sus obras, que exponer *sólo* la filosofía política que Thomas Hobbes plasmó en *Leviatán*. Así pues, aunque cada uno de los comentarios consultados posee elementos interpretativos útiles, esclarecedores y valiosos no me he decantado a favor de alguno en especial sino que reconozco, en los lugares indicados, mi deuda o divergencia específica con alguno u otro intérprete.

Además de las restricciones bibliográficas y de tiempo que me impidieron leer con igual detenimiento otros textos de Hobbes —lo cual es indispensable para juzgar si hay o no continuidad en la totalidad de los escritos hobbesianos, lo cual es, pese a todo, un objetivo ajeno a esta investigación—, consideré más oportuno detenerme en *Leviatán*—quizá la obra más difundida en castellano o al menos en México (a juzgar por el tiraje hecho por el Fondo de Cultura Económica)— tratando de hacer justicia tanto a las explicaciones naturalistas del orden político así como a las implicaciones políticas de su perspectiva teológica. Contrario a varios interpretes, yo no veo contradicción alguna entre filosofía y religión *dentro* de la mencionada obra de Hobbes. Considero que, por el contrario, se pierde una gran riqueza conceptual de su obra si se intenta leer al filósofo inglés o bien sólo como un científico materialista y ateo,

pero prudentemente —que no hipócritamente— pío; o bien sólo como un fiel, aunque heterodoxo, creyente. Varios intérpretes que, partiendo desde una postura cartesiana, tratan de “resolver” las “múltiples contradicciones” que “encuentran” en la obra de Hobbes, suponen que al descubrir “las verdaderas creencias religiosas personales” del filósofo de Malmesbury encontrarán el “hilo negro” o la “clave secreta” de su brillante pero “confusa” obra. Hay que considerar que, pese a todo, “El secreto de las conciencias individuales es uno de los límites de la historia.”¹⁰ Comparto en este punto el señalamiento de Bartomeu Forteza en el cual afirma:

No parece, pues, que haya ninguna «metafísica oculta» en Hobbes; hay, más bien, como en todo sistema noético elaborado, ciertas bases o «proposiciones protocolarias» más o menos explícitas que deben ser descubiertas por el lector a partir de una fidelidad profunda al texto para, a partir de ahí, poder comprender dicho texto desde su verdadero alcance en el seno del proceso histórico del pensamiento filosófico.¹¹

Así pues, otra razón por la cual he dedicado tanta atención al texto de *Leviatán* es mi firme creencia de que dicha obra está escrita —tal como una partitura para piano— en dos claves distintas (una fisiológico-política y otra teológico-política), legibles cada una por separado, pero que sólo su lectura conjunta —no subordinando una a otra— permite apreciar la verdadera profundidad y creatividad de su autor.

Una vez expuesta la argumentación general de la obra, en el cuarto capítulo se demuestra que la argumentación que Hobbes expone en *Leviatán* es una antropología filosófico-política de la cual el autor inglés deriva la figura de *persona*, figura que sólo puede ser atribuida al ser humano y la cual es sujeto de derechos y de obligaciones, tanto naturales como civiles —siendo estos últimos medios diversos que preservan la vida humana—.

En el quinto y último capítulo, como corolario de los capítulos anteriores, se afirma que los derechos y obligaciones personales que

¹⁰ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2007, p. 351

¹¹ FORTEZA, BARTOMEU, “Introducción”, en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 7- 152, p. 64

Hobbes deriva de la naturaleza humana son un antecedente filosófico de los derechos humanos, y aun de algunos derechos civiles defendidos por el liberalismo. Finalmente, se afirma que la presencia de la tensión entre humanidad y estatalidad en una obra filosófica del siglo XVII es la expresión de las implicaciones “autoinmunitarias”¹² de la visión antropocéntrica del propio ser humano nacida con la Modernidad.

Si bien es cierto que esta investigación parte del supuesto de que el conocimiento de la génesis histórica —práctica y conceptual— de algunos de los problemas políticos actuales es un primer paso para solucionarlos, aquí, sin embargo, no se ofrece solución alguna, pues esto sólo pretende ser una pequeña aportación al conocimiento de los conceptos y doctrinas con los cuales la filosofía europea moderna contribuyó para la invención, construcción, descubrimiento o simple proclamación de los derechos humanos. Sin embargo, creo que tal conocimiento sólo podrá dar nuevos frutos si se añade al conocimiento de los aportes hechos por otras culturas y tradiciones de pensamiento,¹³ pues ello haría posible un diálogo constructivo que permita una efectiva interdependencia y una práctica plena de los derechos humanos.

La invitación de esta investigación es a apostar por los derechos humanos y sus exigencias morales que les otorgan una temporalidad paradójica: pues la lucha incondicional por la humanidad de todo ser humano puede llevarnos milenios atrás en la historia humana, identificarse con múltiples situaciones presentes y, al mismo tiempo, puede ser una senda abierta hacia el futuro.

¹² Para el uso de tal concepto *cfr.* “Desde el momento en que la acusación de crimen contra la humanidad no puede ser vertida contra ningún ser vivo ahumano (bestia o Dios), sino solamente contra lo presuntamente humano, el crimen contra la humanidad es un crimen cometido por una parte de la humanidad contra una parte de la humanidad, o contra la dignidad humana; es, por consiguiente, un crimen de estructura sui-cidadría y auto-inmune.” DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano volumen II*, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 186

¹³ Debo enteramente tal perspectiva crítica, volcada hacia el diálogo intercultural, a la obra de la doctora Ana Luisa Guerrero (*vid.* Bibliografía secundaria) así como al curso “Filosofía Política de los Derechos Humanos de la tercera generación o de solidaridad en América Latina” que ella impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM entre enero y mayo de 2012.

CAPÍTULO 1

LOS DERECHOS HUMANOS Y EL ESTADO DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

El objetivo de este primer capítulo es explicar, desde la filosofía política, la relación conceptual indisoluble y contradictoria entre los principios que sustentan, por un lado, a la teoría del Estado y, por otro, a los derechos humanos. La exposición de dicha inconsistencia en la teoría política contemporánea evidencia la necesidad de rastrear su origen en por lo menos una de las primeras teorías filosóficas del Estado para su mejor comprensión y posible solución. Lo anterior justifica plenamente la lectura e interpretación de la obra *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes. Para lograr el objetivo mencionado, se darán aquí definiciones normativas de “filosofía política”, “Estado”, “derechos humanos” y “antecedentes filosóficos de los derechos humanos”.

§ 1. Filosofía política

Norberto Bobbio afirma que:

En la filosofía política están comprendidos tres tipos de investigación: *a)* sobre la mejor forma de gobierno o sobre la óptima república; *b)* sobre el fundamento del Estado, o del poder político, con la consiguiente justificación (o injustificación) de la obligación política; *c)* sobre la esencia de la categoría de lo político o de la politicidad, con la disputa preponderante sobre la distinción entre ética y política.¹

La filosofía política, como cualquier otra rama de la filosofía, trata de responder a diversas interrogantes —tales como determinar en qué

¹ BOBBIO, NORBERTO, *Estado, gobierno y sociedad*, México, FCE, 2012, p. 71

consiste, señalar sus rasgos específicos o cómo se ocupa de las cuestiones a ella planteadas²—, pero, quizá como pocas áreas de la filosofía, sus conceptos y problemas tienen una relación muy estrecha con las *prácticas* y *discursos* políticos que a lo largo de la *historia* han determinado no sólo el rumbo de la teoría sino también la manera en que los seres humanos viven y se relacionan, efectivamente, de una manera política.

¿Qué es la filosofía política? Ante la pluralidad de valiosas perspectivas y definiciones sobre ella³, aquí se dará solamente una definición normativa⁴ de la misma: Por filosofía política se entenderá en esta investigación la formulación o determinación argumental de los conceptos empleados en la teoría sobre la guía normativa y la fundamentación de las *relaciones de poder* que los seres humanos establecen o instituyen para su convivencia cotidiana. Así pues, la filosofía política no es ética, pues esta última se encarga —entre otras cosas— de dilucidar los conceptos morales y su relación con la agencia y el juicio práctico de los *individuos*.

De acuerdo con lo anterior, la filosofía política puede ocuparse legítimamente de las implicaciones teóricas y prácticas que el concepto de derecho y la figura derivada de los derechos⁵ tienen en las relaciones

² “Tampoco hay que maravillarse de que la filosofía política siga la suerte de la filosofía general, que continúa interrogándose sobre sí misma desde que nació, tanto así que una parte conspicua del saber filosófico consiste en un saber reflexivo, en filosofar sobre la filosofía.” BOBBIO, NORBERTO, “Razones de la filosofía política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 60- 71, p. 63

³ No es posible explicitar en el texto las deudas que tengo con varios autores, baste señalar que tomo en consideración algunas de las características de la filosofía política mencionadas por: BOBBIO, NORBERTO, “Razones de la filosofía política” y “Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política”, ambos en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *op. cit.* pp. 60- 71 y pp. 55- 59, respectivamente, PETRUCCIANI, STEFANO, *Modelos de filosofía política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008 y MILLER, DAVID, *Filosofía política, una breve introducción*, Madrid, Alianza, 2011.

⁴ “Las definiciones normativas, que indican la forma en que se quiere que se utilice una palabra. Esta norma puede resultar de un compromiso individual [...]” PERELMAN, CHAÏM; OLBRECHTS-TYTECA, LUCIE, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 2006, p. 329

⁵ “«Derecho» es una figura deóntica y, por consiguiente, del lenguaje normativo, esto es, de un lenguaje en el que se habla de normas y sobre normas. [...] La figura del derecho tiene por correlativo la figura de la obligación”, BOBBIO, NORBERTO, “Derechos del hombre y sociedad”, en BOBBIO, NORBERTO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 113- 130, p. 124. “Hoy para nosotros, *ius* se convierte en

de poder establecidas o instituidas por los seres humanos para su convivencia cotidiana, pues la dimensión jurídica tiene su origen en las instituciones políticas con las que, además, establece relaciones que determinan el desenvolvimiento histórico de ambas.

§ 2. Los derechos humanos y el Estado desde la filosofía política

En la segunda mitad del siglo XX, tras la disipación del humo de las chimeneas de los campos de concentración y del fuego atómico, surgieron organizaciones internacionales que, con la publicación de tratados jurídicos de alcance mundial, intentaron establecer una normativa política, universal y verificable, capaz de resguardar a la existencia humana de la violencia política extralimitada. Así, en 1948, bajo la consigna explícita de “Auschwitz nunca más”, se firmaron unas proclamaciones morales y políticas de importancia mayúscula para las sociedades contemporáneas: los derechos humanos.⁶

Puesto que fue un acto jurídico del derecho internacional el que afirmó la existencia universal de los derechos humanos, es común reducir éstos a meras facultades legales⁷ que si bien son en principio

«justicia», mientras que la caracterización legal del término romano corresponde a nuestro «derecho». Pero, atención, del derecho —el sistema jurídico en su conjunto— nosotros derivamos los *derechos*, las prerrogativas específicas de los ciudadanos.” SARTORI, GIOVANNI, *¿Qué es la democracia?*, México, Taurus, 2008, p. 201

⁶ El primer documento internacional firmado con la intención de proteger los derechos del hombre fue la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, firmada el 30 de abril de 1948, casi ocho meses antes de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, que fue firmada el 10 de diciembre de 1948. Sobre el origen de ambos documentos, *cfr.* FLORES, MARCELLO; GROPPI, TANIA; MAZZESCHI, RICARDO PISILLO, “Convención Americana de Derechos Humanos” y “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Diccionario de derechos humanos*, México, FLACSO, 2009, pp. 45- 49 y pp. 57- 61 respectivamente.

⁷ *Cfr.* la siguiente definición dada por la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: “Los derechos humanos son garantías jurídicas universales que protegen a las personas y los grupos contra acciones y omisiones que interfieren con las libertades, los derechos fundamentales y la dignidad humana. La legislación en materia de derechos humanos obliga principalmente a los gobiernos y a algunos actores no gubernamentales a cumplir determinados deberes (a hacer ciertas cosas) y les establece ciertas prohibiciones (les impide hacer otras).” *20 claves para conocer y comprender mejor los derechos humanos*, México, ONU- DH, 2012, p. 5, (el subrayado es mío).

atribuibles a todos los seres humanos, sólo alcanzan objetividad y aplicabilidad si son positivados en un orden jurídico estatal vigente.⁸

Es indudable que el tratamiento jurídico de los derechos humanos permite un estudio riguroso de los mismos pero, también es cierto, el celo dogmático de la ciencia del derecho termina por reducir la historia de los derechos humanos a un mero desplazamiento, considerado “natural”, desde conceptos filosóficos a doctrinas y mecanismos jurídicos vigentes:

*No es de extrañar, pues, que de la idea de los derechos naturales se pasara a la idea de derechos humanos o fundamentales. ¿En qué reside la diferencia entre una y otra denominación? Se llamaron humanos o fundamentales los derechos naturales que se consagraron en un texto jurídico (declaración, constitución, tratado) que tenía pretensiones de universalidad, es decir, de tener valor para todos los hombres [...]*⁹

Sin embargo, los problemas políticos de nuestros días exigen una comprensión histórica que, en primer lugar, vaya más allá de ese reduccionismo jurídico y, en segundo lugar, tome en consideración los elementos morales, culturales y antropológicos que también se encuentran presentes en los derechos humanos, ya que estos últimos son la culminación de un largo y doloroso proceso que significó la crisis del Estado moderno.

Por lo anterior, es preciso señalar que esta investigación parte del supuesto de que la comprensión de la génesis y/o evolución histórica de los problemas políticos que nos aquejan hoy día es un paso necesario en la búsqueda de soluciones a tales dificultades; así mismo, se afirma que el aporte, individual o colectivo, de cada rama del saber es igualmente valioso para la comprensión del pasado y del presente; sin embargo,

⁸ “[...] una vez que los derechos humanos se positivizan, adquieren la categoría de verdaderos derechos protegidos procesalmente, convirtiéndose en tal virtud en derechos fundamentales de un ordenamiento jurídico. La positivación tiene tal trascendencia que modifica el carácter de los derechos humanos prepositivos, puesto que, permite la modificación de criterios morales en auténticos derechos subjetivos.” BENAVIDES ORDOÑEZ, JORGE, *Los derechos humanos como norma y decisión*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador/CEDEC, 2012, p. 35

⁹ RODRÍGUEZ MORENO, ALONSO, *Origen, evolución y positivación de los derechos humanos*, México, CNDH, 2011, p. 45

aquí se apuesta —sin denigrar a otras disciplinas— por la filosofía política en el entendido de que ésta guarda una estrecha relación con la historia de diversas instituciones políticas —presentes y pasadas— y, por lo tanto, es un medio que puede ayudarnos a tomar conciencia de la manera en que la concepción del Estado y de los derechos humanos ha determinado y aún determina la teoría y las prácticas políticas de las sociedades humanas.¹⁰

2.1 El Estado

De acuerdo con Carl Schmitt toda organización política se establece sobre la distinción entre amigo y enemigo,¹¹ la cual se reduce a la confrontación existencial entre grupos humanos que pueden darse muerte entre sí.¹² La historia y la teoría política modernas tienen al Estado como figura principal debido a que tal organización política tiene el *derecho* inigualable tanto a decidir quién es el enemigo así como el de disponer de la vida de los hombres para combatir.¹³ Por lo tanto, afirma Schmitt: “La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un Estado habrá otros estados [...]”¹⁴.

¹⁰ “La teoría política sin historia queda vacía, la historia sin teoría está ciega.” BOBBIO, NORBERTO, “Razones de la filosofía política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 60-71, p. 67

¹¹ “La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo (Freund)* y *enemigo (Feind)*.” SCHMITT, CARL, “El concepto de lo «político»”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 167-233, p. 177

¹² “Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate*, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género.” *Ibid.*, p. 179

¹³ “Al Estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos [...] En efecto, el *jus belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y a matar [...]”, *ibid.*, p. 193

¹⁴ *Ibid.*, p. 200

Pero, ¿qué es el Estado? Por Estado se entenderá en esta investigación a aquella institución política poliárquica, no anterior al siglo XIII,¹⁵ en la cual el poder humano que regula las interacciones sociales entre personas no se justifica apelando a un orden —supuestamente— jerarquizado natural o sobrenaturalmente, sino que tal poder es considerado como (1) distinto al poder del gobernante y de los gobernados, (2) regulado por disposiciones jurídicas inmanentes y (3) como resultado de un *acuerdo no natural* —real o hipotético— de todos sus miembros quienes lo instituyen con la finalidad de que proteja sus vidas.¹⁶

La historia del Estado moderno, sin embargo, no sólo ha sido la de su perfeccionamiento sino también ha sido la historia de la crisis y contradicción de sus cimientos: si el Estado moderno es una institución política poliárquica que debe su existencia a sus miembros —sea cual fuere la manera en que distribuya sus poderes y funciones— entonces,

¹⁵ Norberto Bobbio, Quentin Skinner y Joseph Canning coinciden en la afirmación de que el origen conceptual del Estado moderno se encuentra en las teorías jurídicas republicanas de la escuela de los comentadores del norte de Italia de los siglos XIII y XIV, destacándose los aportes de Bartolo de Sassoferrato y de Baldo de Ubaldo: “Minuciosas y amplias investigaciones sobre el uso de «Estado», en el lenguaje de los siglos XV y XVI, muestran que el paso del significado común del término *status* de «situación» a «Estado» en el sentido moderno de la palabra, ya se había dado mediante el aislamiento del primer término en la expresión clásica *status rei publicae*.” BOBBIO, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 86; “[...] los propagandistas de la ciudad habitualmente tenían en mente dos ideas absolutamente claras y distintas cuando defendían su «libertad» contra el Imperio: una era la idea de su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de su soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho de gobernarse como lo consideraran más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas.” SKINNER, QUENTIN, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*, México, FCE, 1993, pp. 26-27; “Si pasamos de Europa del Norte a las ciudades-estado italianas, encontramos la misma terminología incluso más temprano. Los primeros libros de consejos para *podestá* y otros magistrados de la ciudad fueron producidos en las décadas iniciales del siglo XIII. Estos manuales ya dejaban claro que su principal interés era el *status civitatum*, el estado o condición de la ciudad como entidad política independiente.” SKINNER, QUENTIN, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2003, p. 25; “Baldus' theory of the sovereignty of cities is thus ultimately a territorial one in which the possession of a territory limits the extent of a people's power, but more importantly forms part of the definition of what such a city-*populus* is. His whole theory of city- sovereignty must be seen as a major component of what ranks as one of the most important contributions which medieval jurisprudence made to political thought: the elaboration of the concept of territorial sovereignty [...]” CANNING, JOSEPH, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 131.

¹⁶ Debo a Quentin Skinner la observación de que el Estado es “[...] un agente distinguible al mismo tiempo de los gobernantes y de los gobernados.” SKINNER, *El nacimiento del Estado*, p. 25

el asesinato masivo, planificado y ejecutado por el Estado Nazi —y otros Estados, totalitarios o no— contra sus propios ciudadanos (y otros millones de personas cuyo estatus jurídico fue inexistente), atentó contra el consenso de sus miembros, a quienes estaba obligado a proteger y a quienes debía su existencia. El Holocausto, por tanto, representa la crisis del Estado por ser una de las expresiones más crueles de los daños causados por un poder político que, sin limitación alguna, es capaz de emplear todo su aparato institucional para legitimar o legalizar acciones violentas e injustificables contra sus propios miembros. Este cortocircuito en los principios políticos modernos no es, a pesar de todo, una casualidad, sino la trágica conclusión de un proceso iniciado con las instituciones de gobierno colonial que acompañaron a la expansión europea desde finales del siglo xv.¹⁷

¹⁷ “Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción.” MBEMBE, ACHILLE, “Necropolítica”; en MBEMBE, ACHILLE, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España [sic], Melusina, 2011, pp. 17- 75, p. 31. “Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, es el nazismo, ya pasará!». Y esperamos, nos esperamos; y nos callamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de ésta.

.....
Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización.” CÉSAIRE, AIMÉ, “Discurso sobre el colonialismo”, en CÉSAIRE, AIMÉ, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, pp. 13 - 43, pp. 15-17. “El número de esclavos africanos que trasladaron al Nuevo Mundo para trabajar en las plantaciones es impresionante: cuando el comercio de esclavos finalizó ya en el siglo XIX, el total ascendía a más de nueve millones de personas [...] Durante casi trescientos años, los comerciantes europeos de esclavos, primero portugueses y holandeses, pero a la larga en su mayoría británicos, trasladaron anualmente a América a miles de esclavos africanos, lo que produjo un impacto fuerte y duradero no sólo en la sociedad africana, sino también en la americana, tanto del norte como del sur.” MARKS, ROBERT B., *Los orígenes del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 126. “El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. [...] La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder.” FOUCAULT, MICHEL, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2006, pp. 232- 233

2.2 Derechos humanos

Los derechos humanos son un concepto de importancia capital no sólo para las relaciones internacionales y diplomáticas cotidianas sino que también son un concepto de interés filosófico primario puesto que en ellos, en la multiplicidad de documentos, tratados y proclamaciones que los enuncian, se dibuja una idea de “lo humano”, de “lo propio del hombre” y de las maneras en que se pretende garantizar su concreción práctica.¹⁸

Pese a los intentos de juristas por generar teorías generales, completas y cerradas de los derechos humanos,¹⁹ generar una teoría universal de los mismos va más allá de un solo campo disciplinar y resulta casi imposible²⁰ pues, desde su aparición, las declaraciones internacionales de derechos humanos han crecido exponencialmente multiplicando su significado a tal grado que hoy día designan una multitud de prácticas y discursos políticos tan diversos como dispares.²¹

Si bien es cierto que no existe una definición exhaustiva y última de tal concepto, es metodológicamente necesario dar una definición de lo que se entiende por derechos humanos para así poder realizar una

¹⁸ “Todo orden jurídico tiene que partir necesariamente de una imagen general, de un tipo medio de hombre.

Si queremos tener ante nosotros la imagen del hombre sobre la que descansa un determinado orden jurídico, no tenemos más que fijarnos en lo que ese orden jurídico ha plasmado como derechos subjetivos y en lo que ha plasmado como deberes jurídicos.” RADBRUCH, GUSTAV, *Introducción a la filosofía del derecho*, México, FCE, 2013, p. 157

¹⁹ Cfr. “Una teoría de los derechos humanos o fundamentales, siguiendo a Böckenförde, constituye una concepción sistemática orientada a determinar el surgimiento, evolución, finalidad normativa y alcance general de los derechos. A tal objetivo está orientado este breve estudio [...]” NOGUEIRA ALCALÁ, HUMBERTO, *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*, México, IIJ/UNAM, 2003, p. 1. Cfr. también: “El trabajo ha intentado, con modestia, cubrir un panorama global en la materia [...] posee un sentido general de conjunto [...] el rótulo de «Teoría general de los derechos humanos» se aproxima al contenido.” BIDART CAMPOS, GERMÁN J., *Teoría general de los derechos humanos*, México, IIJ/UNAM, 1989, p. 7

²⁰ “The multiplicity of people, texts and institutions, the variety of practices, struggles and events covered by the term means that no general theory of human rights could be developed.” DOUZINAS, COSTAS, *Human Rights and Empire*, Abingdon-Nueva York, Routledge/Cavendish, 2007, p. 14

²¹ “The many confusions of human rights theory stem from the semiotic and semantic openness of the term. The ‘human’ in rights is a ‘floating signifier’, ‘human rights’ is a thin, underdetermined concept [...] The term has wide scope and reach, its semantic value and field of reference encompasses multiple, diverse and even conflicting practices and discourses.” *Ibid.*, p. 8

investigación académica cuyo resultado no sea trivial o cuyo sesgo — inevitable en toda investigación²²— resulte injustificable. Pese a que la mayoría de las definiciones académicas de los derechos humanos son tautológicas, meramente formales, valorativas o teleológicas²³, es común encontrar dos caracterizaciones generales de los mismos:

a) Los derechos humanos entendidos como libertades individuales:

En filosofía política es usual distinguir entre dos tipos de libertades: (1) libertad negativa o ausencia de impedimentos para actuar; y (2) libertad positiva o capacidad de acción voluntaria.²⁴ Sin embargo, la identificación de los derechos humanos con cualquiera de los dos tipos de libertades, conlleva diversos inconvenientes:

- 1) Al ser indistinguibles los derechos humanos del concepto de libertad, por tanto, no puede exigirse su cumplimiento ni, mucho menos, puede castigarse o sancionarse su falta, en tanto que su cumplimiento depende sólo de las libertades garantizadas por un orden político particular.
- 2) Al considerar la libertad individual un criterio de atribución jurídica de mayor importancia que la dignidad de la persona humana, entonces es imposible distinguir entre derechos atribuibles a todo ser humano —mientras impliquen

²² Desde Gödel, Popper, Heidegger, Gadamer, Derrida —entre muchos otros— sabemos que no hay ni lectura ni escritura prístina o libre de sesgos, prejuicios o lagunas, pues desde entonces también sabemos que la validez de nuestras interpretaciones depende de la estructura axiomática, de un círculo de significado, de un horizonte de significado o de la relación entre texto y contexto.

²³ Cfr. BOBBIO, NORBERTO, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en BOBBIO, NORBERTO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 53-62, en especial pp. 55-56 y ESCALONA GARCÍA, GASPARELLO, “La naturaleza de los derechos humanos”, en GÓMEZ SÁNCHEZ, YOLANDA (Coord.), *Pasado, presente y futuro de los derechos humanos*, México, CNDH/UNED, 2004, pp. 124-158, en especial pp. 131-132.

²⁴ La teoría de la libertad positiva no tendrá que esperar hasta la Ilustración para ser desarrollada, se encuentra ya en los iusnaturalistas del siglo XVII, cfr.: “Derecho a veces significa el poder moral para adquirir una cosa o para poseerla, ya se trate de una verdadera propiedad ya de alguna participación de ella [...] Otras veces derecho significa ley, la cual es la norma del bien obrar, establece cierta igualdad en las cosas y es la razón del derecho mismo entendido en el primer sentido [...] Para atenernos en el uso a unos términos breves, al primero lo podemos llamar derecho útil, al segundo honesto, o al primero derecho real, al segundo legal. [...] Se llama derecho útil natural cuando lo da la misma naturaleza o viene con ella: así la libertad puede llamarse de derecho natural.” SUÁREZ, FRANCISCO, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Tomo I (*Libros I y II*), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, (II, XVII, 2), p. 180

libertades individuales— de meras concesiones o prerrogativas de clase — que son, por definición, libertades individuales—. ²⁵

3) En tanto que los derechos humanos resultan indistinguibles de la libertad, su historia resulta tan amplia como la del concepto político o moral de libertad. ²⁶

4) Finalmente, tal identificación es refutable por la contradicción axiológica manifiesta en el siguiente contraejemplo: si la impunidad tras cometer crímenes contra la humanidad es gozar de una libertad individual, y si gozar de una libertad individual es tener un derecho humano a ella, entonces la impunidad tras cometer crímenes contra la humanidad es tener un derecho humano a ella. ²⁷

b) Los derechos humanos entendidos como las declaraciones de derechos del mundo atlántico del siglo XVIII: ²⁸ Si bien es cierto que tales declaraciones son un antecedente innegable de las actuales declaraciones de derechos humanos, es un error identificar los documentos de esa época —cuya universalidad era meramente nominal y harto cuestionable— con las actuales declaraciones internacionales de derechos humanos, ¿por qué? Porque las declaraciones de derechos —tanto del siglo XVIII como de inicios del siglo XIX— tuvieron un fin y un alcance político muy definido

²⁵ Por ejemplo, Regina María Pérez afirma que las “cartas pueblas” de la España medieval son un antecedente histórico de los derechos humanos, —PÉREZ MARCOS, REGÍNA MARÍA, “Los derechos humanos hasta la edad moderna”, en GÓMEZ SÁNCHEZ, YOLANDA (Coord.), *op. cit.*, pp. 29- 60—, sin embargo su criterio es tan amplio que no permite distinguir ni explicar las diferencias entre los derechos humanos (que son universales) y meros privilegios estamentales que, por definición, sólo benefician a pocas personas.

²⁶ Por ejemplo, basado en la mera comparación entre los derechos enunciados por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y algunas proposiciones filosóficas análogas en su terminología enunciadas bajo la idea de *humanitas*, un autor ha remontado la presencia de los derechos humanos a la Roma republicana, *cfr.* BAUMAN, RICHARD A., *Human Rights in Ancient Rome*, Londres-Nueva York, Routledge, 2003

²⁷ Pese al absurdo moral y político de la conclusión de tal silogismo, esa parece ser la premisa legal que ha evitado que el ex dictador guatemalteco Efraín Ríos Montt sea enjuiciado en su país.

²⁸ Bajo esa perspectiva está escrita la siguiente obra: HUNT, LYNN, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009

que rara vez rebasó el ámbito europeo o de sus colonias —el triste caso de la revolución de independencia de Haití resulta más que ilustrativo al respecto—, en cambio, los derechos humanos de nuestros días son el fruto de diferentes tradiciones políticas, económicas, morales y culturales,²⁹ así como de preocupaciones y teorías éticas diversas que, en su conjunto, han cristalizado en distintos documentos internacionales cuyo orden de aparición y finalidad jurídica particular³⁰ permite clasificarlos por generaciones, las cuales, *grosso modo*, son las siguientes: *Primera generación*: derechos individuales, civiles y políticos. *Segunda generación*: derechos económicos, sociales y culturales. *Tercera generación*: derechos de solidaridad. *Cuarta generación*: derechos a la identidad genética y otros similares³¹; negar las aportaciones de otras culturas a los derechos humanos sería ir en contra de su propia pretensión de universalidad e interdependencia, la cual intenta garantizarse por medio de mecanismos jurídicos e institucionales internacionales que, si

²⁹ Para los aportes de tradiciones políticas no europeas *cfr.* *Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos* así como el *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes* [mejor conocido como el Convenio 169 de la OIT], ambos en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *Compendio de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos (Tomo I)*, México, CNDH, 2011, pp. 1263- 1275 y pp. 405- 415 respectivamente.

³⁰ “Por «fin en el Derecho» no debe entenderse, sin embargo, para estos efectos, un fin empíricamente perseguido, sino la *idea de fin*, de lo que debe ser.”, RADBRUCH, *op. cit.*, p. 35

³¹ “Entre los especialistas de los derechos humanos son comunes los abordajes y las exposiciones en términos de generaciones: la primera generación abarca los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, originada por el efecto de las revoluciones socialistas; la tercera generación alude a los derechos a la diferencia cultural, a la paz y al desarrollo; y la cuarta generación incluye los derechos humanos defendidos desde planteamientos bioéticos preocupados por las consecuencias de la manipulación genética y la construcción de criterios éticos para tales prácticas.”, GUERRERO GUERRERO, ANA LUISA, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM/CIALC, 2011, p. 39. *Cfr.*: “Human rights diversified from ‘first generation’ civil and political or ‘negative’ rights, associated with liberalism, into second generation, economic, social and cultural or ‘positive’ rights, associated with the socialist tradition and, finally, into ‘third generation’ or group and national sovereignty rights, associated with the decolonisation process. The first generation or ‘blue’ rights are symbolised by individual freedom, the second, or ‘red’ rights by claims to equality and guarantees of a decent living standard, while the third or ‘green’ rights by peoples’ right to self-determination and, belatedly, the protection of the environment.” DOUZINAS, *Human Rights and Empire*, p. 22

bien aún son incipientes, hacen posible su concreción efectiva más allá de la teoría.³²

Pero, ¿qué son, entonces, los derechos humanos? En la presente investigación se entenderá por derechos humanos a aquellos conceptos compuestos por elementos jurídicos y filosóficos declarados internacionalmente a partir de 1948 que, a través de su presencia y realización —respectivamente— en teorías y prácticas políticas, intentan limitar el poder del Estado para evitar que por medio de éste sean llevadas a cabo o queden sin resarcir acciones discrecionales u omisiones negligentes que provoquen daños injustificables —legal y moralmente— a la *vida* de quienes viven bajo la protección de un orden estatal vigente.

La razón por la cual los derechos humanos son considerados aquí como conceptos es porque, de otra manera, una investigación filosófica sobre los mismos sería imposible o quedaría reducida a la reflexión sobre un mero recuento historiográfico de prácticas políticas. Si, además, los derechos humanos son considerados como conceptos *compuestos* es porque la *dimensión jurídica* de los mismos responde a su innegable presencia como documentos y declaraciones que son utilizadas como lineamientos efectivos de las legislaciones nacionales³³ y porque, al mismo tiempo, su *dimensión filosófica* recalca el compromiso moral, axiológico y antropológico que ponen en marcha.

Pero, ¿por qué considerar a los derechos humanos sólo en relación con el poder del Estado? Por dos razones: (1) porque tras el fin de la

³² “5. Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.” *Declaración y programa de acción de Viena*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *op. cit.* pp. 1223-1247, p. 1225, (el subrayado es mío).

³³ Baste como ejemplo la reforma constitucional que en 2011 elevó a rango de ley constitucional todo tratado internacional de derechos humanos firmado por el Estado mexicano.

Segunda Guerra Mundial y el posterior proceso de descolonización, el Estado moderno devino el modelo político más extendido a nivel mundial³⁴; y (2) porque los Estados modernos presuponen como su fundamento el consenso, ficticio pero necesario, de todos sus miembros o ciudadanos, ante los cuales es preciso dar razones de la acción estatal, ya que ésta no puede ser discrecional ni moverse fuera del marco legal que la sustenta. En otras palabras, los derechos humanos hacen hincapié en uno de los supuestos fundamentales del Estado: ya que la existencia y las acciones de este último son producto de la decisión de todos sus miembros, entonces no sólo es posible sino también necesario que presente una razón públicamente justificable ante alguna controversia o bien, que corrija o repare las consecuencias negativas derivadas de alguna acción u omisión estatal públicamente injustificable.

Si los derechos humanos son reclamos a, ante y contra el Estado, por lo tanto, resulta evidente que hay una relación *indisoluble* entre los derechos humanos y el Estado, la cual es, sin embargo, tensa.

§ 3. La contradicción entre los principios del Estado y los derechos humanos

El orden político implica, en última instancia, la posibilidad de dar muerte o, por lo menos, hacer daño al criminal o al enemigo, con la finalidad de proteger a quienes han instituido tal poder.³⁵ La institución política por excelencia, se supone, es el Estado, en tanto que en éste el poder político *está a disposición de sus miembros* pero, ¿qué hacer

³⁴ Es cierto que, además del Estado, hay una gran diversidad de unidades políticas vigentes hoy en día —*v. gr.* las organizaciones comunales, tribales o familiares vigentes en muchos pueblos originarios de diversas partes del mundo—, así como también es cierto que, por el principio de seguridad jurídica *erga omnes*, los derechos humanos son justiciables, en principio, ante toda instancia y persona (y entonces, dejan de ser considerados derechos humanos para ser considerados derechos fundamentales en tanto que pasan a formar parte de la base de todo marco jurídico de los Estados democráticos de derecho), tales discusiones de carácter más bien jurídico —aunque no por ello carentes de relevancia filosófica— se dejarán a un lado, pues no son el objetivo de la presente investigación.

³⁵ “[...] el medio del que se sirve el poder político, si bien en última instancia, a diferencia del económico y del ideológico, es la fuerza.” BOBBIO, NORBERTO, “La política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *op. cit.*, pp. 135- 155, p. 139

cuando las estructuras del Estado, dispuestas para la protección de los ciudadanos, se utilizan de manera injustificada, discrecional o ilegal en contra de ellos? Ante la violencia ejercida injustificablemente contra los ciudadanos, los derechos humanos establecen un principio que limita de manera no arbitraria y *a priori* la acción estatal: la vida humana.

Si el Estado ha sido instituido como un medio para garantizar la existencia humana, entonces actuar contra ella es ir en contra de la misma fuente de la estatalidad; si ello se olvida o resulta invisible tras una espesa cortina de leyes, los derechos humanos tienen la labor de recordarle a los gobernantes cuál es su función y su deber para con los ciudadanos y los no ciudadanos habitantes del Estado. Pero, ¿de dónde se derivan aquellos derechos humanos que limitan de antemano la acción estatal? Hoy día, todas las declaraciones de derechos humanos afirman que tales prerrogativas se fundamentan en la dignidad de la persona humana —radicada o localizada en el genoma humano³⁶—, sin embargo, tal respuesta es un tanto precaria ya que parece haber un eslabón faltante que vincule la facticidad del ser humano como ser natural con aquellas capacidades políticas y jurídicas, previas a todo orden político, que se supone todo ser humano tiene por el simple hecho de nacer o ser un simple ser humano. En otras palabras, hay un gran problema de fundamentación de los derechos humanos, el cual se puede reducir al siguiente cuestionamiento: ¿por qué los seres humanos tienen derechos —*i.e.* facultades, libertades o capacidades jurídicas y políticas— por el simple hecho *natural* de ser seres humanos? Esto no sería un problema si no se asumiera que el orden político y los derechos derivados de él son algo *artificial* y opuesto a la naturaleza, porque es precisamente la idea de un consenso no natural lo que, se supone, da origen al Estado. En otras palabras, la fundamentación filosófica de los derechos humanos intenta solucionar la paradójica afirmación de que

³⁶ “ARTÍCULO 1. El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad.” *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *op. cit.*, pp. 1599- 1605, p. 1600

hay una *natural artificialidad* —derechos universales e inalienables— en la *naturalidad natural* de la existencia humana. Sin embargo, esto es tan sólo una expresión de un problema aún más profundo.

§ 4. La política y lo propio del hombre

A lo largo de su historia, la filosofía política Occidental no sólo ha teorizado acerca de la manera en que el poder es o debe ser distribuido en los grupos humanos sino que, también, ha considerado la esfera de lo político como el mayor signo, distintivo y propio, de la humanidad del ser humano. Al menos desde Aristóteles lo propio del hombre se ha cifrado en su convivencia política, tan ajena y distinta a los animales y a los dioses,³⁷ un gesto teórico que Jacques Derrida denominó “cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política.”³⁸ Sin embargo, a partir de la Modernidad, con el rompimiento de la visión organicista de la sociedad humana, la definición de lo propio del hombre y de lo propio de la política comenzaron a ser pensados como dos dimensiones independientes: ya en el siglo XVI Montaigne se quejaba amargamente de que “El bien público requiere que se mienta, traicione y mate.”³⁹ En la Modernidad temprana, antes de cualquier giro copernicano⁴⁰, la ética y la política se habían ya separado a tal grado que los principios racionales que sostenían a una y otra podían ser completamente

³⁷ “El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.” ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253 a 25

³⁸ “En la intersección metamórfica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues que una profunda y esencial cópula ontológica está en marcha, trabajando en pareja; es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es (e.s.) el soberano, el soberano <es> (e.s.) la bestia.” DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano volumen I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 37

³⁹ MONTAIGNE, “De lo útil y de lo honesto”, en MONTAIGNE, *Ensayos completos*, México, Porrúa, 2003, pp. 671-683, p. 672

⁴⁰ Maquiavelo escribió *El príncipe* hacia 1513, aunque se publicó hasta 1532; por otro lado, Copérnico concluyó la redacción de su obra *De revolutionibus orbium caelestium* hacia 1530 y no sería publicada sino hasta 1543.

contrarios entre sí⁴¹: la organización política comenzó a ser considerada como un mecanismo autónomo y no natural; a esta idea se sumó la de una naturaleza universal del hombre que puede ser conocida de manera científica para poder manejarla y adaptarla fácilmente a las necesidades de la maquinaria social. La filosofía política moderna, en una dirección completamente opuesta a la Antigüedad, concibe al hombre como un ser —por naturaleza— no político que, al mismo tiempo, es —por naturaleza— el único sujeto político. Diversos filósofos modernos lograron unificar la naturalidad del hombre y la artificialidad mecánica de la sociedad a través de su homologación por medio de la figura jurídica de los derechos o prerrogativas propias de cada ámbito: el hombre es un ser natural —con derechos inherentes a su naturaleza— que para poder sobrevivir construye voluntariamente organizaciones políticas —que una vez instituidas adquieren derechos que permiten su mantenimiento—; tenemos, por tanto, un círculo de necesidad en el cual el hombre y lo político dependen mutuamente para poder subsistir y el hecho de afirmar la preeminencia de uno sobre lo otro conlleva el riesgo de la supresión de ambos.

Por lo tanto, que el orden político —al cual se le otorga poder soberano sin igual⁴² para poder cumplir su objetivo (preservar la existencia de sus miembros)— suprima la vida de sus ciudadanos en nombre de la existencia del propio orden político implica una contradicción de sus propios supuestos. Pero afirmar que hay derechos, previos a todo orden jurídico, que limitan de antemano el poder ilimitado del Estado resulta una afirmación no menos paradójica, ¿cómo se ha llegado a tal contradicción de los principios de acción política? Es

⁴¹ “La doctrina de la razón de Estado está íntimamente vinculada a la idea de la primacía de la política. No por casualidad tal doctrina nace y se desarrolla al lado de la teoría del Estado moderno. Una de las formas en las que se manifiesta la primacía de la política es la independencia del juicio político frente al juicio moral, o inclusive la superioridad del primero sobre el segundo; que exista una razón de Estado diferente de la razón de los individuos quiere decir que el Estado, y más concretamente el hombre político, es libre de perseguir sus propios objetivos sin estar obligado a tomar en cuenta los preceptos morales con los que está comprometido el individuo en sus relaciones con los otros individuos.” BOBBIO, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 115

⁴² “[...] (la indivisibilidad forma parte analíticamente del concepto de soberanía: una soberanía divisible o compartible no es una soberanía).” DERRIDA, *op. cit.* p. 76

posible que la oposición contemporánea entre los derechos humanos y el Estado sea el resultado histórico de la integración, al modelo político occidental moderno, de demandas de grupos culturales no occidentales “incapaces” de entender el concepto liberal de derechos —tal como afirman algunos filósofos⁴³— pero también es posible, entre algunas otras respuestas, que haya una contradicción en el propio modelo de organización política que es el Estado. La afirmación de que las contradicciones doctrinales —entre el Estado y los derechos humanos— que afectan la vida política contemporánea son causadas por la inclusión de grupos culturales no occidentales, a mi juicio, no es en absoluto una respuesta al problema, sino un prejuicio (que niega la posibilidad de un diálogo plural, tolerante y multicultural), y una excusa para la incapacidad teórica ante un problema que ha devenido mundial. Por lo tanto, esta investigación parte del supuesto de que la antítesis de principios que afecta a la teoría política de nuestros días puede tener su origen en la propia doctrina filosófica moderna del Estado y de la manera en que éste se relaciona con sus miembros.

§ 5. Antecedentes filosóficos de los derechos humanos

Si la filosofía política guarda una relación privilegiada con su desarrollo histórico, entonces no sólo es posible sino también lícito y necesario rastrear en la reflexión filosófica la posible existencia de una tensión entre los principios doctrinales que sustentan a la idea moderna del

⁴³ “[...] bajo la presión de nuevos miembros de las Naciones Unidas —países recién descolonizados, todavía vulnerables, en búsqueda de su propia identidad y de su propia cultura— los derechos humanos llegaron rápidamente a ser considerados como los derechos de las *comunidades humanas* y, más precisamente, los derechos de entidades nacionales o del estado.” HERSCH, JEANNE, “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo”, en VV. AA., *Los fundamentos filosóficos de los de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, pp. 147-166, p. 159. “[...] «liberalismo» aquí significa derechos individuales, derechos políticos, constitucionalismo, instituciones democráticas y, sobre todo, una perspectiva abierta a la innovación y al futuro en polémica con una visión vuelta al pasado que tiende a privilegiar la pertenencia de los individuos a determinadas culturas y grupos raciales, junto con el reclamo de derechos especiales para las minorías étnicas, autonomía identitaria y autogobierno.” FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ, “Preámbulo”, en VITALE, ERMANNNO, *Liberalismo y multiculturalismo*, México, Océano, 2004, pp. 13-36, p. 22

Estado y los derechos —tanto políticos como no políticos— de los seres humanos que instituyen el orden estatal.

A la búsqueda, en textos clásicos de filosofía política,⁴⁴ de la contradicción entre el poder de acción ilimitada del Estado y los derechos que intentan proteger la vida humana de tal poder sin límite, la he denominado búsqueda de los antecedentes filosóficos de los derechos humanos. ¿Qué son, pues, los antecedentes filosóficos de los derechos humanos? Por antecedentes filosóficos de los derechos humanos se entenderá aquí a aquellos argumentos o conceptos, expresados en textos filosóficos —políticos o morales— anteriores al siglo XVIII, que fueron elementos fundamentales en una teoría de la protección de la *vida humana* ante la extralimitación del poder político.

La razón por la cual el corte cronológico es tan preciso es que las declaraciones de derechos elaboradas en el mundo atlántico a finales del siglo XVIII son, en efecto, un antecedente innegable de las actuales declaraciones de derechos humanos pero *no son la única fuente* o raíz originaria de *todos* los derechos humanos de nuestros días. Por lo tanto, si es verdad que los aportes de todas las culturas son igualmente valiosos para la conformación y entendimiento universal e incluyente de los derechos humanos, entonces sería conceder demasiada parcialidad el asumir, sin más, que no hay antecedentes filosóficos de los derechos humanos previos a las declaraciones de derechos del siglo XVIII.

⁴⁴ Tal como señala John Dunn, la historia de la teoría política (*history of political theory*) cuenta con un canon de textos clásicos *sobre* teoría política pero responder porqué esos textos se han convertido en clásicos va más allá de la propia historia de la teoría política y precisarían una reflexión meta histórica, *cf.* DUNN, JOHN, “The history of political theory”, en DUNN, JOHN, *The history of political theory and other essays*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008, pp. 11- 38, en especial, pp. 16- 19. Aunque también es preciso tomar en consideración los siguientes criterios dados por Norberto Bobbio: “[...] para ascender al cielo de los clásicos un pensador debe haber reunido las siguientes tres eminentes cualidades: debe ser considerado como un intérprete de la época en que vivió, de manera que no se pueda prescindir de su obra si se quiere conocer el «espíritu de la época»; siempre debe ser actual, en el sentido de que cada generación sienta la necesidad de releerlo y al hacerlo brinde una nueva interpretación de él; y debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que no se puedan menospreciar al interpretar una realidad incluso diferente de aquella de la que él derivó y a la que se aplicó.” BOBBIO, NORBERTO, “Marx, el Estado y los clásicos”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *op. cit.* pp. 75- 90, pp. 75- 76

La razón por la cual, además, no se consideran antecedentes filosóficos de los derechos humanos a cualquier concepto o argumento filosófico que sea simplemente análogo o semejante en sus *expresiones* a los actuales derechos humanos es que la mera comparación terminológica no permite distinguir, clara y distintamente, entre afirmaciones morales universales que pueden no hacer referencia al poder político y argumentos que pretenden justificar la limitación de la acción del Estado a partir de principios morales, porque una característica fundamental de los derechos humanos es que si bien éstos apelan a algún principio moral o axiológico, la función de esa apelación *es limitar el poder político de una manera no arbitraria*, es decir, la limitación del poder político se hace en nombre de un valor o elemento superior a la seguridad del Estado, valor de tal importancia que suprimirlo significaría suprimir lo político mismo: la dignidad de la vida o existencia de la persona humana.

¿En dónde buscar los antecedentes filosóficos de los derechos humanos? Dada la relación indisoluble entre el Estado y los reclamos jurídicos y morales hechos ante él, y puesto que se buscan teorías previas al siglo XVIII, entonces es lícito indagar la existencia de antecedentes filosóficos de los derechos humanos en las primeras teorías del Estado moderno. Se reconocen comúnmente a *El Príncipe* (1532), de Nicolás Maquiavelo; *Los seis libros de la República* (1576), de Juan Bodino; y *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes como las primeras teorías filosóficas modernas del Estado. Sin embargo, los primeros dos:

Razonan por lo tanto de acuerdo con el territorio de un principado o de una república, y en un momento del tiempo histórico determinado. Ahora bien, precisamente Hobbes prescinde de estas dimensiones. Él parte de la naturaleza humana y desarrolla una teoría política que tiene la ambición de ser universal. Las reglas que gobiernan la astucia política, el reparto de los derechos y de los deberes, no es en absoluto algo específico de Inglaterra, sino que vale para no importa qué lugar del mundo o no importa qué momento de la historia.⁴⁵

⁴⁵ ZARKA, CHARLES YVES, "Prólogo. Sentido y apuesta del *De corpore*", en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. I- IX, p. VIII

Por lo tanto la presente investigación pretende buscar algunos de los antecedentes filosóficos de los derechos humanos en la obra *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651) de Thomas Hobbes, ya que en tal obra, siendo además anterior al siglo XVIII, se perfilan los grandes discursos tanto de los derechos de los individuos como los derechos y características de la soberanía estatal moderna, discursos que configurarán toda una época y dejarán sentir su influencia hasta nuestros días.⁴⁶

⁴⁶ “Readers will perhaps be surprised to learn, for instance, that the European civil code directly incorporated Hobbes’s theory of the right to punish.” SPRINGBORG, PATRICIA, “General introduction”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 1- 26, p. 19

CAPÍTULO 2

CONTEXTO HISTÓRICO Y TRASFONDO FILOSÓFICO DE LA VIDA Y OBRA DE THOMAS HOBBS

Los objetivos del presente capítulo son ofrecer un esbozo biográfico de Thomas Hobbes así como exponer brevemente algunas teorías y discusiones, previas al tratamiento filosófico hecho por el autor inglés, sobre algunos temas y conceptos *v. gr.* el conocimiento, la ciencia y el orden político.

Bosquejar el trasfondo intelectual en el que se inserta la obra del filósofo de Malmesbury nos permite tomar conciencia de la innovación y de la herencia filosófica presente en el texto de *Leviatán*, obra en la cual, como se verá en el siguiente capítulo, Hobbes estableció los fundamentos filosóficos del Estado moderno así como los derechos de sus miembros.

§ 1. Contexto histórico de la vida de Thomas Hobbes

Thomas Hobbes nació el 5 de abril de 1588 en Westport, cerca de Malmesbury. Fue el segundo de los tres hijos de Alice Courtnell y Thomas Hobbes padre. Ante la negligencia de este último —un clérigo incompetente y violento— el joven Thomas fue criado por un tío paterno, hecho que le permitió estudiar griego y latín desde temprana edad. Posteriormente, entre 1602 y 1608, estudió en el Magdalen Hall — hoy Heartford College— de la universidad de Oxford —aunque no adquirió el grado de *Baccalaureus artium* sino hasta 1617—.

Tras sus estudios, fue nombrado tutor de William Cavendish, segundo conde de Devonshire con quien viajó por la Europa continental dentro del *tour* de formación de su pupilo. De regreso en Inglaterra, entre 1621 y 1628, colaboró como secretario de Sir Francis Bacon, conde de Verulam —sin embargo aún faltan estudios que aclaren la influencia del canciller inglés sobre Hobbes¹—.

En 1629, el filósofo de Malmesbury publica su traducción inglesa de *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Posteriormente en ese mismo año, al servicio del hijo de Sir Gervase Cliffton —amigo de la familia Cavendish—, emprende un segundo viaje al continente europeo durante el cual ocurre la llama “iluminación euclidiana”² que despierta su interés por la geometría. Cabe señalar que para esa época, Hobbes contaba ya con la amistad de su compatriota William Harvey, médico cuyos estudios sobre la anatomía humana ejercerán una fuerte atracción sobre el filósofo nacido en Westport.

De regreso en Inglaterra, es llamado por la familia Cavendish para ser tutor del tercer conde de Devonshire con quien, en 1634, emprende un nuevo viaje a la Europa continental durante el cual traba amistad con Marin Mersenne y Pierre Gassendi; durante su estancia en Florencia, Hobbes visita asiduamente a Galileo Galilei quien se encontraba ya bajo el arresto domiciliario vitalicio al que lo condenó la Inquisición tras el juicio encabezado por el jesuita Roberto Belarmino.

En 1637, y en tierras inglesas, Hobbes publicó *A Briefe of the Art of Rhetorique* y, así mismo, empezó a concebir su ambicioso proyecto filosófico que denominó *Elementos de filosofía*, el cual debería estar

¹ “Los investigadores modernos habitualmente subestiman la influencia de Bacon sobre Hobbes simplemente debido a que sobrestiman la importancia del método de Galileo para la filosofía política de Hobbes.” STRAUSS, LEO, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 187, n. 22

² “Pero, según su testimonio, a los cuarenta años [Hobbes] descubrió la geometría y quedó enamorado de ella —*this made him in love with Geometry*, dice [John] Aubrey— al leer por casualidad la proposición 47 del libro I de los *Elementos* de Euclides [...] la cual le remitió a la proposición 46 «*et inde ad alias usque ad principia*»; se trata del episodio que se conoce como «iluminación euclidiana» de Hobbes”. FORTEZA, BARTOMEU, “Introducción”, en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 7-152, p. 77

conformado por tres tratados sobre sendos temas: el cuerpo natural, el hombre y el ciudadano.

Tras el aumento de la tensión —por motivos confesionales y económicos— entre escoceses, el Parlamento y el rey de Inglaterra, Hobbes escribe en 1640 *Elements of Law Natural and Political* que circulará en versiones manuscritas y no será impreso sino hasta diez años después.

Ante la inminencia de la guerra civil, el filósofo de Malmesbury se dirige hacia París en noviembre de 1640 en un autoexilio que durará poco más de once años. Ya en la capital francesa, su amigo Mersenne lo invita a escribir algunas objeciones al manuscrito de las *Meditaciones de prima philosophia* de René Descartes —a quién, por cierto, conocerá algunos años más tarde y con quien se enemistará casi enseguida—.

En 1642, rodeado de realistas ingleses exiliados, Hobbes escribe la tercera parte de su sistema filosófico: *De Cive*. Durante esa época y tras ser recomendado por sus amigos, los condes de Newcastle, dicta lecciones de matemáticas al príncipe de Gales, futuro Carlos II.

Durante su largo exilio, lee la obra de Vesalio junto a su amigo y paisano William Petty; así mismo, escribe un par de obras: una crítica a un tratado del sacerdote católico Thomas White y un tratado de óptica. En 1647 cayó gravemente enfermo pero se recuperó satisfactoriamente.

Con el triunfo de Oliver Cromwell y tras la amnistía ofrecida por él a los simpatizantes de la monarquía, Hobbes regresa a su añorada Inglaterra a principios de 1652,³ precedido por la impresión, en 1651, de la traducción inglesa de *De Cive* —al parecer realizada por el propio autor— así como *Leviatán*.

Durante los años posteriores, y volcado hacia el estudio de la naturaleza, Hobbes redacta las dos primeras partes faltantes de su sistema: *De Corpore* (1655) y *De homine* (1658). Sin embargo, tras la publicación no autorizada de un manuscrito suyo, se ve envuelto en

³ “[...] Hobbes’s return to England in February 1652.” ROGERS, G. A. J., “Hobbes and his contemporaries”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 413-440, p. 425

agrias polémicas en torno al libre albedrío con el obispo John Bramhall. En esa misma época, Hobbes se ve inmerso también en disputas geométricas y matemáticas —debidas principalmente a su creencia en la resolución positiva de dos problemas (insolubles) de regla y compás: la cuadratura del círculo y la duplicación del cubo— con personajes como Christiaan Huygens y varios intelectuales ingleses que, posteriormente, le negarán su admisión en la *Royal Society*.

Tras la restauración monárquica, Hobbes estuvo sometido a una investigación dirigida por la Iglesia de Inglaterra, entre 1666 y 1668, bajo la acusación de ateísmo e impiedad, de la cual salió bien librado. Las últimas obras que escribió fueron *Behemoth o el Parlamento largo* —publicada póstumamente—, *Historia Ecclesiastica*, el inconcluso *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del common Law de Inglaterra*, un par de autobiografías —una en prosa y otra en verso— y la traducción inglesa tanto de la *Iliada* como de la *Odisea*.

Finalmente, Thomas Hobbes murió a la edad de 91 años el 4 de diciembre de 1679.⁴

Durante la vida casi centenaria del filósofo de Malmesbury transcurrieron los siguientes hechos históricos: la Armada Invencible fue derrotada por la armada inglesa; la hegemonía ibérica decayó en Europa; transcurrió la Guerra de los Treinta años cuyo fin (la paz de Westfalia) sentó las bases del orden político europeo que reinó hasta el siglo XX; se creó la Compañía Británica de las Indias Orientales; transcurrió la Guerra Civil inglesa (disputas entre escoceses e ingleses, entre anglicanos y puritanos, entre el Parlamento y la Corona, juicio y decapitación de Carlos I, el protectorado de Oliver Cromwell y sus guerras contra Irlanda y Escocia, la restauración de la monarquía bajo la figura de Carlos II); se promulgaron las Actas de Navegación; se disputaron las tres guerras anglo-holandesas.

⁴ Para mayores detalles biográficos *cf.* el primer capítulo de NEWHEY, GLEN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Abingdon-Nueva York, Routledge, 2008, pp. 8-23; TÖNNIES, FERDINAND, *Hobbes. Vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988, en especial pp. 27-100 y el “Prólogo” de Dalmacio Negro Pavón en HOBBS, THOMAS, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 7-79.

En el ámbito científico destacó la formulación de las leyes de las órbitas planetarias por Johannes Kepler, el descubrimiento de Galileo de la constante en la caída de los graves, Gassendi afirmó que el movimiento natural de los cuerpos en el vacío es rectilíneo y uniforme,⁵ Harvey descubrió la manera en que la sangre circula por el cuerpo humano —siendo la obra de Miguel Servet un precedente importante para ello—, Descartes desarrolló la geometría analítica, se fundaron la *Royal Society* de Londres y la Real Academia de Ciencias de París.

En el ámbito literario destacaron las figuras de Shakespeare, Cervantes, Quevedo, Calderón de la Barca, entre otros.

§ 2. Trasfondo filosófico de la obra de Thomas Hobbes

Es preciso señalar ahora que las interpretaciones de la filosofía de Hobbes son polémicas debido a que, entre otras cosas, es complicado distinguir, por un lado, los aportes hechos por el autor inglés y, por otro, la herencia filosófica recibida y retomada por él. La siguiente afirmación de Bartomeu Forteza es ilustrativa al respecto:

Nos faltan estudios acerca de las lecturas e influencias filosóficas que recibió nuestro autor. Podemos, sin embargo, afirmar que conocía perfectamente cuanto se publicaba en su tiempo tanto en Inglaterra como en el Continente en todas las ramas de la ciencia; en filosofía, conocía bien la tradición griega y latina, así como las obras de los principales autores medievales ingleses, desde Roberto Grosseteste y Roger Bacon hasta los mertonianos Swineshead y Bradwardine. En Oxford aprendió lógica nominalista y en sus escritos aparece con bastante claridad cierta influencia de la doctrina de Petrus Ramus [...] A este bagaje hay que añadir el conocimiento exhibido por nuestro autor del pensamiento político clásico, así como de la abundante producción de obras sobre filosofía jurídica y política que se dio en Europa desde Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua hasta Grocio, pasando por Maquiavelo y Bodino.⁶

⁵ “In his *De motu impresso a motore translato epistolae duae* (1642) Gassendi stated clearly, and for the first time in print, that a body moving in a vacuum will continue its motion perpetually with a constant speed and in a straight line [...]” GABBEY, ALAN, “New doctrines of motion”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 649- 679, p. 662

⁶ FORTEZA, *op. cit.*, p. 14

Ya que, pese a todo, es posible señalar algunas ideas previas que conforman el trasfondo intelectual en el cual se inserta la obra del filósofo nacido en Westport y puesto que también es posible *sugerir* algunas probables fuentes de tales ideas, a continuación se ofrece una breve exposición de algunas teorías y discusiones filosóficas, anteriores a los textos de Hobbes, cuyos temas y conceptos aparecerán en la célebre obra del filósofo de Malmesbury: *Leviatán*.

2.1 La herencia tardomedieval en lógica y filosofía natural

La filosofía desarrollada durante el siglo XVII se caracteriza por los cambios radicales que introdujo para pensar y describir al mundo, sin embargo, la así llamada nueva filosofía sólo pudo desarrollarse sobre la base de ideas gestadas lentamente durante, por lo menos, los últimos cuatro siglos anteriores.

A partir del siglo XIII, la filosofía europea recibió un gran impulso de las obras aristotélicas reintroducidas en Occidente por medio de los árabes. Uno de los principales temas de discusión fue la manera en que la filosofía —distinta o incluso subordinada a la teología— puede proveer de conocimiento al ser humano.

A finales de la Edad Media los múltiples comentarios a la obra aristotélica dividían comúnmente la reflexión filosófica sobre el conocimiento en tres lógicas: *logica vetus* —compuesta por las *Categorías* y *De Interpretatione* de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio—, *logica nova* —*Analíticos Primeros*, *De Sophisticis Elenchis*, *Tópicos* y *Analíticos segundos* de Aristóteles (*i.e.* los textos introducidos en Europa en el siglo XIII)— y la *logica modernorum* —los desarrollos medievales de dos ramas negadas por Aristóteles, a saber, la teoría de las propiedades de los términos (*proprietates terminorum*) y la teoría de la consecuencia (*consequentiae*)—.

Uno de los problemas más tratados en dichos comentarios fue la manera en que se alcanza la ciencia (*episteme, scientia*) a través del

silogismo demostrativo pues, de acuerdo con la teoría aristotélica expuesta en los *Analíticos segundos*, el conocimiento científico de un objeto requiere del entendimiento y la demostración de sus causas naturales; sin embargo, cada rama de la ciencia tiene un objeto particular del cual es preciso indagar no a cada individuo contingente sino sus causas eternas, las cuales se alcanzan por medio de una figura silogística particular que es capaz de demostrar los atributos universalmente predicables de todos los miembros de un género, y sólo de un género, en particular; tal demostración parte de principios o afirmaciones autoevidentes aprehendidas por el intelecto (*noûs, intellectus*). Ahora bien, puesto que cada rama de la ciencia sólo trata de un objeto de un género particular, entonces, cada ciencia tiene sus propios primeros principios —siendo la analogía el único principio común a varias ciencias—. ⁷

Puesto que el silogismo científico debe demostrar tanto al objeto de conocimiento como sus causas, entonces los filósofos medievales trataron ampliamente la distinción y relación entre la *demonstratio quia* (demostración del objeto) y la *demonstratio proper quid* (demostración de las causas del objeto). Una de las implicaciones más célebres de tales discusiones es la llamada disputa de los universales, la cual consistió en el intento de determinar el sujeto último de la predicación, es decir, el sujeto (*hypokeímenon, subjectum*) que es capaz de ser definido y que, por tanto, es el objeto propio del conocimiento científico.⁸ Las respuestas medievales a tal interrogante se suelen clasificar en tres grupos: (1) realismo: afirma que el sujeto último de la predicación es un ente meramente inteligible con realidad extramental y que, por lo tanto,

⁷ Para más detalles *cf.* el capítulo dos de MARENBOON, JOHN, *Later Medieval Philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 2002, pp. 35-49.

⁸ “The ‘problem of universals’, central in mediaeval philosophy, derived from commentaries on Aristotle written by Porphyry and Boethius, both of whom injected Platonist themes into their expositions. The problem concerned the nature of things predicated of many particulars as common to them. [...] What are the ultimate subjects of predication? What are the entities on which the existence of others depends? What is unchangeable and capable of definition, as subjects of necessary truths and scientific knowledge are supposed to be?” BOLTON, MARTHA, “Universals, essences, and abstract entities”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *op. cit.*, pp. 178-211, p. 178

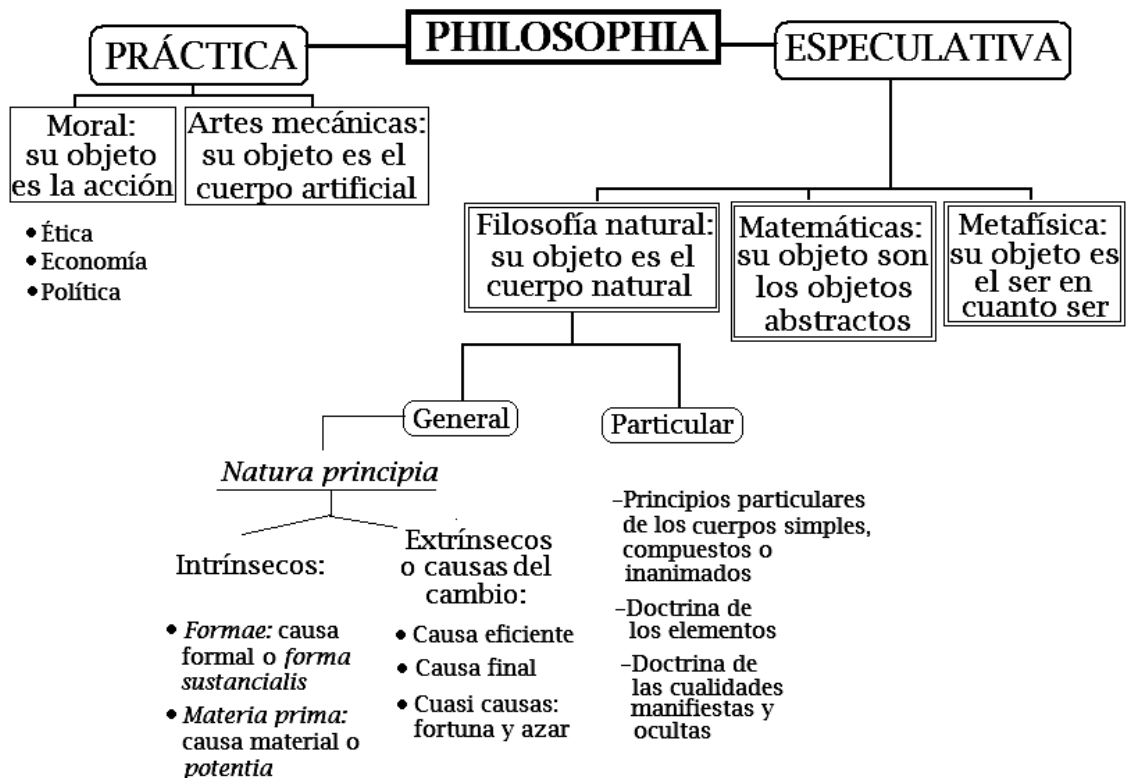
la necesidad de las verdades científicas es *de re*, es decir, depende de las cosas inteligibles mismas; (2) conceptualismo: afirma que si bien los universales son un objeto mental “[...] subsisten realmente en los individuos, habiendo sido corporeizados y sensibilizados por los accidentes.”⁹; (3) nominalismo: afirma que los únicos sujetos realmente existentes son los individuos y que la predicación universal sólo es posible por medio del lenguaje. Sin embargo, tales teorías siguieron los caminos aristotélicos al afirmar que todos los entes son compuestos de formas sustanciales y materia. Otra de las conclusiones derivadas del aristotelismo escolástico fue que lo inteligible, concebido como algo inmaterial, tendría que ser aprehendido por una facultad inmaterial del hombre o su alma.

Junto a los procesos lógicos de generación del conocimiento científico, los filósofos tardomedievales se ocuparon también, con cierto detenimiento, de la filosofía natural (*physica, physiologia, philosophia naturalis*). Sin embargo, a pesar de que en el siglo XIII Roger Bacon —bajo la influencia de su maestro Pedro de Maricourt— introdujo la noción de *scientia experimentalis*,¹⁰ el conocimiento científico de la naturaleza ocupó un campo limitado sólo a ciertos objetos conforme a la división aristotélica de la filosofía: puesto que cada ciencia tiene un objeto particular, entonces hay conocimientos teóricos y conocimientos prácticos, los cuales son distintos entre sí y no tienen ni pueden tener un objeto en común. Tal perspectiva daba como resultado una división del conocimiento semejante a la siguiente:¹¹

⁹ GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, p. 275

¹⁰ “La ciencia experimental (*scientia experimentalis*), cuyo nombre aparece por vez primera en la historia del pensamiento humano gracias a la pluma de Rogerio Bacon, aventaja a todas las demás clases de conocimiento [...]” *Ibid.*, p. 465

¹¹ El siguiente esquema lo he desarrollado con los datos aportados, principalmente, por ARIEW, ROGER; GABBEY, ALAN, “The scholastic background”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *op. cit.*, pp. 425- 453



La filosofía tardomedieval concibe al cuerpo desde la perspectiva aristotélica de las siguientes maneras: (1) el cuerpo matemático como aquel que posee tres dimensiones espaciales; (2) el cuerpo metafísico o lógico, es decir, el que es pensado bajo las coordenadas de género=sustancia y especie=cuerpo particular; (3) cuerpo físico, esto es, el compuesto hilemórfico.

Sin embargo, a partir del siglo XII comenzó a extenderse la idea de que el objeto particular de la filosofía natural es el *corpus mobile* y, por tanto, uno de los conceptos acaloradamente debatidos fue el de movimiento local. Por ejemplo, los realistas defendían la existencia del movimiento local de los cuerpos entendido como la continua adquisición de nuevas formas sustanciales (*fluxus formae*); ante ello, los nominalistas, a partir de la distinción teológica entre el poder absoluto y el poder ordinario de Dios —*i.e.* entre el poder para crear, distinto del poder necesario para mantener el orden del mundo—, afirmaban que el movimiento local sólo es concebible como relativo a otros cuerpos por no ser más que la ocupación sucesiva de lugares por un cuerpo móvil (*forma fluens*), pues no es en absoluto la adquisición de nuevas formas.

2.2 Guillermo de Ockham y el nominalismo

Una de las corrientes filosóficas más revolucionarias desarrolladas durante la Edad Media fue el nominalismo —cuya existencia puede remontarse a principios del siglo XI—. Como se dijo anteriormente, el nominalismo afirma que los únicos sujetos que existen son los individuos y que los predicados no son sino conceptos expresados por palabras. Tal corriente de pensamiento se consolidó con la obra de Pedro Abelardo —a caballo entre los siglos XI y XII— quien afirmaba que no hay *cosas* que puedan predicarse de otras cosas sino que sólo los *términos* universales pueden predicarse de otros términos; así mismo, vinculó algunos problemas lógicos con cuestiones tratadas por la llamada gramática especulativa.¹²

Si bien el nominalismo transformó la enseñanza y difusión de la filosofía desde comienzos del siglo XI, habría que esperar hasta el siglo XIV para encontrar a la figura más emblemática y radical de dicha corriente: Guillermo de Ockham.

Ockham afirmaba que la ciencia necesita evidencia de los principios generales, pero la ciencia no puede alcanzarla en tanto que sólo hay evidencia de lo particular, pues la única unidad existente es la unidad numérica del individuo. Por tal motivo, Ockham afirma que los universales no pueden subsistir en las cosas, sino que sólo pueden darse en el alma —que es algo ligeramente distinto a decir que existan en el pensamiento—. La manera en que los universales generan conocimiento depende del lugar que los términos ocupan en el lenguaje en el lugar de otras palabras o conceptos (*suppositio*, es decir, de las propiedades de los términos —lo cual evidencia que el nominalismo forma parte de la llamada *logica modernorum*—). A pesar de todo, ya que ninguna cosa puede ser considerada como necesaria si su unidad individual no es dada por la experiencia, entonces la clasificación

¹² “La estructura de la razón impone al lenguaje determinadas modalidades de expresión (*modi significandi*), que las diversas lenguas deben respetar, pese a sus diferencias particulares. La gramática especulativa tiene como objeto precisamente el estudio de estas reglas universales que rigen la expresión verbal de todo pensamiento humano, así como las modalidades de la significación de las ideas con ayuda de las palabras.” GILSON, *op. cit.*, p. 393

científica de la naturaleza —posibilitada por los universales— en género y especie es sólo una de las múltiples clasificaciones posibles. Por tal motivo, para Ockham, la ciencia o el resultado de los silogismos demostrativos es un grupo o colección de proposiciones, y sólo de proposiciones, verdaderas y “[...] no necesariamente un reflejo de la constitución intrínseca de la naturaleza.”¹³

Otro rasgo fundamental del nominalismo, acentuado por Ockham, es la concepción voluntarista de Dios, es decir, la afirmación de que Dios es una voluntad absolutamente libre y no una naturaleza inteligible sometida a la necesidad lógica de sus propios dictados —tal como sostenían los averroístas latinos—. Como se dijo anteriormente, los nominalistas distinguían entre el poder absoluto, con el cual Dios creó libremente al mundo, del poder con el cual lo regula cotidianamente. Tal distinción tiene una repercusión política fundamental: si la voluntad y los designios divinos son incognoscibles y sólo estamos sometidos a su poder ordinario, entonces el Papa no puede arrogarse para sí un poder absoluto sobre toda la cristiandad, pues su poder sólo es ordinario. Dicha argumentación voluntarista tendrá una herencia fecunda de la cual, todo parece indicar, abrevará posteriormente Thomas Hobbes.

2.3 La filosofía política medieval

De acuerdo con diversos historiadores de la filosofía, comprender la filosofía política desarrollada durante la Edad Media implica prestar atención a ideas que suelen pasarse por alto: la idea de imperio y los aportes de los juristas.

Joseph Canning¹⁴ afirma que la idea de un imperio cristiano fue una herencia de Roma antes de su caída: desde que Constantino el Grande oficializó al cristianismo, la Iglesia adquirió una estructura

¹³ “[...] and not necessarily a mirror of the inner constitution of nature.” SERENE, EILEEN, “Demonstrative science”, en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 498- 517, p. 513

¹⁴ Cfr. CANNING, JOSEPH, *A history of medieval political thought, 300- 1450*, Londres - Nueva York, Routledge, 2003

administrativa imperial sujeta al poder político al que daba legitimidad por vincularlo con la divinidad —así, por ejemplo, Eusebio de Cesárea afirmaba ya en el siglo IV, que el legislador es la imagen de Dios (*Dominus et deus*) en tanto que el reino es un microcosmos—.

Otra herencia particularmente fecunda de Roma a las sociedades posteriores fue el *Corpus Iuris Civilis*, pues en el conjunto de textos jurídicos que regulaban la vida del Imperio se encontraban dos teorías paralelas —que no opuestas— del fundamento del poder político:

- 1) *Princeps legibus solutus est*: es decir, el soberano está libre de las leyes del Imperio en tanto que la ley emana de él o de su voluntad, pues el emperador o príncipe es *lex viva, nomos empsychos*.
- 2) *Lex regia*: el poder es dado por el pueblo al emperador.

Siglos después de la caída de Roma, a esas ideas se sumó la tradición germánica de que el poder político es dado *dei gratia*, es decir, la idea de que la unción papal del soberano político es un signo sobrenatural del origen divino del poder del último.

Sin embargo, la alianza forjada hacia el siglo IX entre el papado y el Sacro Imperio Romano Germánico desembocó posteriormente en la llamada disputa de las investiduras, es decir, la lucha entre la Iglesia y el Imperio por el poder político sobre la sociedad, justificada por la idea, desarrollada durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085), de que Cristo había dejado dos espadas: una que otorgaba poder secular y mundano al emperador mientras que la otra espada otorgaba poder espiritual al papado. La lucha, entre el papado y el Imperio, sobre cuál poder tenía la legitimidad para nombrar al titular del otro desembocó, posteriormente, en el llamado Cisma de Occidente (1378-1417) cuyas repercusiones en la teoría política fueron importantes: al negar que el Papa tuviera poder suficiente para juzgar al poder político y al afirmar que sólo Dios puede juzgar al rey, entonces se afirmó la independencia del poder político; pero las respuestas de los papistas también dejaron una huella indeleble, pues afirmaron que se puede y se debe deponer al legislador que incumpla con su deber. Cabe señalar que las teorías

conciliares de la Iglesia también jugaron un papel importante en tal disputa política, pues mientras el papado afirmaba su preeminencia sobre los concilios ecuménicos, los conciliaristas afirmaban que las decisiones tomadas por la congregación de clérigos tenían prioridad sobre las de un Papa que, además, podría ser un hereje.

2.4 El derecho natural cristiano de Tomás de Aquino

La teoría del derecho natural, tal como prevaleció en la tradición filosófica occidental después de Aristóteles¹⁵, se remonta a la teoría estoica que identificaba el orden inmutable del mundo con los dictados racionales, eternos y perfectos de lo divino, dictados que son humanamente accesibles a través de la ciencia (*episteme*). La principal fuente antigua de tal teoría del derecho natural fue Cicerón.¹⁶ El cristianismo convergió con dicha teoría al afirmar que la palabra de Dios es una ley que todo creyente debe cumplir.

Quizá la mejor síntesis de la doctrina cristiana y la filosofía pagana sobre el derecho natural se encuentre en la obra de Tomás de Aquino.

Para el doctor angélico, Dios es el bien supremo y el fin (*telos*) de todos los seres por Él creados y a quienes rige a través de la ley¹⁷, es decir, por un mandato, dictado por la razón, que procura el bien común de toda la Creación. Dicha ley, de la cual se derivan todos los dictados

¹⁵ Cabe señalar que ya en Aristóteles hay una diferencia entre derecho legal y natural aunque no desarrollada a detalle: “De lo justo político una parte es natural (φυσικόν), otra legal (νομικόν). Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente [...]” ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, v, 1134 b 20

¹⁶ “La verdadera ley es la recta razón congruente con la naturaleza, difundida en todos, constante, sempiterna, la cual, ordenando, llama al deber; vedando, aparta del fraude [...] Ni está permitido que esta ley sea anulada por otra, ni es lícito que se derogue alguna parte de ella, ni puede ser abrogada toda ella [...]” CICERÓN, *De Republica*, III, 22, 33

¹⁷ “[...] se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología (Summa theologiae)*, I-II, q. 90, a. 4

de la razón práctica —*i.e.* todas las demás leyes¹⁸—, es la ley eterna, la cual el aquinate define como: “[...] la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.”¹⁹

El ser humano es el único ser que, en tanto que racional, es capaz de conocer su *telos*. Esto significa que tiene conocimiento limitado (pues es imperfecto dada su naturaleza caída) de la ley que lo conduce a su mayor bien: “Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.”²⁰

Siendo que: “[...] a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes [...]”²¹, de ella se derivan las leyes humanas positivas de dos maneras: por vía de conclusión, *i.e.* a partir de un principio común se concluye uno derivado (*v. gr.* “no matarás” se deriva del principio “no hacer mal a nadie”) y por vía de determinación, *i.e.* se establece humana y convencionalmente la manera en que se ha de cumplir un precepto particular de la ley natural (*v. gr.* “el pecador debe ser castigado”, sin embargo, el castigo no está determinado por la ley natural, sino por la acción humana)²². Sin embargo, las leyes humanas pueden ser justas o injustas: son justas cuando observan y procuran el bien común repartiendo cargas proporcionales; son injustas cuando son contrarias al bien humano o atentan contra las leyes divinas.²³

Si bien la finalidad de la vida política humana —*i.e.* la vida terrenal del animal social— es la paz y la armonía²⁴, existe un *telos* que sólo puede ser disfrutado en la otra vida: la bienaventuranza. Para asegurar ésta, el doctor angélico afirma la existencia de otra ley: la ley divina. Esta ley

¹⁸ “Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna.” *Ibid.*, I-II, q. 93, a. 3

¹⁹ *Ibid.*, I-II, q. 93, a. 1

²⁰ *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2

²¹ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 6

²² *Cfr. Ibid.*, I-II, q. 95, a. 3

²³ *Cfr. Ibid.*, I-II, q. 96, a. 4

²⁴ “El bien común y el fin de la autoridad política es, en primera instancia, la paz o la armonía de las diferentes partes que se combinan para integrar la ciudad.”, FORTIN, ERNEST L., “Santo Tomás de Aquino”, en STRAUSS, LEO; CROPSEY, JOSEPH (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2012, pp. 243-267, p. 250

rige los actos humanos rectamente tanto en lo exterior (comportamiento) como en el interior (motivación)²⁵.

La herencia tomista sobre la doctrina cristiana europea del derecho natural —desarrollada posteriormente por varios autores protestantes, católicos, juristas o filósofos, durante los siglos XVI y XVII— puede resumirse en las siguientes palabras del propio Aquinate: “Toda ley emana de la razón y de la voluntad del legislador: las leyes divina y natural, de la voluntad razonable de Dios; la ley humana, de la voluntad del hombre regulada por la razón.”²⁶

2.5 La teoría de las corporaciones y la personalidad jurídica

Uno de los mayores aportes de los juristas de la Edad Media — tanto de civilistas y canonistas— fue la teoría de las corporaciones (*universitas*), es decir, las agrupaciones humanas consideradas como una unidad abstracta y representativa.

Para los teóricos medievales, la humanidad entera es una corporación gobernada por Dios, sin embargo, dicha *universitas* tiene un carácter doble: es tanto una *ecclesia universalis* —cuya cabeza es Cristo—, pero también es una *respublica generis universalis* —regida por reyes mortales cuya jurisdicción no puede alcanzar a las leyes espirituales de la Iglesia—.

Diversos autores emplearon varias metáforas para tratar de describir esa corporación humana a la vez mística y temporal: la metáfora de la humanidad como un organismo o como una familia, con Cristo como cabeza, pero, también, por el rey. La función de tales metáforas no era explicar el origen o funcionamiento de la comunidad política sino la finalidad o propósito tanto mundano como espiritual de esta última; a pesar de todo, dichas metáforas tuvieron el efecto positivo de evidenciar la necesidad de establecer un representante de una comunidad humana entera que, sin embargo, pudiera actuar en nombre de cada uno de sus

²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología (Summa theologiae)*, I-II, q. 91, a. 4

²⁶ *Ibid.*, I-II, q. 97, a. 3

miembros, necesidad que llevó al desarrollo de la personalidad jurídica de las corporaciones.²⁷

Si la humanidad es una sola corporación, mística y terrenal a la vez, entonces tanto el Papa como el emperador son representantes de ella en virtud de la *dignitas* inmortal a la que sirven.²⁸ La teoría jurídica desarrollada en el siglo XII por la escuela de los glosadores en Bolonia, junto a la publicación del *Decretum* de Graciano —que contenía en compendio el derecho canónico— ayudó a realzar la importancia del legislador ante la comunidad a la que encabeza y representa. Muchas de las aportaciones jurídicas a la teoría de la personalidad representante de una corporación fueron asimiladas y apropiadas por los reyes para afirmar su poder ante la figura, meramente simbólica del emperador romano germánico y el pueblo.²⁹

Por ejemplo, nos dice Canning³⁰ que el mayor aporte de la jurisprudencia de la escuela de los comentadores —hacia el siglo XIV—, puede cifrarse en la vinculación que hicieron de la soberanía territorial con la teoría jurídica de las corporaciones, pues autores como Bartolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldi consideraban a las *universitas* como cuerpos compuestos por sus miembros individuales pero, a la vez, como una unidad abstracta aprehensible sólo por el intelecto —doctrina de aire aristotélico: los individuos son la materia y la corporación inteligible su forma—. Los comentadores afirmaban que las corporaciones son una *persona ficta* que no es creada artificialmente sino que es el resultado natural de los seres humanos —políticos y

²⁷ “It is in just this context that we see the first development of the principle that every set of men which is a representation of an *universitas* (corporation) must itself be treated as an *universitas*.” GIERKE, OTTO, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 67

²⁸ “Therefore, though it was conceded on all hands that the Ruler might have a vested right, and a right that was all his own, in his Lordship, still with equal unanimity men saw as the content of this right merely a call to the temporary assumption of an immortal *dignitas*, and in the concept of that *dignitas* the function of the Ruler was objectified as a constitutionally defined sphere of power.” *Ibid.*, p. 62

²⁹ El poder de los reyes sobre su territorio y sus habitantes quedó expresado en dos máximas jurídicas que terminaron por socavar el ideal inalcanzable de un solo imperio que abarcara a toda la cristiandad: *rex in regno suo est imperator regni sui, rex qui superiorem non recognoscit*.

³⁰ Cfr. CANNING, JOSEPH, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

sociales por naturaleza— que viven en un lugar determinado. La teoría tardomedieval de las corporaciones políticas y su personalidad *jurídica* abstracta³¹ —no personalidad metafísica— permitió conciliar las doctrinas de la *lex regia* y la afirmación de que *princeps legibus solutus est*.

A pesar de que la teoría sobre la comunidad política de hombres que habitan en un lugar común —con capacidad de acción política por mediación de un representante³²— comenzó a ganar en abstracción, la figura del pueblo continuó subordinada a un legislador que, se suponía, era la encarnación de la ley y viva imagen de Dios. Por tal motivo, a finales de la Edad Media no hay aún doctrina alguna del contrato social entre individuos sino de los dos cuerpos del rey, es decir, la idea de que la personalidad abstracta —a quien le es delegada el poder por el pueblo³³— del gobernante es inmortal y transferible por la personalidad natural del rey a sus sucesores,³⁴ en otras palabras, la personalidad del Estado —figura emergente— es todavía indistinguible de la del gobernante.

³¹ “Baldus’ approach is however certainly that of the Commentators: that the corporational entity is a legal person and as such a subject of rights distinct from its members. Bartolus expressed this view classically, pointing out that this was a specifically juristic way of thinking and different from that of philosophers who, he maintained, identified any group with its physical members.” *Ibid.*, p. 191

³² “The dual nature of the *populus* as a corporational unity composed of its corporeal members is thus neatly expressed in the phrase, *persona universalis* — the person which an *universitas* is: one person composed of many. This abstract person is distinct from the human persons who compose it as is clear from a crucial attribute which it possesses but which they conspicuously lack: it is immortal. The city-community is sempiternal precisely because it is universal [...] Thus the city-community as a corporation is not only a *persona universalis*; it is as such also a *persona perpetua*.” *Ibid.*, p. 189

³³ “Yet the kingdom as a corporation also possesses an abstract aspect distinct from its human components - it is an immortal legal person as is furthermore the royal office, or *dignitas*, which is thus also distinct from its mortal incumbents [...] The undying corporation of the kingdom concedes authority to its mortal king by conferring on him this immortal *dignitas* which he puts into operation and acts thereby for the kingdom which does not act for itself [...]” *Ibid.*, p. 215

³⁴ “The individual emperor is mortal, but the empire and the office (*dignitas*), through the exercise of which he serves and acts for that empire, are immortal.” *Ibid.*, p. 88

2.6 La herencia política del siglo XVI

Nicolás Maquiavelo escribió en 1513 su obra más célebre: *El príncipe*, la cual, si bien forma parte de la literatura de consejo político que se remonta por lo menos al siglo IX,³⁵ recibe el mérito de haber popularizado la palabra “Estado” para describir la organización política de las sociedades del siglo XVI, así como ser —quizá— la primera obra moderna que diferenció netamente entre ética y política, afirmando que en esta última la efectividad es el objetivo primordial: “[...] con frecuencia se requiere, para mantener el Estado, obrar contra la lealtad, contra la compasión, contra la humanidad, contra la religión.”³⁶ Para Maquiavelo, el Estado y sus leyes dependen de la fuerza³⁷ en tanto que no hay otra manera de contener a la naturaleza humana:

Porque de los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos; y que mientras los tratas bien son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como antes dije, más siempre y cuando no los necesites; pero cuando es así, se dan media vuelta.³⁸

Si bien Maquiavelo también hizo, en otras obras, una defensa del republicanismo, *El príncipe* ejerció una notable influencia por su realismo político, es decir, por tratar las relaciones políticas tal como se presentan comúnmente y no cómo deberían ser.³⁹

³⁵ “That Carolingian political ideas were overwhelmingly focused on theocratic rulership [...] Individual ecclesiastics contributed through letters and tracts of various kinds, notably those which may be classed as early forms of the mirror-of-princes genre, which sought to set forth the image of the ideal Christian ruler.” CANNING, *A history of medieval political thought*, p. 47

³⁶ MAQUIAVELO, NICOLÁS, “El príncipe”, en MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discurso sobre la situación de Florencia*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 1-89, Cap. 18, p. 59

³⁷ “Y de los fundamentos de todos los Estados, tanto nuevos como antiguos o mixtos, los principales son las buenas leyes y las buenas armas. Y puesto que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas, las leyes son por cierto buenas, omitiré aquí hablar de las leyes para hacerlo sólo de las armas.” *Ibid.*, Cap. 12, p. 40

³⁸ *Ibid.*, Cap. 17, p. 56

³⁹ “[...] quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son.” *Ibid.*, Cap. 15, p. 51

Por otra parte, en 1517 Martín Lutero clavó en la puerta de la catedral de Wittenberg sus noventa y cinco tesis contra el papado. Tres años después, Lutero publicó una serie de escritos en los cuales expresó su postura teológica de la justificación sólo por la fe (*sola fides*), así como las implicaciones políticas de la misma. Su formación como monje agustino determinó su visión de dos reinos —uno terrenal y otro divino— radicalmente distintos que guían a una naturaleza humana corrupta tras la Caída. Sin embargo, Lutero considera a la Iglesia como un solo cuerpo místico —cuya cabeza es Cristo— y, por tanto, considera que el sacerdocio no es más que un ministerio o cargo⁴⁰ que puede ser ejercido por el poder secular sin interferencia alguna del papado.⁴¹ Ahora bien, Lutero afirma que todo poder viene de Dios⁴² y su finalidad es controlar a los no cristianos y castigar a los malos.⁴³ Sin embargo, aunque la autoridad puede ser injusta, esto no justifica la rebelión del pueblo contra ella⁴⁴; en este punto, Lutero elabora una distinción conceptual que tendrá posteriormente un enorme éxito político: si bien la *resistencia* a la autoridad política no está permitida,⁴⁵ sí es posible la

⁴⁰ “¿Qué son, entonces, los sacerdotes y los obispos? Mi respuesta: su gobierno no es una autoridad o un poder sino un servicio y un ministerio, pues no son superiores ni mejores que los demás cristianos. Por lo tanto, no deben imponer leyes o mandatos a los otros sin el consentimiento de éstos; su gobierno consiste en predicar la palabra de Dios para dirigir a los cristianos y vencer la herejía.” LUTERO, MARTÍN, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 54

⁴¹ “[...] el poder secular cristiano debe desempeñar su ministerio libremente, sin impedimentos, sin tomar en consideración si afecta al Papa o a un obispo a a un sacerdote [...]” *Ibid.*, p. 12

⁴² “Lutero difícilmente habría podido ser más explícito reconociendo que toda autoridad política se deriva de Dios. El texto al que recurre constantemente, y al que considera como el pasaje más importante de toda la Biblia sobre el tema de la autoridad política, es la orden de San Pablo (al comienzo del capítulo XIII de la Epístola a los Romanos); ahí se dice que debemos someternos a los poderes superiores y tratar a estas autoridades como si fueran ordenadas por Dios. La influencia de Lutero ayudó a que éste fuese el más citado de todos los textos sobre los fundamentos de la vida política durante la época de la Reforma [...]” SKINNER, QUENTIN, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: II. La Reforma*, México, FCE, 1993, pp. 21- 22

⁴³ “Pablo dice que la ley ha sido dada a causa de los injustos, es decir, para obligar externamente a aquellos que no son cristianos a evitar las malas acciones [...]” LUTERO, *op. cit.*, p. 29

⁴⁴ “Yo respondo que el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín y la rebelión.” *Ibid.*, p. 75

⁴⁵ “A la autoridad no se la puede resistir con la fuerza sino sólo con la confesión de la verdad; si hace caso de eso, está bien; si no, tú estás disculpado y sufres injusticia por amor de Dios.” *Ibid.*, p. 61

desobediencia cuando el poder político yerra respecto a su deber,⁴⁶ en tanto que está obligado a gobernar conforme a las leyes⁴⁷ o bien arriesgarse a que Dios haga que el pueblo se levante en armas contra el tirano.⁴⁸

Las ideas de Lutero fueron acogidas rápida y exitosamente por toda Europa entre aquellos intelectuales que criticaban algunos rasgos de la doctrina católica.⁴⁹ Destaca entre ellos la figura de Juan Calvino quien en su obra de 1536 *Institución de la religión cristiana* desarrolló la idea de que “[...] la vida social y política debe estar en estrecha relación con quienes conocen las cosas divinas [...]”⁵⁰ en tanto que, desde la Caída, el hombre es un pecador que debe estar sometido al poder político proveniente de Dios. Ahora bien, puesto que para Calvino la fidelidad a la Escritura y los actos conforme a ella son los ejes rectores de la vida moral y política,⁵¹ entonces le es posible a los magistrados inferiores resistir, y aun castigar, a los tiranos cuando esos magistrados superiores se desvían de su deber y cometen injusticias. Tales ideas se propagaron y se radicalizaron, aún más, en varios lugares de Europa, y ejercieron un

⁴⁶ “Si un príncipe estuviera equivocado, ¿está su pueblo obligado a obedecerlo? Mi respuesta: no. Pues nadie está autorizado a actuar contra el derecho; hay que obedecer a Dios (que quiere la justicia) antes que a los hombres. ¿Y si los súbditos no saben si el príncipe tiene razón o no? Mi respuesta: en cuanto no lo sepan ni lo puedan saber con su esfuerzo que lo obedezcan sin peligro para sus almas [...]” *Ibid.*, p. 62

⁴⁷ “[...] es bueno y equitativo que la autoridad gobierne según leyes y las aplique y que no gobierne según su propio arbitrio. Añado incluso más, que un rey no sólo ha de prometer cumplir con el derecho territorial o las capitulaciones, sino que Dios mismo le manda, además, ser piadoso y que prometa cumplirlas.” *Ibid.*, p. 147

⁴⁸ “[...] los tiranos están en peligro de que, por designio de Dios, los súbditos se le rebelen, como se ha dicho, y los maten y los expulsen.” *Ibid.*, p. 144

⁴⁹ Para detalles sobre los críticos previos a la Reforma *cf.* SKINNER, *op. cit.*, pp. 27-71

⁵⁰ GUERRERO, ANA LUISA, *Derechos humanos y filosofía política*, México, UNAM, 2002, p. 92

⁵¹ “Calvino, en cambio, hace mucho mayor hincapié en la «visibilidad» de la Iglesia. Según él, la auténtica forma de organización de la Iglesia, así como la auténtica doctrina, se encuentra en las Sagradas Escrituras, que también ofrecen una guía positiva para la conducta externa de los cristianos. El dominio de la moral externa no debe dejarse enteramente en manos del Estado; la Iglesia también debe ejercer su disciplina, con sus sanciones particulares (sobre todo la excomunión) sobre sus miembros, y aun si éstos son gobernantes en el reino secular, como cristianos están sometidos a la disciplina de la Iglesia. La disciplina y la constitución son para Calvino «pilares» esenciales de la Iglesia, y pertenecen a la esencia misma de la Fe. Tanto la Iglesia como el Estado deben preocuparse por mantener la moral externa, pero proceden de diferentes maneras apropiadas a sus distintas naturalezas.” FORRESTER, DUNCAN B., “Martín Lutero y Juan Calvino”, en STRAUSS, LEO; CROSEY, JOSEPH (Comps.), *op. cit.*, pp. 305-339, p. 314

papel determinante en la configuración política y confesional de tal continente durante esa época.

En la segunda mitad del siglo XVI, sin embargo

[...] fue en Francia donde se escribió el capítulo más importante de la filosofía política. En este país aparecieron las principales corrientes de pensamiento que fueron desarrolladas posteriormente en las guerras civiles inglesas del siglo siguiente. Tanto la teoría del derecho del pueblo en cuanto defensa del derecho a resistir como la teoría del derecho divino de los reyes en cuanto baluarte de la unidad nacional, comenzaron su historia como teorías políticas modernas en Francia.⁵²

Así, los hugonotes —*i.e.* los protestantes— transformaron la doctrina religiosa calvinista de la resistencia de los magistrados inferiores en una doctrina política que justificaba la resistencia del pueblo ante un gobernante que no procura el bienestar del primero. A tal idea, Juan Bodino opuso la afirmación de que el Estado, encargado de asegurar el orden, tiene un poder absoluto que excluye toda resistencia en tanto que su soberanía es primordialmente legislativa y no puede ir más allá de la propiedad de los súbditos.

Algunas otras ideas políticas relevantes del siglo XVI fueron desarrolladas, paralelamente, por los teólogos dominicos y jesuitas de la universidad de París quienes retomaron la idea tomista de un orden jerárquico y natural de leyes que regulan la sociedad humana, para así contrarrestar la afirmación protestante de que el orden político y moral proviene directamente de Dios. Los tomistas del siglo XVI aseveraban que previamente al orden político los seres humanos se encontraban en una condición natural “[...] que debemos representárnosla como un estado de libertad, igualdad e independencia.”⁵³ El origen de tal idea no sólo es el relato bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso, sino también el derecho romano.⁵⁴ Las teorías políticas de la Contrarreforma

⁵² SABINE, GEORGE H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2011, p. 294

⁵³ SKINNER, *op. cit.*, p. 162

⁵⁴ “The source is *Digest*, i.1.4: ‘Iure naturali omnes homines liberi nascuntur’, but it was axiomatic even then; it was rendered as: ‘omnes homines natura aequales genuit’ in Gregory the Great’s *Magna moralia*, bk 21.11, from which Bellarmine cited it, e.g. in *De laicis*, ch. ii, pp. 311 and 314, and elsewhere; see also e.g. Azor, *Institutiones morales* ii,

afirmaban que en la condición natural, a pesar de que los hombres vivan en su estado de pecadores, hay una sociabilidad natural dictada por Dios, que les permite organizarse políticamente para satisfacer sus necesidades mundanas. Las repúblicas surgen de un contrato en el cual la comunidad es naturalmente anterior y de mayor importancia que los individuos, por lo tanto, la soberanía es dada por Dios al pueblo y de éste al soberano, a quien puede resistírsele en caso de ser un hereje o de ser incapaz de mantener la paz y concordia del pueblo. El fundamento de tal derecho a la resistencia es la libertad, que no es más que una facultad moral surgida de las relaciones sociales que no son inmutables.⁵⁵ Si bien es cierto que entre los autores católicos existían diferencias, no puede negarse que la importancia de la doctrina política de la Contrarreforma en su conjunto

[...] consistió en que sirvió para acomodar la teoría del derecho natural del Estado, con su hincapié en la libertad original del pueblo, al clima político de la Europa de finales del siglo XVI, con su creciente hincapié en los poderes absolutos del príncipe. A un nivel intelectual, el resultado, no menos importante, consistió en establecer un vocabulario de conceptos y una concomitante pauta de argumento político que Grocio, Hobbes, Pufendorf y sus sucesores adoptaron, todos por igual, y desarrollaron al crear la versión clásica de la teoría del derecho natural del Estado en el curso del siglo siguiente.⁵⁶

Muchas de esas teorías políticas fueron recogidas, ampliadas y transformadas en Inglaterra, cuya reforma religiosa, si bien en principio política —comenzada por el rompimiento entre Enrique VIII y la Iglesia

bk ii, ch. xxx (p. 218A); Lessius, *De iustitia et iure*, bk ii, ch. 4, dub. 9.54–5: *servitus is 'contra primaevam naturae conditionem'*; Molina, *De iustitia et iure*, tract. ii, disp. 22 (p. 102A); Suárez, *De legibus*, iii.1.1, iii.2.3, etc.” HÖPLF, HARRO, *Jesuit political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 p. 204, n. 81

⁵⁵ “Con esto puede observarse que, aunque las propiedades físicas que dimanen de la naturaleza suelen ser inmutables naturalmente, sin embargo estas otras propiedades —como quien dice— morales, que son como dominios o derechos, por más que se hayan recibido de la naturaleza, pueden cambiarse por una voluntad contraria, de la misma manera que también a veces las propiedades físicas a las cuales corresponden otras propiedades contrarias o dependen de disposiciones a las que corresponden disposiciones contrarias —como es claro— están sujetas a cambio.” SUÁREZ, FRANCISCO, *Tratado de las leyes y de Dios legislador (Tomo II: Libros III y IV)* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, (III, 3, 7), p. 205

⁵⁶ SKINNER, *op. cit.*, p. 191

católica en 1530— adquirió gradualmente un vigoroso aire intelectual.⁵⁷ Las diferencias teológicas —entre católicos, luteranos, calvinistas, anglicanos, anabaptistas— y políticas —principalmente entre la Corona y el Parlamento— hicieron de la sociedad inglesa de los siglos XVI y XVII uno de los campos más conflictivos pero, al mismo tiempo, también de los más fértiles para la teoría moral y política de la Europa moderna.

2. 7 La filosofía en el siglo XVII

La filosofía desarrollada en el siglo XVII refinó los conceptos transmitidos por la escolástica tardía, por el humanismo renacentista y por los autores del siglo precedente. Una de las mayores fuerzas impulsoras de tal creatividad filosófica fue sin duda alguna la difusión impresa de filosofías postaristotélicas tales como el escepticismo pirrónico, el estoicismo y el epicureísmo.⁵⁸

Las propuestas de varios autores del siglo XVII —Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes— fueron desarrolladas abiertamente contra la escolástica y su tradición aristotélica.⁵⁹ Destacan, sin duda alguna, las explicaciones de la nueva filosofía en torno a los problemas epistemológicos que fueron vinculados no sólo con la lógica sino, fundamentalmente, con la fisiología de la percepción humana, razón por la cual muchos filósofos del siglo XVII trataron ampliamente el tema de

⁵⁷ “[...] once England had broken with Rome the purely political beginning of the Reformation very quickly acquired a truly religious and even a truly spiritual companion force.” ELTON, GEOFFREY RUDOLF, “The Reformation in England”, en ELTON, GEOFFREY RUDOLF (Ed.), *The New Cambridge Modern History, Volume II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 162- 287, p. 266

⁵⁸ “Esta difusión de la cultura renacentista fue muy ayudada por el hecho de que la segunda mitad del siglo XV también fue la primera época del libro impreso.” SKINNER, QUENTIN, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*, México, FCE, 1993, p. 221

⁵⁹ “Aristotle’s framework was rejected in the course of the seventeenth century in favor of a widespread commitment to the homogeneity of matter, and to the production of qualities and effects by the motion of subvisible particles. The accumulation of artisanal and pharmacological knowledge and the creation of a magisterial role for the student of nature in the fifteenth and sixteenth centuries might suggest that new observations and experiments led to the breakdown of Aristotelian physics and its replacement with the mechanical philosophy.” WILSON, CATHERINE, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford- Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 50

las ideas, la representación y las pasiones como correlatos operativos de la naturaleza humana ante la materia, considerada ahora como el único sujeto de atributos y modificaciones.⁶⁰

La nueva filosofía, sin embargo, vio en las pasiones no sólo hechos epistémicos, sino también procesos fisiológicos con injerencia, mayor o menor, en el comportamiento moral humano. Precisamente, respecto a la reflexión moral, la nueva filosofía se distingue tanto por los intentos más serios y exhaustivos de desarrollarla conforme al método geométrico (para, de esa manera, evitar la apelación a la autoridad en la argumentación —aunque Jill Kraye afirma que los intentos de desarrollar una ética *more geometrico* datan del siglo XII⁶¹—) así como por desarrollar la casuística —i.e. la explicación de casos particulares partiendo de leyes generales—.

Resta señalar que varios autores del siglo XVII no sólo se preocuparon por la generación de nuevos conocimientos —y las maneras de aplicarlos en la vida cotidiana— sino que también prestaron atención a las controversias religiosas que agitaban a las sociedades de su época.⁶² A juicio de los historiadores de la filosofía, una de las corrientes o sectas cristianas que jugó un papel decisivo en las teorías de los pensadores del siglo XVII fue el socianismo el cual, como otros grupos

⁶⁰ “The deeper problem was to account for perception and other forms of cognition now that intentional species had been discarded. Many early moderns could agree to the formula that universals are (general) ideas, but they were much at odds over what ideas are: their metaphysical status, their origin, how they are known, their manner of representation, and role in the apprehension of actual things.” BOLTON, MARTHA, *op. cit.*, pp. 178- 211, p. 184

⁶¹ “One aspect of this epistemological revolution was the attempt to extend the absolute certitude of mathematics to philosophy by adopting the axiomatic method of geometry, with its iron-clad demonstrations and indisputable conclusions. In itself there was nothing particularly new about this idea: since the twelfth century religious apologists addressing Moslems, Jews, or atheists, and therefore unable to rely on arguments based on Christian authority, had sometimes found it useful to write theological works *more geometrico*. Certain seventeenth-century thinkers were attracted to this method for a similar motive: it allowed them to make their case without recourse to classical authority.” KRAYE, JILL, “Conceptions of moral philosophy”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1279- 1316, p. 1300

⁶² “Philosophy was affected by the theological controversies, but also more generally by the search for a formula of peace.” MENN, STEPHEN, “The intellectual setting”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 33- 86, p. 68

reformados, clamaban el regreso a un cristianismo libre de tradiciones paganas y la doctrina de *sola scriptura* (i.e. recurrir al texto bíblico sin mediación de autoridad eclesiástica alguna), sin embargo, el socianismo se distinguió por su negación tanto de la Trinidad como de la encarnación, así como su defensa de la mortalidad del alma —o mortalismo— por no encontrar en la Biblia ningún pasaje que considerara al alma como una cosa distinta al cuerpo.⁶³ De acuerdo con Nicholas Jolley, las disputas teológicas basadas en lecturas críticas de la Biblia hicieron que los filósofos del siglo XVII buscaran salidas creativas a tales inconvenientes, así —a juicio de Jolley— la doctrina teológica del mortalismo se convirtió en un fuerte pero insospechado impulso para el materialismo y el mecanicismo filosófico del siglo XVII.⁶⁴

Como se ha visto hasta ahora, tanto una amplia y rica herencia filosófica así como un cambiante y turbulento panorama político y social son los que enmarcan la vida y el trabajo intelectual de Thomas Hobbes. Una vez esbozado el contexto histórico y el trasfondo filosófico en el que se inserta, es hora de presentar una exposición y una interpretación de la obra del filósofo de Malmesbury publicada en 1651: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*.

⁶³ Para más detalles sobre la influencia del socianismo en la filosofía del siglo XVII, *cfr.* JOLLEY, NICHOLAS, “The relation between theology and philosophy”, y POPKIN, RICHARD, “The religious background of seventeenth-century philosophy”, ambos en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 363-392 y pp. 393-422 respectivamente.

⁶⁴ “Today it is easy to suppose that the revival of materialist thought is simply a product of the scientific revolution, but this account is obviously one-sided; on the contrary, its origins are to be found at least in part in the heresy of mortalism. It is arguable, too, that the problem of miracles was a stimulus to the development of empiricist views in the philosophy of science. [...] Thus philosophical doctrines which have wide currency today arose in the context of theological controversies. Historians of philosophy have been so impressed by the scientific revolution that they have sometimes neglected to give theology the credit it deserves.” JOLLEY, *op. cit.*, p. 388

CAPÍTULO 3

LEVIATÁN DE THOMAS HOBBS.

UNA INTERPRETACIÓN

El objetivo de este tercer capítulo es ofrecer una interpretación y exposición general de los principales argumentos de la obra *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes.

La exposición e interpretación de los argumentos principales de dicha obra permiten comprender que el intento de Hobbes por desarrollar una ciencia del Estado y del derecho —tanto natural como civil— sólo fue posible sobre la base del tratamiento científico previo de la naturaleza humana concebida no como un sujeto sino como un *objeto* natural más. Explicar esto nos permitirá posteriormente comprender la manera en la cual el filósofo inglés concibió las relaciones entre el Estado y los derechos de sus miembros, cuestión planteada en el capítulo primero y sobre el cual se ahondará más adelante.

§ 1. Consideraciones metodológicas

Hacia el decenio de 1650 la filosofía europea se enfrentaba tanto al reto de dilucidar la manera en la cual el ser humano conoce al universo, así como a explicar los nuevos conocimientos aportados por exploraciones geográficas, por el registro de observaciones astronómicas, por la experimentación empírica, por innovaciones matemáticas y por la crisis de la explicación aristotélico-escolástica de la naturaleza. Así mismo, la agitación política y confesional que asolaba a Europa exigía explicaciones y diagnósticos teóricos precisos que condujeran a la estabilización social de un continente que abandonaba la búsqueda de

un solo Imperio romano-cristiano y se reagrupaba bajo la poderosa figura emergente de los Estados nacionales.

Así pues, a mediados del siglo XVII temas como la ciencia, el método adecuado de conocimiento, el materialismo, el mecanicismo, las pasiones y la naturaleza humana concurrían con inquietudes tan dispares como la lectura crítica de la Biblia, la disputa en torno a la verdadera doctrina cristiana, el fundamento del orden político, la obediencia debida al gobernante, la justicia y el derecho natural. En el año 1651 aparece en Inglaterra una obra filosófica —escrita en el idioma vernáculo de la isla— que intentaba responder a dichas inquietudes: *Leviatán: o la forma, materia y poder de una Republica eclesiástica y civil*.

Antes de exponer el contenido de dicha obra es preciso señalar algunas consideraciones metodológicas seguidas en esta investigación para la lectura de la mencionada obra del autor inglés. En primer lugar, la interpretación presentada a continuación se basa en el texto —inglés y la versión castellana— de *Leviatán* conforme a la primera edición de 1651, es decir, la investigación aquí expuesta se centra exclusivamente en el texto inglés de la llamada *Head edition* y deja a un lado la versión latina —publicada en 1668— de la obra de Hobbes.¹ En segundo lugar, la edición inglesa consultada fue la séptima reimpresión del texto editado por primera vez en 1909 por la Oxford University Press² el cual, a decir

¹ “There is no single definitive text of *Leviathan*. The first edition appeared in English in 1651. [...] The true first edition of the English *Leviathan* is the so-called “Head” edition (the name of this and the other early editions is taken from the printer’s devices which appear on the title-page), published in April or May 1651, which appeared with the legend «London Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Churchyard, 1651».

.....
Given the complex publishing history of *Leviathan* it would be naïve to claim that there is or could be anything amounting to a definitive version of the text. How much does this matter? In some respects, not much. Most of the variations between and within editions of *Leviathan*, meticulously catalogued in the Rogers & Schuhmann edition of 2003, are of a quite trivial kind. [...] The overall conclusion, then, is that most of the variations are not significant. However, there is one significant exception for us: the Latin translation of *Leviathan*.” NEWWEY, GLEN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Abingdon – Nueva York, Routledge, 2008, pp. 24-25

² *Hobbes’s Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W. G. Pogson Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

de Richard Tuck, sigue correctamente a la edición de 1651.³ En tercer lugar, se consultó la versión castellana de *Leviatán* debida a Manuel Sánchez Sarto y publicada por el Fondo de Cultura Económica⁴, sin embargo, ante ciertos errores y lagunas en la traducción, se optó por una traducción parcial propia del texto inglés publicado por la Oxford University Press. En cuarto lugar, puesto que el texto original de la obra de Hobbes fue escrito en el llamado *early modern English*, ante pasajes de interpretación y traducción difícil también se consultó la versión inglesa de *Leviatán* debida a Sir William Molesworth en tanto que dicha versión está editada en inglés moderno.⁵ Por último, resta señalar que en la investigación aquí presentada siempre que se cite un fragmento de *Leviatán* se ofrece la traducción castellana —ya sea la de Manuel Sánchez Sarto o bien la mía— y, a la vez, siempre se ofrece a pie de página el texto inglés original.⁶

§2. El objetivo de *Leviatán*

Thomas Hobbes, anticipándose a las críticas de las que pudieran ser objeto las afirmaciones teológicas que expone en la tercera parte de su obra *Leviatán*, señala que no hay ninguna de esas tesis que no esté basada en la Biblia y, así mismo, enuncia el siguiente criterio metodológico para la interpretación de textos: “Porque no son unas cuantas palabras, sino el objetivo del escritor lo que aporta la luz verdadera por la que cualquier escrito es interpretado; así, aquellos que

³ “The principal modern editions (those of A. R. Waller in 1904, Oxford University Press in 1909, Michael Oakeshott in 1946 and C. B. Macpherson in 1968) all based themselves, correctly on the *Head* edition.” TUCK, RICHARD, “A note on the text” en HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, Cambridge - Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. xlvii. En: <https://books.google.com.mx/books?id=XE8ecw7zaPYC&pg=PR47&lpg=PR47&dq=leviathan+1909+edition&source=bl&ots=OMBrhhYaS_&sig=pn1BgYjQMjw-NTXHmitbl1h0fgl&hl=es419&sa=X&ei=51ZOVNGyASpuYGYBA&ved=0CSQ6AEWBA#V=onepage&q=leviathan%201909%20edition&f=false>, [en línea, 28/01/2015].

⁴ HOBBS, THOMAS, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2012

⁵ HOBBS, THOMAS, *The English Works of Thomas Hobbes, Vol. 3: Leviathan*, (Edición de Sir William Molesworth), Londres, Bohn, 1839

⁶ Para la correcta identificación de la versión citada, *vid. supra* **Abreviaturas**.

insisten en los textos particulares, sin considerar el designio general, no pueden derivar claramente cosa alguna de ellos [...]”⁷. Así también, nos dice: “Pero quienquiera que persuada por razonamiento a partir de principios escritos, hace a aquel a quien habla juez tanto del significado de aquellos principios como de la fuerza de las inferencias basadas en ellos.”⁸

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo que Hobbes persigue en *Leviatán*? Al inicio de su obra, el filósofo inglés afirma que en ella describirá “[...] la naturaleza de este hombre artificial [...]”⁹ que es “[...] ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) [...]”¹⁰. En otras palabras, el objetivo de Hobbes es demostrar que los derechos y las obligaciones tanto de los súbditos como de los soberanos, respecto al gobierno —tanto civil como religioso—, descansan sobre la relación indisoluble entre la protección otorgada por el poder político y la obligación que por ello le deben los súbditos. El orden en el cual se expone tal doctrina es el siguiente:

Primero, la *materia* de la que está hecho y de su *artífice*, siendo ambas cosas el *hombre*.

Segundo, *cómo* y por cuáles *pactos* es constituido; cuáles son los *derechos* y el *poder* justo o *autoridad* de un *soberano*; qué es lo que lo *preserva* y lo *disuelve*.

Tercero, qué es una *República cristiana*.

Finalmente, qué es el *reino de las tinieblas*.¹¹

Por último, Hobbes señala que su obra acerca del gobierno civil y eclesiástico se basa sólo en la razón y en la Biblia¹² y que quien quiera

⁷ *Lev [TP]*: “For it is not the bare Words, but the Scope of the writer that giveth the true light, by which any writing is to bee interpreted; and they that insist upon single Texts, without considering the main Designe, can derive no thing from them cleerly [...]” *Levth.* III, 43, [331], p. 471

⁸ *Lev [TP]*: “But whosoever perswadeth by reasoning from principles written, maketh him to whom hee speaketh Judge, both of the meaning of those principles, and also of the force of his inferences upon them.” *Levth.* III, 42, [280], p. 400

⁹ *Lev.* Intro. [2], p. 4: “[...] the Nature of this Artificiall man [...]” *Levth.* Intro. [2], p. 9

¹⁰ *Lev.* Intro. [1], p. 3: “[...] that great LEVIATHAN called a COMMON- WEALTH, or STATE, (in latine CIVITAS) [...]” *Levth.* Intro. [1], p. 8

¹¹ *Lev [TP]*: “First, the *Matter* thereof, and the *Artificer*; both which is *Man*.

Secondly, *How*, and by what *Covenants* it is made; what are the *Rights* and just *Power* or *Authority* of a *Soveraigne*; and what it is that *preserveth* and *dissolveth* it.

Thirdly, what is a *Christian Common- wealth*.

Lastly, what is the *Kingdome of Darkness*.” *Levth.* Intro. [2], p. 9

comprobar la verdad de su doctrina sólo tiene que apelar a su propia experiencia para considerar los ejemplos dados por el autor¹³ en tanto que quien se ve a sí mismo sabe cuáles son las pasiones y los pensamientos que tienen los demás hombres¹⁴ en situaciones semejantes.

Aquí nos enfrentamos a una primera dificultad en la interpretación de la filosofía expuesta por Hobbes en *Leviatán*: ¿por qué el autor recurrió por igual para demostrar su doctrina tanto a principios dados —por la razón o la Biblia— como a la experiencia individual? Si bien se hablará más adelante del método empleado por Hobbes, baste señalar por ahora que para el filósofo inglés es posible llegar por igual a un conocimiento científico o filosófico de la política por dos caminos distintos: o bien a partir de sus principios previamente formulados, o bien llegando a formular esos principios a partir de un proceso epistemológico que *parte* de la experiencia pero que no se reduce a ella.¹⁵

¹² “En primer lugar, toda la verdad de mi doctrina depende o bien de la *razón* o de la *Escritura*; las dos dan crédito a muchos escritores, pero no lo reciben de ninguno. En segundo término, las materias en cuestión no son de *hecho*, sino de *derecho*, y en ello no hay lugar para *testigos*.” *Lev. R&C*, [395], p. 585: “For first, all Truth of Doctrine dependeth either upon *Reason*, or upon *Scripture*; both which give credit to many, but never receive it from any Writer. Secondly, the matters in question are not of *Fact*, but of *Right*, wherein there is no place for *Witnesses*.” *Levth. R&C*, [395], p. 555

¹³ “[...] aun, cuando haya escrito mi propia lectura [de la humanidad] ordenada y perspicuamente, sólo dejo la molestia a los demás de considerar si no encuentran también lo mismo en sí mismos. Porque esta clase de doctrina no admite otra demostración.” *Lev [TP]*: “[...] yet, when I shall have set down my own reading [of Mankind] orderly, and perspicuously, the pains left another, will be onely to consider, if he also find not the same in himself. For this kind of Doctrine, admitteth no other Demonstration.” *Levth. Intro.*, [2], p. 10

¹⁴ Se empleará en el presente texto la palabra “hombre” en un sentido genérico.

¹⁵ Por tal motivo, a pesar de que Hobbes proyectó *De Cive* como la última parte de su sistema filosófico fue, sin embargo, la primera que redactó pues consideraba posible llegar al conocimiento científico de la filosofía aun sin tener conceptos depurados previamente por la lógica: “[...] he empezado tratando del asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los primeros principios de la justicia.” *De Cive*, PAA, p. 43. *Cfr.* “[...] no sólo aquellos que con el método sintético hayan llegado, partiendo de los primeros principios de la filosofía, a la ciencia de los deseos y perturbaciones de los espíritus, llegarán avanzando por este mismo camino a las causas y la necesidad de construir estados y adquirirán la ciencia del derecho natural y de los deberes civiles y de los derechos del mismo Estado en cada una de sus formas, y todo cuanto es propio de la filosofía civil [...] sino también los que no han aprendido la primera parte de la filosofía, es decir, la geometría y la física, pueden llegar sin embargo a los principios de la filosofía civil por el método analítico [...] [Pues] es analítico [el método que parte] desde los sentidos hasta el descubrimiento de los principios [...]” *De Corpore*, I, 6, 7, pp. 239-240/*TSC* p. 81

2.1 La metáfora antropológica

En *Leviatán*, Hobbes nos dice que el Estado o República¹⁶ está conformado por la vida y las acciones de los hombres. Más aún, el propio Estado es en sí mismo un hombre artificial y gigantesco, afirmación hecha, antes que por cualquier filosofema, por el frontispicio de la obra.¹⁷ Si bien la metáfora que compara al Estado con un gran hombre no es en sí nueva,¹⁸ el uso que de ella hace Hobbes tiene importancia —a mi juicio— por los objetivos críticos que persigue:

- 1) Responder directamente a las teorías teológico-políticas previas que habían establecido ya una analogía entre la totalidad de cristianos —supuestamente súbditos todos de un solo Sacro Imperio Romano germánico— con el cuerpo humano. Así, al emplear esa misma figura retórica, Hobbes ataca la idea medieval de una sola *Res Publica Christiana* que, tras las turbulentas guerras de religión, parecía más inalcanzable que nunca.
- 2) Fundar una *fisiología política*, es decir, una ciencia del Estado en la cual se considera que cada parte de la República guarda una semejanza funcional con las partes del cuerpo humano y que tiene su origen en el conocimiento de la *physis*, esto es, de la naturaleza.¹⁹ En otras palabras, Hobbes pretende establecer un conocimiento capaz de explicar científicamente la generación y funcionamiento —normal y patológico— de aquel gran poder y artificio *humano* que es la República, fisiología política que sólo

¹⁶ Ante la gran diversidad de expresiones utilizadas por Hobbes para nombrar la organización política de los hombres he decidido traducir la palabra "*Commonwealth*" por "República", y las palabras "*State*" y "*Estate*" por "Estado" tratando de respetar la intención del autor. Para una lista no exhaustiva de las diversas palabras y frases empleadas por Hobbes *vid. infra* **Apéndice 1**.

¹⁷ *Vid. infra* **Ilustraciones 1 y 2**.

¹⁸ Para un brevísimo recuento del uso filosófico-político de tal metáfora *cf.* SCHMITT, CARL, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina [sic], Struhart & Cia., 2002, en especial p. 5 y ss.

¹⁹ Debo la observación sobre la descripción *fisiológica y política* que Hobbes realiza en *Leviatán* al siguiente pasaje de Jacques Derrida: "Por lo tanto es a propósito del derecho penal que Hobbes nombra, en esa fisiología de lo político, una soberanía que es pues el nervio o el sistema nervioso del cuerpo político, lo cual garantiza a la vez su articulación y le confiere su movimiento." DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 50

puede fundarse sobre la base de un conocimiento científico del hombre concebido como un *objeto natural* más.²⁰

§ 3. La filosofía y su método

Que *Leviatán* sea una obra filosófica sobre las relaciones políticas humanas implica que en ella se exponga tanto la naturaleza de los hombres que viven políticamente así como la manera en que ello puede ser conocido.

El principio de todo conocimiento,²¹ nos dice Hobbes, son los pensamientos simples que son una representación (*representation*)²² o apariencia (*Apparence*) de algún accidente de la materia, objeto o cuerpo externo a los órganos del cuerpo humano. El origen de los pensamientos simples, nos dice Hobbes, son los cuerpos externos en movimiento que ejercen sobre los órganos de los sentidos una presión que es transmitida por los nervios hasta el cerebro y finalmente hasta el corazón²³ en donde se produce una resistencia, contra presión o esfuerzo —es decir, un movimiento de las partes internas del cuerpo

²⁰ Vid. *infra* **Apéndice 2**.

²¹ A pesar de la escrupulosa definición de los conceptos que empleaba, el filósofo nacido en Westport no da en *Leviatán* ninguna definición de lo que es el conocimiento, siendo lo más cercano a ella el siguiente pasaje en el cual, sin embargo, no trata de la naturaleza del conocimiento sino que afirma que éste no puede ser atribuido como una facultad de Dios: “De igual manera, cuando le atribuimos a Él *vista* y otros actos de los sentidos, así como también conocimiento y entendimiento, que en nosotros no son otra cosa sino un tumulto de la mente despertado por las cosas externas que presionan las partes orgánicas del cuerpo humano: porque no hay cosa alguna como esa en Dios, pues siendo cosas que dependen de las causas naturales no pueden ser atribuidas a Él.” *Lev [TP]*, (el subrayado es mío): “Likewise when we attribute to him *Sight*, and other acts of Sense; as also Knowledge, and Understanding, which in us is nothing else, but a tumult of the mind, raised by externall things that presse the organically parts of mans body: For there is no such thing in God; and being things that depend on naturall causes, cannot be attributed to him.” *Levth. II*, 31, [190], pp. 280-281, (el subrayado es mío).

²² Hobbes, sin embargo, no da en *Leviatán* definición alguna de lo que es la “representación” o “representar”.

²³ Quizá la amistad de Hobbes con William Harvey influyó en el cardiocentrismo científico profesado por el filósofo de Malmesbury: “Los órganos de la sensación que se encuentran en el cuerpo que siente son [...] en muchos animales, espíritus y membranas que nacen en la meninge tierna y recubren el cerebro y todos los nervios, así como el mismo cerebro y las arterias que hay en el cerebro; al excitarse todas estas partes, se excita también al origen de la sensación, el corazón.” *De Corpore*, IV, 25, 4, p. 549/TSC p. 300

humano dirigido hacia el exterior— que genera así un *símil* (*seeming*) de alguna parte del cuerpo sentido o accidente.²⁴ Cuando a causa del debilitamiento del movimiento en los órganos sensoriales se desvanece la sensación, a ésta se le llama imaginación, fantasía, concepción, idea o imagen mental²⁵ y, si se acentúa el hecho de su debilitamiento, entonces se le llama recuerdo o memoria (*memory*). A la multitud de recuerdos de varias cosas se le llama experiencia,²⁶ la cual, si es mucha, es llamada prudencia.

Puesto que las fantasías o ideas no son para Hobbes entes inteligibles incorpóreos sino sólo mociones internas del cuerpo humano que se suceden unas a otras “[...] por la coherencia de la materia movida [...]”²⁷, entonces, dada la constitución fisiológica del cuerpo humano,²⁸ los pensamientos se suceden *naturalmente* unos a otros, a lo cual se denomina serie de pensamientos, consecuencia, búsqueda, facultad de invención o discurso mental, el cual puede ser:

- 1) Inconstante: sin designio alguno que lo guíe.
- 2) Guiado por un deseo o algún designio, el cual se subdivide a su vez en:

²⁴ “Y esta diversidad de símiles (producida por la diversidad de operaciones de los cuerpos sobre los órganos de nuestros sentidos) la atribuimos a las alteraciones de los cuerpos que operan y los llamamos *accidentes* de tales cuerpos.” *Lev [TP]*: “And this diversity of Seeming, (produced by the diversity of the operation of bodies, on the organs of our sense) we attribute to alterations of the Bodies that operate, & call them *Accidents* of those Bodies.” *Levth.* III, 34, [207], p. 302, *cfr.*: “Definiremos por tanto *accidente* como *el modo de concebir el cuerpo.*” *De Corpore*, II, 8, 2, p. 269/TSC p. 100

²⁵ A lo largo de *Leviathan*, Hobbes establece las siguientes sinonimias: *sense = seeming = fancy = imagination = idea = mental image = phantasme = apparition.*

²⁶ Tal definición es en parte semejante y en parte distinta de la definición aristotélica: “Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.” ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980 b 25

²⁷ *Lev [TP]*: “[...] by coherence of the matter moved [...]” *Levth.* I, 3, [8], p. 19

²⁸ “Hobbes’s investigation of the senses itself of necessity relied on the senses. Hobbes knew that such an investigation required the formation of hypotheses about the microstructures of bodies, sensory media, and the sense organs, nerves, brain, and heart.” HATFIELD, GARY, “The cognitive faculties”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 953- 1002, p. 974

- a) Discurso mental que a partir de un efecto percibido busca las causas o medios que lo producen. Es común a bestias (*Beasts*) y hombres.²⁹
- b) Discurso mental que busca los posibles efectos que puede producir cualquier cosa imaginada. Este discurso mental es exclusivo del hombre.

Hobbes señala que hay un tercer tipo de imaginaciones que sólo están presentes en quienes están dormidos: los sueños o ensoñaciones (*dreams*). El origen completamente natural de estas fantasías es el reverso fisiológico de las que se presentan en estado de vigilia, pues ambas comienzan en extremos opuestos del cuerpo humano: las fantasías de quienes están despiertos comienzan con los movimientos de los órganos sensoriales, los cuales, al dormir, se aletargan y, por lo tanto, es el movimiento que persiste en las partes internas del cuerpo humano lo que origina las ensoñaciones. Hobbes afirma que la ignorancia de las causas naturales de los sueños dio origen a la religión de los paganos, es causa de la superstición de las personas rústicas y alimenta las doctrinas que, abusando de la ignorancia de la mayoría de las personas, son usadas con fines sediciosos.

Resta señalar dos cosas sobre la teoría del conocimiento del filósofo inglés. En primer lugar, recalcar que para Hobbes no es posible que el hombre tenga un conocimiento “objetivo” de “la realidad” porque sólo tenemos noticia de los cuerpos que existen en la medida y de la manera en que sus movimientos provocan en nosotros la sensación. Algunos intérpretes consideran que Hobbes no explica satisfactoriamente cómo el movimiento puede producir algo distinto a sí mismo (a saber, la

²⁹ He decidido traducir la palabra inglesa “*beasts*” por “bestias”, no sólo porque es la palabra que el propio Hobbes utiliza, sino también porque hay muchas implicaciones que se juegan en la diferencia conceptual entre “bestia” y “animal”: “Pensamos en lo que constituye el sentido propio del nombre que nombra a la bestia, en lo propio de la bestia. Y no hay ningún nombre abstracto adecuado para designar propiamente esa esencia de la bestia, ese ser-bestia de la bestia [...] porque no tenemos en nuestra lengua ninguna palabra como «bestidad», como sí tenemos, para el animal, la animalidad.” DERRIDA, JACQUES, *op. cit.*, p. 171

sensación);³⁰ pero tal cuestión es trivial porque para el filósofo de Malmesbury la sensación no es una operación espiritual inmaterial, sino que es explicable enteramente en términos de cuerpos en movimiento pues la sensación no tiene una naturaleza distinta a la de su causa y, por tanto, no hay ningún problema en el hecho de que un movimiento sea semejante a aquello que lo origina.³¹ Lo más relevante de la teoría gnoseológica del autor inglés, a mi entender, es que elimina “a quien” le aparece la sensación: Hobbes no sólo niega la existencia de un “sujeto” y de cualquier fundamento espiritual del mismo sino que, aún más, también niega la existencia de alguna operación mental capaz de dar cuenta de alguna ipseidad gnoseológica, pues los pensamientos no dan cuenta de la autosemejanza de las cosas, sino de la semejanza y diferencia *entre* las cosas pensadas;³² en otras palabras, Hobbes elimina la dualidad sujeto-objeto —sostenida por algunos de sus contemporáneos³³— al mismo tiempo que rechaza la idea de verdad por correspondencia que ello implica.

³⁰ Ferdinand Tönnies considera que Hobbes no es coherente en su explicación fisiológica de la sensación por creer que introduce un mediador espiritual para explicarla, sin embargo, es Tönnies quien —correcto en su interpretación— yerra al negarle lo que, de hecho, sí afirmó el filósofo de Malmesbury: “[Hobbes debió haber argumentado de la manera siguiente:] Porque los movimientos se deben explicar mediante movimientos, ya que los movimientos son causas suficientes de los movimientos. Sensación es movimiento en el órgano sensible. Ergo... Pero en lugar de proceder así, nuestro autor se atormenta con el concepto de cualidad, viéndose obligado a definirlo como algo no existente en la naturaleza de las cosas, no más que un modo de considerarlas, siendo así que, en realidad, lo que designa con ese concepto son todas *las propiedades* de las cosas, fuera de la masa que, por representar la esencia de las cosas, puede ser excluida, y del movimiento, con el que no reza la misma razón.” TÖNNIES, FERDINAND, *Hobbes. Vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988, p. 162

³¹ “[...] estas causas «mentales» son ellas mismas movimientos, así que finalmente la psicología no necesita nociones explicativas que no se requieran en la física.” SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, p. 122

³² “Y mientras que en esta sucesión de los pensamientos humanos no hay nada que observar en las cosas pensadas sino o bien en que son *semejantes una a otra*, o en que son *desemejantes*, o *para qué sirven*, o *cómo pueden servir para un propósito particular* [...]” *Lev [TP]*: “And whereas in this succession of mens thoughts, there is nothing to observe in the things they think on, but either in what they be *like one another*, or in what they be *unlike*, or *what they serve for*, or *how they serve to such a purpose* [...]” *Levth. I, 8, [33]*, p. 53

³³ “El hecho del *aparecer*, es decir, de la formación en algunos cuerpos de ejemplares de otros cuerpos, es para Hobbes el fenómeno más admirable, pero para explicar su existencia en el hombre no considera, contrariamente a Descartes, el elemento espiritual de la *conciencia*.” FORTEZA, BARTOMEU, “Introducción”, en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 7-152, p. 45. La interpretación de Bartomeu Forteza se centra, quizá con cierta obstinación, en afirmar la filosofía de Hobbes como abiertamente opuesta a la de

En segundo lugar, es importante señalar que en tanto que los pensamientos tienen un origen natural en los cuerpos externos al ser humano, entonces, las ideas no pueden ser controladas ni detenidas voluntariamente; esta argumentación establece un origen físico de los pensamientos humanos y fija, por tanto, un criterio *natural* para dirimir las disputas en torno al comportamiento humano, la libertad, el Estado y la religión, argumentación crucial para la defensa que Hobbes hace de la ciencia y de la libertad del pensamiento, tal como se verá más adelante.

3.1 El lenguaje

Para Hobbes no hay invento alguno que pueda compararse en utilidad y nobleza con el lenguaje (*speech*), una obra de Dios quien, al enseñarle a Adán a nombrar las criaturas que veía, lo otorgó a toda la humanidad.³⁴ Siguiendo la narración bíblica, el filósofo nacido en Westport afirma que todos los idiomas surgieron tras el desastre de Babel al separarse gradualmente de aquella lengua primigenia.

El lenguaje, nos dice Hobbes, está constituido por nombres y las relaciones que guardan entre sí. Su uso principal y general es transformar el *discurso mental* en un *discurso verbal* para dos cosas: (1)

Descartes, por ello, considera que la propuesta del autor inglés es una crítica directa a la idea cartesiana de conciencia en tanto que operación de una sustancia pensante pero inmaterial.

Por mi parte, considero que ver a la filosofía de Hobbes como exclusivamente anticartesiana es desestimar sus alcances más radicales. Hobbes es quizá el único autor de la Modernidad que niega una mismidad gnoseológica subjetiva humana al tiempo que afirma la condición y naturaleza objetiva de la humanidad, es decir, afirma al hombre no como sujeto sino como un *objeto* natural más, hecho que permite elaborar una ciencia objetiva de los comportamientos y efectos del lenguaje humano, es decir, una antropología filosófica.

³⁴ “El primer autor del lenguaje fue el mismo *Dios* que instruyó a *Adán* cómo nombrar a las criaturas que le presentaba a su vista, pero la Escritura no va más allá en esta materia. Sin embargo, esto fue suficiente para instruirle [a Adán] como agregar más nombres conforme la experiencia y el uso de las criaturas le daban la ocasión [...]” *Lev [TP]*: “The first author of Speech was *God* himself, that instructed *Adam* how to name such creatures as he presented to his sight; For the Scripture goeth no further in this matter. But this was sufficient to direct him [*i.e.* Adam] to adde more names, as the experience and use of the creatures should give him occasion [...]” *Levth.* I, 4, [12], p. 24

para marcar y recordar los propios pensamientos; (2) para significar y expresar a los demás los propios pensamientos “[...] para utilidad mutua y conversación, sin lo cual no hubiera existido entre los hombres ni República ni sociedad ni contratos ni paz ni más de lo que hay entre leones, osos y lobos.”³⁵

Hobbes nos dice que el lenguaje tiene cuatro usos particulares:

- 1) Registrar las causas o los efectos de alguna cosa presente o pasada, es decir, adquirir el arte o la ciencia.
- 2) Mostrar a otras personas el conocimiento que hemos adquirido.
- 3) Dar a conocer a otros nuestra voluntad y propósitos para poder ayudarnos mutuamente.
- 4) Deleitarnos con juegos inocentes de palabras.

Pero a tales usos le corresponden también cuatro abusos:

- 1) Al registrar equivocadamente los pensamientos y usar palabras cuyo significado no es constante, los hombres se engañan a sí mismos.
- 2) Al usar voluntariamente palabras con un sentido distinto al ordinario, es decir, metafórico, se engaña a los demás.
- 3) Declarar falsamente que se tiene una determinada volición (*will*).
- 4) Usar el lenguaje para agraviar (*grieve*) a otros hombres.

Si el lenguaje consiste en nombres y sus relaciones cabe preguntarse, ¿qué es aquello que es nombrado? Sujeto a nombres, nos dice Hobbes, es todo aquello que puede incluirse en algún cómputo (*reckoning*) mental, pues al nombrar no hacemos sino marcar y signar nuestros pensamientos para transformar nuestro cómputo o recuento de *ideas* en un cómputo o recuento de *palabras* que podemos recordar y compartir con otros. Hobbes organiza los nombres en cuatro grupos de acuerdo a las cosas designados por ellos:

³⁵ Lev [TP]: “[...] for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves.” *Levth.* I, 4, [12], p. 24

- 1) Nombre del cuerpo o materia.³⁶
- 2) Nombre de los accidentes o cualidades por las que se distingue un cuerpo de otro.
- 3) Nombres de las fantasías que tenemos de los cuerpos.
- 4) Nombres de los tipos de oraciones o discursos verbales (*speech*):
 - a) Nombres positivos: los que nombran a los cuerpos o a la manera en que son concebidos.
 - b) Nombres negativos: señalan lo que *no* corresponde a la cosa sobre la que se discurre.
 - c) Nombres sin sentido: carecen de definición o bien son falsos.
 - d) Nombres inconstantes: los que nombran a la vez tanto una cosa imaginada como la disposición e interés del hablante.

Ahora bien, si se toman en cuenta las características de los nombres en sí mismos, éstos se dividen en dos grupos:

- 1) Nombres propios: los que significan una sola cosa.
- 2) Nombres comunes: los que significan diversos cuerpos que tienen algún accidente semejante y respecto a los cuales el nombre es llamado “universal”. Tales nombres universales pueden ser de menor, mayor o igual extensión que otros nombres y pueden comprenderse mutuamente, *v. gr.* “[...] los nombres *hombre* y *racional* son de igual extensión y se comprenden mutuamente uno al otro.”³⁷ Resta señalar que para Hobbes nada en el mundo, excepto este tipo de nombres, puede ser universal.

Si se unen dos nombres, tal relación constituye una consecuencia o afirmación. Cuando en una afirmación el segundo nombre significa lo mismo que el primero entonces la afirmación es verdadera o, de lo contrario, será falsa, porque la verdad (*truth*) y la falsedad (*falsehood*) son

³⁶ A pesar de que Hobbes mencione en este punto como sinónimos “cuerpo” y “materia”, el filósofo de Malmesbury tiene preferencia por el primer término, cuyas implicaciones se verán más adelante.

³⁷ *Lev [TP]*: “[...] the names *Man* and *Rational*, are of equall extent, comprehending mutually one another.” *Levth.* I, 4, [13], p. 26

atributos del lenguaje (*speech*), no de los cuerpos. En otras palabras, la verdad no es sino el recto ordenamiento de los nombres en las afirmaciones, mientras que la falsedad consiste en la desigualdad o en la desemejanza de significado de dos nombres unidos en una afirmación.

Que Hobbes dedique en *Leviatán* mayor atención a las características del lenguaje que a las implicaciones epistemológicas de los procesos fisiológicos de la percepción —considero— se debe a la influencia nominalista en su obra. Tal como Ockham afirmaba que la evidencia —tan necesaria pero inalcanzable para la ciencia— sólo pertenece a la percepción sensible de los individuos, así también Hobbes considera que la sensación nos da un conocimiento absoluto de los hechos pero no puede darnos un conocimiento científico de los mismos “[...] porque observar por experiencia y recordar todas las circunstancias que pueden alterar el suceso, es imposible.”³⁸ En otras palabras, si la ciencia ha de consistir en un grupo de afirmaciones necesaria y evidentemente verdaderas —como afirmara Ockham—, la necesidad y evidencia de las mismas no pueden ser dadas por la experiencia, a pesar de que ésta sea el *origen* de todos los pensamientos simples.³⁹

Casi un siglo antes que Kant, Hobbes afirma ya —si bien desde supuestos muy distintos a los del filósofo prusiano— que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia, no por ello todo conocimiento procede de ella. Aunque el filósofo nacido en Westport explique en términos empiristas, materiales y mecanicistas el origen de las sensaciones, y a pesar de que afirme que el movimiento que son

³⁸ *Lev.* I, 5, [22], p. 39: “[...] because to observe by experience, and remember all circumstances that may alter the successe, is impossible.” *Levth.* I, 5, [22], p. 38

³⁹ “There is no place in Hobbesian empiricism for the Gassendist principle that all evidence derives from the evidence of sense, since universal propositions may become evident without recourse to sense experience, solely through our forming images appropriate to their terms.” AYERS, MICHAEL, “Theories of knowledge and belief”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1003- 1061, p. 1022.

Hobbes, en su temprana obra *Elementos de derecho natural y político* señalaba: “Así como el conocimiento empieza con la experiencia, así también una nueva experiencia da lugar a un nuevo conocimiento, y al aumentar la experiencia aumenta el conocimiento.” *EDNP*, I, 9, 18, p. 143; sin embargo, el autor inglés no es un “empirista” y advertía que “La experiencia no concluye nada universalmente. Si los signos aciertan veinte veces y fallan una, el hombre puede establecer una probabilidad de veinte a uno en el hecho, pero no puede considerarlo como una verdad.” *EDNP*, I, 4, 10, p. 109.

estas últimas —moción interna contraria a la de los cuerpos que las causan— “dé contenido” a los pensamientos o representaciones,⁴⁰ en mi opinión, Hobbes no da una importancia epistemológica mayor a los procesos fisiológicos de la mente humana. Al rechazar la separación ontológica entre sujeto y objeto —al afirmar que los cuerpos y la causa de su conocimiento empírico son exactamente lo mismo, en tanto que quien los conoce es también un cuerpo, y no un espíritu, que es movido y afectado por otros cuerpos— el filósofo inglés anula el problema de la separación e interacción entre facultades cognoscitivas inmateriales y un mundo material.

Hobbes simplifica y radicaliza —con una navaja de Ockham afilada por la nueva filosofía— la explicación científica de las operaciones naturales de los cuerpos vivientes: sensación, pensamientos simples y series de pensamientos tienen un mismo origen y son comunes a todos los animales en virtud de la disposición orgánica de sus cuerpos. Pero así como la representación y el discurso mental pierden su carácter de “mediadores” epistemológicos entre un cuerpo conocido y el cuerpo cognoscente al ser reducidos a meros movimientos corporales orgánicos, así mismo, las consideraciones e implicaciones gnoseológicas recaen con mayor énfasis en el lenguaje. Su nominalismo le permite a Hobbes sortear los problemas planteados por su rechazo tanto de la teoría aristotélica y escolástica de las especies sensibles e inteligibles así como del dualismo sustancial de Descartes:

Esta teoría lingüística hobbesiana sorprende por cuanto —como hemos señalado antes— consigue eludir el callejón sin salida en que el problema de la escisión entre sujeto y objeto sitúa al pensamiento por lo que toca al problema de la objetividad; la escisión, establecida por la metafísica cartesiana y heredada por el empirismo posterior, es superada en Hobbes gracias al rechazo del realismo esencialista o conceptualista y a la introducción del lenguaje como clave de bóveda de su sistema que le confiere unidad y comprensión.⁴¹

⁴⁰ Si bien Hobbes señala lingüísticamente la diferencia entre la sensación y los pensamientos simples al diferenciar sistemáticamente en todo *Leviathan* entre “*seeming*” (referente a la sensación) de “*apparence*” (referente a los pensamientos simples), no detalla por qué habrían de ser nombrados con términos distintos.

⁴¹ FORTEZA, *op. cit.*, pp. 99- 100

El lenguaje, regalo divino, en virtud de la excelsitud de su origen separa al hombre del resto de las criaturas vivientes. El lenguaje es una herramienta que sirve al hombre —antes de que cualquier técnica o tecnología mecánica pueda existir— para entender y transformar al mundo que lo rodea. Para Hobbes, el lenguaje es un medio y un utensilio que nos permite adquirir un conocimiento infalible del mundo y, además, nos permite compartirlo con nuestros semejantes para ayudarnos mutuamente.

Puesto que el lenguaje consiste sólo en palabras y las relaciones entre ellas, y puesto que la verdad y la falsedad no consisten en una relación entre las palabras y *la* realidad —sino en la corrección o incorrección, en la correspondencia o no correspondencia *entre* los propios signos lingüísticos— Hobbes rechaza, por tanto, no solamente la concepción de verdad por correspondencia (*adaequatio intellectus et rei*) sino también la idea de un origen natural del lenguaje: “Los nombres, tal como ha sido definido, colocados en la oración son signo de los conceptos y es evidente que no lo son de las cosas mismas.”⁴² Ello explica la afirmación hobbesiana de la arbitrariedad del lenguaje, la cual no debe ser considerada como solipsismo:

Pero si alguien, aunque fuera muy inteligente, pasase toda su vida en parte razonando, en parte inventando notas para ayudar a su memoria y aprendiéndolas, ¿quién no ve que a sí mismo no le aprovecharía demasiado y nada a los demás?; su conocimiento perecería con él, a no ser que las advertencias que hubiera inventado para sí fueran comunes también a los demás.⁴³

En otras palabras, para el filósofo de Malmesbury, el lenguaje es una *construcción común* que sólo puede tener *sentido y utilidad común* en la medida en que quienes lo construyen concuerdan entre sí, arbitrariamente, lo que es nombrado con ello: “[...] porque las palabras [...] tienen su significado por acuerdo y establecimiento de los hombres

⁴² *De Corpore*, I, 2, 5, p. 184/*TSC* p. 44

⁴³ *De Corpore*, I, 2, 2, pp. 181- 182/*TSC* pp. 42- 43

[...]”,⁴⁴ por tal motivo, la falsedad es, más que un problema de discordancia onto-epistemológica, un error lingüístico que transgrede lo convenido comúnmente.⁴⁵

3.2 El entendimiento y la razón

El entendimiento (*understanding*) es aquella imaginación o idea despertada (*raysed*) en la mente por palabras u otros signos voluntarios; es común a las bestias y a los hombres.⁴⁶ Sin embargo, hay un tipo de entendimiento exclusivo del hombre que le permite tener en la mente una serie de pensamientos con el mismo orden y conexión que guardan las palabras que la originan. Hay en el hombre, sin embargo, otra facultad intelectual que depende de la existencia del lenguaje: la razón.

Razonar no es sino concebir una suma total en una adición o bien un residuo en una sustracción. En otras palabras, razonar es computar (*reckoning*). Así pues, si se considera a la razón como una facultad mental —i.e. como una capacidad general que posee el hombre—, la razón es el cómputo o recuento de las consecuencias o afirmaciones de los *nombres convenidos* para marcar los pensamientos propios y

⁴⁴ *Lev [TP]*: “[...] because words [...] have their signification by agreement, and constitution of men [...]” *Levth.* II, 31, [192], p. 283

⁴⁵ “[...] pues los nombres no se establecieron según las especies de las cosas, sino por la voluntad de los hombres, de forma que el que se aparta de las denominaciones pactadas de las cosas no es engañado por las cosas ni por los sentidos [...] más bien está expresando un juicio falso debido a su negligencia.” *De Corpore*, I, 5, 1, pp. 223-224/*TSC* p. 70

⁴⁶ Aquí Hobbes, como varios otros filósofos de su época, ataca efectivamente la idea cartesiana de que los animales son meros autómatas sin pensamientos: “Porque un perro, por costumbre, entenderá el llamado o reprimenda de su amo; y así también muchas otras bestias.” *Lev [TP]*: “For a dogge by custome will understand the call, or the rating of his Master; and so will many other Beasts.” *Levth.* I, 2, [8], p. 18. *Cfr.* “Además, porque es conforme a la razón (al imitar el arte a la naturaleza, y al poder los hombres construir diversos autómatas, en los que hay movimiento sin ningún pensamiento) aceptar que la naturaleza puede por su parte producir esos autómatas, y mucho más excelentes, como los animales, que los que proceden de la mano del hombre, sobre todo al no ver ninguna razón para que el pensamiento deba encontrarse en todas partes donde veamos una conformación de miembros semejante a la de los animales, y teniendo en cuenta que es más sorprendente que haya un alma en cada cuerpo humano, que el hecho de que no la haya en los animales.” DESCARTES, RENÉ, “[Carta de René] Descartes a [Henry] More. Egmond, 5 de febrero de 1649”, en GONZÁLEZ RECIO, JOSÉ LUIS (Ed.), *La correspondencia Descartes-Henry More*, Madrid, Antígona, 2011, pp. 57-81, p. 79

significar los pensamientos que demostramos y compartimos con los demás.

¿Cómo y para qué se usa la razón? El uso y fin de la razón, nos dice el filósofo de Malmesbury, es comenzar con las definiciones de los nombres —es decir, con su explicación— y avanzar de una consecuencia a otra. Ahora bien, puesto que la razón siempre es una recta razón —esto es, un cómputo preciso que siempre llega al mismo resultado a partir de los mismos elementos—, es necesario que las afirmaciones en las que se sustenta sean ciertas para que su conclusión también lo sea.

En este punto resulta evidente que no puede haber razonamiento si no hay *previamente* lenguaje, de lo cual se derivan dos consecuencias: (1) que en tanto que sujeto a nombres es todo aquello que puede ser incluido en un cómputo mental y, en tanto que la razón parte de los nombres y de las afirmaciones, entonces la razón tiene cabida en toda materia en la que sea posible sumar o restar cosas mental y verbalmente;⁴⁷ (2) puesto que el lenguaje es una invención, la razón que se sustenta en ella no es innata —como sí lo son la memoria y la sensación— ni es dada sólo por experiencia —como lo es la prudencia— sino que es alcanzada (*attayned*) con diligencia (*Industry*) a través de los siguientes pasos:

- 1) Imponiendo nombres, ya que éstos son los principios o elementos del razonamiento.

⁴⁷ Aquí hay otra implicación del nominalismo abrazado por Hobbes: lo que permite el conjuntar y disgregar cosas inteligiblemente no es la unidad numérica de las sensaciones o de los pensamientos: “Un imbécil [sic] de nacimiento, que nunca haya podido aprender de memoria el orden de los términos numerales, como *uno, dos y tres*, puede observar cada uno de los toques de la campana y asentir a ellos o decir uno, uno, uno; pero nunca sabrá que hora es.” *Lev. I, 4, [14], p. 26*: “A naturall foole that could never learn by heart the order of numerall words, as *one, two, and three*, may observe every stroak of the Clock, and nod to it, or say one, one, one; but can never know what houre it strikes.” *Levth. I, 4, [14], p. 27*. En otras palabras, la dimensión cognoscitiva que permite el razonar no es la sensación sino las relaciones entre los signos lingüísticos que “ocupan el lugar de” (*i.e.* la *suppositio* del nominalismo tardomedieval) los pensamientos en el lenguaje: “Así que sin palabras no hay posibilidad de calcular números; mucho menos magnitudes, velocidades, fuerzas y otras cosas cuyo cálculo es tan necesario para la existencia y el bienestar del género humano.” *Lev. I, 4, [14], p. 26*: “So that without words, there is no possibility of reckoning of Numbers; much lesse of Magnitudes, of Swiftnesse, of Force, and other things, the reckonings whereof are necessary to the being, or well-being of man-kind.” *Levth. I, 4, [14], p. 27*

- 2) Partir de los nombres y unirlos para formar aserciones, después conectar aserciones para formar silogismos y, finalmente, unir silogismos para obtener el conocimiento de las consecuencias de los nombres, conocimiento que se llama ciencia.

Sólo el hombre, afirma Hobbes, es capaz de reducir a reglas generales, teoremas o aforismos, a través de las palabras, aquellas consecuencias que encuentra;⁴⁸ pero, así también, sólo el hombre es capaz de elaborar inferencias falsas u oraciones (*speeches*) sin sentido a partir de nombres cuyo significado ha sido previamente convenido, es decir, sólo el hombre tiene “[...] el privilegio del absurdo [...]”⁴⁹ que es producido por:

- 1) La falta de método.

⁴⁸ “Así, cuando un hombre que carece en absoluto del uso de la palabra (por ejemplo, el que nace y sigue siendo perfectamente sordo y mudo) ve ante sus ojos un triángulo y, junto a él, dos ángulos rectos [...] puede, por meditación, comparar y advertir que los tres ángulos de ese triángulo son iguales a los dos ángulos rectos que estaban junto a él. Pero si se le muestra otro triángulo, diferente, en su traza, del primero, no se dará cuenta, sin un nuevo esfuerzo, de si los tres ángulos de éste son, también, iguales a los de aquél. Ahora bien, quien tiene el uso de la palabra, cuando observa que semejante igualdad es una consecuencia no ya de la longitud de los lados ni de otra peculiaridad de ese triángulo, sino, solamente, del hecho de que los lados son líneas rectas, y los ángulos tres, y de que ésta es toda la razón de por qué llama a esto un triángulo, llegará a la conclusión universal de que semejante igualdad de ángulos tiene lugar con respecto a un triángulo cualquiera, y entonces resumirá su invención en los siguientes términos generales: *Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos*. De este modo la consecuencia advertida en un caso particular llega a ser registrada y recordada como una norma universal; así, nuestro recuerdo mental se desprende de las circunstancias de lugar y tiempo, y nos libera de toda labor mental, salvo la primera; ello hace que lo que resultó ser verdad *aquí y ahora*, será verdad en todos los *tiempos y lugares*.” *Lev. I, 4, [14]*, p. 25: “For example, a man that hath no use of Speech at all, (such, as is born and remains perfectly deafe and dumb,) if he set before his eyes a triangle, and by it two right angles [...] he may by meditation compare and find, that the three angles of that triangle, are equall to those two right angles that stand by it. But if another triangle be shewn him different in shape from the former, he cannot know without a new labour, whether the three angles of that also be equall to the same. But he that hath the use of words, when he observes, that such equality was consequent, not to the length of the sides, nor to any other particular thing in his triangle; but onely to this that the sides were straight, and the angles three; and that that was all, for which he named it a Triangle; will boldly conclude Universally, that such equality of angles is in all triangles whatsoever; and register his invention in these generall termes, *Every triangle hath its three angles equall to two right angles*. And thus the consequence found in one particular, comes to be registred and remembred, as an Universall rule; and discharges our mentall reckoning, of time and place; and delivers us from all labour of the mind, saving the first; and makes that which was found true *here*, and *now*, to be true in *all times* and *places*.” *Levth. I, 4, [14]*, pp. 26-27

⁴⁹ *Lev [TP]: “[...] the priviledge of Absurdity [...]” Levth. I, 5, [20]*, p. 35

- 2) Dar nombres de cuerpos a los accidentes, o bien de los accidentes a los cuerpos.⁵⁰
- 3) Dar nombres de accidentes a los cuerpos externos a nosotros.⁵¹
- 4) Dar el nombre de cuerpos a los nombres de alguna oración (*speech*).
- 5) Dar el nombre de accidentes a los nombres de las oraciones (*speeches*).
- 6) Usar figuras retóricas.
- 7) No corregir las definiciones impuestas por la tradición.

Una vez conocidas las causas de los sinsentidos, nos dice Hobbes, el absurdo y sus consecuencias negativas pueden evitarse pues “En efecto: todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien cuando tienen buenos principios.”⁵² Así, cuando, por medio de un discurso, se intenta obtener conocimiento sobre alguna cosa, se puede terminar alcanzado o no lo que busca. Siendo que hay dos tipos de discursos —uno mental y uno verbal⁵³—, a cada uno le corresponden diversos tipos de finales o resoluciones.

Si un discurso mental que indaga sobre algo pasado o presente es interrumpido, su fin se llama opinión. La opinión final de un discurso

⁵⁰ Es decir, confundir cualidades primarias y secundarias: “[...] Galileo, Hobbes, Descartes enseñan que en el fenómeno de la percepción sensible no hay, además de la misma sensación, más que movimientos entre los órganos de los sentidos y los objetos. Las cualidades sensibles no existen más que en el sujeto, mientras que en el objeto, y a partir de él, no hay más que movimientos, que no tienen ninguna semejanza con las sensaciones.” TÖNNIES, *op. cit.*, p. 151

⁵¹ Hobbes critica aquí, probablemente, a Descartes por confundir la extensión con la materia misma. Hobbes, en cambio, distingue entre el cuerpo en movimiento y la manera en que es percibido, esto es, de sus accidentes.

⁵² *Lev. I, 5, [21]*, p. 36: “For all men by nature reason alike, and well, when they have good principles.” *Levth. I, 5, [21]*, p. 36

⁵³ Cabe señalar, una vez más, que para Hobbes los pensamientos y sensaciones —*i.e.* las operaciones mentales de los animales— tienen un origen fisiológico completamente explicable en términos de cuerpos en movimientos sin necesidad de recurrir a principios espirituales inmateriales: “*No existe ningún espíritu; éste es el principio central de su Metafísica, si se quiere llamar así al conjunto de sus principios fundamentales.*” TÖNNIES, *op. cit.*, p. 155. Si bien la explicación filosófica de los procesos corporales gana en transparencia y simplicidad, en cambio, el lenguaje gana en ambivalencia y opacidad pues considerarlo un regalo divino no explica su naturaleza —¿el lenguaje se reduce a sonidos emitidos o requiere de algún proceso de codificación simbólica?, ¿es diferente la fonación a la significación?, etc.— ni el porqué es inteligible.

mental que busca la verdad del pasado o del futuro se llama juicio, resolución, sentencia final o conciencia, opinión final que, a diferencia de la razón, no es infalible.⁵⁴

Los fines de los discursos verbales, por otra parte, reciben nombres distintos. Si en un discurso verbal se procede correctamente uniendo palabras para formar afirmaciones, uniendo éstas para formar silogismos y, a su vez, uniendo silogismos, el fin, última suma o conclusión de tal discurso se llama ciencia, que es un conocimiento *condicional* de las consecuencias de las palabras. Cuando un discurso verbal comienza con los dichos de una persona de cuya veracidad no se duda, su resolución se denomina fe y creencia, pues no se confía en la veracidad del dicho sino en la persona que lo dice.

Que para Hobbes el lenguaje —y no las ideas o la representación— sea el elemento gnoseológico fundamental para adquirir conocimiento verdadero y necesario, implica que deba describir no sólo qué es y cómo funciona ordinariamente, sino también señalar cómo evitar su uso incorrecto para así sortear la falsedad y el absurdo.⁵⁵ A diferencia de los conceptualistas o de los realistas, Hobbes no tiene que lidiar con el problema de la correspondencia entre las representaciones mentales y el mundo, sino con un problema relativamente más sencillo: la falta de entendimiento del significado de las palabras.

Como se señaló anteriormente, casi un siglo antes de Kant —aunque ciertamente desde otro horizonte conceptual— Hobbes aspira ya a establecer las verdaderas posibilidades y los alcances reales de la razón

⁵⁴ El nominalismo de Hobbes le hace apostar enteramente a favor del lenguaje —y no a favor de las facultades cognoscitivas naturales humanas— como la fuente de la *necesidad de la verdad* de las proposiciones científicas en tanto que las operaciones mentales humanas están sujetas a las condiciones particulares de un tiempo y lugar determinado: “Porque la conciencia de un hombre y su juicio es la misma cosa, y así como el juicio, también la conciencia puede ser errónea.” *Lev [TP]*: “For a mans Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous.” *Levth.* II, 29, [168], p. 249

⁵⁵ Es cierto que Hobbes también habla del error, pero éste es propio del discurso mental, no del discurso verbal.

por medio de una crítica de las incorrecciones semánticas en el uso del lenguaje, aquella condición necesaria para la existencia de la razón.⁵⁶

Por eso debemos decir que el materialismo de Hobbes sólo tiene una influencia universal en todos los planos de su filosofía cuando se lo considera en su función crítica: crítica lógica, contra las ficciones de la metafísica aristotélica, crítica fisiológica, contra la substancialización del alma, crítica del temor de las fuerzas sobrenaturales, contra una concepción mágica de la naturaleza, crítica teológico-política, contra el poder espiritual.⁵⁷

Por tal razón, la descripción de los usos y abusos del lenguaje, así como de las causas del absurdo no son en *Leviatán* una mera curiosidad enciclopédica o un prurito retórico, sino la nervadura lógica y epistemológica que sostiene a toda la propuesta filosófica de Hobbes.

3.3 La filosofía o ciencia

Por FILOSOFÍA se entiende *el conocimiento adquirido, a través de razonamiento, a partir de la manera de generación de cualquier cosa hacia sus propiedades; o a partir de las propiedades [de las cosas] hacia alguna posible manera de generación de las mismas, con el fin de ser capaces de producir —en la medida en que la materia y la fuerza humana lo permitan— aquellos efectos requeridos por la vida humana.*⁵⁸

Tal como se mencionó anteriormente, la filosofía es un conocimiento condicional, no de las cosas, sino de las consecuencias de los nombres de una cosa a otra. En este punto se revela con toda claridad el nominalismo del cual Hobbes fue partidario, es decir, de aquella postura filosófica que afirma que los *predicados* universales son sólo palabras y

⁵⁶ “Nótese, por otra parte, que varias de las cuestiones declaradas por Hobbes como ajenas a la capacidad cognoscitiva humana coinciden con las que Kant propone como antinomias de la razón.” *De Corpore*, n. 303, p. 727

⁵⁷ ZARKA, YVES CHARLES, “Prólogo. Sentido y apuesta del *De Corpore*”, en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. I-IX, p. VI

⁵⁸ *Lev [TP]*: “BY PHILOSOPHY, is understood the Knowledge acquired by Reasoning, from the Manner of the Generation of any thing, to the Properties; or from the Properties, to some possible Way of Generation of the same; to the end to bee able to produce, as far as matter, and humane force permit, such Effects, as humane life requireth.” *Levth. IV*, 46, [367], p. 518

no entes subsistentes por sí mismos. En tanto que la razón siempre llega a la misma conclusión a partir de los mismos elementos, se sigue que *la razón sólo puede producir verdades generales, eternas e inmutables*, ¿cómo es esto posible? Puesto que las relaciones entre los nombres son constantes en la medida en que las definiciones de las palabras son establecidas y compartidas por los hombres para lograr un entendimiento mutuo, resulta evidente que no es la semejanza entre las palabras y algún ente natural lo que les da su significado. Es decir, las verdades producidas por la razón dependen exclusivamente de *las relaciones entre los elementos del lenguaje*, no de su correspondencia con las cosas, pues

[...] una vez [que] la razón ha consumado el artificio de dar nombres a las diferentes imágenes, [entonces] empieza un camino autónomo y diferente del discurso mental de asociación inductiva de los fenómenos, [camino] que consiste en el encadenamiento deductivo de las proposiciones capaz de extraer unas consecuencias que nos permitan un mayor dominio de la realidad y un mayor bienestar social y político.⁵⁹

Por tal motivo, la ciencia o filosofía es un medio que proporciona beneficios a la humanidad que para poder ser alcanzada requiere de las siguientes dos condiciones:

- 1) Vivir en una República o Estado (*Common-wealth*). Ésta es una condición *material* imprescindible para alcanzar la filosofía, pues sólo la existencia de la República o Estado garantiza la existencia de paz y ocio, y no hay filosofía si no hay ocio suficiente para dedicarse a ella.⁶⁰

⁵⁹ FORTEZA, *op. cit.*, p. 76

⁶⁰ Es cierto que para Hobbes no puede haber filosofía si *antes* no se ha conformado una República, pero la afirmación contraria no es verdadera. Así pues, la siguiente afirmación de Catherine Wilson no es correcta: “Hobbes did not imagine that men could build a commonwealth spontaneously, without philosophical direction [...]” WILSON, CATHERINE, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 190.

Hobbes distingue entre verdad y filosofía: si bien ambas son el resultado de la correcta ordenación de palabras, la *verdad* se reduce solamente a la *correspondencia lingüística adecuada entre dos términos*, mientras que la *filosofía* o *ciencia* es una consecuencia o *afirmación lingüística verdadera que, además, enuncia las posibles causas o los posibles efectos que necesariamente deben seguirse de una cosa nombrada*. Por tanto, para Hobbes, el tener verdades no significa tener filosofía porque para

2) Poseer un adecuado método de razonamiento o lógica.

Hobbes enfatiza que no cualquier tipo de conocimiento es filosofía: no puede considerarse como conocimiento científico o filosófico el que procede de la mera experiencia pues tal conocimiento no es infalible y, por tanto, no puede ser reducido a un aforismo que valga para todo tiempo y lugar,⁶¹ tampoco el registro de los sucesos experimentados puede considerarse ciencia, pues por lo general, el registro de los hechos acaecidos es posterior a lo registrado y su veracidad depende no del hecho sino del crédito que se le otorgue al escritor, *i.e.* la historia no es ciencia;⁶² tampoco puede considerarse filosofía el conocimiento revelado sobrenaturalmente por Dios, pues ese conocimiento es extraordinario y, por tanto, no puede ser comprobado por nuestro

alcanzar esta última es necesario tener suficiente tiempo libre y pacífico para indagar por causas y efectos aún no previstos, pero tal cosa sólo puede lograrse ahí donde los seres humanos se han organizado ya políticamente.

Ahora bien, una República no es necesariamente el resultado del conocimiento científico pues, recuérdese, Hobbes afirma que el lenguaje es lo que nos permite tener en común más cosas de las que tienen las fieras como los leones, los osos y los lobos —*vid. supra* nota 35 de este capítulo, p. 58—. La prueba determinante de que, para el filósofo de Malmesbury, vivir en una República es condición necesaria para tener filosofía —y no lo contrario— es el siguiente pasaje en el que Hobbes niega que los habitantes originarios de América tengan filosofía —aunque tengan algunas verdades— por el hecho de no vivir en una condición civil o política: “La facultad de razonar, siendo consecuencia del uso del lenguaje, no fue posible [en los comienzos de la filosofía], pero debieron haber habido algunas verdades generales establecidas por razonamiento casi tan antiguas como el lenguaje mismo. Los salvajes de América no existen sin algunas buenas sentencias morales; así mismo, ellos tienen una pequeña aritmética, para sumar y dividir en números no demasiado grandes: pero no por tanto ellos son filósofos.” *Lev [TP]*: “The faculty of Reasoning being consequent to the use of Speech, it was not possible [at the beginnings of Philosophy], but that there should have been some generall Truthes found out by Reasoning, as ancient almost as Language it selfe. The Savages of America, are not without some good Morall Sentences; also they have a little Arithmetick, to adde, and divide in Numbers not too great: but they are not therefore Philosophers.” *Levth.* IV, 46, [367], p. 519

⁶¹ *Cfr.* “[...] (pues cada uno concibe sus pensamientos sin ayuda de los signos) [...]” *De Corpore*, I, 2, 11, p. 188/*TSC* p. 47

⁶² “El registro del *conocimiento de hecho* es llamado *historia*. Del cual existen dos tipos: uno es llamado *historia natural*, que es la historia de aquellos hechos o efectos de la naturaleza tenidos como independientes de la *volición* del hombre, tales como son las historias de *los metales, las plantas, los animales, las áreas geográficas* y otras semejantes. El otro es la *historia civil*, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres en las Republicas.” *Lev [TP]*: “The Register of Knowledge of Fact is called *History*. Whereof there be two sorts: one called *Naturall History*; which is the History of such Facts, or Effects of Nature, as have no Dependance on Mans Will; Such as are the Histories of *Metalls, Plants, Animals, Regions*, and the like. The other, is *Civill History*; which is the History of the Voluntary Actions of men in Common-wealths.” *Levth.* I, 9, [40], p. 64

recuento mental, así como tampoco puede ser considerada como filosofía la doctrina que habla sobre el Reino de Dios o sobre Dios mismo, es decir, la teología no es filosofía;⁶³ y a pesar de que la filosofía requiera del lenguaje, no ha de ser considerada como ciencia ninguna conclusión falsa ni aquellos razonamientos que parten ciegamente de definiciones dadas previamente por autores anteriores.⁶⁴ En otras palabras, si la razón funciona correctamente con un lenguaje depurado de errores semánticos, la filosofía o ciencia es alcanzada por medio de un método correcto y de una pacífica y ociosa meditación.

3.4 El método de la filosofía según Hobbes y el problema de su interpretación

Puesto que todo razonamiento verdadero depende del significado constante de los nombres, es preciso establecer o corregir toda definición absurda porque, de lo contrario, los errores se multiplicarán por sí solos en la medida en que avance el cómputo de palabras. Ahora

⁶³ “[...] si decimos la *palabra* de Dios, o del *hombre*, a veces puede entenderse a la del hablante [...] y a veces a la del tema [tratado] [...] y en el griego (de la Escritura) que retiene muchos hebraísmos, palabra de Dios frecuente significa no aquello que fue dicho por Dios, sino aquello respecto a Dios y Su gobierno, es decir, la doctrina de la religión: todo lo cual es decir *λόγος θεοῦ* y *Theologia*, la cual es la doctrina que usualmente llamamos teología [...]” *Lev [TP]*: “[...] if we say the *Word of God*, or of the *Man*, it may be understood sometimes of the Speaker [...] and sometimes of the Subject [...] And in the Greek, which (in the Scripture) retaineth many Hebraismes, by the *Word of God* is oftentimes meant, not that which is spoken by God, but concerning God, and his government; that is to say, the *Doctrine of Religion*: Insomuch, as it is all one, to say *λόγος θεοῦ*, and *Theologia*; which is, that *Doctrine* which we usually call *Divinity* [...]” *Levth.* III, 36, [222], p. 323

⁶⁴ “[...] la *verdad* consiste en el correcto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones [...] Por lo tanto, en la geometría (única ciencia que Dios se complació en dispensar a la humanidad) los hombres comienzan con el establecimiento de los significados de sus palabras; a tal establecimiento del significado lo llaman *definiciones*, y las colocan al comienzo de su cómputo [o recuento de consecuencias].

Lo anterior revela cuán necesario es para cualquier hombre que aspire al conocimiento verdadero el examinar las definiciones de autores previos, o bien para corregir aquellas establecidas negligentemente, o bien para hacerlas por sí mismo.” *Lev [TP]*: “[...] *truth* consisteth in the right ordering of names in our affirmations [...] And therefore in Geometry, (which is the onely Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call *Definitions*; and place them in the beginning of their reckoning.

By this it appears how necessary it is for any man that aspires to true Knowledge, to examine the Definitions of former Authors; and either to correct them, where they are negligently set down; or to make them himselfe.” *Levth.* I, 4, [14], p. 28

bien, la única ciencia que procede con tal rigor *deductivo* a partir del establecimiento de definiciones es la geometría que no es, sin embargo, la ciencia fundamental —privilegio que Hobbes otorga a la *philosophia prima*— sino solamente el modelo lógico más depurado del razonamiento científico o filosófico.⁶⁵

Puesto que la filosofía es, para el autor inglés, un conocimiento condicional que parte ya sea de una causa dada hacia sus efectos o bien a partir de los efectos dados hacia alguna posible causa, entonces adquirir tal conocimiento puede hacerse o bien por medio de un método que construye una consecuencia a partir de los elementos del razonamiento, o bien por un método que descompone —mentalmente— los posibles elementos que constituyen a un efecto. Dichos métodos reciben el nombre, respectivamente, de analítico y sintético.⁶⁶ Cabe señalar que Hobbes no dedica ningún pasaje de *Leviatán* para explicar tal distinción conceptual ni señalar su diferencia. Sin duda sería posible prescindir de tales distinciones metodológicas —que Hobbes expuso con claridad y detalle en otras obras distintas a la aquí analizada—, sino fuera porque algunos de los intérpretes más reconocidos de la obra de Hobbes usaron —y, a mi juicio, abusaron— de tal distinción conceptual para explicar las supuestas “contradicciones” que “encontraron” en la obra del filósofo nacido en Westport.

Algunos intérpretes afirman que el método lógico que empleó Hobbes para construir la argumentación de sus obras fue el analítico-sintético o resolutivo-compositivo, y atribuyen la adopción de tal método a la influencia que ejerció Galileo Galilei sobre el autor inglés.⁶⁷ Por ejemplo,

⁶⁵ “Sé que aquella parte de la filosofía que trata sobre la línea y las figuras nos ha sido transmitida muy bien desarrollada por los antiguos, al mismo tiempo que constituye un modelo óptimo de la verdadera lógica, por medio de la cual pudieron hallar y demostrar sus teoremas tan preclaros.” *De Corpore*, ED, p. 157/TSC p. 29, (el subrayado es mío).

⁶⁶ “El [método] resolutivo suele llamarse *analítico* y el compositivo, *sintético*.” *De Corpore*, I, 6, 1, p. 234/TSC p. 77

⁶⁷ “[...] el método «resolutivo-compositivo» corresponde perfectamente a la intención original de Hobbes, el interés en la aplicación.

Hobbes tomó este método de Galileo. Creyó que por este medio podía conseguirse en la filosofía política lo que Galileo obtuvo en la física.” STRAUSS, LEO, *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 206. “Pues el método analítico-sintético, que tanto admiraba en Galileo y que él mismo adoptó, consistía en descomponer la

la interpretación hecha por Crawford B. Macpherson depende totalmente de tal supuesto, ya que para tal comentarista las contradicciones e inconsistencias que encuentra en la obra del filósofo de Malmesbury se deben a que “Hobbes no nos lleva con él a través de la parte analítica de su pensamiento, sino que comienza con el resultado y sólo nos muestra la parte sintética.”⁶⁸

Lo primero que habría que señalar es que tales intérpretes, desafortunadamente, no aportan pasaje alguno que demuestre la influencia de Galileo sobre la obra de Hobbes.⁶⁹

En segundo lugar, los términos resolutivo-compositivo y analítico-sintético son equívocos y han tenido distintos significados y usos a lo largo de la historia de la filosofía. Si bien es cierto que en la llamada escuela de Padua el método resolutivo-compositivo tuvo un amplio desarrollo —representado notoriamente por la figura de Jacopo o Giacomo Zabarella—, no hay similitud entre el método empleado por dichos autores italianos y el de Hobbes.⁷⁰

sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico.” MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005, p. 40

⁶⁸ MACPHERSON, *op. cit.*, p. 40

⁶⁹ “J. W. N. WATKINS, en su libro *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Scientific Theories*, Hutchinson, Londres, 1965, afirmó que esta concepción del método la tomaba Hobbes de la Escuela de Padua y especialmente de los escritos de Agustín de Nifo y Jacobo Zabarella, a través de W. Harvey, que había estudiado en Padua, y de Galileo. Sin embargo, diversos estudios —entre los que descuella el de J. PRINS: *Hobbes an the School of Padua: two incompatible approaches of science*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 1990, pp. 26-46— han demostrado que no hay tal filiación y que la distinción entre método analítico y sintético se encuentran en los escritos de los matemáticos antiguos y modernos.” *De Corpore*, n. 115, p. 707

⁷⁰ Desafortunadamente no pude consultar de primera mano la obra de Zabarella pero, a partir de los comentarios de algunos intérpretes, resulta evidente que el método del autor italiano abrevaba de las fuentes aristotélicas. Así, por ejemplo, Heikki Mikkeli —Mikkeli, Heikki, “Giacomo Zabarella”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/zabarella/>>—, afirma que Zabarella sigue a Averroes y distingue entre una lógica general (compuesta por la *logica vetus* y la *logica nova*) y una especial (*Retórica* y *Poética* del Estagirita); así mismo, el paduano distingue entre la presentación de un conocimiento previamente existente (lo cual es la tarea de las artes) y la generación de nuevo conocimiento (propio de las ciencias), *i.e.* diferencia entre *ordo* y *methodus*. Zabarella afirmaba que el conocimiento científico se genera ya sea partiendo de principios generales hacia seres particulares (*compositio*), o bien partiendo de un objeto o fin deseado hacia los primeros principios (*resolutio*), método propio de la filosofía moral y de las artes, es decir, de los saberes de acción y producción —lo cual evidencia la dependencia que la

En tercer lugar, aunque Hobbes señala que la filosofía consta de ambos métodos, uno y otro se usan en distintas ocasiones incluso cuando sólo se buscan las posibles causas de un efecto dado:

Entre tanto queda claro que en la investigación de las causas se necesita en parte del método analítico, en parte el sintético: el analítico para concebir cada una de las circunstancias del efecto, el

teoría del italiano tenía de la división aristotélica del conocimiento, división que Hobbes no compartía—.

Para Zabarella, habían dos métodos generales de demostración científica:

- 1) Resolutivo: llamado también *resolutio*, resolución o método analítico. Consiste en la demostración de los efectos particulares; corresponde a la llamada *demonstratio quia* de la filosofía escolástica. Este método es posible por la *inductio*, es decir, el descubrimiento de lo universal oculto en lo particular.
- 2) Demostrativo: llamado también *compositio* o composición. Parte de los principios universales para demostrar deductivamente la verdad de las cosas particulares; corresponde a lo que los lógicos medievales denominaron *demonstratio proper quid* (o de las causas).

El paduano, sin embargo, consideraba la existencia de un tercer método: el *regressus*, que no era más que la combinación de los dos métodos antes mencionados. De acuerdo con Mikkeli, la idea de combinar la resolución y la composición se remonta a Averroes.

Ahora bien, la combinación de la *demonstratio quia* y la *demonstratio proper quid* da como resultado una explicación circular, tanto de lo explicado como de sus causas. Para ello, Zabarella consideraba que era necesario un paso intermedio: la *negotiatio intellectus*. Esta consideración intelectual era un *examen mentale* en el cual se clarificaba lo confuso a través del análisis de la totalidad. De acuerdo con Mikkeli, esto significa que el método del *regressus* propuesto por Zabarella “[...] is based on the cognitive structure of knowing subject rather than on the ontological structure of the object of knowledge [...]”, es decir, la *negotiatio intellectus*, más que ser un “mysterious process” —DEAR, PETER, “Method and the study of nature”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 147-177, p. 150—, es un proceso propio y específico de la mente humana que *sólo se aplica en el ámbito de la filosofía natural* —la división aristotélica de la filosofía entre filosofía práctica y especulativa, así como su desarrollo medieval colocaban a la filosofía natural en el ámbito especulativo y lejos, por tanto, de la explicación de la moral y lo político—.

Sobre la influencia del método del *regressus* en pensadores posteriores, hay posiciones divergentes entre los comentaristas. Por ejemplo, Mikkeli considera imposible que Galileo haya sido influenciado por la obra de Zabarella porque, se supone que Galileo tomó la idea de la combinación de la *demonstratio quia* y la *demonstratio proper quid* de fuentes jesuitas. Sin embargo, Peter Dear afirma que la obra de Zabarella tuvo una amplia difusión en la Europa del siglo XVI y recibió una buena acogida entre los jesuitas de quien, en efecto, Galileo recogió el método del *regressus*, para modificarlo utilizando el análisis geométrico, “[...] and the source for this account was probably Pappus’s *Collections mathematicae*, published in Latin in 1589.” —DEAR, *op. cit.*, p. 151—.

Ahora bien, ¿tuvo o no influencia el método del *regressus* de Zabarella en Hobbes? Por mi parte, considero que tal influencia, aunque posible, no hubiera sido de gran ayuda para un nominalista que rechazó completamente la división aristotélica de las ciencias y que, precisamente, intentó colocar la moral, la economía y la política en un plano científico natural, contrario a la afirmación aristotélica. Sin embargo, baste lo dicho sobre tal problema, ya que la resolución de tal incógnita va más allá de los alcances y objetivos de la presente investigación.

sintético para componer unitariamente todas aquellas cosas que actúan cada una por sí misma.⁷¹

En cuarto lugar, Hobbes emplea en *Leviatán* sólo una vez dichos conceptos de una manera explícita⁷² y los emplea no para hablar del método filosófico ni de la manera en que construyó dicha obra, sino para explicar cómo se formó el poder eclesiástico de la Iglesia católica así como la manera en que fue disuelto por la Reforma religiosa impulsada por la Corona inglesa: “Fue este el tercero y último nudo, y la plena *síntesis* y *construcción* del poder pontificio.

Como consecuencia, el *análisis* o *resolución* se opera por el mismo conducto, pero comienza con el nudo ligado en último lugar [...].⁷³

Por todo lo anterior resulta evidente que las interpretaciones que afirman al “método resolutivo-compositivo” como el eje rector “oculto” de la filosofía de Hobbes y no aclaran a qué se refieren con tales términos, no aportan inteligibilidad alguna a la explicación del trabajo intelectual del autor inglés y resultan ser prejuicios historiográficos que, además, se basan en otro, a saber en el prejuicio que afirma que la argumentación del filósofo nacido en Westport es inductiva y que, por tanto, incurre en la llamada falacia naturalista para justificar la obligación política.

El contexto que enmarca las interpretaciones que afirman la presencia de la falacia naturalista en la obra de Hobbes fue una gran controversia académica, desarrollada principalmente en el ámbito anglosajón durante una buena parte del siglo XX, sobre la finalidad y el método adecuado de lectura de textos clásicos de la llamada *history of political theory*. Hasta mediados de la década de 1950 el “humeanismo” fue una corriente

⁷¹ *De Corpore* I, 6, 10, p. 243/*TSC* p. 84

⁷² “Pero así como son tejidas las invenciones de los hombres, así también son desatadas; el camino es el mismo, pero el orden se invierte.” *Lev [TP]*: “But as the Inventions of men are woven, so also are ravelled out; the way is the same, but the order is inverted [...].” *Levth.* IV, 47, [384], p. 542

⁷³ *Lev.* IV, 47, [385], pp. 572- 573: “[...] Which was the third and last knot, and the whole *Synthesis* and *Construction* of the Pontificiall Power.

And therefore the *Analysis*, or *Resolution* is by the same way; but beginneth with the knot that was last tyed [...].” *Levth.* IV, 47, [385], p. 543

predominante en la explicación de las teorías políticas de diversos autores.⁷⁴

La falacia naturalista es, básicamente, la objeción lógica hecha en filosofía moral que afirma que no es posible inferir un principio o regla de acción deontológico (deber ser) a partir de un determinado número de casos en los cuales se presenta el comportamiento o acción que se quiere prescribir. En otras palabras, se objeta que no hay necesidad lógica entre la enumeración de casos y la enunciación de una regla que, hipotéticamente, todos los casos iguales siguen. Breve y comúnmente se dice que la falacia naturalista induce injustificadamente un *deber ser* a partir del *ser*.⁷⁵

Así, por ejemplo, Macpherson, a pesar de que cuestione la pertinencia de leer la filosofía política de Hobbes a la luz de la falacia naturalista, paradójicamente, desarrolla su interpretación con la intención de demostrar que Hobbes construyó una filosofía política que infiere la obligación política de los hechos.⁷⁶

Por su parte, Leo Strauss afirma que la tardía preferencia de Hobbes por la filosofía de Platón sobre la de Aristóteles se explica porque sólo así pudo el filósofo inglés salir de la estancada filosofía política clásica y evitar el problema de la falacia naturalista.⁷⁷

⁷⁴ Para una breve y brillante explicación de tal debate, *cf.* TUCK, RICHARD, “Historia del pensamiento político”, en BURKE, PETER (Ed.) *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 240-254

⁷⁵ “La idea de que la obligación no puede ser deducida del hecho es una innovación relativamente reciente. Se le atribuye corrientemente a Hume, aunque se duda si se remonta a más atrás.” MACPHERSON, *op. cit.*, p. 87

⁷⁶ “De esta manera Hobbes cree haber deducido la necesidad que todo hombre tiene de reconocer a un soberano, y, además, haberla deducido de los hechos de la naturaleza humana y de las consecuencias necesarias de tales hechos [...] En suma, Hobbes cree haber deducido la obligación moral de los hechos, el *deber ser* del *es*.” *Ibid.*, p. 77. Es esta —supuesta— característica de la propuesta de Hobbes la que, a juicio de Macpherson, hace posible afirmar que el filósofo de Malmesbury describió la sociedad mercantil de su época, pues, según Macpherson la filosofía política de Hobbes comparte con aquella el derivar los derechos de los hechos: “La sociedad posesiva de mercado *establece* los derechos por los hechos: los títulos de cada hombre están determinados por la relación competitiva real entre los poderes de los individuos.” *Ibid.*, p. 90

⁷⁷ “Y mientras que en su *Política* Aristóteles reduce la práctica de las repúblicas griegas meramente a reglas, Platón tiene la posibilidad de elaborar una filosofía política que sistemáticamente y desde el comienzo evita la falacia de concluir a partir de lo que es o era lo que debe ser.” STRAUSS, *op. cit.*, p. 193

Sin embargo, muchos intérpretes ignoran las profundas implicaciones críticas del nominalismo de Hobbes y, por tanto, tienden a leerlo en una clave realista y dualista, asumiendo que al filósofo inglés le agobiaba el problema de la interacción sustancial, por lo cual terminan (des)calificándolo como un pensador brillante pero incompetente, porque también asumen que Hobbes no pudo establecer la necesidad de la relación lógica entre las afirmaciones hechas *por* una sustancia espiritual *sobre* la naturaleza de una sustancia material.

Para entender la propuesta filosófica de Hobbes es necesario tomar en cuenta que para él, *el lenguaje y la razón no calculan cosas sino palabras* y que la verdad, tanto lingüística como racional, depende no de la adecuación o semejanza de las palabras con *la* realidad, sino en la correcta relación entre nombres. Para Hobbes el problema de la certeza del conocimiento no radica en la manera de asegurar la correspondencia entre la realidad y el lenguaje, sino en evitar los usos absurdos de las palabras:

Por eso, resulta fuera de lugar y aparece como una muestra de incompreensión toda afirmación o discusión acerca del estatuto ontológico del sistema de Hobbes; ante un planteamiento metalingüístico, huelga hablar de realismo, materialismo o monismo. Hobbes *construye* a partir del lenguaje —único instrumento de que dispone el hombre— un sistema de relaciones en inferencias que le permita incidir para su provecho sobre el comportamiento de los cuerpos. Él, en su búsqueda de un saber objetivo y fundamentándose en esta imposición lingüística, resuelve las aporías que planteaba la filosofía clásica al nuevo planteamiento mecanicista y que los empiristas posteriores, Locke, Berkeley y Hume —sin percatarse o no queriendo recoger la herencia filosófica del proscrito Hobbes—, intentarán resolver trabajosamente a medida que se vayan liberando de la influencia cartesiana, a saber, los problemas que plantea la *sustancia*, el *sustrato material*, la *unidad del concepto universal* y la naturaleza del *nexo causal*.⁷⁸

Por lo anterior, resulta evidente que la filosofía de Hobbes es ajena al problema de la falacia naturalista. Al contrario, el autor inglés critica duramente en *Leviatán* los intentos de establecer la mera sucesión o

⁷⁸ FORTEZA, BARTOMEU, “Introducción”, en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 7- 152, pp. 62- 63

asociación inductiva de sensaciones como conocimiento científico o filosófico:

- “Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente.”⁷⁹
- “Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo ni ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así.”⁸⁰
- “[...] las *inferencias precipitadas y carentes de evidencia* (tales como las que sólo se apoyan en ejemplos o en la autoridad de los libros, sin argumentar lo que es bueno o malo, sino aportando sólo testimonios de hecho o de opinión,) [...]”⁸¹
- “Cuando para la realización de cualquier cosa hay reglas infalibles (como para las máquinas y edificios, las reglas de la geometría), toda la experiencia del mundo no puede igualar el consejo de quien ha aprendido o establecido la regla.”⁸²
- “Su sexto y último argumento [de Belarmino], es a partir de ejemplos. A lo cual respondo, primero, que los ejemplos no

⁷⁹ *Lev.* I, 5, [18], p. 33: “But no one mans Reason, nor the Reason of any one number of men, makes the certaintie; no more than an account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it.” *Levth.* I, 5, [18], p. 33

⁸⁰ *Lev.* II, 20, [107], p. 170: “But howsoever, an argument from the Practise of men, that have not sifted to the bottom, and with exact reason weighed the causes, and nature of Common-wealths, and suffer daffy those miserias, that proceed from the ignorance thereof, is invalid. For though in all places of the world, men should lay the foundation of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that so it ought to be.” *Levth.* II, 20, [107], p. 160

⁸¹ *Lev.* II, 25, [134], p. 213: “[...] *rash, and unevident Inferences*; (such as are fetched onely from Examples, or authority of Books, and are not arguments of what is good, or evill, but witnesses of fact, or of opinion,) [...]” *Levth.* II, 25, [134], p. 199

⁸² *Lev [TP]*: “When for the doing of any thing, there be Infallible rules, (as in Engines, and Edifices, the rules of Geometry,) all the experience of the world cannot equal his Counsell, that has learnt, or found out the Rule.” *Levth.* II, 25, [135], p. 200

prueban nada: segundo, que los ejemplos que él alega no cuentan mucho como probabilidad de derecho.”⁸³

Es más, Hobbes acusa a los filósofos antiguos, *precisamente*, de haber considerado falsamente como universal el orden político bajo el cual ellos vivieron, lo cual es precisamente lo que la falacia naturalista objeta:

En estos países occidentales del mundo solemos recibir nuestras opiniones, respecto a la institución y derechos de los Estados, de Aristóteles, Cicerón y otros hombres, griegos y romanos, que viviendo en régimen de gobiernos populares, no derivaban sus derechos de los principios de naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en la práctica de sus propios Estados, que eran populares, del mismo modo que los gramáticos describían las reglas del lenguaje a base de la práctica contemporánea; o las reglas de poesía, fundándose en los poemas de *Homero* y *Virgilio*.⁸⁴

Ante las divergencias de interpretación expuestas anteriormente, cabe recalcar que la presente investigación, si bien toma en consideración las discusiones filosóficas previas al trabajo de Hobbes, se desarrolla sobre la base del texto inglés y la versión castellana de *Leviatán* tratando de dilucidar, exponer, proponer y conjeturar las relaciones conceptuales presentes *dentro* de la obra misma y, extraordinariamente, recurriendo a pasajes de otros textos del autor inglés ahí donde parece haber una clara continuidad —de obra a obra— en sus afirmaciones.⁸⁵ Es innegable

⁸³ *Lev [TP]*: “His sixth, and last Argument [of Bellarmine], is from Examples. To winch I answer, first, that Examples prove nothing: Secondly, that the Examples he alledged make not so much as a probability of Right.” *Levth.* III, 42, [320], p. 456.

⁸⁴ *Lev.* II, 21, [110- 111], p. 176: “In these westerne parts of the world, we are made to receive our opinions concerning the Institution, and Rights of Common-wealths, from *Aristotle*, *Cicero*, and other men, Greeks and Romanes, that living under Popular States, derived those Rights, not from the Principles of Nature, but transcribed them into their books, out of the Practise of their own Common-wealths, which were Popular; as the Grammarians describe the Rules of Language, out of the Practise of the time; or the Rules of Poetry, out of the Poems of *Homer* and *Virgil*.” *Levth.* II, 25, [110- 111], p. 165

⁸⁵ Mi interpretación se basa en uno de los métodos más sencillos y comunes de interpretación textual en filosofía política —“[...] sólo el análisis conceptual permite identificar los «temas recurrentes», o sea, los temas que se encuentran en el centro de la tradición política desde los griegos hasta nuestros días [...]” FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F., *Hobbes y Rousseau*, México, FCE, 2012, p. 10; “The first question [that arise in attempt to understand the history of political theory] ask simply what an author means by and in his or her text.” DUNN, JOHN, “The history of political theory”, en DUNN, JOHN, *The history of political theory and other essays*, Nueva York,

que las personas que interpretamos la obra del filósofo nacido en Westport la leemos a través de categorías conceptuales desarrolladas después del siglo XVII, categorías que no sólo aportan claridad sino que también sesgan, en grado diverso, dichas interpretaciones.

Así pues, aunque muchas interpretaciones contienen elementos igualmente valiosos, (1) no me decanto a favor de un solo interprete; (2) niego que la filosofía de Hobbes carezca de claridad y coherencia, en consecuencia, (3) rechazo la idea de que el método resolutivo-compositivo explique coherentemente la argumentación de Hobbes; y (4) considero que atribuir la falacia naturalista a la obra del filósofo de Malmesbury es un mero prejuicio historiográfico sin respaldo documental. La finalidad de tales aseveraciones no es el afán de polemizar estérilmente ni la descalificación cobarde del trabajo de otras personas sino el dejar en claro las líneas de interpretación que he seguido aquí. En última instancia, suscribo el siguiente señalamiento de Richard Tuck:

Lo importante de estas observaciones no es poner en tela de juicio la posibilidad de una escritura inteligente y sensible de la historia del pensamiento político sino hacer hincapié en que, finalmente, el historiador deberá emitir algún juicio sobre la manera de contar su relato particular, sin que le sea posible justificarlo de manera definitiva frente a otro conjunto de juicios diferentes, lo cual parece razonable como forma de comportamiento de un ser humano en estas circunstancias.⁸⁶

§ 4. El universo, Dios y la naturaleza

El universo o mundo es la totalidad de lo que es, hay o existe (*is*); está conformado por la totalidad de cuerpos que hay o existen y, por lo

Cambridge University Press, 2008, pp. 11- 38, p. 23— método que Glen Newey describe como *reconstrucción racional*: “In contrast with the Cambridge School, the approach I favour could be described as *rational reconstruction*. Rational reconstructors sit down, open the book, and make the best sense of it they can, where «best» means «most coherent» or just «most interesting».” NEWEY, GLEN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Abingdon- Nueva York, Routledge, 2008, p. 19.

⁸⁶ TUCK, “Historia del pensamiento político”, p. 254

tanto, cada parte del mundo es un cuerpo con las cantidades de magnitud y lugar.

Hobbes afirma que la naturaleza opera por medio del movimiento de los cuerpos —esto es, un cambio de lugar—, que el movimiento sólo produce movimiento y que nada puede cambiar por sí mismo. Entonces, ¿cuál es el origen del universo y del movimiento en él? El hombre trata de responder a tal interrogante movido por la curiosidad, un deseo de conocimiento que lo lleva a buscar las causas de los sucesos naturales y, una vez que ha encontrado una causa, el deseo de conocimiento lo lleva a buscar la causa de tal causa y así sucesivamente hasta que llega a una causa primera y eterna, que es lo que los hombres llaman Dios y por el cual se entiende la causa del mundo y del admirable orden que posee.

Puesto que la naturaleza de Dios resulta incomprendible para el hombre —quien sólo puede tener idea de lo que percibe y la causa del mundo va más allá de lo que los hombres pueden percibir—, todo nombre y atributo dado a Dios sólo sirve para demostrar cuanto se le honra y no para establecer verdad filosófica alguna sobre Él.

Dios creó al mundo y lo gobierna por medio de un arte (divino): la naturaleza. Dios no ha revelado a los hombres ninguna verdad sobre la manera en que opera tal arte, sino que las causas naturales permanecen desconocidas para que los hombres ejerciten diligentemente su razón en ella. Así pues, afirma Hobbes, la Biblia no sirve para demostrar verdades físicas, sino sólo para conocer el Reino de Dios y obedecer Sus mandatos.⁸⁷

⁸⁷ “La Escritura fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios, y preparar sus mentes para llegar a ser sus obedientes súbditos; por tanto, deja el mundo y la filosofía para la disputa de los hombres para que ejerciten su razón natural. Si el movimiento de la Tierra o del Sol hacen el día y la noche; o si las acciones excesivas de los hombres proceden de la pasión o del diablo (pedimos a Él [*i.e.* a Dios] que no sea así), todo lo cual, para nuestra obediencia y sujeción a Dios Todopoderoso, es la razón por la cual la Escritura fue escrita.” *Lev [TP]*: “The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason. Whether the Earths, or Suns motion make the day, and night; or whether the Exorbitant actions of men, proceed from Passion, or from the Divell, (so we worship him not) it is all one, as to our obedience, and subjection to God Almighty; which is the thing for which the Scripture was written.” *Levth. I, 8, [38- 39], p. 62*

Si bien el nominalismo afirma que cada ciencia humana es sólo una de las múltiples explicaciones posibles sobre la naturaleza, no puede evadir el dar una definición mínima de aquello que es el mundo sobre el cual se razona, pues la afirmación epistemológica de que la ciencia no describe objetiva e infaliblemente al mundo no debe confundirse con la afirmación óptica de que *hay* un mundo sobre el cual la ciencia habla (aunque nunca pueda demostrar que tal explicación se corresponde con dicho mundo).

Ahora bien, la afirmación óptica de Hobbes es que *hay* un universo, *sobre el cual* la filosofía nos dice que consiste en un conjunto de cuerpos tridimensionales en movimiento desde su creación. Los intérpretes, comúnmente, suelen definir la visión hobbesiana como materialismo pero, por mi parte, considero que se haría mayor justicia a la intención original de Hobbes si se califica a su visión óptica o cosmológica como *corporalismo*.⁸⁸

El corporalismo de Hobbes es mecanicista, es decir, explica la diversidad de seres y acciones en términos de movimientos de cuerpos inertes.⁸⁹ A tal afirmación se une el rechazo de la idea del vacío pues, para Hobbes, que los átomos estén en el vacío no implica que por la existencia del último los primeros deban moverse, pues aunque haya un espacio vacío entre los átomos éstos pueden estar inmóviles y separados unos de otros.⁹⁰ Por lo anterior, el corporalismo hobbesiano no sólo es mecanicista sino también plenista⁹¹ y corpuscularista.⁹²

⁸⁸ Hago tal afirmación sobre la base del título de su obra lógica y metodológicamente más importante: *De Corpore*. Así mismo, mi juicio coincide con la siguiente observación de Forteza: “La doctrina de Hobbes, a la luz de sus palabras, puede ser calificada de «corporalismo» por cuanto considera que *toda* la realidad, física y social se compone sólo de cuerpos. Pero no le corresponde la denominación de «materialismo» no sólo por una cuestión de nomenclatura [...] sino porque el materialismo, como el idealismo, es una metafísica, mientras que en Hobbes, como hemos hecho notar anteriormente, queda excluida toda impostación metafísica.” *De Corpore*, n. 47, p. 699

⁸⁹ “Todo conato, sea fuerte o débil, se propaga hasta el infinito. Pues es un movimiento. Si se produce en el vacío el móvil se desplazará siempre a la misma velocidad [...] Y si se produce en un medio lleno, al ser el conato un movimiento, moverá todo cuanto esté próximo a él y lo obstaculice en su trayectoria, y producirá un nuevo conato que a su vez moverá cualquier obstáculo que le sea próximo, y así hasta el infinito.” *De Corpore*, III, 15, 7, p. 374/TSC p. 172

⁹⁰ “Ciertamente, en algo lleno y con todas sus partes en reposo es imposible que se dé el inicio del movimiento, pero de ahí no se sigue nada que pruebe la existencia del

Resta señalar que para Hobbes la libertad y la necesidad son consistentes entre sí a pesar de que todo en el universo esté encadenado causalmente: Dios ha creado el mundo corporal en movimiento y, por tanto, Él es la causa eterna de todo lo que sucede en el universo; sin embargo, la causalidad no limita la libertad de los cuerpos creados, pues la libertad consiste en la ausencia de obstáculos corpóreos para el movimiento propio de cada individuo, tal como se verá más adelante.

§ 5. La naturaleza humana

La vida es un movimiento acompañado de deseo, miedo y sensación; por lo tanto, el hombre en cuanto ser vivo —además de poseer *naturalmente*

vacío; aunque se concediera el vacío, si los cuerpos entremezclados con él reposaran todos por una vez y al mismo tiempo, jamás volverían a moverse. [...] Pero la negación de un inicio del movimiento no excluye el movimiento presente, si se excluye también el inicio del cuerpo, pues bien pudo ser el movimiento coeterno al cuerpo o creado junto con él. No parece más necesario que los cuerpos hayan estado primero en reposo y después en movimiento que primero en movimiento y después en reposo, si es que alguna vez estuvieron en reposo. Y no aparece una causa más poderosa por la que la materia del mundo deba, para poder admitir el movimiento, estar separada por espacios vacíos más bien que por espacios llenos, y entiendo llenos pero fluidos. [...] Nada, pues, puede concluirse a partir de este argumento [el atomismo epicúreo expuesto por Lucrecio], a no ser que el movimiento fue coeterno o coetáneo al móvil, y ninguna de las dos afirmaciones cuadra con la doctrina de Epicuro, que no niega el inicio ni al mundo ni al movimiento. Todavía no se ha demostrado, por tanto, la necesidad del vacío.” *De Corpore*, IV, 26, 3, p. 570/TSC p. 315.

Por otra parte, dicho pasaje pone en tela de juicio las interpretaciones que suelen calificar la filosofía de Hobbes como epicúrea: “The neglect and misunderstanding of his critics is perhaps best explained by the Epicurean ontology in which Hobbes embedded his main propositions [...]” WILSON, *op. cit.*, p. 197. Por mi parte estimo que, sin pasajes que lo prueben, la influencia del epicureísmo en Hobbes puede ser considerada como posible, porque no es evidente —al menos para mí— en sus obras de madurez.

⁹¹ Hobbes menciona que al invertir una botella llena de agua, ésta no cae de un solo golpe por la boca del recipiente, por ello afirma: “Para mí esto constituye un signo de la plenitud universal pues sólo admitiéndola se explica que quede impedido el movimiento natural del agua, es decir, de un cuerpo grave.” *De Corpore*, IV, 26, 2, p. 569/TSC p. 314

⁹² “Hobbes's conception of body was essentially corpuscularian; as in Descartes and Gassendi, the sensible qualities of bodies are to be explained in terms of their make-up by smaller bodies with characteristic sizes, shapes, and motions.” HENRY, JOHN; GABBEY, ALAN; GARBER, DANIEL; JOY, LYNN, “New doctrines of body and its powers, place, and space”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 553-623, p. 582

sensación, pensamientos simples y series de pensamientos— posee dos movimientos exclusivos de los seres animados:

- 1) Mociones vitales: están presentes mientras hay vida y no requieren de la imaginación para iniciarse.
- 2) Mociones animales o voluntarias, llamadas también pasiones: son un poder del animal que resulta limitado por algo externo.⁹³

Las pasiones se originan con la imaginación y los esfuerzos, siendo éstos un contra movimiento de resistencia de los órganos internos del cuerpo humano que, al dirigirse hacia el exterior, producen sensaciones particulares⁹⁴ y seis pasiones simples que, dada su distinta sucesión o consideración, generan una diversidad aún mayor de pasiones.⁹⁵

Las pasiones son, pues, procesos fisiológicos animales que, como cualquier otra facultad u operación orgánica, son explicables completamente en términos de cuerpos en movimiento. Hobbes, como varios de sus contemporáneos,⁹⁶ intenta explicar los procesos emocionales como resultado de los cambios fisiológicos del cuerpo humano y como distintos a los procesos intelectuales, pero no por ello carentes de interés cognitivo pues, al ser consideradas el resultado de la operación natural de los cuerpos, estos procesos anímicos o animales dejan de ser vistos como facultades meramente pasivas⁹⁷ y comienzan a ser tenidos por funciones determinantes para la acción y el comportamiento humano.⁹⁸

⁹³ “[...] porque la pasión es poder limitado por alguna otra cosa.” *Lev.* II, 31, [190], p. 299: “For Passion, is Power limited by somewhat else.” *Levth.* II, 31, [190], p. 280

⁹⁴ *Vid. infra* **Tabla 1.**

⁹⁵ *Vid. infra* **Tabla 2.**

⁹⁶ *Cfr.* “Sabemos [...] que la causa última y más próxima de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro.” DESCARTES, RENÉ, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, (AT, XI, 371; II, LI), p. 131

⁹⁷ “Las pasiones son al mismo tiempo acciones; ésta es la única concepción que puede estar de acuerdo con los principios fundamentales [...]” TÖNNIES, *op. cit.*, p. 217

⁹⁸ “This reduction of volition to the passions of appetite and aversion, which in Hobbes's scheme together make up endeavour, contributes to his emptying out of the active/passive distinction around which theories of the passions were usually organised. The active will is reduced to the passive passions, in terms of which our actions must be explained. Like so much of Hobbes's philosophy, this doctrine proved too much for his contemporaries, but the relation between volitions and desires remained subject to debate.” JAMES, SUSAN, “The passions in metaphysics and the

Ahora bien, puesto que los objetos son considerados de acuerdo con los esfuerzos que despiertan en nuestros propios cuerpos, afirma Hobbes, consideramos como buenos a los objetos que nos causan placer, es decir, a los que facilitan el movimiento de nuestros órganos sensoriales; mientras que consideramos malos a aquellos cuerpos que obstaculizan el movimiento de los órganos de los sentidos y nos causan dolor. Ahora bien, al negar la existencia de un bien y un mal ontológicamente absolutos y objetivos, y al reducirlos a cualidades de las maneras en que percibimos los cuerpos, Hobbes los reduce a un ámbito individual, pero también político,⁹⁹ es decir, no a un ámbito subjetivo —pues Hobbes no considera al hombre como un sujeto sino como un cuerpo natural más, esto es, como un *objeto*— sino *antropológico*, cuyas implicaciones se verán más adelante.

A la sucesión de pasiones que se presentan naturalmente en la consideración sobre si una cosa es buena o mala se le llama deliberación (común a las bestias y a los hombres). Al último esfuerzo inmediatamente anterior a la acción u omisión realizada tras la deliberación se le llama volición (*will*) y al acto hecho u omitido se le llama acción voluntaria.

Puesto que somos afectados continua y distintamente por los cuerpos externos que, además, nos aparecen de maneras aún más diversas conforme al movimiento de nuestros propios cuerpos, de ello se sigue que no hay ni puede haber una medida objetiva del bien o del mal y que, por lo tanto, la felicidad sólo puede consistir en el goce continuo de los diversos objetos de nuestros deseos. Por tal motivo, Hobbes nos dice que:

theory of action”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 913-949, p. 942

⁹⁹ Hobbes afirma que antes de que una ley prohíba ciertas cosas, éstas no pueden ser consideradas ni buenas ni malas por sí mismas —excepto en la medida en que calificamos su percepción como placentera o dolorosa—; pero una vez que una autoridad prescribe algo como bueno o como malo, tal determinación *no hace a la cosa objetivamente* buena o mala, sino que solamente regula el comportamiento humano ora para procurar ora para evitar la cosa sobre la cual se ha emitido una ley.

Porque así como no tener deseos es estar muerto; así, tener pasiones débiles es languidez; y tener indiferentemente pasiones por todas las cosas es CONFUSIÓN y *distracción*; y tener por cualquier cosa pasiones más fuertes y vehementes de lo que es visto ordinariamente en otros, es lo que los hombres llaman LOCURA.¹⁰⁰

Siendo locura o irracionalidad toda pasión que despierte en los hombres *comportamientos* inusuales que tienden hacia el mal para sí mismos o para los demás. Así pues, la afirmación de que la mejor manera para conocer lo que otro ser humano piensa o las pasiones que siente sea el observar su comportamiento, hace del filósofo de Malmesbury un predecesor del conductismo: “Los mejores signos de las pasiones presentes están o en el semblante, movimientos del cuerpo, acciones y fines, o en los objetivos, que, de otra manera, sabemos tiene el hombre.”¹⁰¹

Resta señalar que para Hobbes, siendo el hombre el único animal que posee curiosidad,¹⁰² cuando el ser humano no es capaz de encontrar la causa de algún suceso natural, entonces su curiosidad le sugiere como origen de los fenómenos naturales cualquier cosa que se presente en la fantasía, lo cual constituye el origen *natural* de la religión —otra pasión propia y exclusiva del hombre, sobre la que se hablará más adelante (*vid. infra* § 7)—.

¹⁰⁰ *Lev [TP]*: “For as to have no Desire, is to be Dead: so to have weak Passions, is Dulnesse; and to have Passions indifferently for every thing, GIDDINESSE, and *Distraccion*; and to have stronger, and more vehement Passions for any thing, than is ordinarily seen in others, is that which men call MADNESSE.” *Levth.* I, 8, [35], p. 57

¹⁰¹ *Lev [TP]*: “The best signes of Passions present, are either in the countenance, motions of the body, actions, and ends, or aimes, which we otherwise know the man to have.” *Levth.* I, 6, [29], p. 48

¹⁰² “*Deseo* de conocer porqué y cómo [es llamado] CURIOSIDAD, la cual no está presente en ninguna criatura sino en el *hombre*: así que el hombre se distingue, no sólo por su razón sino, también, por esta pasión singular, de otros *animales* [...]” *Lev [TP]*: “*Desire*, to know why, and how, [is called] CURIOSITY; such as is in no living creature but *Man*: so that Man is distinguished, not onely by his Reason; but also by this singular Passion from other *Animals* [...]” *Levth.* I, 6, [26], p. 44

5.1 El poder y el honor

El hombre posee ciertos medios que le permiten obtener aquellas cosas que le aparecen como un bien *futuro*: poder. El poder humano es de dos tipos:

- 1) Natural u original: es la eminencia de las facultades de la mente o del cuerpo.
- 2) Instrumental: es un medio para adquirir aún más poder.¹⁰³

Puesto que las acciones humanas se enfocan en satisfacer no sólo las necesidades presentes sino también en asegurar para siempre la obtención de todo deseo por venir, Hobbes afirma que la humanidad posee un deseo perpetuo de poder que se extingue sólo con la muerte.

El honor es la alta estimación interna que un hombre hace del poder de otra persona, mientras que el verdadero valor, costo o precio (*value, worth, price*) de un hombre es aquel que los demás estiman dar a cambio por hacer uso de su poder. La cuantía (*worthiness*) de un hombre es distinta de su costo (*worth*), en tanto que la primera consiste en una habilidad en la cual tal hombre destaca y es considerado habilidoso (*worthy*).

Las habilidades mentales que los hombres consideran eminentes en otros y, además, desean poseer ellos mismos, se llaman virtudes intelectuales, las cuales son naturales —como el ingenio (*wit*), el buen juicio, la discreción, la prudencia y la astucia— o adquirida —la ciencia—.

¹⁰³ Hay una semejanza en la definición del poder instrumental y de la felicidad: “Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más [...]” *Lev. I, 10, [41]*, p. 69: “*Instrumentall* are those Powers, which acquired by these [*i.e.* naturall power], or by fortune, are means and Instruments to acquire more [...]” *Levth. I, 10, [41]*, p. 66, *cf.*: “La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior.” *Lev. I, 11, [47]*, p. 79: “Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.” *Levth. I, 11, [47]*, p. 75. Considero que tal semejanza entre felicidad y poder se debe al hedonismo moral —*i.e.* la identificación del bien con el placer y el mal con el dolor— que aleja a Hobbes del ideal aristotélico de excelencia moral como vida contemplativa.

5.2 La condición de mera naturaleza

Las capacidades y habilidades tanto físicas como mentales son, dada su naturaleza corpórea, semejantes entre los hombres quienes, por tal motivo, tienen una igualdad en la *esperanza* de alcanzar lo que desean. Sin embargo, cuando una cosa que no puede ser compartida es deseada por dos hombres, surge entre ellos una *desconfianza* mutua que los hace pensar que el camino más razonable para lograr su propia conservación (*own preservation*) es la anticipación, esto es, dominar a tantos hombres como puedan por medio de su propia fuerza, estratagemas dolosas o arteria (*wiles*) mientras no exista un poder capaz de *intimidar* a todos. Hobbes afirma, con otras palabras, que hay en la naturaleza humana tres causas de lucha (*quarrell*):

- 1) La competencia: por la cual los hombres se invaden mutuamente en busca de ganancias y por la cual recurren a la violencia para dominar.
- 2) La desconfianza: por la cual los hombres recurren a la violencia para defender lo que han ganado y así obtener seguridad.
- 3) Deseo de gloria: por el cual los hombres usan la violencia contra cualquier signo de desprecio para ganar reputación de ser poderosos.

Todo el tiempo durante el cual perdura esta situación se llama tiempo de guerra y sus consecuencias, nos dice Hobbes, son las mismas que se siguen de la *ausencia* de un poder común que garantice la existencia y seguridad de los hombres, tales consecuencias son:

- 1) Durante el tiempo de guerra los hombres sólo viven con la seguridad que pueden darse a sí mismos por su propia fuerza e ingenio.
- 2) En la guerra nada puede ser injusto, porque la justicia y la injusticia no son facultades ni virtudes del cuerpo ni de la mente, sino que son cualidades propias de los hombres que viven en sociedad, no en soledad.
- 3) Durante el tiempo de guerra no hay propiedad.

En otras palabras, Hobbes considera que la guerra es equivalente a la anarquía en tanto que toda disputa, entre hombres o entre Estados, se debe a la *ausencia* de un poder superior común que sujete a los contendientes.

5.3 El camino hacia la paz

Hobbes afirma que los hombres tienen pasiones que naturalmente los hacen entrar en conflicto pero, así mismo, afirma que los seres humanos tienen otras pasiones que —también— *naturalmente* los inclinan a buscar la paz, (aunque no la aseguran): (1) *temor* a la muerte; (2) *deseo* de las cosas necesarias para una vida cómoda; y (3) *esperanza* de obtener por medio del propio trabajo (*industry*) aquellas cosas necesarias para una vida cómoda.

Hobbes nos dice que la humanidad también tiene por naturaleza ciertas cualidades que, no siendo ni pensamientos ni pasiones, le permiten vivir en sociedad: las maneras.¹⁰⁴ Éstas son: deseo incesante de poder; amor a la contienda, a la enemistad y a la guerra; la obediencia civil (causada por el deseo de comodidad, de placer sensual y de conocimiento); amor a la victoria; odio; gratitud y emulación; búsqueda de ayuda en sociedad (causada por el miedo a la opresión); empresas vanas con prontitud de daño; ambición de preeminencias públicas; irresolución; confianza en los otros; adhesión a la costumbre; adhesión a un hombre popular (causada por la ignorancia de las causas de la paz civil); credulidad (causada por la ignorancia de las causas naturales); y finalmente, curiosidad y religión natural (derivadas de la ansiedad e incertidumbre por el futuro).

¹⁰⁴ “POR MANERAS, no significo aquí la decencia del comportamiento [...] sino a aquellas cualidades de la humanidad que atañen a su vida común en paz y unidad.” *Lev [TP]:* “BY MANNERS, I mean not here, Decency of behaviour [...] But those qualities of mankind, that concern their living together in Peace, and Unity.” *Levth. I, 11, [47], p. 74*

5.4 Una antropología filosófica más allá de la moral

En tanto que el bien y el mal no son, para Hobbes, predicados de los cuerpos mismos sino cualidades de las sensaciones que tienen los animales —*i.e.* predicados que califican a las *percepciones* y no a los objetos percibidos—, entonces es *absurdo* calificar a un cuerpo como naturalmente bueno o como naturalmente malo.¹⁰⁵ De lo anterior se sigue un hedonismo moral —*i.e.* identificación del placer con el bien y del dolor con el mal— que tampoco puede calificar a los cuerpos sino a las percepciones animales y a las acciones conforme a las sensaciones.

Por otra parte, el filósofo de Malmesbury nos dice que la conformación orgánica del cuerpo humano hace que los hombres tengan pasiones —*i.e.* movimientos voluntarios impedidos por algo más— y maneras (*manners*) que los hacen entrar en conflicto con sus semejantes pero que también les permite vivir en común de manera pacífica. Tal naturaleza humana (*humane Nature*) no puede ser calificada ni como objetivamente mala ni como objetivamente buena —porque bondad y maldad no son predicados de los cuerpos—, ni las acciones hechas naturalmente por los hombres pueden ser calificadas como naturalmente justas o injustas o como pecado porque, para Hobbes, la sanción política y religiosa de las acciones depende de una voluntad legisladora —humana y divina— de la cual no puede saberse nada sino hasta que hay lenguaje, entendimiento y —para comprender los mandatos divinos— razón.¹⁰⁶

Hobbes afirmaba ser el primero en explicar científicamente la moral y la política en tanto que, consideraba, su filosofía establecía las consecuencias que necesariamente se derivan de la naturaleza corpórea

¹⁰⁵ Pues ello sería caer en la tercera causa del absurdo, *vid. supra* p. 66

¹⁰⁶ “Pero nadie acusa a la naturaleza del hombre en ello. Los deseos y otras pasiones del hombre no son, en sí mismos, pecados. Ni mucho menos las acciones que proceden de aquellas pasiones [son pecados] sino hasta que [los hombres] tienen conocimiento de una ley que las prohíbe: lo cual no pueden saber hasta que las leyes son hechas: y ninguna ley puede ser hecha [sino] hasta que ellos acuerdan sobre la persona que debe hacerla.” *Lev [TP]*: “But neither of us accuse mans nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin. No more are the Actions, that proceed from those Passions, till they know a Law that forbids them: which till Lawes be made they cannot know: nor can any Law be made, till they have agreed upon the Person that shall make it.” *Levth. I, 13, [62], p. 97*

del hombre. En otras palabras, al negar que la naturaleza humana tenga un componente espiritual o que un proceso mental dé cuenta de una ipseidad subjetiva, Hobbes hace del ser humano un cuerpo más de un universo que no es más que un conjunto de cuerpos en movimiento. Si los pensamientos, los discursos mentales y las pasiones no son más que movimientos de las partes orgánicas del cuerpo humano y si los comportamientos humanos se derivan de los pensamientos y las pasiones presentes, entonces los comportamientos humanos se conocerán, anticipadamente, en la medida en que se conozcan los movimientos orgánicos que los provocan.

Cuando Hobbes niega a la teología su competencia para explicar la naturaleza creada —pues la doctrina divina debe hablar de Dios y de las consecuencias del gobierno divino sobre los hombres—, entonces niega que la religión pueda explicarnos la naturaleza del hombre. Si sólo la filosofía puede tratar científicamente al mundo o universo corpóreo, y si el hombre es un cuerpo más del universo, entonces sólo la filosofía puede elaborar una ciencia sobre el hombre: una antropología.¹⁰⁷ Tal ciencia del hombre es, pues, distinta de la moral, pues ésta es posterior a la existencia de los cuerpos humanos en tanto trata sobre las acciones derivadas de la naturaleza corpórea del hombre y de los dictados de la razón —la cual no es una facultad innata—.

La descripción que hace Hobbes de la naturaleza humana elimina las calificaciones y prejuicios tanto morales como teológicos sobre aquella para así poder tratarla científicamente. Contrariamente al prejuicio historiográfico más extendido, Hobbes, en sus obras políticas más difundidas —a saber *Elementos de derecho natural y político*, *De Cive* y *Leviatán*, todas las cuales fueron consultadas para esta investigación—, no afirma en pasaje alguno que el hombre sea malo por naturaleza, en

¹⁰⁷ Es necesario señalar que esto último es mi interpretación personal, pues Hobbes no emplea nunca la palabra “antropología”. Considero, sin embargo, que atribuir tal término a la explicación filosófica sobre el hombre hecha por el autor inglés no violenta ni es contraria a la intención de Hobbes pues, si “antropología” significa etimológicamente “tratado, estudio o ciencia sobre el hombre”, entonces pocos términos pueden calificar de una manera más precisa la reflexión hobbesiana que dedica dos terceras partes de sus *Elementos de filosofía* —es decir, sus obras *De homine* y *De cive*— así como la primera parte de *Leviatán* para explicar la naturaleza humana y las consecuencias de las pasiones y palabras.

primer lugar, porque bondad y maldad no son, para Hobbes, categorías ontológicas sino cualidades sensibles que califican lo percibido por cada individuo; en segundo lugar, para el filósofo de Malmesbury, la naturaleza humana no sólo tiene pasiones “egoístas” sino que también está compuesta por maneras y la razón, siendo esta última resultado del lenguaje, don exclusivo de los seres humanos; en tercer lugar, el autor inglés afirma que los hombres poseen *por naturaleza* pasiones tales como benevolencia, amabilidad, buena voluntad e incluso bondad natural (*Good nature*),¹⁰⁸ así como maneras como la obediencia civil, la búsqueda de ayuda en sociedad y la confianza en otros,¹⁰⁹ las cuales son medios naturales que, junto a la razón, van más allá del egoísmo conflictivo de los individuos y conducen a una vida en común pacífica y benéfica para todos; finalmente, el propio filósofo advierte encarecidamente: “Pero de mi principio no se sigue que los hombres sean malvados por naturaleza.”¹¹⁰

Ahora bien, ¿Hobbes fue el primero en considerar filosóficamente la naturaleza humana como previa a las calificaciones morales, políticas y religiosas?, ¿o acaso recibió la influencia de algún autor previo sobre tal tópico? Antes de intentar responder a tales interrogantes es preciso señalar que el tema principal de esta investigación *no es* la historia de la filosofía —sino la filosofía política y los derechos humanos—, pero también cabe reconocer que el conocimiento aportado por la historia de la filosofía influye en nuestra valoración de la herencia conceptual dejada por los autores pretéritos, por tal motivo, responder a tales interrogantes nos ayuda a juzgar y apreciar la importancia de la obra del filósofo de Malmesbury para así comprender parte de los problemas políticos de nuestros días.

La idea de una condición natural de la humanidad fue tratada en la Antigüedad por los filósofos postaristotélicos,¹¹¹ los cuales tuvieron,

¹⁰⁸ Cfr. el capítulo seis de *Leviatán* o *vid. infra* **Tabla 2**.

¹⁰⁹ Cfr. el capítulo once de *Leviatán*

¹¹⁰ *De Cive*, PAA, p. 44

¹¹¹ “Historical awareness of an idyllic hunting and gathering past, followed by the discovery of agriculture and metallurgy, followed by weapon making and the collapse into war and chaos, was common in Greek and Latin literature.” WILSON, *op. cit.*, p. 188

posteriormente, una influencia sobre los autores de la Modernidad temprana tras la divulgación impresa de textos helenísticos y romanos por obra de los humanistas del Renacimiento.

Si bien es innegable que el epicureismo tuvo una amplia difusión e influencia en los filósofos del siglo XVII —siendo Pierre Gassendi su máximo exponente—, considero que se sobrevalora su impacto en la obra de Thomas Hobbes. No niego que las ideas epicúreas pudieran determinar algunas afirmaciones del filósofo nacido en Westport, pero considero que es preciso tomar en cuenta la *posible* influencia filosófica de otras corrientes y autores no menos importantes, por tanto, *sugiero* aquí la posible influencia aristotélica y jesuita sobre la obra del autor inglés.

Es cierto que Hobbes dedica en *Leviatán* duras críticas a la filosofía de Aristóteles pero no censura, sin embargo, la totalidad de la *Ética Nicomaquea* del Estagirita: “Creo que difícilmente se han dicho cosas todavía más absurdas en la filosofía natural que aquellas ahora llamadas *metafísica de Aristóteles*; ni más repugnantes al gobierno que mucho de aquello de lo que él dijo en su *Política*; ni más ignorantemente que una gran parte de su *Ética*.”¹¹² ¿Cuál es esa pequeña parte de la *Ética* aristotélica que no fue dicha ignorantemente? Puesto que el filósofo de Malmesbury no lo señala, sólo me es posible conjeturar que rescató lo siguiente: Aristóteles afirma en la *Ética Nicomaquea* que existe una vinculación entre la moralidad y el placer o dolor percibido: “Signo forzoso de los hábitos (ἔξέων) es el placer o la pena que acompaña a los actos. [...] La virtud moral (ἠθικὴ ἀρετή), por tanto, está en relación con placeres y dolores.”¹¹³ Incluso, las acciones y pasiones están vinculadas con el placer y el dolor: “Por otra parte, como las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones (πράξεις και πάθη), y como a toda acción o pasión acompaña placer o dolor (ἡδονὴ και

¹¹² *Lev [TP]*, (el subrayado es mío): “And I beleieve that scarce any thing can be more absurdly said in naturall Philosophy, than that which now is called *Aristotles Metaphysiques*; nor more repugnant to Government, than much of that hee hath said in his *Politiques*; nor more ignorantly, than a great part of his *Ethiques*.” *Levth.* IV, 46, [370], p. 522, (el subrayado es mío).

¹¹³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, II, 1004 b 5- 10

λύπη), esta sería una razón más para que la virtud tenga que ver con los placeres y dolores.”¹¹⁴ Aún más, el Estagirita negó que el hombre sea malo por el simple hecho de tener pasiones:

Finalmente, dicese que somos movidos por las pasiones, mientras que por las virtudes y los vicios no somos movidos, sino que estamos de tal o tal modo dispuestos.

Por los mismos motivos, las virtudes no son tampoco potencias, como quiera que no se nos llama buenos o malos ni se nos elogia o censura por la simple capacidad de tener pasiones. Y además, si poseemos estas capacidades por naturaleza, no venimos a ser buenos o malos por naturaleza (ἀγαθος δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει).¹¹⁵

Si Hobbes criticó la *Ética* aristotélica es porque conocía el texto —en su idioma original—; además, en *De Cive*, obra previa a *Leviatán*, Hobbes todavía recurre a las divisiones lógicas aristotélicas que aprendió en Oxford para tratar las materias filosóficas.¹¹⁶ Por lo tanto, no veo razón alguna que niegue la posibilidad de la influencia aristotélica en la argumentación hobbesiana.¹¹⁷

Por otra parte, la idea de una condición natural de la humanidad —previa al orden civil y cultural— expresada por las filosofías postaristotélicas difundidas en Europa durante los siglos xv y xvi pudo haber influido en Hobbes quizá no directamente sino por mediación de las teorías iusnaturalistas de la Contrarreforma.¹¹⁸ Por ejemplo, Harro Höpfl señala que Juan de Mariana, en su obra *De rege et regis institutione*, afirmaba la existencia de una condición no política o

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, II, 1004 b 15

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, II, 1006 a 5-10

¹¹⁶ “Ya hemos hablado de una ciudad por institución *in genere*. Diremos ahora algo de sus especies.” *De Cive*, II, 7, 1, p. 142. Recuérdese que la distinción entre género y especie era la división lógica aristotélica por excelencia.

¹¹⁷ Para una detallada crítica textual que revela asombrosas semejanzas y paralelismos entre algunos pasajes aristotélicos y algunos fragmentos de *Leviatán*, cfr. LEIJENHORST, CEES, “Sense and nonsense about sense. Hobbes and the Aristotelians on sense perception and imagination”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 82-108

¹¹⁸ Considero que no es una cuestión trivial que Hobbes no mencione en *Leviatán* ninguna vez a Epicuro o Lucrecio ni a sus doctrinas o textos pero que sí se haya tomado la molestia de citar y traducir un pasaje completo de Francisco Suárez, aunque la finalidad de esto último era criticarlo.

prepolítica de la humanidad que, si bien comenzó siendo pacífica,¹¹⁹ terminó por convertirse en una situación violenta¹²⁰ que hizo necesaria la presencia de un poder político para contenerla. El también jesuita Francisco Suárez desarrolló una teoría similar. Höplf nos dice que en la obra *De gratia* del doctor eximio se habla de una condición natural del hombre¹²¹ que no requiere de principios sobrenaturales para ser explicada.¹²² Sin embargo, lo más relevante son ciertos pasajes del tratado *De legibus et Deo legislatore* en los cuales Suárez menciona — aunque no detalla— una condición natural de los pueblos¹²³ en la cual no hay sujeción política.¹²⁴ Tal condición de libertad natural —entendida como un bien moral alienable— es la base de la teoría del origen

¹¹⁹ “Mariana’s account of the pre-civil condition appeared in the very first chapter of the book [*De rege et regis institutione*], ostensibly devoted to demonstrating that ‘man is by nature a social animal’. He began with the assertion that ‘in the beginning, men wandered about solitary (*solivagi*), without any settled habitation, in the manner of wild beasts’, their sole concerns being to sustain life and to procreate and bring up children (bk i, ch. 1, pp. 12–13). They lived in families and acknowledged no laws and no superior, but even so ‘each family was prompted by natural instinct and impulse to yield greatest honour’ to the old (p. 13).” HÖPLF, HARRO, *Jesuit political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 239

¹²⁰ “Each individual in this condition of things relied greatly on his own strength, the way ferocious solitary animals do, living in fear of some and terrorising others (p. 16). Individuals, or perhaps some of them, now banded together in associations to invade their neighbours, pillaging and even killing them if they resisted: ‘a wretched condition of things’ (p. 16).” *Ibid.*, p. 240

¹²¹ “Suárez in his *On Grace* started out from conceptual common ground, because the topic of grace was the context for Aquinas’s hypothesis of man *in puris naturalibus*, and it was commenting on him that led Caietanus, Soto, and Durandus to refine his concepts. Here the ‘state of nature’ served as a tool for exploring the consequences and operations of *grace*, as superadded to and perfecting ‘nature’. The question was which aspects of the human condition depended on God operating only by secondary or ordinary (‘natural’) causes, and which depended on the extraordinary operations and assistance of divine grace.” *Ibid.*, p. 259

¹²² “This condition of man without the operation of grace was called ‘the condition of pure nature’ (*status pure naturalium, status purae naturae*); the term ‘pure’ (like Hobbes’s ‘mere nature’) here meant ‘with nothing added’, i.e. nature (the operation of second causes) and nothing else.” *Ibid.*, p. 260

¹²³ “De aquí se sigue que en la misma ley civil pueden distinguirse dos estados: uno, tal como es en sí misma y tal como se dio en los pueblos en estado de naturaleza pura y ahora se da entre los infieles; otro, tal como se da en unión con la fe y puede darse en la práctica entre los fieles dentro de la Iglesia de Cristo.” SUÁREZ, FRANCISCO, *Tratado de las leyes y de Dios legislador, Tomo II (Libros III y VI)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, (III, 1), p. 197

¹²⁴ “LA SOBERANÍA HUMANA NO ES CONGÉNITA A LA NATURALEZA, PERO NO ES CONTRARIA A ELLA. — A la otra confirmación tomada de SAN AGUSTÍN respondo que de estas palabras sólo se deduce que la soberanía humana no es congénita a la naturaleza, pero no que sea contraria a ella. El pensamiento de SAN AGUSTÍN es que el dominio de un hombre sobre otro no procede de una primera institución de la naturaleza sino que surgió con ocasión del pecado, pero él se refiere al dominio a que corresponde la esclavitud y la condición servil.” *Ibid.*, (III, 1, 12), p. 200

contractual de la sociedad, idea del granadino que, de acuerdo con Höplf, fue recogida por pensadores posteriores.¹²⁵

Resta señalar que la demostración de si las conjeturas anteriores son o no el caso va más allá de los objetivos y alcances de la presente investigación pero, a mi juicio, permiten valorar la obra de Hobbes con mayor amplitud de miras y matices.

5.5 Las leyes de naturaleza

Los cuerpos naturales están sujetos al movimiento y al impedimento del mismo, por tal motivo se dice que un cuerpo —animado o inanimado, racional o irracional— es libre si carece de impedimentos externos que limiten su movimiento. Así mismo, se dice que un hombre posee libertad si no hay nada externo a él que le impida emplear su poder de la manera que considere más conveniente para preservar su vida.

A la libertad que naturalmente posee el hombre se le llama derecho de naturaleza, el cual le otorga acceso a todas las cosas, situación que provoca que cada hombre entre en guerra con cada uno de los demás, porque si bien todos pueden disfrutar de cualquier cosa, ninguna de éstas puede ser reclamada como exclusiva y propia. Ante tal situación, la razón dicta al hombre unas reglas generales que le prohíben hacer cualquier cosa que ponga en riesgo su vida, tales reglas son las leyes de naturaleza.

Ante la calamitosa situación de guerra, lo primero que dicta la razón es buscar la paz y preservarla. Por lo tanto, si la paz puede alcanzarse al desistir (*lay down*) el derecho a las cosas que no pueden compartirse y que los demás también desean, entonces es una segunda regla de la razón que un hombre desista su derecho a todas las cosas durante el tiempo que los demás también lo hagan, si es que todos consideran que tal camino es el mejor para lograr la paz y defender su propia vida.

¹²⁵ “Nevertheless, it may even have been Suárez’s work that suggested to others (notably Grotius and Hobbes) the amalgamation of the contract and state of nature *topoi*.” HÖPLF, *op. cit.*, p. 261

Desistir un derecho no es dar u otorgar algo a alguien —pues naturalmente todos tienen derecho y *acceso a todas las cosas*— sino que es, simplemente, abstenerse de obstaculizar a otro hombre el goce de una cosa en particular. Tal desistimiento —realizado por medio de palabras, acciones o ambas cosas— obliga a las personas a no actuar voluntariamente contra tal abstención, pues hacerlo constituye una injusticia y una injuria. Por lo anterior, resulta evidente que la segunda ley de naturaleza es el origen de los contratos (*contracts*) —es decir, de una mutua transferencia de derechos— y de los pactos (*covenants*) —siendo un pacto o convenio un contrato en el cual una de las partes cumple primero y da un lapso de tiempo determinado para que la otra parte cumpla con lo convenido—.

Ahora bien, cuando se ha decidido buscar la paz por medio del desistimiento del derecho a todas las cosas, la razón dicta una tercera regla: “*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.*”¹²⁶, ley de naturaleza que da origen a la justicia, pues ésta no es una virtud natural sino que sólo consiste en el cumplimiento de un pacto hecho por la *esperanza* de que el mismo sea un medio que preserve la vida. Por tal motivo, las palabras de “justo” e “injusto” se aplican tanto a los hombres como a sus acciones:

- 1) Respecto a los hombres: se llaman justos o injustos a los hombres cuyas maneras son, respectivamente, conformes o no con los dictados de la razón.
- 2) Respecto a la conformidad de las acciones particulares con la razón:
 - a) La acción justa es de dos tipos: (1) el cumplimiento de un pacto se llama justicia conmutativa; (2) a la definición de lo

¹²⁶ *Lev. I, 15, [71], p. 118: “[...] That men performe their Covenants made: without which, Covenants are in vain, and but Empty words; and the Right of all men to all things remaining, wee are still in the condition of Warre.” Levth. I, 15, [71], p. 110*

que corresponde a cada contratante se le llama justicia distributiva y está relacionada con la equidad.

b) La acción injusta es llamada injuria.

3) Respecto a los hombres que realizan acciones particulares: el hombre que realiza acciones justas se le llama inocente, de lo contrario se le llama culpable.

A partir de esas primeras tres leyes de naturaleza, Hobbes deriva dieciséis leyes más: gratitud (4^a); complacencia (5^a); facilidad para el perdón (6^a); que la venganza sirva sólo para alcanzar un bien futuro (7^a); nadie debe declarar odio ni desprecio a los demás (8^a) y, en consecuencia, todo hombre debe reconocer a los demás como iguales suyos por naturaleza (9^a), no reservándose en tiempos de paz ningún derecho que no esté dispuesto a reconocer en los otros (10^a) y, por lo tanto, debe proceder siempre con equidad, es decir, distribuir las cosas de igual manera entre los hombres (11^a), distribuyendo proporcionalmente las cosas que no pueden dividirse pero sí disfrutarse en común (12^a), y cuando las cosas no sean ni divisibles ni disfrutables en común, entonces el derecho a ellas debe ser determinado por la suerte (13^a), siendo la primogenitura y primera posesión una manera de determinar tal derecho (14^a); es ley de naturaleza otorgar salvoconductos a quienes son mediadores de la paz (15^a), pues los hombres que tienen una controversia deben someter la cuestión al juicio de un árbitro (16^a), ya que nadie puede ser juez de su propia causa (17^a), pero nadie debe ser juez de otro si puede obtener algún beneficio al ser parcial en su juicio (18^a); es dictado de la razón que cuando un juez imparcial no puede dar crédito a quienes están en conflicto, entonces dé crédito a uno o más testigos (19^a). Hobbes señala que hay una vigésima ley de naturaleza, pero sobre ella se hablará más adelante. Todas las leyes de naturaleza se resumen en la frase “no hagas a otro aquello que no quieres que te hagan a ti”; si bien obligan en conciencia, requieren de seguridad externa para que todos los hombres las observen sin convertirse, por ello, en presa de los demás.

Resta señalar que Hobbes es un filósofo iusnaturalista en tanto que afirma la existencia de reglas naturales, eternas —porque es necesariamente falso que la vida sea preservada con la guerra o destruida por la paz— y dictadas por la razón; estas reglas que dirigen el comportamiento humano adquieren su carácter de leyes en tanto que se derivan de la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas.

5.6 Filosofía moral

Hobbes señala que “[...] la Filosofía moral no es otra cosa sino la ciencia de lo que es *bueno* y *malo* en la conversación y en la sociedad humana.”¹²⁷ Ahora bien, esta definición trae ciertas dificultades. En primer lugar, la determinación de las cosas como buenas o como malas depende de las sensaciones que los cuerpos externos despiertan en nosotros y, por lo tanto, no hay un criterio objetivo de bondad o maldad, lo cual parece negar la posibilidad de una ciencia sobre ello. En segundo lugar, la determinación de la bondad o maldad de una cosa no depende de un discurso verbal sino de una serie de pasiones que llamamos deliberación que, además, es común a los hombres y a otros animales; por lo tanto, parece injustificado reducir la moral sólo a las pasiones humanas y excluir a los animales de tal ámbito. En tercer lugar, el propio Hobbes afirma que “[...] no existe *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo) de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas.”¹²⁸

Ahora bien, a pesar de que el filósofo inglés niega la existencia de un bien supremo, no niega la existencia de un bien común (*common good*): la paz. Todos los hombres reconocen que la paz es algo bueno en tanto que es un medio para preservar la propia vida y, por lo tanto, todos

¹²⁷ *Lev. I*, 15, [79], p. 130: “For Morall Philosophy is nothing else but the Science of what is *Good*, and *Evill*, in the conversation, and Society of man-kind.” *Levth. I*, 15, [79], p. 122

¹²⁸ *Lev. I*, 11, [47], p. 79: “[...] there is no such *Finis ultimus*, (utmost ayme,) nor *Summum Bonum*, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers.” *Levth. I*, 11, [47], p. 75

reconocen que los medios que hacen posible la convivencia pacífica son una virtud. Ahora bien, siendo las leyes de naturaleza los medios que conducen a la paz, se sigue que la ciencia de las leyes de naturaleza es la filosofía moral.

Caben aquí dos señalamientos respecto a la filosofía moral del filósofo de Malmesbury.

En primer lugar, resulta un tanto extraño que un nominalista —que sostiene que lo único universal son los nombres— afirme la existencia de un bien común, concepto de aire más bien aristotélico¹²⁹ y tomista.¹³⁰ Si el bien y el mal sólo son cualidades de las sensaciones de cada individuo y no cualidades universales de los objetos ni mucho menos objetos universales *per se*, ¿cómo es posible que exista un bien *común*? Contrario a la doctrina aristotélico-tomista, Hobbes niega la existencia de un bien objetivo para la totalidad de una comunidad humana, sin embargo, el autor inglés afirma que la paz, al ser una *condición* que permite una vida cómoda y tranquila, es *percibida por todos* como un bien, pues nos permite disfrutar de los objetos que nos causan placer; sólo así es posible para un nominalista como Hobbes el concebir y afirmar la existencia de un bien común a más de un individuo.

En segundo lugar, Hobbes —como se señaló anteriormente— afirma que los pensamientos, la serie de pensamientos, las sensaciones, las pasiones, la voluntad y la deliberación son producidas naturalmente por los movimientos de los cuerpos externos sobre los órganos de los animales. Si la percepción de un objeto como bueno o como malo y aun la deliberación son comunes al hombre y a los demás animales,¹³¹

¹²⁹ “Al mismo tiempo, sería erróneo pensar que el ciudadano se pertenece a sí mismo, cuando, por el contrario, todos pertenecen a la ciudad desde el momento que cada uno es parte de la ciudad, y es natural entonces que el cuidado de cada parte deba orientarse al cuidado del todo.” ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1337 a 30

¹³⁰ “[...] la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común [...]” TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología (Summa theologiae)*, I-II, q. 90, a 4

¹³¹ “Esta sucesión alternada de apetitos, aversiones, esperanzas y temores están presentes no menos en otras criaturas que en el hombre: y, por lo tanto, las bestias también deliberan.” *Lev [TP]*: “This alternate Succession of Appetites, Aversions, Hopes and Fears, is no lesse in other living Creatures then in Man: and therefore Beasts also Deliberate.” *Levth.* I, 6, [28], p. 46. El párrafo aquí citado está ausente en la versión castellana de Manuel Sánchez Sarto.

entonces, ¿por qué excluir a los demás animales del reino de lo moral? Porque, contrario a la propia definición hobbesiana de ética como la doctrina de las consecuencias de las pasiones humanas,¹³² la dimensión moral, para Hobbes, sólo puede ser alcanzada por medios racionales y no meramente naturales: si los hombres perciben naturalmente que la paz es una situación buena, también perciben que la manera de alcanzarla es cumpliendo los dictados de las leyes de naturaleza; ahora bien, las leyes de naturaleza no son dictadas por la sensación sino que son dictados de la razón, y la razón no es una facultad innata, sino el resultado del uso del lenguaje; el lenguaje, a su vez, no es natural, es una invención divina y herramienta propiamente humana que distingue al hombre de todas las demás criaturas. Por lo tanto, lo que constituye a un ser como moral no son las pasiones ni las sensaciones naturales, sino la racionalidad y, por tanto, la ciencia de la moral es la que versa sobre los dictados de la razón: las leyes naturales.¹³³

5.7 Las personas

Hobbes nos dice que: “Una PERSONA, es aquel, *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción.*”¹³⁴

¹³² “[Conocimiento de las] Consecuencias a partir de las *pasiones* de los hombres [...] [es llamada] ÉTICA.” *Lev [TP]*: “[Knowledge of] Consequences from the *Passions* of Men [...] [is called] ETHIQUES.” *Levth. I, 9*, [s.n.], p. 65

¹³³ “[...] todos los hombres concuerdan en esto, que la paz es buena y, por lo tanto, también el camino o los medios para la paz, los cuales (como he mostrado anteriormente) son *la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la piedad* y el resto de las leyes de naturaleza, son buenos; es decir, *las virtudes morales* [son buenas] y sus contrarios, *los vicios*, malos. Ahora bien, la ciencia de la virtud y el vicio es la filosofía moral y, por lo tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral.” *Lev [TP]*: “[...] all men agree on this, that Peace is Good, and therefore also the way, or means of Peace, which (as I have shewed before) are *Justice, Gratitude, Modesty, Equity, Mercy*, & the rest of the Laws of Nature, are good; that is to say, *Morall Vertues*; and their contrarie *Vices*, Evill. Now the science of Vertue and Vice, is *Morall Philosophie*; and therefore the true Doctrine of the Lawes of Nature, is the true *Morall Philosophie*.” *Levth. I, 15*, [80], p. 122

¹³⁴ *Lev. I, 16*, [80], p. 132: “A PERSON, is he, *whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction.*” *Levth. I, 16*, [80], p. 123

Personificar es representar o actuar por uno mismo o por otro. Hay, por lo tanto, dos tipos de personas:

- 1) Persona natural: cuyas acciones y palabras se consideran como suyas.
- 2) Persona artificial o ficticia (*Feigned*): cuando representa las palabras y acciones de algún otro. Se subdividen a su vez en:
 - a) Autor: es el propietario de las acciones o palabras representadas por otro.
 - b) Actor: quien se apropia de las acciones y palabras de aquel a quien representa y por cuyo derecho actúa.

La definición de “persona” dada por Hobbes —tal como la de los juristas tardomedievales¹³⁵— no es una definición metafísica,¹³⁶ sino una definición legal, pues aquello que la constituye es un derecho, pues tener *autoridad* es tener *derecho a actuar* y hacer algo por autoridad es cualquier acto hecho por comisión o permiso de aquel que tiene

¹³⁵ “Bartolo, Baldo y sus seguidores ya habían llegado a esa conclusión dos siglos antes. Habían comenzado argumentando que un *populus* puede ser considerado como una corporación, y por lo tanto como una entidad jurídica distinguible. Esto los condujo a sugerir que, si un conjunto de personas puede ser diferenciado de este modo de los individuos que lo componen, entonces el cuerpo debe ser considerado, legalmente hablando, como una *persona*.” SKINNER, QUENTIN, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2003, p. 50

¹³⁶ Hobbes sigue la definición jurídica y retórica de “persona” que se remonta hasta Cicerón, autor a quien el filósofo de Malmesbury menciona con relativa frecuencia en *Leviatán*. Para comparar la definición jurídica de “persona”, dada por Hobbes, con una definición metafísica, *cf.*: “Es curioso ver cómo, en el ámbito del cristianismo, empieza a utilizarse el vocablo «persona» para designar a la persona humana, habida cuenta de que, en las culturas griegas y romana, dicho término tenía un significado distinto. En latín, *persona*, probablemente derivado de *phersu*, significaba originariamente «máscara», y designaba a los personajes de las tragedias y comedias, en las cuales los actores solían cubrirse con una máscara. El mismo significado tenía el término griego equivalente, *prosopon*, derivado de *ops*, «rostro».

.....
Antes de designar a la persona entendida como individuo de la especie humana, el término *persona* se vio sometido a un proceso de tipo teológico. En el ámbito del cristianismo, primero se utilizó para indicar el dogma de la Trinidad divina.

.....
En el mismo ámbito teológico nace la definición «clásica» de persona que da Severino Boecio, el traductor latino de las obras lógicas de Aristóteles, que tanto influirá en la escolástica y que alimentará gran parte del léxico filosófico medieval y moderno. [...] Para definir a la persona como «*rationalis naturae individua substantia*» («sustancia individual de naturaleza racional»), Boecio se atiene a la fórmula del Concilio de Calcedonia, que [...] atribuía a Jesucristo dos naturalezas y lo consideraba una sola persona (divina y humana a la vez).” BERTI, ENRICO, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009, pp. 171- 174

derecho. Ahora bien, los pactos hechos por las personas en su capacidad natural también los ligan cuando son hechos en su lugar por una persona artificial.

El filósofo de Malmesbury nos dice que una multitud de hombres también puede convertirse en una sola persona. Pero, ¿cómo es posible que Hobbes —quien afirma que las únicas cosas universales que existen son los nombres— pueda sostener tal cosa? Porque la unidad de una multitud no se considera respecto a los representados, sino a la unidad de la persona del representante, tal como se verá a continuación.

§ 6. Construcción, funcionamiento y muerte de una República

Las *únicas maneras* en las que los hombres pueden asegurar su vida y su libertad, nos dice Hobbes, es o bien dominando a otros por anticipación o bien buscando ayuda en los demás.¹³⁷ El recurrir a la anticipación, sin embargo, desemboca en la situación de guerra de cada hombre contra todos los demás, situación en la cual ninguna posesión es segura y la vida es “[...] solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”¹³⁸ Si se recurre a la ayuda en sociedad, a pesar de que la razón dicte teoremas que conducen a la paz, es necesario que haya un poder inigualable que obligue a todos los hombres a cumplir con sus pactos.

Sólo hay una manera de generar un poder de tal magnitud que sea capaz de defender a los hombres de las injurias mutuas y de la hostilidad de los enemigos: cuando una multitud de hombres se reúne (*assembled*) para buscar ayuda mutua, cada uno de ellos debe transferir todo su poder y su fuerza (*strength*) a un hombre o una asamblea en particular para que la voluntad de todos pueda reducirse a *una sola*

¹³⁷ “El temor a la opresión dispone a un hombre a anticiparse o a buscar ayuda en sociedad: porque no hay otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su vida y su libertad.” *Lev [TP]*: “Feare of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek ayd by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty.” *Levth.* I, 11, [48- 49], p. 77

¹³⁸ *Lev.* I, 13, [62], p. 103: “[...] solitary, poore, nasty, brutish, and short.” *Levth.* I, 13, [62], p. 97

voluntad. En otras palabras, cuando una multitud de hombres designa a un solo hombre o una sola asamblea como *actor* de lo que cada uno de los demás hombres son *autores*, entonces se logra la *unidad real* de aquella multitud. Pero, ¿por qué? Porque al hombre o a la asamblea a quien se designa como *actor* se le designa, al mismo tiempo, como *representante* de todos los demás. En otras palabras, Hobbes señala que los actos de varios hombres (aunque persigan un mismo fin) no deben confundirse con la *autoridad* dada por una multitud y reducida a una sola voluntad por la *unidad numérica* de su representante.¹³⁹ Ahora bien, la manera en que el representante recibe su autoridad es un pacto de cada hombre con todos los demás miembros de la multitud, hecho de tal manera “[...] como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*”¹⁴⁰ Así surge el mayor de los poderes humanos, a saber, el compuesto por el poder de varios hombres, que se llama República, Estado, hombre artificial, leviatán o dios mortal que —bajo el poder del Dios eterno— es capaz de asegurar la vida de los hombres, y cuya definición es:

¹³⁹ “La ignorancia del significado de las palabras, lo cual es falta de entendimiento, dispone a los hombres a confiar no solamente en la verdad que ellos no conocen sino también en los errores y, lo que es más, en los sinsentidos de aquellos en quienes confían: porque ni el error ni el sinsentido pueden ser detectados sin un perfecto entendimiento de las palabras.

.....

De ello mismo también procede que los hombres no puedan distinguir, sin estudio y un gran entendimiento, entre una acción de muchos hombres, y muchas acciones de una multitud [...] y, por lo tanto, están dispuestos a tomar como la acción del pueblo aquello que es una multitud de acciones hechas por una multitud de hombres, quizá dirigidos por la persuasión de uno solo.” *Lev [TP]*: “Ignorance of the signification of words; which is, want of understanding, disposeth men to take on trust, not onely the truth they know not; but also the errors; and which is more, the non-sense of them they trust: For neither Error, nor non-sense, can without a perfect understanding of words, be detected.

.....

From the same also it proceedeth, that men cannot distinguish, without study and great understanding, between one action of many men, and many actions of one multitude [...] and therefore are disposed to take for the action of the people, that which is a multitude of actions done by a multitude of men, led perhaps by the perswasion of one.” *Levth. I, 11, [50]*, pp. 78-79

¹⁴⁰ *Lev. II, 17, [87]*, p. 141: “[...] as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*” *Levth. II, 17, [87]*, pp. 131-132

[...] una persona, de cuyos actos una gran multitud, por medio de pactos mutuos hechos [entre sus miembros] unos con otros, cada uno se hace autor, con el fin de que aquel[la persona] pueda usar la fuerza y medios de todos de la manera que crea conveniente para [alcanzar] la paz y defensa comunes.¹⁴¹

6.1 Las formas de gobierno

A pesar de que el Estado sea una persona, es incapaz de actuar por sí mismo y por ello requiere que un hombre o una asamblea actúe en su lugar. Así, el representante que porta (*carryeth*) la persona del Estado o República es llamado soberano, ante el cual todos los hombres representados se llaman súbditos.¹⁴²

Si bien todas las Repúblicas se asemejan en el hecho de tener un poder absoluto y directo sobre sus súbditos, se diferencian entre sí por el representante que porta tal poder:

- a) Cuando el representante soberano es uno, el Estado es una monarquía.
- b) Cuando la asamblea representante y soberana está conformada por todos los miembros de la multitud, entonces el Estado es una democracia o República popular.
- c) Cuando el representante soberano es sólo una parte de la multitud, entonces la República es una aristocracia.

Estas son las únicas tres formas de gobierno que existen, porque la anarquía no es gobierno en absoluto y porque los nombres de tiranía y oligarquía son usados por aquellos hombres que tienen alguna pasión que los lleva a despreciar u odiar el poder de la República. Hobbes

¹⁴¹ *Lev [TP]:“[...] One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence.” Levth. II, 17, [88], p. 132*

¹⁴² “Y aquel que porta esta persona es llamado SOBERANO y se dice que tiene *poder soberano*; junto al cual cada uno de los demás, es [llamado] su SÚBDITO.” *Lev [TP]: “And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have Sovereigne Power; and every one besides, his SUBJECT.” Levth. II, 17, [88], p. 132*

desecha así la cuestión planteada por los antiguos sobre la mejor forma de gobierno pues, para el filósofo inglés, todas las Repúblicas son instituidas de la misma manera y, por lo tanto, todas tienen poder absoluto, excepto que ejercido ya sea por un solo hombre o una sola asamblea. Para Hobbes, el problema de las formas de gobierno se reduce a la efectividad: “La máquina del Estado funciona o no funciona.”¹⁴³

El filósofo de Malmesbury señala que hay dos maneras en que se obtiene el poder soberano:

- 1) Por el acuerdo mutuo de los hombres de una multitud que pactan *entre sí* el someterse a un hombre o a una asamblea que los represente. A esto se le llama República política o por institución.
- 2) Por fuerza natural (*Naturall force*) o guerra: llamada República por adquisición. Es de dos tipos:
 - a) Dominio paternal o por generación: dado voluntariamente por los hijos a cambio de la educación o cuidados recibidos, o bien por estar sujetos a uno de los progenitores que, a su vez, está sujeto al otro.
 - b) Dominio despótico o por conquista: el poder no lo da la victoria misma sino el pacto de obediencia que, por temor a perder la vida y la libertad, los vencidos hacen con el vencedor.

La distinción conceptual anterior hace de Hobbes uno de los primeros teóricos del Estado moderno en tanto que distingue claramente entre Estado y gobierno, es decir, entre la unidad abstracta del poder político y la distribución de tal poder entre las personas representantes.

6.2 Las dos personas de la República

Hobbes fue capaz de sintetizar una herencia filosófica y jurídica de diversas filiaciones en una argumentación que, con la menor cantidad

¹⁴³ SCHMITT, CARL, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina [sic], Struhart & Cia., 2002, p. 44

de elementos posibles y sin recurrir a explicaciones teológicas o sobrenaturales, logra explicar con simplicidad y coherencia tanto el comportamiento de los hombres como su vida política en común: a la idea de una naturaleza humana que no es ni buena ni mala, sumó la idea de una condición no política en la cual la naturaleza humana se desenvuelve creando conflicto pero, también, buscando una salida a la anarquía y a sus dolorosas consecuencias.

Para Hobbes, como para los juristas tardomedievales, la creación del Estado implica establecer un contrato por medio del cual se crea una persona legal que representa a todos los miembros de una multitud y, además, reduce la pluralidad de voces y opiniones a una sola voluntad.

Sin embargo, el aporte más relevante de Hobbes es su exigencia de una persona natural que haga efectiva la voluntad de la persona ficticia (*feigned*) que es el Estado. A diferencia de la teoría medieval de los dos cuerpos del rey, que afirmaba la concurrencia de un cuerpo inmortal y de un cuerpo natural en la figura del soberano, príncipe o rey —teoría que, por cierto, Hobbes aún defendía en *De Cive*¹⁴⁴—, el filósofo de Malmesbury afirma en *Leviatán* la existencia de dos personas en la República: la *persona ficticia y legal* que es el Estado y la *persona natural* encargada del gobierno del mismo.¹⁴⁵ En otras palabras, Hobbes afirma que no puede haber República o Estado sin una persona humana que lo dirija pero, así mismo, advierte que no por haber un hombre con poder sobre otros hombres existe por tanto un Estado: los súbditos voluntariamente se someten a un gobernante con la condición de que éste, en nombre de todos, procure la paz; en cambio, los esclavos son hombres retenidos contra su voluntad y no tienen ninguna obligación para con sus captores.

¹⁴⁴ “El pueblo es el que manda, sea cual sea el tipo de gobierno. [...] En una *democracia* y en una *aristocracia*, los ciudadanos son la *multitud*, pero la *asamblea* es el pueblo. Y en una *monarquía* los súbditos son la *multitud*, y (aunque pueda resultar paradójico) el rey es el *pueblo*.” *De Cive*, II, 12, 8, p. 203

¹⁴⁵ “De modo más claro que cualquier escritor anterior sobre el poder público, Hobbes enuncia la doctrina según la cual la persona jurídica que yace en el corazón de la política no es ni la *persona* del pueblo ni la *persona* oficial del soberano, sino más bien la *persona* artificial del estado.” SKINNER, QUENTIN, *El nacimiento del Estado*, p. 68

El Estado es hijo del lenguaje, en tanto que sólo puede surgir por medio de promesas hechas y expresadas en común; pero el gobierno sólo es la dirección corporal de una multitud que tiene en común la promesa de someterse a los dictados de aquel actor al que todos designan como dirigente.

Sin embargo, es cierto que Hobbes no siempre mantiene en *Leviatán* la distinción entre la persona del Estado y la persona del soberano¹⁴⁶, pero, a mi juicio, ello no se debe a que el autor inglés considere que las acciones del Estado sólo existan en la medida en que las acciones del soberano son calificadas, *a posteriori*, como acciones de la República,¹⁴⁷ sino a que el Estado y la designación del soberano son establecidos por uno y el mismo pacto en el cual una multitud unifica su voluntad, a la vez que otorga su derecho a actuar a un hombre o una asamblea para que haga efectiva tal voluntad unificada.

Hobbes, como ya se dijo, es uno de los primeros filósofos políticos que distingue entre gobierno y Estado pues, para el autor inglés, la República o Estado es una persona inerte que requiere de una persona natural que, como un alma, lo dirija pero sin que por ello se confunda con la primera.

El entramado argumental elaborado por Hobbes para explicar racionalmente el origen de las sociedades políticas humanas tiene la peculiaridad de conciliar las teorías contractualistas, que consideran al pueblo como depositario de la soberanía, con la afirmación de la libertad de restricciones legales del poder absoluto del soberano¹⁴⁸ —

¹⁴⁶ *Vid. infra* la sección 2.2 del **Apéndice 1**.

¹⁴⁷ Difiero, por tanto, de la interpretación de Quentin Skinner quien afirma, lo que yo denomino, la teoría de la atribución: “El soberano es un actor que representa el papel del estado y actúa así en su nombre. Las acciones ejecutadas por el soberano en su facultad pública pueden por eso ser atribuidas al estado, y son de hecho (por atribución) acciones del estado. Así es como resulta que, aunque el estado «no es más que una palabra», es sin embargo el nombre de la persona que posee el poder soberano, según resume Hobbes en el capítulo 26, su capítulo sobre el concepto de ley civil.” SKINNER, *El nacimiento del Estado*, p. 67, *cfr.* también SKINNER, QUENTIN, “Hobbes on persons, authors and representatives”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 157- 180, en especial p. 174

¹⁴⁸ “Por lo tanto, la teoría hobbesiana del Estado, si uno la rastrea hasta su punto de partida, representa la unión de dos tradiciones opuestas. Hobbes sigue la tradición monárquica, en la medida en que afirma que la monarquía patrimonial es la única

nueva reconciliación entre las viejas teorías opuestas de la *lex regia* y *legibus solutus est*—. Pero, a diferencia de las teorías jurídicas republicanas de finales de la Edad Media y de la teoría del derecho — religioso o político— a la resistencia sostenida por los hugonotes en Francia y diversas Iglesias calvinistas y puritanas por toda la Europa de los siglos XVI y XVII, Hobbes rechaza el tratamiento dialéctico del contrato político entre la multitud y el soberano, es decir, niega que el soberano sea a la vez individualmente superior a cada uno de sus súbditos pero singularmente inferior ante la totalidad del pueblo, entendido éste como una corporación jurídica o persona legal representativa¹⁴⁹:

Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menos poder que todos ellos juntos.¹⁵⁰

Tal afirmación es, sin lugar a dudas, una confrontación directa con los jueces y ejecutores del monarca inglés Carlos I quienes, en palabras del presidente de la Corte de Justicia, afirmaron su derecho al tiranicidio:

Señor, esta Corte tiene la convicción, y yo espero que todos los ciudadanos de este Estado tengan la misma convicción, que la ley es superior a Vosotros, y que Vosotros habríais tenido que reinar siguiendo los preceptos de la ley. Este, Señor, fue vuestro deber [...] Y además, el autor, el creador de la ley es el pueblo inglés. Éste, al principio, eligió (que igual que muchas otras naciones) esta forma de gobierno; quiso que fuera administrada la justicia y reinara la paz. Por esto, Señor, el pueblo siempre había tenido el poder, reservado para sí mismo, de modificar la ley cuando le pareciera oportuno. Algunos de vuestra parte, Señor, han dicho: *Rex non habet parem in regno*; esta Corte puede decir lo mismo, es decir, mientras que

forma natural del Estado, y por tanto, la única legítima [sic]. En contraste con esto, la tradición democrática afirma que toda legitimidad tiene su origen en el mandato del pueblo soberano.” STRAUSS, LEO, *op cit.*, pp. 100- 101

¹⁴⁹ “Encontramos esta idea explicitada con particular claridad en la *Vindiciae [contra tyrannos]*. Allí se nos dice reiteradamente que, aunque nuestros gobernantes son sin duda *maior singulis*, mayores en poder que cualquier miembro individual del pueblo, siguen siendo *minor universis*, menores en poder que el pueblo considerado como un todo.” SKINNER, *El nacimiento del Estado*, p. 55

¹⁵⁰ *Lev. II, 18, [93]*, p. 149: “This great Authority being Indivisible, and inseparably annexed to the Sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of Sovereign Kings, though they be *singulis majores*, of greater Power than every one of their Subjects, yet they be *Universis minores*, of lesse power than them all together.” *Levth. II, 18, [93]*, p. 140

vosotros seáis rey no existe nadie que sea vuestro igual en algunos respectos, porque Vosotros sois *maior singulis*, pero añade que sois *minor universis*.¹⁵¹

A pesar de la preferencia personal que Hobbes tenía por la monarquía, la cual dejó traslucir en varios pasajes de sus obras políticas, podemos decir con Quentin Skinner sobre *Leviatán* que “Aquí, como en todas partes, es Hobbes quien habla por primera vez, de manera sistemática y no apologética, en el tono abstracto y uniforme del teórico moderno del estado soberano.”¹⁵²

Por último, resta señalar que una de las grandes limitaciones de la teoría política de Hobbes es su incapacidad de concebir la separación de los poderes del gobierno por no alcanzar a distinguir entre la distribución de funciones de la desintegración de la soberanía; en términos contemporáneos, podemos reprocharle a Hobbes su incapacidad para distinguir entre soberanía y autonomía.

6.3 Las leyes civiles

Hobbes nos dice que “[...] una regla es un precepto por el cual un hombre es guiado y dirigido en una acción cualquiera.”¹⁵³ Cuando tal regla es pronunciada por alguien a quien se está obligado a obedecer, se le llama ley. Cuando el soberano, a quien se ha prometido obedecer, expresa —por palabras, escritos u otros signos voluntarios— ciertas reglas, éstas se convierten en cadenas artificiales: las leyes civiles. A partir de esto, Hobbes deriva las siguientes consecuencias:

- 1) En toda República sólo el soberano es legislador. Porque sólo el representante soberano ha recibido la autoridad de todos para hacer lo que considere necesario para alcanzar la paz.

¹⁵¹ Traducido y citado por GUERRERO, ANA LUISA, *Derechos humanos y filosofía política*, México, UNAM, 2002, pp. 199- 200

¹⁵² SKINNER, *El nacimiento del Estado*, p. 80

¹⁵³ *Lev. III, 42, [281]*, p. 428: “[...] a Rule is a Precept, by which a man is guided, and directed in any action whatsoever.” *Levth. III, 42, [281]*, p. 402

- 2) No es el tiempo durante el que se han usado ni la costumbre ni la opinión privada de juristas o jueces subordinados lo que da fuerza a las leyes, sino la voluntad del soberano. Crítica, por tanto, al *common law* inglés.
- 3) Una ley civil debe darse a conocer públicamente y mostrar los signos de la autoridad con la que fue hecha.
- 4) Para ser obligatoria, toda ley requiere de interpretación, ya sea del soberano o bien de los intérpretes designados por aquél.
- 5) El soberano de una República no está sujeto a las leyes civiles, porque:
 - a) El soberano es *actor* y *no autor* de los pactos y promesas que ligan a todos los demás miembros de la República.
 - b) Si el soberano estuviera sujeto a las leyes, entonces no tendría libertad para modificarlas.
 - c) Si el soberano estuviera sujeto a un juez civil, entonces éste tendría que estar sujeto a otro juez civil superior capaz de juzgar la rectitud o disconformidad de la acción con la ley, y así *ad infinitum*.
 - d) Porque el soberano es la autoridad pública y ésta es la única autoridad que puede infligir castigos a quienes desobedecen las leyes (tal como se verá más adelante).
- 6) Las leyes civiles y las leyes naturales son de igual extensión y se contienen mutuamente, en tanto que:
 - a) Las leyes de naturaleza sólo se hacen obligatorias cuando hay un poder capaz de castigar a quienes las desobedecen. Cuando existe tal poder, entonces las leyes sancionadas por el soberano se convierten en leyes civiles.
 - b) Para declarar qué es lo que pertenece a cada hombre, o actuar con equidad, es necesario tener poder civil o seguir sus órdenes.
 - c) La ley civil obliga a cumplir con los pactos hechos y a dar a cada hombre lo suyo. Puesto que cada súbdito ha prometido obedecer las leyes que dicte el poder civil, por lo tanto, al

cumplir su promesa cumple tanto con la ley natural como la ley civil.

Como otros iusnaturalistas de su época, Hobbes distingue entre ley y consejo, pero no establece una jerarquía entre distintos tipos de leyes a pesar de que reconozca las distintas fuentes que les otorgan obligatoriedad. Por lo tanto, nos dice el filósofo inglés, la clasificación de las leyes *no depende de la naturaleza de las mismas* sino de los propósitos que persiguen los autores que tratan sobre ellas. Así pues, se suelen clasificar de las siguientes maneras:

- 1) Conforme al derecho romano.
- 2) Leyes fundamentales —aquellas sin las cuales la República se disuelve— y leyes no fundamentales.
- 3) Leyes naturales y leyes positivas:¹⁵⁴
 - a) Leyes naturales o morales: son eternas y constituyen las virtudes morales.
 - b) Leyes positivas: aquellas que no son eternas y que han sido hechas por quien tiene poder soberano. Son de dos tipos: (1) leyes positivas humanas —las cuales son distributivas o penales—; (2) leyes positivas divinas —las que Dios dirige a un pueblo o a una persona en particular—.

6.4 Los delitos y los castigos

Un delito (*crime*) es o bien la comisión — por *acción o palabra*— de aquello que la ley prohíbe, o bien la omisión de aquello que la ley ordena.

¹⁵⁴ Se suele afirmar que Hobbes es el iniciador del positivismo jurídico, sin embargo, la doctrina del derecho positivo tiene una larga historia cuyo inicio, a decir de Joseph Canning, se remonta al siglo XII: “The use of this formula [*pro ratione voluntas*], in that it focused on the notion of law as legislation, could serve ultimately to reduce the objectively rational or moral aspect of law, and lead to a purely positivist approach. Indeed it was precisely in the twelfth century that French canonists had begun to employ the term ‘positive law’ (*ius positivum*) [...]” CANNING, JOSEPH, *A history of medieval political thought, 300- 1450*, Londres- Nueva York, Routledge, 2003, p. 118

El filósofo de Malmesbury afirma que todo delito es un pecado, pues este último es toda transgresión de la ley acompañada de un desprecio íntimo hacia el legislador. Ahora bien, en tanto que las leyes de naturaleza son eternas y dictadas por Dios, todo incumplimiento de dichas leyes acompañado de desprecio hacia Él son un pecado, que sólo Dios puede conocer. Pero si bien todo delito es pecado, no todo pecado es un delito, porque entre los seres humanos las intenciones de otros hombres sólo pueden ser conocidas en la medida en que se manifiestan por acciones y palabras, por lo tanto, si un hombre no delata por ninguna acción el desprecio que siente por el legislador, entonces jamás se le podrá acusar de cometer delito alguno, aunque su desprecio interno sí constituya un pecado, del cual Dios sí tiene conocimiento.

La República ha sido instituida para castigar a quienes cometan delitos y no cumplan con sus pactos, pero, ¿qué es un castigo?

*“UN CASTIGO es un daño infligido por la autoridad pública sobre aquél que ha hecho u omitido lo que es juzgado por la misma autoridad como una transgresión a la ley, con el fin de que, por ello, la voluntad del hombre pueda quedar mejor dispuesta para la obediencia.”*¹⁵⁵

Ahora bien, ¿de dónde deriva la autoridad pública su derecho a castigar? Del hecho de que, al instituirse una República, el soberano —al ser actor y no autor— no pacta y, por lo tanto, nunca desiste su derecho natural a subyugar, herir o matar a otros hombres cuando estime que tales acciones son necesarias para preservar la paz. De ello se deriva:

- 1) Que no puede llamarse castigo al daño que no es hecho por la autoridad pública. Por lo tanto, el daño hecho por usurpadores o jueces no autorizados (al no ser representantes de los súbditos) no es castigo, ni puede serlo aquel daño hecho al soberano (porque sólo el soberano es la autoridad pública).
- 2) La denegación de reconocimientos y dignidades públicas no es castigo, pues no es un daño.

¹⁵⁵ *Lev [TP]: “A PUNISHMENT, is an Evill inflicted by publique Authority, on him that hath done, or omitted that which is Judged by the same Authority to be a Transgression of the Law; to the end that the will of men may thereby the better be disposed to obedience.” Levth. II, 28, [161], p. 238*

- 3) Si la autoridad pública inflige un daño que no es capaz de disuadir a los hombres de violar las leyes, tal daño no es castigo.
- 4) Los daños que la autoridad pública hace sin haber una condena pública previa, o que son mayores a los establecidos por las leyes, o que son infligidos por acciones hechas antes de que la ley las prohibiera, no son castigos, sino actos hostiles.
- 5) Los daños hechos a los enemigos o a quienes se rebelan contra la República no son castigos, sino actos de hostilidad hechos conforme al derecho de naturaleza.

Hobbes divide los castigos en divinos y humanos —éstos últimos son: corporales (capitales o no), pecuniarios, ignominia, encarcelamiento (preventivo o condenatorio) y destierro—, aunque señala que se denomina con mayor propiedad “castigo” sólo al que deriva de la autoridad pública.

6.5 Los derechos y las obligaciones de los súbditos y del soberano

Puesto que la ley es obligación y el derecho es libertad, entonces las *obligaciones civiles* de los súbditos son todo aquello que las leyes civiles mandan hacer u omitir, mientras que los *derechos civiles* son todas aquellas libertades no sancionables ni contrarias a las leyes civiles.

Sobre los derechos y las obligaciones de los súbditos se hablará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, baste señalar por el momento dos cosas: uno, puesto que la República o Estado se instituye para asegurar la vida de los súbditos y puesto que el soberano es quien porta la persona de la República, por lo tanto

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí

mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.¹⁵⁶

Es decir, la obligación civil o política de los súbditos depende directamente del hecho de recibir protección por parte del Estado, y cuando éste ya no puede otorgar seguridad, entonces los hombres hacen uso de su libertad *natural* para protegerse a sí mismos de la manera en que cada uno crea más conveniente.¹⁵⁷ En segundo lugar, hay que señalar que aunque recuperar la libertad natural pudiera parecer algo seductor, tal situación es una condición de guerra y, por lo tanto, nos dice Hobbes “A las leyes de naturaleza presentadas en el capítulo xv he de añadir la siguiente: *Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra [a] la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz.*”¹⁵⁸ Esta vigésima ley de naturaleza viene a completar los dictados de la razón, pues si lo primero que ésta dicta es buscar y preservar la paz, sería contradictorio no proteger el mayor poder que conduce hacia ella.¹⁵⁹

Una vez establecida la República y designado el representante soberano, a éste le corresponde una serie de derechos exclusivos y anejos a la soberanía pero, así mismo, le corresponde procurar la seguridad del pueblo (*people*) —siendo que “[...] por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas

¹⁵⁶ *Lev.* II, 21, [114], p. 180: “The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished.” *Levth.* II, 21, [114], p. 170

¹⁵⁷ “El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado, y una doctrina del Estado que no sea sistemáticamente consciente de esta máxima quedará como un fragmento insuficiente. Hobbes indicó como objeto principal de su *Leviatán* el de volver a proponer ante los ojos de los hombres la «mutual relation between protection and obedience» [...]”, SCHMITT, CARL, “El concepto de lo «político»”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 167- 223, p. 199

¹⁵⁸ *Lev.* R&C, [390], p. 578: “To the Laws of Nature, declared in the 15. Chapter, I would have this added, *That every man is bound by Nature, as much as in him lieth, to protect in Warre, the Authority, by which he is himself protected in time of Peace.*” *Levth.* R&C, [390], p. 548

¹⁵⁹ Este es quizá uno de los cambios más sensibles entre las teorías expuestas por Hobbes en *De Cive* y *Leviatán*, pues en la primera obra, el autor inglés afirma que la vigésima ley de naturaleza es contra la embriaguez y la intemperancia, pero en la obra de 1651 el filósofo de Malmesbury considera que todas las leyes de naturaleza tienen que ver, no con la integridad moral del individuo, sino con las condiciones que permiten a todos vivir pacíficamente en común.

las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado.”¹⁶⁰— y, por lo tanto, es misión o ministerio (*Office*) del soberano el mantener íntegra la soberanía, pues sin ella la República queda disuelta. Las implicaciones de tales derechos y misión del soberano se verán con más detalle en el capítulo siguiente.

6.6 Los sistemas de sujeción

El capítulo veintidós de *Leviatán* expone la teoría hobbesiana de las corporaciones —a las cuales el filósofo denominaba sistemas de sujeción (*systemes subject*)— que, a diferencia de las teorías medievales, no parte de una división social jerarquía *previa* al orden político y, por tanto, niega la existencia de derechos estamentales: todas las corporaciones deben su existencia a la República y, por ese hecho, están obligadas a cumplir con las leyes que sujetan por igual a todos los súbditos. Así pues, el filósofo de Malmesbury nos dice que por sistemas (*systemes*) se entiende cualquier número de hombres que se reúnen por un interés o negocio común. Los hay de dos tipos generales: regulares e irregulares.

Los sistemas regulares son todos aquellos en los cuales se instituye a un representante —un hombre o una asamblea— con poder de todos sus miembros. Estos sistemas se dividen en:

- 1) Absolutos e independientes: todos sus miembros están sujetos sólo al representante. Sólo las Repúblicas son de este tipo.
- 2) Subordinados: Todos sus miembros son súbditos de un soberano:
 - a) Sistemas políticos (*political*); también llamados cuerpos políticos, personas públicas o corporación (*Bodies Politique, Persons in law, Corporation*): son constituidos por la autoridad del soberano que, por medio de algún escrito o

¹⁶⁰ *Lev. II, 30, [175], p. 275*: “But by Safety here, is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Common-wealth, shall acquire to himselfe.” *Levth. II, 30, [175], p. 258*

carta (*writt, or Letter*) o bien por las leyes comunes a todos los súbditos, exime o limita la libertad de tales agrupaciones, las cuales pueden ser temporales o perpetuas, *v. gr.* los gobiernos de una provincia, colonia o ciudad (*Province, colony or town*), las compañías de comercio exterior o los consejos de oidores o diputados.

b) **Sistemas privados (*private*):** constituidos por los súbditos mismos o por la autoridad de algún extranjero. Pueden ser: (1) legales (*lawfull*), es decir, aquellos que están sujetos sólo a las leyes civiles comunes y están unidos por un representante, *v. gr.* la familia; (2) ilegales (*unlawfull*), aquellos que, aunque unidos en un representante, carecen de poder, *v. gr.* asociaciones de mendigos, ladrones, gitanos ([sic] *Gipsies*) y católicos.

Los sistemas irregulares son todos aquellos que carecen de un representante y se forman por la simple concurrencia de gente (*people*). Pueden ser legales, esto es, permitidos por la República —como una liga (*League*) de naciones—; o bien ilegales, esto es, cuya intención es mala o desconocida —como las facciones políticas o religiosas, complots y tumultos—.

6.7 La nutrición, reproducción y ministros de una República

En el capítulo veinticuatro de *Leviatán* Hobbes afirma que las funciones económicas de una República están divididas en tres partes:

- 1) **Abundancia y distribución de materiales que permiten la vida del Estado:**
 - a) **Abundancia:** animales, vegetales y minerales, llamados bienes (*Commodities*), que Dios dispuso en la Tierra y para cuyo disfrute sólo se requiere labor e industria.
 - b) **Distribución de los bienes:** la determinación que hace el soberano de la propiedad de los súbditos a través de leyes

que distribuyen la tierra conforme a la equidad y en vista al bien común; y (2) determinan los lugares y materia del comercio exterior.

- 2) Mixtura o preparación (*concoction*) de tales bienes en algo de igual valor pero móvil: oro, plata y moneda legal.
- 3) Traslado interno de las riquezas.

La descendencia de una República son las plantaciones o colonias que pueden descargarse o no de la sujeción a su metrópoli.

La parte orgánica de una República, nos dice Hobbes en el capítulo veintitrés de *Leviatán*, está conformada por aquellos hombres que emplea el soberano para que, representando su persona pública —y la de la República—, puedan realizar aquellas acciones necesarias para el funcionamiento del Estado: los ministros. De éstos hay para la administración —general o parcial— del Estado; para la administración de la economía; con autoridad sobre el ejército; que representan al soberano en la judicatura; y aquellos que con la autorización del soberano enseñan al pueblo (*people*) sus deberes políticos, la naturaleza de la justicia, el deber de proteger a la República ante los enemigos y aquello que debe hacerse si se quiere una vida más cómoda.

Los ministros son representantes del representante soberano, es decir, no son gobernantes sino *funcionarios públicos* encargados de facilitar al soberano el gobierno de la República. La definición hobbesiana de los ministros niega la existencia de fuero alguno que proteja a los funcionarios públicos, al tiempo que rechaza la idea de derechos de sangre defendida por la nobleza en tanto que, afirma Hobbes, se participa en el gobierno no por virtud de nacimiento o de linaje, sino por la voluntad del soberano que, en última instancia, sólo hace efectiva la voluntad de todos los miembros de la República o Estado.¹⁶¹

¹⁶¹ Hobbes se esfuerza por demostrar que los títulos nobiliarios y la heráldica no son hechos naturales sino que son instituciones políticas cuyo origen germánico puede rastrearse por medio de una cuidadosa lectura de la historia: “Cualquier lector perspicaz podrá encontrar estas alusiones en las antiguas historias de griegos y latinos, con referencia a la nación alemana, y a las maneras germanas contemporáneas del historiador.

6.8 La muerte de una República

Hobbes nos dice que las Repúblicas llegan a su fin ya sea a causa de una guerra con el extranjero o bien por fallas internas causadas por los hombres que viven en ella.

Las fallas internas son las principales enfermedades mortales de los Estados:

- 1) La falta de poder absoluto.¹⁶²
- 2) Que los conquistadores exijan la aprobación no sólo de sus actos futuros sino también de sus acciones pasadas. Esto es peligroso porque para justificar la causa del vencedor casi siempre se menosprecia la causa del vencido, lo cual genera en éste un odio hacia el conquistador y hacia el poder de la República.¹⁶³

Los títulos de *honor*, tales como los de duque, conde, marqués y barón son honorables, porque expresan la estimación que el poder soberano del Estado les otorga. Estos títulos fueron, en tiempos antiguos, títulos de cargos y de mando, algunos derivados de los romanos, otros de los germanos y franceses. [...] Quien desee tener más detalles acerca del origen de los títulos de honor, puede encontrarlos, como yo lo he hecho, en el excelente tratado que sobre esta materia ha escrito Mr. *Selden*.” *Lev*. I, 10, [46], pp. 76-77: “All which, by an observing Reader, may be found in such antient Histories, Greek and Latine, as make mention of the German Nation, and Manners, in their times.

Titles of *Honour*, such as are Duke, Count, Marquis, and Baron, are Honourable; as signifying the value set upon them by the Sovereigne Power of the Common-wealth: Which Titles, were in old time titles of Office, and Command, derived some from the Romans, some from the Germans, and French. [...] But he that would know more particularly the originall of Titles of Honour, may find it, as I have done this, in Mr. *Seldens* most excellent Treatise of that subject.” *Levth*. I, 10, [46], pp. 73-74

¹⁶² “Entre las *debilidades* de una República, por tanto, quiero considerar en primer lugar aquellas que surgen de una institución imperfecta y se asemejan a las enfermedades de un cuerpo natural que procede de una procreación defectuosa.

De aquellas, esta es una: *que para obtener un reino, a veces un hombre se conforma con [tener] menos poder del que se requiere necesariamente para la paz y la defensa de la República.*” *Lev* [TP]: “Amongst the *Infirmities* therefore of a Common-wealth, I will reckon in the first place, those that arise from an Imperfect Institution, and resemble the diseases of a naturall body, which proceed from a Defectuous Procreation.

Of which, this is one, *That a man to obtain a Kingdome, is sometimes content with lesse Power, than to the Peace, and defence of the Common-wealth is necessarily required.*” *Levth*. II, 29, [167], p. 247

¹⁶³ “Por lo tanto, establezco como una de las semillas más eficientes para la muerte de cualquier Estado que los conquistadores exijan a los hombres la sumisión no sólo para sus acciones futuras sino también la aprobación de todas sus acciones pasadas, cuando dificilmente hay en el mundo una República cuyos inicios puedan ser justificados en conciencia.” *Lev* [TP]: “Therefore I put down for one of the most effectuall seeds of the Death of any State, that the Conquerors require not onely a Submission of mens actions to them for the future, but also an Approbation of all their actions past; when there is scarce a Commonwealth in the world, whose beginnings can in conscience be justified.” *Levth.*, R&C, [392], p. 551

3) Las rebeliones causadas por los siguientes tipos de doctrinas sediciosas¹⁶⁴:

- a) Afirmar que la determinación de lo que es bueno y malo para la sociedad civil depende sólo del juicio privado de cada hombre.
- b) Afirmar que el poder soberano puede dividirse o someterse a las leyes civiles.

Finalmente, cuando, por cualquier causa, el soberano ya no puede proteger a sus súbditos y la obediencia que éstos le deben se rompe, la República muere, es decir, queda disuelta.

§ 7. La República cristiana

Para poder vivir pacíficamente en una sociedad civil, nos dice Hobbes, las semillas de la religión presentes natural y exclusivamente en el hombre, son cultivadas de dos maneras distintas:

- 1) Conforme a la invención de los hombres: la religión forma parte de la política humana (*humane Politiques*) y es usada por los soberanos para instituir los deberes que requieren de sus súbditos. *V. gr.* la religión pagana.
- 2) Conforme a los mandamientos revelados por Dios mismo y bajo Su dirección: la política civil (*policy*) forma parte de la política divina (*Divine Politiques*) o religión ([sic] *Religion*), la cual establece las leyes que regulan el comportamiento entre los hombres —*i.e.* las leyes de naturaleza— y de la veneración que los hombres le deben a Dios —siendo el mayor signo individual de honor a Dios la obediencia a Sus leyes—.

Pero, ¿cómo es que los hombres tienen conocimiento de los mandamientos divinos? El filósofo de Malmesbury afirma que Dios da a

¹⁶⁴ Para la descripción de esas doctrinas dentro de la patología política elaborada por Hobbes, *cfr.* el capítulo 29 de *Leviatán*.

conocer su palabra por tres vías distintas: a través de la razón natural, a través de la revelación sobrenatural y por la voz de sus profetas; así pues, hay una triple palabra divina que es escuchada por sendas vías: Su palabra racional o natural es escuchada por la recta razón; Su palabra sensible, por el sentido sobrenatural; y Su palabra profética, por medio de la fe.

Hobbes nos dice, además, que puesto que Dios no habla sobrenaturalmente a todos los hombres, entonces le corresponde un doble reino conforme a la palabra natural y profética con la que revela Sus mandamientos:

- 1) Reino natural: conformado por todos los hombres que, a través de su recta razón, reconocen el dominio providencial de Dios sobre el mundo.
- 2) Reino profético: Dios gobierna, por medio de la razón natural y leyes positivas que ha revelado a sus profetas, a un pueblo elegido

7.1 La Biblia y su objetivo

Puesto que es imposible conocer si en efecto Dios ha hablado a quienes afirman tal cosa, entonces sólo podemos tener fe o creer en esas personas. Además, puesto que los escritos de los profetas no son contrarios a la recta razón, no hay motivo para dudar de que tales Escrituras sean la palabra de Dios. Ahora bien, ¿qué son las Sagradas Escrituras y cuál es su objetivo (*scope*)? Hobbes define a la Biblia como el conjunto de libros reconocidos como palabra de Dios por el gobierno de Inglaterra y hecho canónico bajo el reinado de Jacobo I, grupo de textos conformado tanto por los libros del Antiguo Testamento —recogidos en la Vulgata de San Jerónimo— como por los libros del Nuevo Testamento —reconocidos por todas las sectas cristianas (*all Sects of Christians*)—. El objetivo o finalidad (*scope*) de la Biblia es establecer los derechos del Reino de Dios, sobre el cual nos dice Hobbes:

En resumen, el reino de Dios es un reino civil, que consiste: primero, en la obligación del pueblo de Israel de observar aquellas leyes que Moisés les trajo del monte Sinaí, y que posteriormente el Sumo Sacerdote, en tiempo oportuno, había de entregarles delante de los *querubines* en el *sanctum sanctorum*; y habiendo quedando interrumpido este reino en la elección de Saúl, predijeron los Profetas que sería restaurado por Cristo; y la restauración de ese reino es la que a diario suplicamos cuando decimos en el Padre Nuestro: *Venga a nos tu reino [...]*¹⁶⁵

Aquellos que abrazan en su corazón al Dios de Israel se hacen merecedores de entrar en Su Reino, ¿por qué? Porque Cristo vino al mundo por primera vez para restaurar el pacto de obediencia entre los hombres y Dios a través de una alianza sellada con el bautismo en nombre de Jesús Cristo, pues fue Él, —el Hijo de Dios— quien dio su vida para liberar a los hombres del pecado por el cuál Adán fue expulsado del Paraíso. Así pues, a quien tiene fe en que Cristo regresará por segunda vez a la Tierra para juzgar a los hombres, condenar a los pecadores a una muerte eterna y gobernar sobre sus elegidos —no sólo por su Omnipotencia sino en virtud del pacto sellado con el bautismo— a quienes permitirá comer del árbol de la vida, a la persona que profesa tal creencia se le denomina cristiano.

¹⁶⁵ *Lev. III, 35, [219], p. 342: "In short, the Kingdome of God is a Civill Kingdome; which consisted, first in the obligation of the people of Israel to those Laws, which Moses should bring unto them from Mount Sinai; and which afterwards the High Priest for the time being, should deliver to them from before the Cherubins in the Sanctum Sanctorum; and which Kingdome having been cast off, in the election of Saul, the Prophets foretold, should be restored by Christ; and the Restauration whereof we daily pray for, when we say in the Lords Prayer, Thy Kingdome come [...]" Levth. III, 35, [219], p. 319*

7.2 El problema teológico-político¹⁶⁶

Si la Biblia es palabra de Dios y doctrina de la religión cristiana, entonces, ¿por qué se han generado demasiadas disputas en torno a ella? Hobbes considera que todos los problemas producidos por la Reforma protestante y la Contrarreforma católica no tienen su origen en la diferencia de opinión respecto al conocimiento o a la creencia sobre la autoría o la divinidad de la Biblia sino que, lejos de ser un problema teológico, científico o de profesión de fe, lo que se disputa en el problema religioso no es un dogma sino un poder. En otras palabras, el problema religioso es en realidad un problema político, pues lo que las diversas Iglesias disputan entre sí es la *autoridad para hacer de la Biblia una ley civil*.

Puesto que es imposible tener conocimiento de la revelación que Dios ha hecho a otro hombre y puesto que —concede Hobbes— todo poder viene de Dios, entonces el problema en torno a la autoridad que puede hacer de la Biblia una ley civil se resolverá en la medida en que sea posible reconocer a la persona que tiene el derecho y el poder de dar fuerza de ley a cualquier regla que dicte. Sin embargo, aquí hay que tener en consideración que:

Si el reino de Dios [...] no fuera un reino que Dios ejerce sobre la tierra por sus tenientes o vicarios que transmiten sus órdenes al pueblo, no hubiesen existido tantas disputas y guerras acerca de quién sea aquel por el cual Dios habla a nosotros; ni los diversos sacerdotes se hubieran conturbado ellos mismos con la jurisdicción espiritual, ni ningún rey se las hubiese denegado.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Es preciso señalar que Hobbes no utilizó nunca tal expresión y que la decisión de alejarme en este punto del autor inglés se debe a que la expresión “problema teológico-político” describe —a mi juicio— con exactitud el problema para cuya exposición Hobbes emplea varias oraciones y que —siguiendo aquí a Carl Schmitt— consiste tanto en el resultado como en la expresión condensada de las guerras religiosas que asolaron a Europa durante los siglos XV y XVI y que se transformaron “[...] de un conflicto cristológico-político [dentro de la misma Iglesia] en una revolución político-teológica [que vinculó a los Estados europeos con una confesión religiosa específica], por obra del *jus reformandi*.” SCHMITT, CARL, “Teología política II”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 391- 460, p. 457

¹⁶⁷ *Lev. III, 35*, [219-220], p. 342: “If the Kingdome of God [...] were not a Kingdome which God by his Lieutenants, or Vicars, who deliver his Commandements to the people, did exercise on Earth; there would not have been so much contention, and warre, about who it is, by whom God speaketh to us; neither would many Priests have

Por lo tanto, para Hobbes, el problema teológico-político se resolverá en la medida en que se resuelva el siguiente dilema —al cual se reduce—: o bien la Biblia es hecha ley por una persona con autoridad sobre todos los cristianos —*i.e.* por una Iglesia universal—, o bien sólo una persona soberana puede hacer de las Sagradas Escrituras una ley en virtud de la autoridad que ha recibido de la multitud de hombres bajo su poder —*i.e.* hay tantas Iglesias como soberanos existen—.

7.3 ¿Qué es una Iglesia?

Para resolver el dilema anterior, es necesario definir de qué manera una Iglesia puede ser considerada *una persona*. Para ello es necesario recurrir no a lo que los hombres dicen sino a lo que Dios mismo ha dicho. Así pues, Hobbes enumera los distintos significados que tiene la palabra “Iglesia” en el texto bíblico:

- 1) El edificio en el cual los cristianos veneran a Dios.
- 2) Asamblea de ciudadanos reunidos para escuchar a un magistrado.
- 3) La totalidad de los hombres cristianos. Sólo en este sentido se dice que Cristo es cabeza de la Iglesia.
- 4) A veces sólo se refiere a una parte de los cristianos.
- 5) A veces sólo hace referencia a los elegidos.
- 6) Una congregación reunida (*Congregation assembled*) de aquellos hombres que —sincera o falsamente— profesan el cristianismo.

Sólo en este último sentido, nos dice Hobbes, se puede considerar que la Iglesia sea una persona, porque la autoridad de una persona sólo puede provenir del acuerdo voluntario de todos los miembros de una congregación legítima de hombres porque, recuérdese, para el filósofo inglés la acción derivada de la voluntad de un representante con autoridad es algo completamente distinto de los diversos actos de una

troubled themselves with Spiritual Jurisdiction, nor any King have denied it them.”
Levth. III, 35, [219-220], p. 320

multitud, en tanto que los últimos son una diversidad de actos hechos por cada particular mientras que la primera es un acto general del cual todos son autores. Por lo anterior, Hobbes nos dice que: “[...] yo defino una IGLESIA como: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse.*”¹⁶⁸

Puesto que no hay en el mundo una persona que represente a todos los hombres o a todos los cristianos, se sigue que no puede haber Iglesia universal alguna y, por lo tanto, una Iglesia —en tanto que una persona— es lo mismo que una República civil (*a Civill Commonwealth*).

Por lo anterior, ahora es posible dar respuesta al problema teológico-político: la autoridad que hace de la Biblia una ley civil es la autoridad de una República Cristiana, en tanto que sólo el Estado puede ser una Iglesia con un derecho y poder semejante.

7.4 El poder eclesiástico, la salvación y el problema de la idolatría

Puesto que el Reino de Cristo comenzará sólo hasta su regreso, entonces, ¿en qué consiste el poder de Su Iglesia? El poder eclesiástico, nos dice el filósofo de Malmesbury, no es sino el poder de proclamar el Reino venidero de Dios Hijo, así como el poder de persuasión —exclusivamente por preceptos morales y buenos consejos— para que los hombres se sometan al poder divino.

Como se vio anteriormente, el hecho de que la Biblia tenga un estatuto de ley civil se debe no al contenido de la doctrina cristiana sino al hecho de que los soberanos que han abrazado el cristianismo —comenzando con Constantino el Grande—, en tanto que legisladores de su propio Estado, han decidido dar fuerza de ley civil a la palabra divina que guía a la asamblea de cristianos que viven bajo su dominio político. Por lo

¹⁶⁸ *Lev. III, 39, [248], p. 387: “[...] I define a CHURCH to be, A company of men professing Christian Religion, united in the person of one Sovereign; at whose command they ought to assemble, and without whose authority they ought not to assemble.” Levth. III, 39, [248], p. 362*

tanto, todo poder eclesiástico depende del soberano civil. Ahora bien, una de las excusas más usuales para rebelarse contra el poder eclesiástico y civil de la República, nos dice Hobbes, es pretextar que no se sabe qué debe hacerse cuando las órdenes de Dios —de cuyo cumplimiento depende la salvación en el mundo venidero— y las del soberano terrenal —de cuyo cumplimiento depende el seguir con vida en este mundo— son contrarias. El filósofo inglés nos dice que la solución de tal inconveniente es posible al conocer qué es lo necesario para la salvación, lo cual se reduce a dos cosas:

- 1) Obedecer las leyes, tanto naturales como civiles. Porque al violar la promesa dada a los demás, y por la cual la República fue instituida, se viola no sólo la ley del Estado sino también la ley divina.
- 2) Tener fe en Cristo. Toda la doctrina cristiana se puede resumir en un solo artículo: “Jesús es el Cristo”. Todo verdadero cristiano que crea firmemente en tal artículo ha ganado la salvación, pues es su fe y no sus obras lo que le otorgan la vida eterna.¹⁶⁹

Ahora bien, hay un problema mayor: puesto que Dios ha mandado no cometer idolatría, ¿qué debe hacer un hombre cristiano si su soberano infiel (*Infidel*) le obliga a venerar un ídolo al cual el hombre no honra? Puesto que la veneración es el signo externo del honor —*i.e.* la convicción interna del poder del otro— y la idolatría es la manifestación del honor que una imagen despierta, por lo tanto, si un cristiano realiza

¹⁶⁹ Cabe señalar que al presentar una versión mínima del cristianismo para evitar que los conflictos doctrinales devengan en conflictos políticos, Hobbes sigue un camino recorrido previamente por Hugo Grocio: “Lo que el autor [*i.e.* Grocio] presenta en su breve tratado religioso [*La verdad de la religión cristiana*] es una versión del cristianismo reducido a su mínima expresión.

.....
En *Del derecho de la guerra y la paz* sustenta que el derecho natural requiere aún menos artículos de fe [que los expuestos en *La verdad de la religión cristiana*]. El tema sale a colación porque, precisamente en el trato con pueblos no cristianos, surge la cuestión de si es justo hacer la guerra con el objeto de vengar los crímenes cometidos contra Dios. [...] Grocio piensa que hay cuatro puntos que todos deben aceptar: que Dios es, y es único; que no es un ser visible sino superior; que es providencial, mira por los asuntos humanos y juzga a los hombres; y que es el creador de todo, salvo de sí mismo. [...] Lo que necesitamos saber acerca de Dios, con vistas a entender y acatar el derecho natural, excluye toda doctrina sectaria.” SCHNEEWIND, J. B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pp. 99- 100

el signo externo al cual lo obliga su soberano, tal hombre no comete idolatría —porque no siente honor interno alguno— sino que simplemente intenta salvar su vida.

Por todo lo anterior, nos dice Hobbes, es evidente que reconciliar la obediencia a Dios con la obediencia al soberano civil es algo fácil, porque las leyes naturales —que son leyes divinas— están contenidas en las leyes civiles y, por lo tanto, al obedecer estas últimas leyes obedecemos al mismo tiempo a Dios. No hay contradicción entre los mandatos divinos y los del soberano, pues si el soberano es cristiano entonces permite y ordena la creencia del artículo “Jesús es el Cristo” —a pesar de que elabore alguna superestructura (*superstructure*) errónea sobre el mismo—; si el soberano no abraza el cristianismo, no obedecerle es contrario tanto a las leyes de naturaleza como a la enseñanza de los Apóstoles y del propio Cristo. Por lo tanto, no es lícito oponer resistencia al soberano por cuestiones de fe, porque ésta es interna y no es necesario arriesgar la vida por ella ni mucho menos por algún dogma dictado por otro hombre, ya que un mártir no es quien muere por su creencia, sino sólo aquel que fue testigo de la vida, muerte y resurrección de Cristo, o bien de sus Apóstoles.

Así, a partir de una cuidadosa lectura bíblica, realizada a través de un método innegablemente humanista —*i.e.* basado en conocimientos gramaticales, retóricos y etimológicos¹⁷⁰—, Hobbes cuestiona los argumentos sostenidos tanto por Roberto Belarmino¹⁷¹ como por Teodoro Beza¹⁷² y concluye que las doctrinas sostenidas por ambos teólogos no tienen otra finalidad más que —abusando de la ignorancia

¹⁷⁰ Para detalles sobre el método humanista y la influencia del renacentista Lorenzo Valla sobre Hobbes, *cf.*: PAGANINI, GIANNI, “Hobbes’s critique of the doctrine of essences and its sources”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 337- 357

¹⁷¹ Roberto Belarmino (1542- 1621) fue un teólogo, cardenal e inquisidor jesuita caracterizado por el rigor de su defensa de la ortodoxia doctrinal católica. Destacan en su haber los procesos inquisitoriales que dirigió contra Giordano Bruno —a quien condenó al brazo secular para ser quemado vivo— y contra Galileo Galilei.

¹⁷² Théodore de Bèze o Teodoro Beza (1519- 1605) fue un humanista y teólogo calvinista francés. En su adultez, se trasladó a Ginebra donde su cercanía con Calvino le valió, tras la muerte de éste, ser su sucesor. En su obra *De jure magistratuum* defendió el derecho religioso a la resistencia ante la tiranía política. Intentó unificar a las Iglesias reformadas pero fracasó. Destacan sus ediciones del Nuevo Testamento las cuales dividió, al parecer por primera vez en la historia, en versículos.

de la mayoría de las personas— el aportar beneficios económicos y políticos tanto para el clero católico como para el presbiteriano.

7.5 La libertad de pensamiento

Hobbes nos dice que puesto que los pensamientos naturalmente surgen de la manera en que los cuerpos externos mueven los órganos sensoriales,¹⁷³ entonces los pensamientos de los hombres versan sobre cualquier cosa.¹⁷⁴

En segundo lugar, puesto que la fe es un don que Dios otorga a quien le place,¹⁷⁵ y puesto que la fe es algo interno de la que no se tiene noticia alguna si no hay signo exterior que la delate, por lo tanto, nadie puede ser excomulgado o censurado sino hasta que alguna acción delate sus pensamientos.¹⁷⁶

En tercer lugar, dice Hobbes, no hay ningún pasaje de la Biblia que justifique *jus zelotarum* alguno, esto es, que la palabra de Dios no da ningún derecho a matar a otro hombre por simple celo privado, porque todo hombre que es castigado debe ser juzgado y sentenciado previamente por la autoridad pública y porque el celo es causado casi

¹⁷³ “Un pensamiento cualquiera no sucede a cualquier otro pensamiento de modo indiferente. Del mismo modo que no tenemos imágenes, a no ser que antes hayamos tenido sensaciones, en conjunto o en partes, así tampoco tenemos transición de una imagen a otra si antes no la hemos tenido en nuestras sensaciones.” *Lev.* I, 3, [8], p. 16: “When a man thinketh on any thing whatsoever, His next Thought after, is not altogether so casual as it seems to be. Not every Thought to every Thought succeeds indifferently. But as wee have no Imagination, whereof we have not formerly had Sense, in whole, or in parts; so we have no Transition from one Imagination to another, whereof we never had the like before in our Senses.” *Levth.* I, 3, [8], pp. 18- 19

¹⁷⁴ “Los pensamientos secretos de un hombre giran en torno a todas las cosas, santas y profanas, limpias, obscenas, graves y ligeras, sin vergüenza ni desdoro; no ocurre lo mismo con el discurso verbal [...]” *Lev.* I, 8, [34], p. 57: “The secret thoughts of a man run over all things, holy, prophane, clean, obscene, grave, and light, without shame, or blame; which verball discourse cannot do [...]” *Levth.* I, 8, [34], p. 55

¹⁷⁵ “La fe es un don de Dios, que el hombre no puede dar ni suprimir por la promesa de recompensas o por la amenaza de torturas.” *Lev.* III, 42, [271], pp. 413- 414: “Faith is a gift of God, which Man can neither give, nor take away by promise of rewards, or menaces of torture.” *Levth.* III, 42, [271], p. 387

¹⁷⁶ “Porque la Iglesia no puede juzgar las maneras sino por las acciones externas, acciones que nunca pueden ser ilegales sino cuando ellas contrarían la ley de la República.” *Lev [TP]*: “For the Church cannot judge of Manners but by externall Actions, which Actions can never, bee unlawfull, but when they are against the Law of the Common- wealth.” *Levth.* III, 42, [279], p. 398

siempre por la ignorancia unida con alguna pasión, lo cual es contrario a la finalidad por la cual se instituye al Estado.¹⁷⁷

Por todo lo anterior, Hobbes critica la idea de que haya derecho a la inquisición de ideas, e incluso niega su posibilidad.¹⁷⁸ El pensamiento es libre¹⁷⁹ y, por lo tanto, nadie puede censurarlo si de él no se deriva acción alguna. Por tal razón, dice Hobbes, nadie puede, por simple celo privado, ni acusar ni censurar ni someter a inquisición los pensamientos o doctrinas de otros hombres, pues sólo el soberano civil tiene el derecho y la autoridad para prohibir las doctrinas que considere contrarias a la paz de la República, aun si tales doctrinas son verdaderas, pero tal censura pública debe ser hecha no en virtud del simple poder sino sólo en vista a la conservación de la paz.¹⁸⁰

¹⁷⁷ “No hay nada en todo esto ni en ninguna otra parte de la Biblia que apruebe las ejecuciones por celo privado pues, siendo éste la mayoría de las veces una conjunción de ignorancia y pasión, es contrario a la justicia y a la paz de una República.” *Lev [TP]:* “There is nothing in all this, nor in any other part of the Bible, to countenance Executions by Private Zeal; which being oftentimes but a conjunction of Ignorance and Passion, is against both Justice and Peace of a Common-wealth.” *Levth.* R&C, [393], p. 553

¹⁷⁸ “Existe otro error en su Filosofía civil [de los católicos] [...] el de extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones solamente, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres, por examen e *inquisición* de lo que sostienen, a pesar de la conformidad de sus palabras y de sus acciones.” *Lev.* IV, 46, [378], pp. 562- 563: “There is another Error in their Civill Philosophy [...] to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Consciencs of men, by Examination, and *Inquisition* of what they Hold, notwithstanding the Conformity of their Speech and Actions [...]” *Levth.* IV, 46, [378], p. 533

¹⁷⁹ “Un hombre particular (**puesto que el pensamiento es libre**) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente [si] ciertos actos que han sido presentados como milagros [...] son milagros o mentiras.” *Lev.* III, 37, [238], p. 369 (El subrayado y las negritas son mías): “A private man has alwaies the liberty, (**because thought is free**) to beleeve, or not beleeve in his heart, [if] those acts that have been given out for Miracles [...] whether they be Miracles, or Lies.” *Levth.* III, 37, [238], p. 345 (El subrayado y las negritas son mías).

¹⁸⁰ “En efecto, la desobediencia puede ser legítimamente castigada en aquellos que contra las leyes enseñan incluso la verdadera filosofía. ¿Es porque tienden al desorden en materia de gobierno o a robustecer la rebelión o la sedición? Entonces haced que sean silenciados también, y castigados los maestros en virtud del poder de aquel a quien está encomendada la tutela de la tranquilidad pública, es decir por la autoridad civil [...]” *Lev.* IV, 46, [380], pp. 565- 566: “For disobedience may lawfully be punished in them, that against the Laws teach even true Philosophy. Is it because they tend to disorder in Government, as countenancing Rebellion, or Sedition? then let them be silenced, and the Teachers punished by vertue of his Power to whom the care of the Publique quiet is committed; which is the Authority Civill.” *Levth.* IV, 46, [380], pp. 536- 537

7.6 La teología política de Hobbes en *Leviatán*

Hobbes afirma que el acto que da origen a todo Estado o República es el pacto que los hombres establecen entre sí, por medio del cual desisten a ciertos derechos naturales y transfieren su poder y fuerza a un representante soberano para así alcanzar la paz común y garantizar su propia vida y libertad. Sin embargo, todo pacto es resultado de la confluencia de ciertas pasiones, maneras y razones expresadas por medio del lenguaje. En otras palabras, la raíz de todo Estado es la naturaleza humana.

Los hombres, sin embargo, poseen una pasión exclusiva: la religión. Ésta, en tanto que moción vital, ayuda a los seres humanos a seguir los mandatos de su soberano y, por tanto, a no perturbar la paz. Ahora bien, se supone que la Biblia es la Palabra de Dios que debe guiar a la humanidad hacia la obediencia debida al Omnipotente, pero no hay manera de conocer —ni por ciencia ni por experiencia— si las Sagradas Escrituras son en efecto palabra divina y, por tanto, sólo se puede tener fe en las personas que afirman tal cosa.

Por otro lado, el objetivo de la Biblia es asegurar la obediencia política a Dios en Su Reino que, sin embargo, todavía no está presente pues será instaurado, según la promesa divina, cuando Jesús Cristo regrese a juzgar a los hombres y a otorgar vida eterna a quienes, por medio del bautismo, pactaron obedecerle.¹⁸¹ Ahora bien, puesto que la Biblia es una ley o un *mandato político que aún no tiene vigencia* en este mundo, entonces la única manera de hacerla un mandato político con vigencia en este mundo, nos dice Hobbes, es si alguien que *previamente* posee autoridad civil ordena que la Escritura sea una ley civil, no en virtud de su contenido sino en virtud de la autoridad política que posee la *persona* que manda tal regla.

¹⁸¹ Hobbes acentúa aquí el carácter contractual en el cual se funda la teología cristiana misma: "It is not too much to claim that Christianity is literally founded on a covenantal or federal form of theology, drawing its meaning and logic from the history of a two-stage alliance: the first between God and Israel, and the second between God and mankind at large." LESSAY, FRANK, "Hobbes's covenant theology and its political implications", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 243-270, p. 244

Nos dice Hobbes que si por naturaleza la persona que representa a quienes buscan y pactan la paz es el Estado o República, de acuerdo con la Biblia, la persona que representa a los cristianos que se reúnen para profesar su fe es una Iglesia. Es aquí donde el filósofo de Malmesbury realiza su argumentación maestra, pues si bien es cierto que en *Leviatán* aparece al menos nueve veces la palabra “*Christendome*”, Hobbes se cuida de no identificarla con la expresión “*a Christian Commonwealth*”, pues para el filósofo inglés aunque Iglesia y Estado estén conformados por los mismos hombres, no son una sola persona y, por tanto, *no dan lugar a un orden teocrático*, porque cada una realiza su propia función: así, mientras la Iglesia sólo se encarga de cuidar la fe en el Reino de Cristo por venir, el Estado cuida la paz para que los hombres puedan gozar ahora y en este mundo de una vida cada vez más cómoda en la medida en que la ciencia, depurada de dogmatismos e ignorancia, se ponga al servicio de la verdad y del hombre.

A lo largo de este tercer capítulo se expusieron los principales argumentos de *Leviatán*, con los cuales el filósofo nacido en Westport construye el orden político sobre la base del estudio y descripción científica de la naturaleza humana. Una vez expuesto el contenido general de la obra mencionada, a continuación se ahondará en la argumentación que Hobbes elaboró en torno a los derechos y las obligaciones de las personas —naturales y artificiales— tanto en la condición de mera naturaleza como en la condición civil, lo cual nos permitirá comprender la relación que, según el filósofo de Malmesbury, tiene el Estado con sus miembros.

CAPÍTULO 4

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICO- POLÍTICA DE THOMAS HOBBES EN *LEVIATÁN* COMO ORIGEN DE LOS DERECHOS Y DE LAS OBLIGACIONES DE LAS PERSONAS

Los objetivos del presente capítulo son: (1) dar una definición normativa de “antropología filosófico- política”; (2) demostrar que Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, en efecto establece una antropología filosófico-política de la cual deriva la figura de *persona*; (3) demostrar que para Hobbes, en su obra de 1651, sólo los seres humanos pueden ser considerados personas; (4) exponer los derechos y las obligaciones que según el filósofo nacido en Westport tienen las personas tanto en la condición civil como en la condición de mera naturaleza; y (5) demostrar que para el filósofo de Malmesbury las leyes y los derechos, tanto naturales como civiles, persiguen el mismo objetivo, a saber, preservar la vida humana.

La lectura detenida de *Leviatán* nos demuestra que, en la teoría política de Hobbes, las relaciones entre el Estado y sus miembros están mediadas por la figura de la persona, la cual es un concepto fundamental para nuestra comprensión de los problemáticos vínculos políticos modernos y contemporáneos entre el fundamento doctrinal del Estado y de los derechos humanos, vínculos cuyo análisis filosófico nos ha traído hasta este punto.

§ 1. Antropología filosófico-política

La descripción y explicación filosófica de la vida política de los seres humanos, al menos desde Aristóteles, ha sido la cúspide de una teoría general del comportamiento humano.¹ Sin embargo, la conceptualización filosófico-política del hombre no es independiente de una perspectiva filosófica más amplia que depende de afirmaciones metafísicas u ontológicas para explicar la Naturaleza en su conjunto. Así, la filosofía política de la Antigüedad, *v. gr.* tiene un concepto de hombre completamente distinto al sostenido por la filosofía de la Modernidad, en tanto que cada momento histórico se enfrenta a problemas únicos, cuyos intentos teóricos de solución van dando forma específica a cada época del pensamiento.

En la Antigüedad, por ejemplo, el concepto de virtud determinó la concepción del desenvolvimiento práctico del hombre, es decir, el comportamiento ético y político. Así pues, para la Antigüedad, el hombre es, por antonomasia, el no esclavo, el hombre libre con riqueza, inteligencia, belleza y salud suficiente para gobernarse a sí mismo y a los otros.²

En contraste, para la filosofía moderna, (entendiéndose aquí por filosofía moderna la que fue desarrollada en Occidente a partir del siglo XVI), el ser humano surge por primera vez —tras encuentros con habitantes de otros continentes, con culturas, lenguajes y fenotipos diversos— como un objeto que puede describirse científicamente. Así, a

¹ “[...] [desde que Aristóteles escribió su *Política*] toda teoría de la conducta humana suele rematar en una teoría del Estado. El porqué de esta necesaria prolongación es patente de suyo, habida cuenta simplemente de la naturaleza social del hombre, pero la vinculación entre ética y política era para un griego algo mucho más íntimo de lo que lo es hoy para nosotros; algo que prácticamente rayaba en la identidad.” GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, “Introducción”, en ARISTÓTELES, *Política*, México, UNAM, 2011, pp. VII-XXX, p. VII

² Desde Sócrates hasta la Roma republicana, e incluso hasta la Tardo Antigüedad, la virtud moral del hombre se halla estrechamente vinculada con su virtud política: “[...] la virtud entera está puesta en su práctica, y su máxima práctica es el gobierno del Estado [...]” CICERÓN, *De Republica*, I, 2, 2. *Cfr.*: “Pues quien se gobierna a sí mismo también podrá gobernar a otro, y quien gobierna a otro también a una casa, y el que gobierna una casa también podrá una ciudad, y el que gobierna una ciudad podrá también gobernar un pueblo.” PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Cartas varias” en, PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, B. A. C., 2007, pp. 255-285, pp. 269-270

partir del siglo XVI la sociedad deja de ser vista como una estratificación humana natural y, en su conceptualización, no sólo asistimos a la escisión entre ética y política sino también al surgimiento de la antropología filosófica, es decir, a la primera teoría del hombre como *objeto* natural universal con características dadas e inmutables que pueden conocerse, tanto en lo individual como en lo colectivo, tanto en lo interior³ como en lo exterior, para anticiparse a su comportamiento.⁴

A pesar de que tanto la psicología racional de la Antigüedad así como la antropología filosófica moderna expliquen filosóficamente el comportamiento político humano, la primera se basa en una división social y económica que supone a la esclavitud como un hecho natural⁵, mientras la segunda afirma la igualdad ontológica de la naturaleza humana para construir sobre ella el orden político, es decir, vincula la teoría filosófica de la política con la antropología filosófica: una antropología filosófico-política.

¿Qué es la antropología filosófico-política? Por antropología filosófico-política se entenderá en esta investigación al entramado argumental en el cual la explicación filosófica del orden político comienza y se fundamenta en la descripción, pretendidamente universal y objetiva, de la naturaleza humana; en otras palabras, a aquella argumentación filosófica que para explicar cómo y por qué los seres humanos se relacionan políticamente, parte desde aquello que —desde la antropología filosófica— se considera lo propio del hombre.

³ “El principio de la dominación humana, que evolucionó hacia un principio absoluto, ha vuelto así su punta contra el hombre como objeto absoluto, y la psicología ha colaborado en ello afilando dicha punta. [...] Mientras la psicología pudo apoyarse en el hecho de que el sujeto de la sociedad del intercambio no es tal sujeto, sino en realidad su objeto, pudo proporcionarle a ésta las armas para hacer tanto más de él un objeto y mantener su sumisión.” ADORNO, THEODOR W., *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2006, p. 69

⁴ “La modernidad se entiende fundamentalmente como dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad.” VILLORO, LUIS, *El pensamiento moderno*, México, FCE, 2010, p. 125

⁵ “El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre; y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente.” ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1254 a 15. “Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad.” ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1254 b 20

1.1 La antropología filosófico-política de Thomas Hobbes en *Leviatán*

Tal como se expuso en el capítulo anterior, la obra *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes es una obra de filosofía política que comienza con la descripción de la naturaleza humana para explicar cómo, a partir de ella, surge el Estado o República que, a su vez, es un hombre gigantesco. Pese a todo, cabe la siguiente interrogante: ¿acaso Hobbes *efectivamente pretendió* explicar la formación de las sociedades políticas a partir de la naturaleza humana? “Yo fundo —nos dice Hobbes—, en efecto, el derecho civil de los soberanos, y el deber y la libertad de los súbditos, sobre las inclinaciones manifiestas de la humanidad, y sobre los artículos de la ley de naturaleza [...]”⁶, y de ello concluye que “Por lo tanto, no hay inconsistencia entre la naturaleza humana y los deberes civiles, como algunos piensan.”⁷

Hobbes, con otros términos, hace una síntesis breve y concisa cuya claridad y precisión es incontestable:

He derivado los derechos del poder soberano y el deber de los súbditos, de los principios de la naturaleza, solamente en cuanto la experiencia los ha evidenciado como verdaderos, o los ha establecido el mutuo acuerdo (concerniente al uso de las palabras); es decir, he derivado esos derechos de la naturaleza del hombre, que nos es conocida por la experiencia, y por definiciones (de aquellas palabras que son esenciales a todo razonamiento político) universalmente convenidas.⁸

Por lo tanto, es posible concluir que, en efecto, Hobbes estableció en *Leviatán* una antropología filosófico-política.

⁶ *Lev.* R&C, [394], p. 584: “For I ground the Civill Right of Sovereigns, and both the Duty and Liberty of Subjects, upon the known naturall Inclinations of Mankind, and upon the Articles of the Law of Nature [...]” *Levth.* R&C, [394], p. 554. El subrayado es mío.

⁷ *Lev [TP]*: “There is therefore no such Inconsistence of Humane Nature, with Civill Duties, as some think.” *Levth.* R&C, [390], p. 548

⁸ *Lev.* III, 32, [195], p. 305, (el subrayado es mío): “I HAVE derived the Rights of Sovereigne Power, and the duty of Subjects hitherto, from the Principles of Nature onely; such as Experience has found true, or Consent (concerning the use of words) has made so; **that is to say, from the nature of Men**, known to us by Experience and from Definitions (of such words as are Essentiall to all Politicall reasoning) universally agreed on.” *Levth.* III, 32, [195], p. 286, (el subrayado y las negritas son mías).

§ 2. Definición y características de una persona

En el capítulo dieciséis de *Leviatán*, justo antes de comenzar a tratar el origen y características del Estado, Hobbes da la siguiente definición: “Una PERSONA, es aquel, *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción.*”⁹ Desafortunadamente, Hobbes no define en ningún pasaje de *Leviatán* qué entiende por “representar” o por “representación”, ni en sentido político ni en sentido epistemológico,¹⁰ sin embargo, el filósofo de Malmesbury sí afirma que la característica fundamental de una persona no es la simple y llana representación — porque, de ser así, ello haría indistinguible la diferencia entre una persona y una imagen¹¹— sino la representación de las *acciones* propias o de otro. Por lo tanto, hay tantos tipos de personas como maneras en que sus acciones son consideradas: “Cuando ellas son consideradas como propias, entonces es llamada una *persona natural*: y cuando ellas son consideradas como representando las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona ficticia o artificial.*”¹²

Hobbes señala, correctamente, que la palabra “*persona*” es la traducción latina del término griego “*prósopon*”, esto es, la máscara o rostro de los actores en los teatros: “Y del escenario ha sido trasladada a

⁹ *Lev. I, 16, [80], p. 132*: “A PERSON, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction.” *Levth. I, 16, [80], p. 123*

¹⁰ Faltando pasajes que lo prueben, la siguiente afirmación resulta un tanto arriesgada: “Hobbes’s key concept is thus that of *representativeness.*” SKINNER, QUENTIN, “Hobbes, on persons, authors and representatives”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 157- 180, p. 168. Es cierto que la frecuente aparición en *Leviatán* de las palabras “*representation*” y “*representative*” da la impresión de que Hobbes da una definición de tales conceptos, sin embargo, el filósofo inglés nunca los define; incluso el propio Quentin Skinner se ve obligado, en el texto citado, a señalar que Hobbes tomó la definición de “representación” dada, en su tiempo, por los demócratas, parlamentarios y niveladores (*levellers*), *cfr., ibid.*, p. 159 y ss.

¹¹ “En una acepción más amplia de la palabra imagen, se contiene también, sin embargo, cualquier representación de una cosa por otra.” *Lev. IV, 45, [359], p. 536*: “But in a larger use of the word Image, is contained also, any Representation of one thing by another.” *Levth. IV, 45, [359], p. 508*

¹² *Lev [TP]*: “When they are considered as his owne, then is he called a *Naturall Person*: And when they are considered as representing the words and actions of an other, then is he a *Feigned or Artificiall Person.*” *Levth. I, 16, [80], p. 123*

cualquier representante de palabra y acción, tanto en los tribunales como en los teatros.”¹³ Para el filósofo nacido en Westport la persona es una figura jurídica que sostiene sus acciones y palabras ante otros:

Así que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii & Judicis*; yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces) [...]¹⁴

Hobbes, al parecer influido por Cicerón,¹⁵ da una definición legal y no metafísica de persona,¹⁶ ya que ésta es constituida como tal no por el

¹³ *Lev [TP]*: “And from the Stage, hath been translated to any Representer of speech and action, as well in Tribunalls, as Theaters.” *Levth. I*, 16, [80], p. 123

¹⁴ *Lev. I*, 16, [80], p. 132: “So that a *Person*, is the same than an *Actor* is, both on the Stage and in common Conversation; and to *Personate* is to *Act*, or *Represent* himselfe, or an other; and he that acteth another, is said to beare his *Person*, or act in his name; (in which sence *Cicero* useth it where he saies, *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii & Judicis*, I beare three *Persons*; my own, my *Adversaries*, and the *Judges* ;) [...]” *Levth. I*, 16, [80], p. 123.

¹⁵ Desafortunadamente faltan estudios que profundicen en las influencias jurídicas sobre Hobbes, pues es innegable que hay grandes paralelismos entre las doctrinas jurídicas tardomedievales de los comentadores y la obra del filósofo inglés —*vid. supra* sección 1.5 del capítulo 2, pp. 35-38—. Un dato interesante, aportado por Joseph Canning, indica que el concepto legal de persona no se encontraba en la Antigüedad: “In the *Corpus Iuris Civilis* the term, *persona*, denotes a human being not a legal person. It was thirteenth-century jurists who invented the concept of the legal person by being the first to apply the term, *persona*, to the corporation, although their usage was anticipated to some extent in theological terms by the Augustinian identification of Christ as the *persona ecclesiae*. Baldus identifies the *populus* as a corporation with a *persona* through a constructive use of fiction to create a legal entity with legal capabilities and a purely legal existence.” CANNING, JOSEPH, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 190. Hay, sin embargo una notable diferencia entre los juristas medievales y el filósofo de Malmesbury: los primeros construyen su teoría sobre supuestos aristotélicos y, por tanto, afirman el carácter natural de la organización política, mientras que Hobbes rechaza la visión aristotélica del cosmos y afirma el carácter artificial del orden político.

¹⁶ La interpretación de que para Hobbes la representación de uno mismo sólo tiene sentido desde una perspectiva legal la debo al siguiente pasaje de Costas Douzinas: “People must be brought the law in order to acquire rights, duties, powers and competencies which give the subject legal personality. The legal person is the creation of legal theatrical artifice, the product of an institutional performance. [...] The three persons of Cicero, the «me» or ego, the legal subject and the judge are the three facets who, fused in one, will form the holy trinity of the human, the law and its subjects, and create the ground principle of modern man, father and son, *devant la loi*, both before and after the law.” DOUZINAS, COSTAS, *The end of human rights*, Oxford-Portland, Hart Publishing, 2000, p. 19

simple hecho de hablar o actuar, por sí mismo o por otro, sino por el *derecho* a hacerlo:

Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así el derecho a hacer cualquier acción es llamado AUTORIDAD. Así, por autoridad siempre se entiende un derecho a hacer cualquier acto: y hecho *por autoridad*, hecho por comisión o licencia de aquel quien tiene el derecho.¹⁷

Ahora bien, ¿quiénes pueden ser considerados una persona? Puesto que una persona es aquel que representa las palabras y acciones propias o de otro, entonces es necesario que aquel que es una persona tenga ciertas capacidades que le permitan *actuar*; entre tales cualidades personales, nos dice Hobbes, están la volición, la voz y la razón¹⁸. Puesto que los nombres “hombre” y “racional” significan lo mismo y son de igual extensión,¹⁹ entonces sólo el hombre posee razón y, en consecuencia, sólo el hombre puede ser una persona.

Pero, ¿no acaso Dios tiene tres personas y, por tanto, no acaso Dios puede ser considerado también una persona? Hobbes nos dice que en efecto Dios tiene tres personas,²⁰ pero sólo en la medida en que ha sido representado tres veces por tres *hombres* distintos en épocas diversas:

Pero el representado es una persona (como he mostrado anteriormente en el capítulo XIII [sic]), tantas veces como está representado; y por consiguiente Dios, que ha sido representado (es decir, personificado) tres veces, puede decirse con propiedad suficiente que tiene tres personas, aunque ni la palabra persona ni la de Trinidad le sean adscritos a Él en la Biblia. [...] En efecto, Dios

¹⁷ Lev [TP]: “And as the Right of possession, as called Dominion; so the right of doing any Action, is called AUTHORITY. So that by Authority, is alwayes understood a Right of doing any act: and *done by Authority*, done by Commission, or Licence from him whose right it is.” *Levth.* I, 16, [81], p. 124

¹⁸ “Pero si la Iglesia no es una persona, entonces no tiene autoridad en absoluto ni es capaz de ordenar ni de hacer acciones de ningún tipo ni es capaz de tener poder alguno o derecho a alguna cosa ni tiene volición, [ni] razón ni voz, porque todas éstas son cualidades personales.” Lev [TP]: “But if the Church be not one person, then it hath no authority at all; it can neither command, nor doe any action at all; nor is capable of having any power, or right to any thing; nor has any Will, Reason, nor Voice; for all these qualities are personall.” *Levth.* III, 33, [206], p. 301

¹⁹ “[...] los nombres hombre y racional son de igual extensión y se comprenden mutuamente uno al otro.” Lev [TP]: “[...] the names *Man* and *Rationall*, are of equall extent, comprehending mutually one another.” *Levth.* I, 4, [13], p. 26

²⁰ Los siguientes pasajes en los que Hobbes afirma la Trinidad divina ponen en tela de juicio las afirmaciones historiográficas que hacen del filósofo de Malmesbury un sociano ya que, se supone, los socianos rechazaban la idea de la Trinidad divina.

Padre, representado por Moisés, es una persona; y representado por su Hijo, otra persona; y representado por los Apóstoles y por los doctores que enseñan con la autoridad derivada de Él, una tercera persona.²¹

Lo cual es confirmado por el objetivo de la Biblia:

En suma, las historias y profecías del Antiguo Testamento y los Evangelios del Nuevo Testamento tienen, todos ellos, el mismo fin: convertir a los hombres a la obediencia de Dios; 1. en *Moisés* y los sacerdotes; 2. en *Cristo* hombre, y 3. en los *Apóstoles* y sucesores suyos, investidos con poder apostólico. Estos tres grupos representan en distintos tiempos la persona de Dios; *Moisés* y sus sucesores los sumos sacerdotes y reyes de *Judá* en el Antiguo Testamento; *Cristo* mismo en la época en que vivió sobre la tierra, y los *Apóstoles* y sus sucesores desde del día de Pentecostés (en que el Espíritu Santo descendió sobre ellos), hasta el presente.²²

Por lo tanto, Hobbes afirma que sólo los seres humanos pueden ser considerados personas.

§ 3. Los derechos y las obligaciones de una persona

Hobbes nos dice que “LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales.”²³ La libertad, por tanto, es una

²¹ *Lev.* III, 42, [268], p. 409: “But a Person, (as I have shewn before, chapt, 13. [sic]) is he that is Represented, as often as hee is Represented; and therefore God, who has been Represented (that is, Personated) thrice, may properly enough be said to be three Persons; though neither the word *Person*, nor *Trinity* be ascribed to him in the Bible. [...] For so God the Father, as Represented by Moses, is one Person; and as Represented by his Sonne, another person; and as Represented by the Apostles, and by the Doctors that taught by authority from them derived, is a third Person; and yet every Person here, is the Person of one and the same God.” *Levth.* III, 42, [268], pp. 382- 383

²² *Lev.* III, 33, [204- 205], p. 319- 320: “In summe, the Histories and the Prophecies of the old Testament, and the Gospels and Epistles of the New Testament, have had one and the same scope, to convert to men to the obedience of God; 1. in *Moses*, and the Priests; 2. in the man of *Christ*; and 3. in the *Apostles* and the successors to Apostolically power. For these three at several times did represent the person of God: *Moses*, and his successors the High Priests, and Kings of Judah, in the Old Testament: *Christ* himself, in the time he lived on earth: and the *Apostles*, and their successors, from the day of Pentecost (when *Holy Ghost* descended on them) to this day.” *Levth.* III, 33, [204- 205], p. 299

²³ *Lev.* II, 21, [107], p. 171: “LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion ;) and may be

cualidad material —una característica física, diríamos hoy día— de todos los cuerpos del universo. Esta es una caracterización relevante pues, a diferencia de los iusnaturalistas de la Contrarreforma, Hobbes no considera a la libertad como una cualidad moral alienable sino como una característica corpórea natural que puede predicarse de toda la materia del universo.

De esa libertad natural, material y corpórea, Hobbes deriva el derecho natural que tienen los hombres y cuya definición es la siguiente:

El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.²⁴

Pero así como el derecho consiste en la libertad de hacer u omitir algo para lograr la propia preservación, “[...] la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.”²⁵

Si los hombres tienen derechos y obligaciones —esto es, están sujetos a libertades y a leyes—, y si sólo los hombres pueden ser personas, por lo tanto, las personas —naturales y artificiales— también tienen derechos y obligaciones.

applied no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall.” *Levth.* II, 21, [107], p. 161

²⁴ *Lev.* I, 14, [64], p. 106, (el subrayado es mío): “THE RIGHT OF NATURE, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto.” *Levth.* I, 14, [64], p. 99, (el subrayado es mío).

²⁵ *Lev.* I, 14, [64], p. 106: “[...] LAW, determineth, and bindeth to one of them: so that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty; which in one and the same matter are inconsistent.” *Levth.* I, 14, [64], p. 99

3.1 Los derechos y las obligaciones de una persona artificial o ficticia

La existencia de una persona ficticia implica la existencia tanto de alguien que representa como la de aquel que es representado, es decir, el *autor* (i.e. quien es el propietario de las acciones) y el *actor* (i.e. aquel que realiza tales acciones con el derecho para actuar o autoridad que le da el otro). Hobbes nos dice que los pactos hechos con autoridad por el actor, ligan al autor o persona representada que concedió el derecho a actuar a su representante.²⁶ Sin embargo, nos advierte el filósofo nacido en Westport, las acciones hechas por autoridad nunca obligan al actor, pues éste sólo ha pactado actuar o hablar en lugar del autor.²⁷

Ahora bien, las personas artificiales o ficticias suponen aquí un problema ya que algunas de ellas —como iglesias, hospitales o puentes (*bridge[s]*) [sic]— son seres inanimados que no pueden autorizar acciones o palabras a sus representantes. Ante tal dificultad, es preciso recordar que esas personas artificiales o ficticias son cuerpos políticos o *corporaciones* civiles que no pueden existir si no hay un poder que otorgue seguridad suficiente para garantizar la atribución de acciones de uno a otro, tal poder es el de la República, la cual también es una persona ficticia.

²⁶ “[...] cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no le sujeta menos, tampoco, a sus posibles consecuencias. Por consiguiente, todo cuanto hemos dicho anteriormente (*Capítulo xiv*) acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es verdad, también, cuando se hace por sus actores, representantes o procuradores con autorización suya, en cuanto obran dentro de los límites de su comisión, y no más lejos.” *Lev. I*, 16, [81], p. 133: “From hence it followeth, that when the Actor maketh a Covenant by Authority, he bindeth thereby the Author, no lesse than if he had made it himselfe; and no lesse subjecteth him to all the consequences of the same. And therefore all that hath been said formerly, (*Chap. 14.*) of the nature of Covenants between man and man in their naturall capacity, is true also when they are made by their Actors, Representers, or Procurators, that have authority from them, so far- forth as is in their Commission, but no farther.” *Levth. I*, 16, [81], p. 124

²⁷ “Cuando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, por mandato del autor, si está obligado a obedecerle por un pacto anterior, no es él sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, no es suya. Por el contrario, rehusarse a hacerla es contra la ley de naturaleza que prohíbe quebrantar el pacto.” *Lev. I*, 16, [81], p. 133: “When the Actor doth any thing against the Law of Nature by command of the Author, if he be obliged by former Covenant to obey him, not he, but the Author breaketh the Law of Nature: for though the Action be against the Law of Nature; yet it is not his: but contrarily, to refuse to do it, is against the Law of Nature, that forbiddeth breach of Covenant.” *Levth. I*, 16, [81], p. 124

3.2 Los derechos y las obligaciones del soberano

Hobbes considera al Estado una corporación no natural²⁸ y una persona artificial que es el resultado del consentimiento y pacto de todos los hombres que han decidido —libremente o por sumisión a un conquistador— vivir políticamente.²⁹ Este punto de la teoría política de Hobbes es de suma importancia por dar *personalidad jurídica al Estado*³⁰ y, por tanto, hacerlo sujeto de derechos y obligaciones en tanto que el Estado o República es:

[...] una persona, de cuyos actos una gran multitud, por medio de pactos mutuos hechos [entre sus miembros] unos con otros, cada uno se hace autor, con el fin de que aquel[la persona] pueda usar la fuerza y medios de todos de la manera que crea conveniente para [alcanzar] la paz y defensa comunes.³¹

²⁸ “De los [sistemas] regulares, algunos son *absolutos e independientes*, pues no están sujetos a ningún otro sino a su representante: solamente éstos son Estados [...]” *Lev. II*, 22, [115], p. 183: “Of Regular [systemes], some are *Absolute*, and *Independent*, subject to none but their own Representative: such are only Common-wealths [...]” *Levth. II*, 22, [115], p. 171

²⁹ “La única manera de generar un poder común, que sea capaz de defenderlos [a los hombres] de la invasión de extranjeros y de las injurias mutuas y, por tanto, de asegurar de tal suerte que por su propio trabajo y por los frutos de la Tierra puedan alimentarse a sí mismos y vivir cómodamente, es conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que, por pluralidad de votos, puedan reducir todas las voluntades en una sola voluntad, lo cual es tanto como decir: designar a un hombre o a una asamblea de hombres para que porte su persona, y cada uno se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que el portador de su persona haga u ordene hacer respecto a la paz y seguridad comunes, así como también cada uno someta su juicio y voluntad propia a la voluntad y juicio de aquel.” *Lev [TP]*: “The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contentedly; is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one Man, or Assembly of men, to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements, to his Judgment.” *Levth. II*, 17, [87], p. 131

³⁰ “O. von Gierke subrayó la importancia de Hobbes en cuanto introductor del concepto moderno de personalidad del Estado. Véase *op. cit.* [*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Statstheorien*], p. 148: «Hobbes lo formuló netamente con el término técnico de ‘persona civitatis’ y lo puso por primera vez en el centro de la construcción jurídica del Estado como sujeto de derecho.» FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F., *Hobbes y Rousseau*, México, FCE, 2012, pp. 135- 136, n. 19

³¹ *Lev [TP]*: “[...] *One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence.*” *Levth. II*, 17, [88], p. 132

Ahora bien, en tanto que *persona ficta*, “[...] la República no es una persona ni tiene capacidad para hacer cosa alguna sino por medio del representante [...]”³². Es aquí donde la distinción hobbesiana de las dos personas de la República³³ —esto es, entre la persona abstracta del Estado y la persona natural del gobernante—, cobra relevancia: los derechos y las obligaciones que le corresponden al Estado sólo pueden ser ejercidos efectivamente por aquel hombre o aquella asamblea que porta (*carryeth*) a la persona de la República y, por tanto, a él se le puede exigir su cumplimiento: el soberano.

El filósofo de Malmesbury, en *Leviatán*, nos dice que los derechos que le corresponden al soberano son los siguientes:

- 1) En tanto que todos han decidido que la soberanía resida o en un solo hombre o en una sola asamblea, los súbditos no tienen derecho a cambiar la forma de gobierno que ellos mismos han instituido.
- 2) El poder soberano es inalienable, esto es, no se puede liberar a los súbditos de su sujeción al mismo.
- 3) Puesto que el soberano es actor de las acciones de todos aquellos que lo han instituido como representante, si alguno de ellos protesta contra el soberano, entonces comete una injusticia por faltar a su palabra de permitir actual libremente al actor, quien no ha pactado desistir derecho alguno sino representar a todos.
- 4) Las acciones del soberano no pueden ser *acusadas* con justicia por sus súbditos.
- 5) El soberano no puede ser *castigado* por sus súbditos.
- 6) En tanto que el soberano ha sido instituido para garantizar la paz y la justicia comunes, tiene derecho a juzgar lo que es necesario para alcanzarlas, por lo tanto, tiene derecho:
 - a) A juzgar cuales doctrinas son contrarias o no a la paz.

³² *Lev [TP]*: “But the Common-wealth is no Person, nor has capacity to doe any thing, but by the Representative [...]” *Levth.* II, 26, [137], p. 204

³³ *Vid. supra*, sección 6.2 del capítulo 3, pp. 106- 110

- b) A establecer las reglas que dirijan las acciones de los hombres, esto es, a ser el legislador.
 - c) A ser el único legislador de la República.
 - d) A dictar las leyes que establecen la propiedad de los súbditos.
 - e) A la judicatura y decisión de controversias.
 - f) A hacer la guerra o la paz con otras naciones.
 - g) A escoger ministros, magistrados y oficiales para la guerra y la paz.
 - h) A dictar leyes de honor y otorgar reconocimientos o dignidades públicas a los súbditos.
- 7) El soberano tiene derecho a castigar o a recompensar a los súbditos conforme a las leyes civiles.

La *soberanía* misma, está conformada por estos derechos intransferibles e indivisibles. Si alguno de esos derechos falla, entonces, la República queda disuelta, por tal motivo, es deber del soberano mantener tales derechos intactos. La misión o ministerio (*Office*) del soberano consiste, por tanto, en cumplir con las siguientes *obligaciones*:

- 1) No transferir ni abandonar ninguno de los derechos esenciales de la soberanía.
- 2) Hacer buenas leyes, esto es, las que sean necesarias para alcanzar el bien del pueblo (*people*).
- 3) Debe procurar la justicia equitativamente y, por tanto debe:
 - a) Juzgar y castigar no sólo a las personas comunes sino también a quienes delinquen y tienen alguna dignidad o reconocimiento público, pues, de no hacerlo, produciría en los súbditos indignación y odio hacia el poder soberano que parecería permitir y proteger la impunidad.
 - b) Imponer equitativamente los impuestos (*Taxes*). Ya que todos reciben igual protección de los soldados de la República, entonces todos deben pagarla por igual, no

conforme a la propiedad adquirida bajo la seguridad otorgada, sino conforme a los bienes consumidos.

- c) Acusar a los súbditos de cometer un delito público si es que las acciones de aquellos dañan directamente al Estado.
- 4) Es deber del soberano hacer una correcta aplicación de los castigos,³⁴ por tanto:
- a) Debe juzgar previamente a los súbditos para determinar si han cometido algún delito y, de ser así, debe condenarlos públicamente a castigo porque, de lo contrario, el daño infligido no sería un castigo sino un acto hostil.³⁵
 - b) Debe castigar adecuadamente los delitos, porque todo daño hecho por el soberano o autoridad pública que no tenga ni la intención ni la posibilidad de disponer, por medio del ejemplo, a los súbditos a la obediencia, tal daño no puede ser considerado un castigo sino un acto de hostilidad.³⁶
 - c) Debe aplicar castigos lo suficientemente disuasivos, pues todo daño hecho por la autoridad pública que resulta menor al beneficio o placer obtenido por el delincuente, no es castigo sino el precio o redención que el delincuente paga por su injuria.

³⁴ Contrariamente al prejuicio historiográfico común, Hobbes niega que el poder absoluto del Estado y del soberano les de a éstos derecho a castigar discrecionalmente a los delincuentes, todo lo contrario: “All in all, Hobbes’s ideas on penal law and the penal system, as well as his continual demands for rationalization of the practice of punishment and the codification of punishable offences, follow from his conception of a state based on law and order in which the boundaries and limits of the state’s power to punish, as well as the rights of subjects, are defined, set down and fixed.” HÜNING, DIETER, “Hobbes on the right to punish”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *op. cit.*, pp. 217-240, p. 229

³⁵ “[...] el daño infligido por la autoridad pública sin una condena pública precedente no debe ser llamado castigo sino un acto hostil, porque el hecho por el cual un hombre es castigado debe ser primero juzgado por la autoridad pública como una transgresión a la ley.” *Lev [TP]*: “[...] the evill inflicted by publique Authority, without precedent publique condemnation, is not to be stiled by the name of Punishment; but of an hostile act; because the fact for which a man is Punished, ought first to be Judged by publique Authority, to be a transgression of the Law.” *Levth. II, 28, [162]*, p. 239

³⁶ “[...] todo daño infligido sin intención o posibilidad de disponer al delincuente, o a otros hombres mediante su ejemplo, a obedecer las leyes, no es un castigo sino un acto de hostilidad, porque sin tal fin ningún daño es considerado bajo dicho nombre.” *Lev [TP]*: “[...] all evill which is inflicted without intention, or possibility of disposing the Delinquent, or (by his example) other men, to obey the Lawes, is not Punishment; but an act of hostility; because without such an end, no hurt done is contained under that name.” *Levth. II, 28, [162]*, p. 240

- d) El soberano debe evitar que los delitos queden impunes.
 - e) La autoridad pública, al castigar, no debe infligir daños mayores a los que establece la ley, de lo contrario, tales daños no son castigos sino actos de hostilidad.³⁷
 - f) La autoridad pública no debe hacer daño a algún súbdito por alguna acción hecha antes de que la misma fuera prohibida por la ley, pues tal daño no sería castigo sino un acto hostil.³⁸
- 5) Es deber del soberano permitir la lenidad ante los delitos causados por la debilidad del ánimo (*Infirmity*) de los súbditos,³⁹ así como ratificar aquellos actos que, a pesar de estar prohibidos por las leyes civiles, tienen como resultado la preservación de la República.⁴⁰

³⁷ “[...] si un castigo está determinado y preescrito en la ley misma, [y] si un gran castigo es infligido después de que el delito sea cometido, el exceso no es castigo, sino un acto de hostilidad.” *Lev [TP]*: “[...] If a Punishment be determined and prescribed in the Law it selfe, and after the crime committed, there be a greater Punishment inflicted, the excesse is not Punishment, but an act of hostility.” *Levth.* II, 28, [162], p. 240

³⁸ “[...] el daño infligido por un hecho realizado antes de que la ley lo prohibiera no es un castigo sino un acto de hostilidad: porque antes de la ley no hay transgresión a dicha ley: porque un castigo supone que un acto ha sido juzgado como una transgresión a la ley [...]” *Lev [TP]*: “[...] Harme inflicted for a Fact done before there was a Law that forbad it, is not Punishment, but an act of Hostility: For before the Law, there is no transgression of the Law: But Punishment supposeth a fact judged, to have been a transgression of the Law [...]” *Levth.* II, 28, [163], pp. 240- 241

³⁹ “Pero en los delitos causados por la debilidad del ánimo —tales como aquellos hechos a partir de una gran provocación, de un gran temor, de una gran necesidad o de la ignorancia de si el hecho [cometido] es o no un gran delito— hay muchas veces lugar para la lenidad sin perjuicio para la República, y cuando hay lugar para la lenidad, ésta es requerida por la ley de naturaleza.” *Lev [TP]*: “But Crimes of Infirmity; such as are those which proceed from great provocation, from great fear, great need, or from ignorance whether the Fact be a great Crime, or not, there is place many times for Lenity, without prejudice to the Common-wealth; and Lenity when there is such place for it, is required by the Law of Nature.” *Levth.* II, 30, [183], p. 269

⁴⁰ “Esta presunción de ratificación futura es, a veces, necesaria para la seguridad de un Estado; así en una rebelión repentina, quien puede hacerla abortar con sus propios medios en la comarca donde comienza, sin ley o comisión expresa, puede hacerlo legalmente, con tal de que su acto sea ratificado o perdonado, mientras se está realizando, o después de hecho.” *Lev. R&C.* [393], p. 583: “And this Presumption of a future Ratification, is sometimes necessary to the safety [of] a Common-wealth; as in a sudden Rebellion, any man that can suppress it by his own Power in the Countrey where it begins, without expresse Law or Commission, may lawfully doe it, and provide to have it Ratified, or Pardoned, whilst it is in doing, or after it is done.” *Levth. R&C.* [393], p. 553

- 6) Es deber del soberano dar recompensas a los súbditos si de tal acción se deriva un beneficio para el Estado, pero, así mismo, debe evitar ser extorsionado y evitar los disturbios públicos.
- 7) Es deber del soberano escuchar las quejas e informes de los súbditos de alguna provincia del Estado —o bien ser informado de ellas por algún diputado u oidor—, así como procurar, por medio de las leyes civiles, los beneficios y comodidades demandados por los súbditos, si es que ello no pone en riesgo la soberanía.⁴¹ Respecto a este mismo punto, el deber de escoger buenos consejeros para la administración de la República es sólo deber de los monarcas, pues las aristocracias y democracias no requieren de consejeros al ser éstos parte de la asamblea.
- 8) Es deber del soberano atender a aquellas personas que no pueden mantenerse a sí mismas a causa de impedimentos corporales provocados por algún accidente. Tal atención debe ser brindada a través de una caridad pública establecida por las leyes del Estado.⁴²
- 9) Es deber del soberano hacer leyes que permitan y promuevan todo tipo de industria que requiera del trabajo humano para, así, dar empleo a los súbditos capaces de laborar.

⁴¹ “El mejor consejo de las cosas que conciernen no a otras naciones, sino a la comodidad y beneficio que los súbditos pueden disfrutar, en virtud de leyes hechas solamente en consideración del propio país, debe adquirirse recogiendo informaciones generales y quejas de las gentes de cada provincia que mejor conocen sus necesidades propias, y que, por consiguiente, cuando nada reclaman que signifique derogación de los derechos esenciales de la soberanía, deben ser diligentemente tomadas en cuenta.” *Lev. II*, 30, [184- 185], p. 290, (el subrayado es mío): “The best Counsell, in those things that concern not other Nations, but onely the ease, and benefit the Subjects may enjoy, by Lawes that look onely inward, is to be taken from the generall informations, and complaints of the people of each Province, who are best acquainted with their own wants, and ought therefore, when they demand nothing in derogation of the essentiall Rights of Sovereignty, to be diligently taken notice of.” *Levth. II*, 30, [184- 185], p. 272, (el subrayado es mío).

⁴² “Y como algunos hombres, por accidente inevitable, resultan incapaces para mantenerse a sí mismos por su trabajo, no deben ser abandonados a la caridad de los particulares, sino que las leyes del Estado deben proveer a ello (en cuanto lo exigen las necesidades de la naturaleza).” *Lev. II*, 30, [181], p. 284, (el subrayado es mío): “And whereas many men, by accident unevitable, become unable to maintain themselves by their labour; they ought not to be left to the Charity of private persons; but to be provided for, (as far-forth as the necessities of Nature require, by the Lawes of the Common-wealth.” *Levth, II*, 30, [181], p. 267, (el subrayado es mío).

- 10) Es deber del soberano escoger ministros militares fieles a su persona y capaces de proteger al Estado.
- 11) Los deberes de un soberano para con otro igual —llamados leyes de las naciones— son los mismos que las leyes de naturaleza, porque cada soberano procura la seguridad de su propio pueblo (*people*) tal como cada hombre procura la seguridad de su propio cuerpo.
- 12) Es deber del soberano el informar adecuadamente a los súbditos sobre los fundamentos de los derechos de la soberanía, a través de las universidades.⁴³

Para Hobbes, contrario al prejuicio historiográfico común, la personalidad jurídica del Estado —y del representante soberano— no sólo lo convierten en sujeto excepcional de derecho sino que también lo obligan a cumplir con la misión por la cual fue creado, a saber, alcanzar la paz y defensa comunes para así garantizar la vida y seguridad de sus miembros: “En otras palabras, el hecho de que el soberano disfrute de poder absoluto no significa que él no tenga obligaciones para con sus súbditos.”⁴⁴

3.3 Los derechos y las obligaciones de los súbditos

Una persona natural es todo aquel hombre que se representa a sí mismo, esto es, todo aquel hombre particular que, relacionado en sociedad con otros, es capaz de dar cuenta de sus actos conforme a las leyes y derechos que posee. Cuando un hombre vive sujeto al poder soberano de una República se le considera un *súbdito*, ¿cuáles son,

⁴³ “Es, por consiguiente, manifiesto, que la instrucción del pueblo depende por completo de la adecuada instrucción de la juventud en las Universidades.” *Lev. II*, 30, [180], p. 282: “It is therefore manifest, that the Instruction of the people, dependeth wholly, on the right teaching of Youth in the Universities.” *Levth. II*, 30, [180], p. 265

⁴⁴ “In other words, the fact of the sovereign enjoying absolute power does not mean that he has no obligations towards his subjects.”, LESSAY, FRANK, “Hobbes’s covenant theology and its political implications”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *op. cit.*, pp. 243-270, p. 255

entonces, los derechos y obligaciones que vinculan a cada persona natural, en cuanto súbdito, con las demás?

Para responder a dicha interrogante, Hobbes nos dice que la República o Estado surge cuando una multitud de hombres, que buscan ayuda mutua, pactan entre sí el desistir su derecho a todas las cosas y transferirlo a un solo hombre o una sola asamblea para que, en vista de la paz y defensa comunes, determine la propiedad de cada uno, castigue a quien no cumpla lo convenido y haga la guerra a los enemigos del Estado; en otras palabras, la sociedad política o civil es el resultado de la *promesa*, hecha por cada uno de sus miembros, tanto de abstenerse de obstaculizar la libertad de acción del soberano —quien nunca renuncia a hacer uso de todo su poder— como a acatar toda regla dictada por el mismo soberano —quien lo hace no en virtud de su poder absoluto (*i.e.* no limitado por nada externo), sino en tanto que es el actor que hace posible la paz deseada por todos—. Por lo tanto, los derechos y las obligaciones de los súbditos dependen de las reglas ordenadas por el soberano y de las cuales cada súbdito es autor.

Por tanto, es obligación de los súbditos el hacer u omitir todo aquello que prescriban las leyes del Estado pero, así también, nos dice Hobbes, es deber de todo súbdito de *cualquier* República:

- 1) Conocer el poder que lo protege.⁴⁵
- 2) Esforzarse por conocer las leyes que lo sujetan.⁴⁶
- 3) Saber en qué consiste la soberanía.⁴⁷

⁴⁵ “La ignorancia del poder soberano en la localidad que es la ordinaria residencia de un hombre, no le excusa, porque debe adquirir noticia del poder por el cual ha sido protegido allí.” *Lev.* II, 27, [152], p. 240: “Ignorance of the Sovereign Power, in the place of a mans ordinary residence, Excuseth him not; because he ought to take notice of the Power, by which he hath been protected there.” *Levth.* II, 27, [152], p. 226

⁴⁶ “En efecto, cada hombre está obligado a hacer todo cuanto pueda para informarse por sí mismo de todas las leyes escritas que pueden afectar sus acciones futuras.” *Lev.* II, 26, [142], p. 225: “For every man is obliged to doe his best endeavour, to informe himself of all written Lawes, that may concerne his own future actions.” *Levth.* II, 26, [142], p. 211

⁴⁷ “[...] ya que éste [el súbdito] debe conocer lo que es incompatible con la soberanía, puesto que ésta se instituyó por su propio consentimiento y para su propia defensa [...]” *Lev.* II, 27, [157], p. 248: “[...] for he ought [the Subject] to take notice of what is inconsistent with the Sovereignty, because it was erected by his own consent and for his own defence [...]” *Levth.* II, 27, [157], p. 233

- 4) No debilitar el poder que lo protege⁴⁸ y, en consecuencia, portar las armas cuando la defensa de la República lo requiera, de lo contrario, puede ser castigado justamente por el soberano.⁴⁹

El filósofo de Malmesbury nos dice que los *derechos* de los súbditos, tal como sus deberes, también dependen de las leyes civiles, pero no de lo que éstas ordenan hacer u omitir, sino de lo que no dicen. En otras y célebres palabras, las *libertades civiles* “[...] dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción.”⁵⁰ Contrario a la Antigüedad y a la máxima aristotélica que afirmaba que “Lo que la ley no manda, lo prohíbe.”⁵¹, Hobbes afirma que lo que la ley no manda, entonces lo permite, con la condición de que la acción no sea contraria a la ley misma. Sin embargo, puesto que los *derechos civiles* de los súbditos son sólo las libertades no obstaculizadas por el poder político, entonces los derechos civiles no pueden abolir el poder de vida y muerte que posee el soberano, porque los súbditos pactaron precisamente permitir sólo al soberano usar tal poder, capaz de aterrorizar a todos, para garantizar el cumplimiento de los pactos.

A pesar de que las libertades civiles poseen límites y un alcance definido, los súbditos que tienen alguna controversia con el soberano por alguna de las decisiones o sentencias dictadas por este último, nos dice Hobbes, tienen *derecho a reclamar sus derechos* conforme a las

⁴⁸ “Es un dictado de la razón natural y, por consiguiente, una ley evidente de naturaleza, que nadie debe debilitar ese poder por cuya protección él mismo ha demandado o ha recibido, contra otros, con conocimiento suyo.” *Lev. II*, 26, [142], pp. 224- 225: “And it is a Dictate of Naturall Reason, and consequently an evident Law of Nature, that no man ought to weaken that power, the protection whereof he hath himself demanded, or wittingly received against others.” *Levth. II*, 26, [142], p. 210

⁴⁹ “Y cuando la defensa del Estado requiere, a la vez, la ayuda de quienes son capaces de manejar las armas, todos están obligados, pues de otro modo la institución del Estado, que ellos no tienen el propósito o el valor de defender, era en vano.” *Lev. II*, 21, [112], p. 178: “And when the Defence of the Common-wealth, requireth at once the help of all that are able to bear Arms, every one is obliged; because otherwise the Institution of the Common-wealth, which they have not the purpose, or courage to preserve, was in vain.” *Levth. II*, 21, [112], p. 168

⁵⁰ *Lev. II*, 21, [113], p. 179: “As for other Lyberties, they depend on the Silence of the Law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion.” *Levth. II*, 21, [113], p. 168

⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 1138 a 5

leyes civiles establecidas y ante los jueces previamente designados para ello.⁵² Pero, ¿no acaso tal cosa es contraria al derecho del soberano que impide que sus acciones sean juzgadas por los súbditos? No, porque — dice Hobbes— cuando el súbdito elabora una demanda (*sute*) contra el soberano sobre la base de una ley civil precedente, tal acción es conforme a la voluntad del propio soberano, quien reclama el cumplimiento de la ley no en virtud de su poder absoluto sino en virtud de la justicia⁵³ —i.e. el cumplimiento de lo pactado— que da origen a la República.⁵⁴ Por lo tanto, los súbditos tienen derecho a demandar que su causa sea escuchada, juzgada y sentenciada conforme a las leyes del Estado, pero no tienen derecho a usar su propia fuerza contra la República, pues semejante acción sería contraria a su promesa de desistir su derecho a todas las cosas como medio para alcanzar la paz común.

Resta una última observación sobre los derechos de los súbditos: en tanto que el Estado fue instituido voluntariamente por todos sus

⁵² “Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda, o del derecho de poseer tierras o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquiera pena corporal o pecuniaria fundada en una ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designado por el soberano.” *Lev. II, 21, [113], pp. 179- 180*, (el subrayado es mío): “If a Subject have a controversie with his Sovereigne, of debt, or of right of possession of lands or goods, or concerning any service required at his hands, or concerning any penalty, corporall, or pecuniary, grounded on a precedent Law; he hath the same Liberty to sue for his right, as if it were against a Subject; and before such Judges, as are appointed by the Sovereign.” *Levth. II, 21, [113], p. 169*, (el subrayado es mío).

Este pasaje es fundamental para la historia de la filosofía política y de la filosofía del derecho pues demuestra que Hobbes, pese a defender el derecho positivo y el poder absoluto del soberano, consideraba que las propias leyes del Estado tienen el objetivo de mantener la paz y garantizar la vida y seguridad de los súbditos y, por tanto, puede apelarse al objetivo perseguido por dicha estructura cuando el propio proceder estatal contraría dicho objetivo. Ciertamente Hobbes no apela aquí a un orden legal superior, pero tampoco apela a una coherencia cerrada de la estructura jurídica estatal misma. Creo que esta afirmación de la “*Liberty to sue for his right*” es un claro antecedente filosófico de los derechos humanos.

⁵³ “En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más si no lo que, según dicha ley, aparece como debido.” *Lev. II, 21, [113], p. 180*: “For seeing the Sovereign demandeth by force of a former Law, and not by vertue of his Power; he declareth thereby, that he requireth no more, than shall appear to be due by that Law.” *Levth. II, 21, [113], p. 169*

⁵⁴ “[...] la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de la razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida [...]” *Lev. I, 15, [73], p. 121*: “Justice therefore, that is to say, Keeping of Covenant, is a Rule of Reason, by which we are forbidden to do any thing destructive to our life [...]” *Levth. I, 15 [73], p. 113*

miembros a través de pactos mutuos con la única finalidad de *preservar su vida y obtener seguridad*⁵⁵, y puesto que el objetivo de toda acción voluntaria es obtener un bien para uno mismo,⁵⁶ entonces hay ciertos derechos que los súbditos no desisten ni transfieren al instituir el Estado porque, de hacerlo, no se derivaría bien alguno para ellos. Tales *derechos irrenunciables* son:

- 1) Derecho a defender el propio cuerpo, incluso cuando es invadido legalmente.⁵⁷
- 2) Nadie está obligado a herirse a sí mismo.⁵⁸
- 3) Nadie está obligado a confesar contra sí mismo si no hay garantía de perdón.⁵⁹

En otras palabras, *para Hobbes los derechos irrenunciables son todos aquellos medios que preservan la vida humana ante cualquier otro poder.*

⁵⁵ “En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa.” *Lev. I, 14, [66]*, p. 109: “And lastly the motive, and end for which this renouncing, and transferring of Right is introduced, is nothing else but the security of a mans person, in his life, and in the means of so preserving life, as not to be weary of it.” *Levth. I, 14, [66]*, p. 102

⁵⁶ “[...] el objeto genuino de la voluntad de cada hombre es un bien para sí mismo.” *Lev. II, 25, [132]*, p. 209: “[...] and the proper object of every mans Will, is some Good to himselfe.” *Levth. II, 25, [132]*, p. 195

⁵⁷ “Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues [...] ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto.” *Lev. I, 14, [69- 70]*, p. 114: “A Covenant not to defend my selfe from force, by force, is always voyd. For [...] no man can transferre, or lay down his Right to save himselfe from Death, Wounds, and Imprisonment, (the avoyding whereof is the onely End of laying down any Right, and therefore the promise of not resisting force, in no Covenant transferreth any right; nor is obliging.” *Levth. I, 14, [69- 70]*, p. 107

⁵⁸ “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.” *Lev. II, 21, [111- 112]*, p. 177: “If the Sovereign command a man (though justly condemned,) to kill, wound, or mayne himselfe; or not to resist assault him; or to abstain from the use of food, ayre, medicine, or any other thing, without which he cannot live; yet hath that man the Liberty to disobey.” *Levth. II, 21, [111- 112]*, p. 167

⁵⁹ “Por la misma razón es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón.” *Lev. I, 14, [70]*, p. 115: “A Covenant to accuse ones himselfe, without assurance of pardon, is likewise invalide.” *Levth. I, 14, [70]*, p. 108

§ 4. Los derechos y las obligaciones de las personas naturales en la condición de mera naturaleza

Tal como se ha visto hasta ahora, para Hobbes, el hombre, en tanto que es un cuerpo natural, si no se ve impedido por ningún otro cuerpo exterior entonces posee libertad de hacer todo lo que considere necesario para preservar su propia vida, pero, “El temor a la opresión dispone a un hombre a anticiparse o a buscar ayuda en sociedad: porque no hay otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su vida y su libertad.”⁶⁰ Si los hombres eligen la anticipación, — *i.e.* matar, herir o subyugar a tantos hombres como puedan⁶¹— esto da como resultado una condición en la cual nada puede ser reclamado como propio, pues todos los demás también tienen igual acceso a todas las cosas. La libertad natural es el derecho de naturaleza que todos los hombres poseen para preservar su vida de la manera que crean mejor. Si todos hacen uso de su derecho natural, entonces se encontrarán en una calamitosa situación de guerra con cada uno de los demás y de la que sólo es posible salir si todos, impulsados por ciertas pasiones, maneras y dictados de la razón, hacen pactos por medio de los cuales desisten hacer uso de alguna parte de su libertad natural: así nace el Estado. Pero, cuando la sociedad civil o política —por guerras internas o con enemigos extranjeros— se disuelve, entonces los hombres recuperan la totalidad de su derecho de naturaleza, porque:

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.⁶²

⁶⁰ *Lev [TP]*: “Feare of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek ayd by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty.” *Levth.* I, 11, [48- 49], p. 77

⁶¹ “[...] anticipación, es decir, por medio de la fuerza o artería, dominar a las personas de tantos hombres como pueda durante el tiempo en el cual ningún poder mayor lo amenace [...]” *Lev [TP]*: “[...] Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him [...]” *Levth.* I, 13, [61], p. 95

⁶² *Lev.* II, 21, [114], p. 180: “The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect

¿Qué pasa, entonces, cuando el Estado se disuelve? ¿Se disuelven *todas* las obligaciones y *todos* los derechos de las personas? No, porque para Hobbes, tanto la condición de mera naturaleza como la sociedad civil o política, a pesar de ser cualitativamente distintas —una es un tiempo inseguro de guerra mientras que la otra es pacífica— ambas son medios que persiguen por caminos distintos el mismo fin: preservar la vida. Por lo tanto, las leyes y libertades —esto es, obligaciones y derechos— tanto *naturales* como *civiles* son reglas y capacidades de acción que tienden a la conservación de la naturaleza o vida humana.⁶³ Así, aunque pueda desaparecer el poder político que sostiene a las leyes y a los derechos *civiles*, las leyes y los derechos *naturales* no desaparecen por estar asentados en la naturaleza corpórea y racional de los seres humanos quienes, además, son los únicos que pueden ser considerados como *personas sujetas a leyes y derechos*. De lo anterior se derivan, por lo menos, dos consecuencias:

- 1) Que el Estado y el poder absoluto del soberano (que porta la persona de la República) son solamente un *medio* para preservar la vida de los súbditos. Que el Estado sea sólo un medio y no un fin en sí mismo, implica que su poder y sus derechos existen solamente durante el tiempo en que es capaz de cumplir con su deber: procurar paz y seguridad a todos sus miembros, los cuales, además, nunca pierden ni desisten su derecho a preservar su propio cuerpo (aun si merecen justo castigo por haber cometido algún delito).
- 2) Cuando el Estado o República se disuelve, los hombres quedan sujetos sólo al derecho y leyes *de naturaleza* que, pese a ser contrarios entre sí (uno es la libertad de actuar, mientras que la otra es la determinación de un acto u omisión en cada caso), ambos tienden —también— hacia un mismo objetivo: pero mientras el derecho de naturaleza permite al hombre recurrir a

them. For the right men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished." *Levth.* II, 21, [114], p. 170

⁶³ *Vid. supra*, nota 24 de este capítulo, p. 141.

todos los medios posibles para sobrevivir, las leyes de naturaleza dirigen las acciones de los hombres que deciden defender en común su vida y su libertad.

Resulta evidente que, *para Hobbes, las leyes y los derechos —tanto naturales como civiles— no están ontológicamente estratificados, sino que simplemente son medios distintos que tienden hacia uno y el mismo fin: preservar la vida humana.*

Puesto que al disolverse la República se pierden las libertades y obligaciones *políticas* pero no las leyes y derechos *naturales*, parecería posible concluir ya que todo derecho y obligación civil tienen un fundamento en la naturaleza misma del hombre. Pero hay, antes, una objeción: las leyes de naturaleza son dictados de la razón; pero la razón no es innata, sino que es adquirida por medio de un invento —el lenguaje (*speech*)— y, por lo tanto, no es natural. ¿Cómo es posible que las leyes de naturaleza sean resultado de algo no natural?

4.1 Las leyes de naturaleza como medio para alcanzar la vida eterna

La paradoja en la que se afirma que algo no natural —la razón— produce algo natural —las leyes de naturaleza— se resuelve al considerar la manera en que Hobbes, en un mismo entramado argumental, incluye y explica el distinto papel que juegan las leyes morales, civiles y religiosas en la vida humana.

Si bien es cierto que las leyes de naturaleza, que constituyen las virtudes morales, son dictadas por el artificio que es la razón, son *naturales* no porque sean resultado de la acción de un cuerpo natural (tal como lo es el hombre), sino porque son dictadas por la *palabra natural* de Dios.⁶⁴

⁶⁴ A pesar de que Hobbes procuraba eliminar la pluralidad y equivocidad de los términos que empleaba, la palabra “naturaleza” tiene en *Leviatán* por lo menos tres sentidos distintos: (1) por “naturaleza” se entiende el mundo o universo corpóreo que, aunque no pueda “descubrirse”, sí puede conocerse a través de la razón; (2) por “naturaleza” se entiende la Creación de Dios, quien la controla por medio de Sus

Hobbes nos dice que, conforme a las distintas maneras en las que Dios da a conocer Sus mandamientos a los hombres, le corresponden dos reinos:

- 1) *Reino natural de Dios*: los hombres escuchan la palabra natural de Dios por medio de la recta razón, la cual les permite conocer aquellos dictados divinos (*i.e.* las leyes de naturaleza) que constituyen las reglas morales y que, por no poseer ningún signo que delate su origen sobrenatural, solamente obligan en conciencia.
- 2) *Reino profético de Dios*: a través de sueños o visiones sobrenaturales, Dios ha hablado a algunos hombres o a un pueblo en particular para revelar las recompensas que tendrán los hombres en el mundo venidero por la obediencia a Sus mandamientos en este mundo. Las profecías reveladas por Dios han sido recogidas y transmitidas por medio de las Sagradas Escrituras que, pese a ser los dictados de la política divina, aún no tienen vigencia en este mundo y, por lo tanto, no afectan ni son contrarios a las leyes morales y políticas humanas. Al conjunto de todos los hombres que abrazan dicha doctrina que afirma que Dios restaurará su Reino sobre la Tierra cuando envíe por segunda vez a su Hijo, Jesús Cristo, se le llama Iglesia, la cual sólo puede ser una *persona* si un hombre o una asamblea con poder soberano hace de los mandatos políticos divinos —cuya vigencia se dará exclusivamente en el mundo por venir— unas leyes con vigencia en este mundo: el soberano civil. Cuando una República adopta la Biblia como ley civil, pasa a ser una *República cristiana*.

Si bien Hobbes, al igual que otros filósofos iusnaturalistas de su época, afirma que hay una ley que tiene vigencia en todo lugar en virtud de su

mandamientos; (3) por “naturaleza” (humana) se entiende la vida (del ser humano). Esta equivocidad de los términos es fundamental en la argumentación del filósofo inglés, pues estos tres sentidos distintos le permiten a Hobbes pasar ininterrumpidamente del ámbito natural-moral, al artificial-político y, finalmente, al sobrenatural-religioso sin necesidad de presuponer una jerarquía metafísica u ontológica de los seres.

origen divino, se aleja de sus contemporáneos neotomistas al señalar que las leyes morales, políticas y religiosas no son tres leyes encadenadas jerárquicamente sino que *toda ley* es una regla dictada por alguien a quien se está obligado a obedecer⁶⁵ y que, por tanto, moral, política y religión se diferencian no por su estatuto ontológico sino por la diferente consideración de su fuente de obligatoriedad: la razón, el soberano civil, y Dios. Además, toda ley, humana o divina, tiene uno y el mismo fin: *preservar la vida o naturaleza humana*, tanto en este mundo —moral y política— como en el mundo por venir —en tanto que la religión busca otorgar la *vida eterna*—.

§ 5. La naturaleza humana como fundamento de los derechos y de las obligaciones de las personas

Como se ha visto hasta ahora, Hobbes establece en *Leviatán* una argumentación filosófica que pretende explicar y justificar la acción política de los hombres a partir de una descripción previa de la naturaleza humana. Sin embargo, ¿es verdad que para el filósofo de Malmesbury la sociedad política es *exclusiva* del ser humano? Ante la afirmación aristotélica de que las hormigas y las abejas también son animales políticos, Hobbes responde en *Leviatán* —con menor claridad que en *De cive*⁶⁶— que tales animales no son políticos porque su sociedad es resultado de la coincidencia del objeto tanto del bien individual como del bien común, es decir, para tales criaturas lo que resulta bueno para cada individuo también es bueno para toda la

⁶⁵ “Es evidente, en primer término, que ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle.” *Lev.* II, 26, [137], p. 217: “And first it is manifest, that Law in generall, is not Counsell, but Command; nor a Command of any man to any man; but only of him, whose Command is addressed to one formerly obliged to obey him.” *Levth.* II, 26, [137], p. 203

⁶⁶ “Entre los animales que él llama políticos, Aristóteles no sólo incluye al hombre, sino también otros varios animales como la hormiga, la abeja, etc. [...] Sin embargo, el hecho de que se reúnan no constituye un gobierno civil, y por ello a esos animales no debería llamárseles políticos; pues su gobierno es solamente un acuerdo de muchas voluntades que concurren en un objeto, y no (como es necesario en el gobierno civil) una sola voluntad.” *De Cive*, I, 5, 5, p. 116

colonia o colmena; entre los hombres, por otro lado, no hay un criterio objetivo del bien —es decir, no hay un *objeto* que resulte universalmente bueno— y, por lo tanto, su sociedad civil o política sólo puede ser resultado de una conjunción de pasiones, maneras, dictados de la razón y *pactos mutuos*. Puesto que es imposible hacer pactos con quien carece de lenguaje (*speech*) —pues sin él no hay entendimiento de la transferencia de derechos—, entonces, aunque los animales tengan cierto tipo de voz (*voice*) ésta no es lenguaje (*speech*) y, por lo tanto, los animales como las abejas y las hormigas no pueden tener sociedad política porque no pueden hacer pactos. El hombre, por otro lado, es la única criatura con lenguaje y con el razonamiento derivado de aquel y, por lo tanto, sólo el hombre es un animal propiamente político, porque la sociedad civil es producida y mantenida no por la fuerza ni por el placer sino por la *razón*: “El Estado es un reino de la razón (esta fórmula tiene su origen en Hobbes y no en Hegel), un *imperium rationis* (*De cive*, 10, parágrafo 1) que transforma la guerra civil en la pacífica coexistencia de los ciudadanos.”⁶⁷

A pesar de que para el filósofo de Malmesbury el hombre sea un cuerpo natural que, como cualquier otro cuerpo del universo, está sujeto a la condición material y corpórea que es la libertad, no es la mera y llana naturalidad lo que hace del hombre un ser político, sino la peculiar combinación de pasiones, maneras y la razón —producida por el *invento* y regalo divino que es el lenguaje— que lleva a los hombres a establecer pactos y promesas inteligibles. La antropología filosófico-política que Hobbes expone en *Leviatán* intenta establecer una ciencia natural —ni civil ni sobrenatural— de los derechos y de las obligaciones que tienen los seres humanos, no en cuanto simples cuerpos naturales, sino en cuanto *personas*.

Para comprender el aporte hecho por el filósofo de Malmesbury al pensamiento político y jurídico moderno debe tomarse en cuenta la olvidada argumentación que hizo sobre la figura de *persona*, figura que,

⁶⁷ SCHMITT, CARL, “El concepto de lo «político»”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 167- 233, p. 211, n. 53

al poseer cualidades racionales, se erige como el criterio hobbesiano que refuerza la distinción entre quiénes cuentan como seres políticos y quiénes no forman parte de la *civitas* por ser —como dijera Aristóteles— una bestia o un dios. Aunque, para Hobbes, el Estado o República tenga sus raíces en el suelo de la naturaleza humana, la figura mediadora de la *persona* enfatiza el carácter excepcional del ser humano, pues éste es el único ser en toda la Creación que posee moralidad y politicidad en virtud de su racionalidad.⁶⁸

Finalmente, por todo lo expuesto a lo largo de este capítulo, ahora es posible concluir que, en efecto, en la argumentación que Thomas Hobbes presenta en su obra *Leviatán*, la atribución de los derechos y de las obligaciones de las personas depende directamente de la definición y descripción filosófica de la naturaleza humana.

Una vez demostrado que Hobbes deriva la figura de persona —natural y artificial— así como los derechos y las obligaciones —civiles y naturales— de tal figura a partir de la antropología filosófico-política expuesta en su obra de 1651, resta demostrar a continuación que tal argumentación es, en efecto, un antecedente filosófico de los derechos humanos.

⁶⁸ “[...] esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre.” *Lev. Intro*, [1], p. 3: “[...] that Rationall and most excellent worke of Nature, *Man.*” *Levth. Intro*, [1], p. 8

CAPÍTULO 5

UN ANTECEDENTE FILOSÓFICO DE LOS DERECHOS HUMANOS: LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE THOMAS HOBBES EN *LEVIATÁN*

Los objetivos de este último capítulo son: (1) señalar tanto las diferencias conceptuales que Hobbes —en su obra de 1651— establece entre derechos naturales y derechos civiles, así como el sentido en el cual éstos son, respectivamente, antecedentes de los derechos humanos y del liberalismo; (2) demostrar que la argumentación que Thomas Hobbes expone en su obra *Leviatán* —en la cual la atribución de los derechos y de las obligaciones de las personas depende de la naturaleza humana— constituye un antecedente filosófico de los derechos humanos; y (3) enmarcar la contradicción de los principios del Estado y de los derechos de los seres humanos —tanto en la teoría de Hobbes como en las discusiones sobre los derechos humanos de nuestros días— dentro de la lucha teórica y práctica por la soberanía.

§ 1. Los derechos y las obligaciones de las personas en *Leviatán* de Thomas Hobbes, ¿un antecedente del liberalismo o de los derechos humanos?

En los dos capítulos anteriores se ha mostrado que en la filosofía política expuesta por Thomas Hobbes en su obra *Leviatán* las obligaciones que tanto los súbditos como el soberano deben cumplir, así

como los derechos que poseen, se basan en las necesidades de la vida humana, derechos y obligaciones cuya atribución sólo es posible gracias a ciertas capacidades —naturales y adquiridas— únicas del hombre. Ahora bien, esa argumentación, que he denominado aquí antropología filosófico-política, propuesta por el filósofo de Malmesbury, ¿es un antecedente filosófico de los derechos humanos? Recuérdese que por antecedentes filosóficos de los derechos humanos se entiende aquí a aquellos argumentos o conceptos expresados en textos filosóficos — políticos o morales— anteriores al siglo XVIII, que fueron elementos fundamentales en una teoría de la protección de la *vida humana* ante la extralimitación del poder político. Sin embargo, antes de poder responder afirmativamente al cuestionamiento arriba planteado es preciso señalar que, previamente a la aparición de los derechos humanos y aun de las declaraciones de derechos del mundo atlántico del siglo XVIII, había ya una doctrina filosófica, política, económica y social cuya finalidad también era limitar el poder del Estado: el liberalismo.

1.1 El liberalismo

La teoría liberal, nos dice Harold Laski, “[...] ha sido, durante los últimos cuatro siglos, la doctrina por excelencia de la civilización occidental [...]”¹. Pero, ¿qué es el liberalismo? “El liberalismo —nos dice Norberto Bobbio— es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones.”² Tal limitación de poder y de acción estatal se lleva a cabo por medio de las reglas que el propio Estado decreta tanto para lograr su propio funcionamiento así como para garantizar la libertad de sus ciudadanos: a la doctrina de la limitación

¹ LASKI, HAROLD J., *El liberalismo europeo*, México, FCE, 2012, p. 9

² BOBBIO, NORBERTO, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2008, p.17

del Estado por medio de sus propias leyes fundamentales se le conoce como Estado de Derecho.³

Es indudable que el liberalismo busca establecer un límite a la acción estatal en nombre de la libertad individual de todos los ciudadanos, y aun en nombre de derechos naturales de todos los hombres, pero la libertad que de hecho ha protegido ha sido la libertad para adquirir riqueza y propiedad: “El individuo a quien el liberalismo ha tratado de proteger es aquel que, dentro de su cuadro social, es siempre libre para comprar su libertad [...]”.⁴ Sería erróneo, a pesar de todo, reducir las consecuencias del liberalismo a la mera libertad económica, pues es cierto que muchos de los aportes más valiosos de la tradición política de Occidente fueron libertades de acción social cada vez más amplia para un número cada vez mayor de personas.⁵ Sin embargo, el liberalismo adolece de una limitación inherente a los mecanismos legales a los que recurre.

La libertad universal que el liberalismo defiende *de jure*, pertenece *de facto* sólo a cierto número de personas cuya libertad está garantizada si y sólo si son reconocidos como sujetos de derechos, esto es, como ciudadanos. En contraste, los derechos humanos intentan ir más allá de las limitaciones impuestas por la personalidad jurídica dependiente de un Estado de derecho *vigente*, pues son precisamente las lagunas en las legislaciones nacionales y en el estatus jurídico de los ciudadanos y los emigrantes las que han permitido a los Estados —totalitarios o no— dañar injustificadamente la dignidad humana de millones de personas.

³ “Por estado de derecho se entiende en general un Estado en el que los poderes públicos son regulados por normas generales (las leyes fundamentales o constitucionales) y deben ser ejercidos en el ámbito de las leyes que los regulan [...]” *Ibid.*, p. 18

⁴ LASKI, *op. cit.*, p. 16

⁵ “Se podría decir que el Estado de Derecho surgió porque, frente a la arbitrariedad del absolutismo, tanto individuos como sectores sociales no sólo buscaron *seguridad* para sus personas, bienes y propiedades, sino, además, exigieron garantías y protección efectiva para su libertad.” GARCÍA RICCI, DIEGO, *Estado de Derecho y principio de legalidad*, México, CNDH, 2011, p. 22

§ 2. Derechos civiles y derechos naturales en *Leviatán* de Thomas Hobbes

Como se ha visto anteriormente, para Hobbes, los seres humanos poseen por naturaleza libertad, esto es, ausencia de impedimentos externos para su movimiento. Así mismo, el autor inglés nos dice que la libertad natural es, para los hombres, igual a derecho, y que el derecho natural ilimitado que todos los hombres poseen para hacer uso de todas las cosas provoca una situación de guerra de todos contra todos; a su vez, tal situación impulsa a los hombres a limitar su propia libertad por medio de pactos mutuos a favor de un solo hombre o una sola asamblea que tiene el poder suficiente para castigar a quienes no cumplan sus promesas: así surge la República o Estado. Una vez que éste ha sido instituido, el soberano —quien porta la *persona civitatis*— es el único que tiene derecho a dictar los preceptos que deben guiar las acciones de los súbditos. Sin embargo, puesto que es imposible dictar leyes que regulen todas las acciones de los súbditos, entonces todas las libertades que no contradigan la voluntad del legislador y sean permitidas por el silencio de la ley son derechos civiles de los súbditos. Cabe recalcar que tales derechos civiles no son concesiones hechas por el soberano —pues las exenciones a la ley Hobbes las llama cartas⁶— ni son el resultado de lucha alguna de resistencia por parte de los súbditos contra el poder soberano, sino que son todas aquellas libertades que el Estado no restringe en tanto que es incapaz de hacerlo.⁷

En otras palabras, para Hobbes, los derechos civiles son todas aquellas acciones que el silencio de la ley civil *permite* hacer libremente, sin embargo tales acciones sólo son *posibles* en la medida en que descansan

⁶ “Sin embargo, las cartas son donaciones del soberano, y no leyes, sino exenciones de la ley. [...] una libertad o carta se refiere tan sólo a un hombre o a una parte del pueblo.” *Lev. II, 26, [150]*, p. 237: “Yet Charters are Donations of the Sovereign; and not Lawes, but exemptions from Law. [...] a Liberty, or Charter is only to One man, or some One part of the people.” *Levth. II, 26, [150]*, p. 223

⁷ “In a radical move, which will irreversibly change the concept of justice, Hobbes identified right with freedom from law and from all external and social imposition. Laws are not conducive to right because they restrain freedom. [...] With this move, Hobbes separated the individual from the social order and installed him at the centre, as the subject of modernity and the source of law.” DOUZINAS, COSTAS, *The end of Human Rights*, Oxford-Portland, Hart Publishing, 2000, p. 71

en la naturaleza humana misma, es decir, en la medida en que son, antes que nada, derechos naturales, esto es, cualidades corporales. Es cierto que para el autor inglés el Estado es el resultado de la limitación que cada uno hace de sus derechos, pero hay algunos de éstos que no pueden desistirse ni transferirse, porque de ello no se obtendría bien alguno —y los hombres desisten sus derechos en la medida en que esperan obtener un beneficio de ello—: derecho a defender el propio cuerpo y los medios que preservan la vida.

A pesar de que para Hobbes haya dos tipos de derechos distintos, los derechos civiles sólo son posibles no porque sean reconocidos por la legislación política soberana, sino porque son, antes que nada, derechos naturales que descansan en la naturaleza corpórea humana y son, por lo tanto, universales e independientes de las leyes estatales particulares.

Entonces, ¿la filosofía política que presenta Hobbes en *Leviatán* es un antecedente de los derechos humanos o del liberalismo? Hobbes es uno de los pocos autores que ha hecho una férrea defensa tanto de la ley civil positiva como de los derechos naturales.⁸ En *Leviatán* podemos encontrar antecedentes tanto de las libertades civiles liberales —*v. gr.* la libertad de todo pensamiento y creencia (aunque es cierto que niega el derecho a todo tipo de expresión de los mismos)⁹; y la libertad para defender los derechos civiles conforme a las leyes del Estado¹⁰—, pero también podemos encontrar un antecedente de derechos irrenunciables y universalmente válidos ante cualquier poder político en tanto que sin ellos la naturaleza humana no puede subsistir. Así pues, Hobbes establece las bases teóricas de un orden jurídico positivo que depende del soberano y permite al Estado funcionar pero, también, el filósofo inglés defiende y afirma la existencia de un espacio irrenunciable que tienen todos los seres humanos ante cualquier otro poder: *la propia vida*

⁸ “[...] Hobbes, siendo el iusnaturalista más sistemático, es también el iniciador del positivismo jurídico, corriente que se opone a la validez del derecho natural.” GUERRERO, ANA LUISA, *Derechos humanos y filosofía política*, México, UNAM, 2002 p. 203

⁹ *Vid. supra*, Capítulo 3, sección 7.5, pp. 128-129

¹⁰ *Vid. supra*, Capítulo 4, sección 3.3, en especial pp. 151-152

y los medios para mantenerla.¹¹ Más aún, al otorgar personalidad jurídica al Estado, el filósofo de Malmesbury hace del orden político un sujeto de derechos pero también de *obligaciones* —v. gr. juzgar y condenar públicamente conforme a las leyes decretadas por el soberano; aplicar correctamente los castigos conforme a las penalizaciones establecidas por la ley, evitando que los daños hechos por el poder público se conviertan en actos hostiles; escuchar las necesidades de los súbditos y satisfacerlas si ello no pone en riesgo la soberanía del Estado; disponer mediante la legislación civil de los medios que garanticen la vida de quienes son físicamente incapaces de mantenerse por sí mismos—. Hobbes, en la argumentación que presenta en su obra de 1651, no sólo defiende libertades individuales sino que, también, establece *obligaciones públicas* del Estado para con los súbditos, obligaciones que el poder político *debe* cumplir. Ahora bien, estas libertades y obligaciones, tanto individuales como públicas, tanto civiles como naturales, son medios para alcanzar un solo fin: mantener la vida humana.

¹¹ “Liberal jurisprudence claims that rights and human rights are historically, structurally and politically indistinguishable. Most human rights textbooks introduce their topic by presenting the standard liberal theories of rights, as if there is no theory of human rights independent of rights theories. But we must resist this equalisation of rights (the building blocks of every positivism) and human rights, which are the promises of a future and the critique of all positive law and system of rights. It is a sign of the moral poverty of jurisprudence and of its neglect of the imaginary domain that the most advanced discourse and practice of transcendence is approached exclusively on the basis of a banal understanding of the existent. Legal thinking has abandoned transcendence, has condemned natural law to the history of ideas, has tamed justice and has become an accountancy of rules.” DOUZINAS, *op. cit.*, pp. 373-374. Por tanto, distinguir entre derechos que garantizan libertades y derechos que intentan garantizar o preservar una vida humana digna y plena es un paso necesario para lograr una concepción plural e incluyente de los derechos humanos. Así, una “[...] nueva arquitectura de los derechos humanos debe ir a las raíces de la modernidad, tanto a las raíces que reconoció como propias como a las raíces que rechazó como su exterioridad colonial.” DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA, *Para descolonizar occidente*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros, 2010, pp. 107-108

§ 3. La antropología filosófico-política de Thomas Hobbes en *Leviatán* como origen de los derechos y de las obligaciones de las personas. Un antecedente filosófico de los derechos humanos

La filosofía política que Thomas Hobbes presenta en su obra *Leviatán* es un intento de explicar coherentemente el surgimiento y funcionamiento —tanto normal como patológico¹²— del Estado, un ámbito considerado *no natural* pero surgido de *un ser natural* en especial: el ser humano. Según se ha visto en los capítulos anteriores, para Hobbes —maestro geómetra—, la naturaleza humana crea una “topología política” paradójica: su punto central o de partida está dentro pero, al mismo tiempo, *más allá* de la circunferencia política cuya inscripción hace posible; es decir, para el filósofo de Malmesbury, el Estado es un círculo que no puede oprimir su propio centro sin destruirse a sí mismo.

El hecho de que Hobbes haya afirmado la existencia de un poder capaz de resistir y oponerse a los dictados del Estado todo poderoso demuestra que ese poder que resiste —que no es otro sino la vida humana que se niega a morir— es distinto al orden político y que se mueve en una dirección diferente a la simple efectividad del poder.

La filosofía política de Hobbes es un testimonio de que, al menos desde unos siglos a la fecha, lo humano y lo político, pese a su desarrollo teórico conjunto, son considerados como dos reinos radicalmente distintos, aseveración que, en nuestros días, los derechos humanos vienen a reafirmar en tanto que estos últimos son exigencias hechas al, ante y contra el Estado. En otras palabras, tanto la filosofía política de Hobbes como los derechos humanos son dos momentos de un mismo movimiento teórico que afirma la universalidad y preeminencia de la naturaleza humana al tiempo que desnaturaliza el ámbito de su acción práctica y lo divide entre, por un lado, un normativismo ético ineludible pero impotente y, por el otro, un realismo político despiadado pero efectivo.

¹² Para más detalles, *vid. supra*, secciones 6.1 y 6.8 del capítulo 3, pp. 105- 106 y pp. 119- 120 respectivamente.

Es innegable que Hobbes reconoce la importancia del orden jurídico positivo del Estado —lo cual le ha valido ser considerado el padre del iuspositivismo—, pero también es cierto que el filósofo inglés no dejó de recalcar una diferencia de matiz, mínima pero fundamental: no es lo mismo ser un súbdito que ser un ser humano, *i.e.* que el primero sólo existe en la medida en que es, antes que nada, un hombre.

El iusnaturalismo de Hobbes es unánimemente reconocido por oponer una condición de mera naturaleza —anárquica y calamitosa— a una condición civil —pacífica y ordenada— pero, por lo general, se pasa por alto que para el autor inglés, en ambas condiciones, aunque cualitativamente opuestas, operan derechos y obligaciones, libertades y leyes que tienen una y la misma finalidad: preservar la vida. En otras palabras, en la argumentación que presenta en *Leviatán*, Hobbes afirma la existencia de un ámbito allende al poder político: la naturaleza humana.

Por otra parte, los derechos humanos de nuestros días afirman que, a pesar de que cuente con todos los poderes y medios de acción posible, el Estado no puede acabar con la existencia de los seres humanos que lo integran sin suprimir a la vez la existencia de lo político mismo y que, por lo tanto, el Estado debe tener no sólo restricciones sino también obligaciones para evitar o reparar los daños causados a la vida de sus miembros por acciones u omisiones estatales públicamente injustificables.

Ahora bien, si los derechos humanos son un intento, práctico y teórico, de limitar lo extralimitado (el poder del Estado) a favor de aquello que lo hace posible pero sin ejercer una sobre-extralimitación de poder; y si en la filosofía política que Hobbes expone en su obra *Leviatán* encontramos una argumentación en la que se afirma que el poder del Estado no debe ser ejercido por el soberano más allá de lo que la razón dicta como necesario (pues, de hacerlo, injuriaría a Dios —al desobedecer las eternas leyes de naturaleza—, actuaría hostilmente contra sus súbditos y, finalmente, minaría los propios cimientos del orden político causando su disolución); por todo lo anterior, ahora es

posible concluir y sostener la siguiente tesis: los derechos y las obligaciones personales que Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, deriva de la naturaleza humana son un antecedente filosófico de los derechos humanos.

§ 4. La filosofía política moderna: el problema de la soberanía y el humanismo

En nuestros días hay una contradicción entre los principios doctrinales del Estado, que cuenta con un poder ilimitado para proteger la vida de sus miembros, y la dignidad de la persona humana. Tal contradicción entre un poder ilimitado y un límite *a priori* de tal poder, se encuentra ya en la filosofía política que Thomas Hobbes expuso en su obra *Leviatán*, es decir, tal contradicción es anterior a las declaraciones de derechos del mundo atlántico del siglo XVIII. Pero, ¿por qué es filosóficamente relevante lo anterior? ¿Qué lección filosófica podemos obtener de todo ello?

A mediados del siglo XVII Hobbes escribió: “Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que *el hombre es una especie de Dios para el hombre* y que *el hombre es un auténtico lobo para el hombre*.”¹³, esto es una muestra de que, para su época, el hombre, concebido como un ser libre de ataduras ontológicas, políticas, sociales y económicas, comienza a afianzar su posición central en un orden cosmológico trastocado por revoluciones científicas, ideológicas y técnicas gestadas, por lo menos, desde el Renacimiento. La Modernidad, por lo tanto, puede ser considerada la época histórica en la que el hombre deviene centro del universo y el mundo comenzará a ser medido, ordenado y clasificado de acuerdo a la escala antropológica.

“El pensamiento moderno —nos dice Luis Villoro— es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio.”¹⁴ Es decir, todo el terreno ganado a favor del ser humano sólo pudo obtenerse a través de medios

¹³ De Cive, ED, pp. 33- 34

¹⁴ VILLORO, LUIS, *El pensamiento moderno*, México, FCE, 2010, p. 120

ambivalentes que, si bien aportan un conocimiento útil para satisfacer las necesidades humanas, también conllevan la posibilidad de dominar más fácilmente aquella naturaleza desacralizada y convertida en un objeto, cuya función ha quedado reducida a un mero bien de consumo y explotación a favor del hombre: “El proyecto del pensamiento moderno es transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas.”¹⁵

La perspectiva antropocéntrica de la Modernidad tiene, sin embargo, una implicación aún más inquietante: si todo ha de ser medido por la escala antropológica, entonces el hombre también es capaz de decidir quiénes cuentan como seres humanos y quiénes no. Tal implicación ominosa permea también la lógica de acción de la organización política moderna por excelencia: el Estado.

Los modernos Estados nacionales que se consolidaron a lo largo del siglo XVII fueron conceptuados como máquinas sociales —construidas voluntariamente por hombres concebidos como naturalmente iguales y racionales— cuya finalidad es proteger, con poder ilimitado, la vida de sus miembros de la amenaza de enemigos y criminales; para que el Estado fuera capaz de cumplir con su tarea se le asignó el poder de decidir quién cuenta como enemigo y como criminal. Sin embargo, al Estado se le asignó también la capacidad de dictar quién cuenta como ser humano y quién no: “Por ejemplo, si una mujer da a luz a un niño de figura insólita, y la ley prohíbe matar a un hombre, la cuestión será averiguar si ese hijo es un ser humano. Lo que aquí se habrá de averiguar es qué es un hombre. Y nadie duda que será la ciudad quien lo determine [...]”¹⁶, tal poder ominoso se ha ejercido de distintas maneras a lo largo de la historia, así, a comienzos de la Modernidad, hubo una disputa sobre la humanidad de los habitantes originarios de América a los cuales, si bien se les reconoció su humanidad (e incluso se dispuso un orden jurídico encaminado a evitar los excesos de los

¹⁵ *Ibid.*, p. 121

¹⁶ *De Cive*, III, 17, 12, p. 307. *Cfr.*: “Por ejemplo, en el caso del nacimiento de un ser extraño y deforme no será decidido por Aristóteles o los filósofos, sino por las leyes, si se trata de un hombre o no.” *EDNP*, II, 10, 8, p. 310

conquistadores), nada los protegió de la operación continua de prácticas esclavistas y un racismo que caló profundamente la estructura de dominio colonial europeo. Sin embargo, las terribles consecuencias del poder de dictar quién forma parte de la humanidad y quién no, se mostraron en su máximo horror en el genocidio llevado a cabo, con una obscena precisión tecno- científica, por el Estado Nazi.

A pesar de todo, el poder de dictar la vida y la muerte así como el poder de dictar la humanidad o no humanidad de un ser humano no es sino el desarrollo extremo, pero lógico, de una misma premisa fundamental: el hombre, *en singular*, es el centro del universo. Es decir, cuando la filosofía moderna universalizó la idea de un *anthropos* individual, carente de relaciones sociales naturales, no sólo atomizó la visión del ser humano y la sociedad, sino que convirtió el ámbito moral y político en algo problemático, artificial y secundario, por ello también tuvo que explicar la *utilidad* derivada de las relaciones entre un ser humano y sus iguales, pues tales relaciones comenzaron a ser vistas como una limitación para un ser supuestamente carente de ataduras.

Si la contradicción entre los principios doctrinales que sustentan al Estado y a los derechos humanos tiene su raíz en la teoría que sostiene al primero, esto se debe a que el Estado moderno y la antropología filosófica se convirtieron, en la Modernidad, en dos ámbitos sumamente cercanos pero sin un orden definido de prelación teórica.¹⁷ En otras palabras, la filosofía política moderna se convirtió en la reflexión filosófica acerca de la soberanía y de su agente por excelencia.

¿Qué es la soberanía? La soberanía es una superioridad incomparable, tanto en valor, poder y capacidad.¹⁸ Quien tiene soberanía, *i.e.* el soberano, no tiene igual, pues su definición implica precisamente su

¹⁷ "The supremacy of state authority mirrors the natural freedom of the individual; Leviathan, the perfect partner and necessary constraint of the individual, both share inaugurates the individual's attributes." DOUZINAS, *op. cit.*, p. 78

¹⁸ "Etymologically, the modern term, 'sovereignty', is derived from *superioritas*, an expression of sovereign power in an ultimately monarchical and hierarchical sense." CANNING, JOSEPH, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 125

carácter excepcional.¹⁹ Ahora bien, si el ser humano es concebido como el ser más excelente del universo y, a la vez, al Estado se le encomienda proteger por *todos los medios posibles* la vida humana, ¿en quién reside la soberanía? ¿Acaso en el ser sin igual en el cosmos, o más bien en el medio político todo poderoso encargado de proteger al primero? La disputa entre la soberanía individual y la soberanía estatal, que según Otto von Gierke puede remontarse a finales de la Edad Media,²⁰ podemos rastrearla en la antropología filosófico-política que Hobbes expuso en *Leviatán*, al mismo tiempo que podemos encontrar su expresión más acusada en las luchas contemporáneas por los derechos humanos pues, en tanto que éstos son considerados como válidos ante cualquier Estado —por basarse en la dignidad de la persona humana— inclinan la soberanía a favor del ser humano; pero ello, sin embargo, no resuelve la cuestión, ¿por qué? Porque el Estado no es, en el fondo, sino un grupo de hombres organizados conforme a ciertas normas²¹ y, por lo tanto, “La cuestión de lo propio del hombre está en efecto situada en el centro de un debate sobre la fuerza de ley, entre la fuerza y la ley.”²² En otras palabras, la lucha por la soberanía entre la humanidad y la estatalidad no es más que la lucha política entre distintos grupos de seres humanos con diferentes conceptos de lo que es la humanidad.²³

¹⁹ “El soberano es el único que ejerce la soberanía. La soberanía no se comparte, es indivisible. El soberano es único (soberano) o no lo es.” DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano volumen II*, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 29

²⁰ “The fundamental fact which chiefly concerns us when we contemplate this process of evolution is that in medieval theory itself we may see a drift which makes for a theoretical concentration of right and power in the highest and widest group on the one hand and the individual man on the other, at the cost of all intermediate groups. The Sovereignty of the State and the Sovereignty of the Individual were steadily on their way towards becoming the two central axioms from which all theories of social structure would proceed, and whose relationship to each other would be the focus of all theoretical controversy.” GIERKE, OTTO, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 87

²¹ “Pero el Estado, después de todo, no es sino un conjunto de hombres que, en un momento dado, ejercen el poder coercitivo supremo de la sociedad de un modo determinado.” LASKI, *op. cit.*, p. 71

²² DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano volumen I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 111

²³ “Cada idea política ocupa una postura determinada con respecto a la «naturaleza» del hombre y supone que éste es «naturalmente bueno» o «naturalmente malo». Sólo en apariencia es posible eludir el problema mediante explicaciones pedagógicas y económicas.” SCHMITT, CARL, “Teología política I”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 19- 62, p. 56

Que se emprendan guerras en nombre de los derechos humanos significa que aún estamos lejos de tener *un solo* concepto de lo que es la humanidad —diagnóstico que Nietzsche no dejó de recalcar²⁴—, lo cual es evidenciado por la persecución de fines políticos particulares tras la pantalla ideológica del humanismo.²⁵ Por otra parte, es cierto que la historia, hasta el día de hoy, nos ha demostrado que “[...] la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también —y con explicitud creciente— que el hombre representa para el hombre la máxima violencia.”²⁶ Sin embargo, ante las múltiples expresiones de agresión que cada día tienen alcances destructivos mayores, el llamado para proteger la vida humana se hace más urgente pero, ¿cómo defender a *una humanidad* cuya definición —suponiendo que la haya— implica analíticamente la incondicionalidad y, por lo tanto, excluye todo tipo de parcialidad? ¿A través de qué medios se ha de defender a *una humanidad* cuyo concepto —suponiendo que existe— excluye analíticamente el concepto de enemigo, guerra y política?²⁷

Los derechos humanos son actualmente una alternativa, ciertamente limitada, para defender incondicionalmente la humanidad de cada ser humano en todo lugar donde su dignidad resulte agraviada. Sin embargo los derechos humanos aún tienen limitaciones internas que restringen el alcance de su defensa de la humanidad. En este sentido afirmo que aun si los derechos humanos sólo pudieron nacer en las sociedades de Occidente, entonces deben ir más allá de su propio horizonte y permitir

²⁴ Cfr. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Así habló Zarathustra*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992

²⁵ “La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico.” SCHMITT, CARL, “El concepto de lo «político»”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES, *op. cit.*, pp. 167-233, p. 201. “[...] el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un «contra qué», pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie.” SLOTERDIJK, PETER, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006, p. 31

²⁶ SLOTERDIJK, *Ibid.* p. 71

²⁷ “El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica. [...] La humanidad no es un concepto político y a ella no corresponde ninguna unidad o comunidad política y ningún *status*.” SCHMITT, “El concepto de lo «político»”, p. 201

su transformación²⁸ pues, como bien señala Jacques Derrida, “[...] una revolución política sin revolución poética de lo político nunca es sino un traspaso de soberanía y una transmisión de poderes [...]”²⁹, por ello, las luchas por los derechos humanos de diversas generaciones son de suma importancia³⁰ en tanto que sólo con el reconocimiento real de las diversas y múltiples maneras en que se vive y se es un ser humano se podrá, por un lado, evitar la imposición ideológica de una idea particular de hombre y, por otro, se podrá alcanzar efectivamente un pluralismo abierto e incluyente.

²⁸ Sigo en este punto a Ana Luisa Guerrero: “[...] reconozco que la evolución de los derechos humanos es la aportación del mundo Occidental a la defensa de los seres humanos ante los abusos del poder; pero no desconozco que también son las manifestación de dos situaciones paradójicas: la posibilidad de los individuos, grupos sociales y minoritarios para exigir sus derechos y, por otro lado, el reflejo de un mundo cada vez más capacitado para agredir y exterminar la vida humana.” GUERRERO, *op. cit.*, p, 39

²⁹ DERRIDA, *La bestia y el soberano volumen I*, p. 341

³⁰ Las luchas teóricas y prácticas por los derechos humanos de solidaridad son, en este sentido, paradigmáticas puesto que la afirmación de los pueblos originarios, grupos culturales y hasta grupos de consumidores como sujetos de derechos implica una transformación inclusiva de la tradición individualista de los derechos subjetivos.

CONCLUSIONES

La filosofía política está vinculada, estrechamente, con ciertas prácticas políticas que han dejado una huella perdurable en la historia de las sociedades humanas. Tras más de cuatro siglos de Modernidad, los problemas e interrogantes políticos que asaltan a las sociedades del siglo XXI —cuya complejidad aumenta en la medida en que se mundializan— reclaman urgentemente alguna solución.

Hoy sabemos que la gestación histórica del Estado moderno dio como resultado una organización política capaz de garantizar plenamente no sólo la seguridad y la vida humana sino también su destrucción absoluta. Ante la aniquilación de una parte de la humanidad, llevada a cabo durante el siglo XX por algunos Estados —totalitarios o no—, en nombre de la estatalidad, los derechos humanos surgieron como un intento, práctico y teórico, de limitar *a priori* aquel poder político que, en principio, no reconoce iguales ni tiene comparación.

Al establecer a la dignidad de la persona humana como un principio axiológico y moral supremo que debe ser protegido, preservado y promovido por el poder político, los derechos humanos confrontan directamente a la soberanía absoluta e incomparable que sostiene al Estado. Lo anterior supone una contradicción de principios teóricos y, por tanto, implica una crisis de fundamentos, tanto de los derechos con los cuales se intenta proteger la dignidad de toda persona humana, así como del medio político que —se supone— es creado por el consenso de todos sus miembros con la finalidad de que los proteja.

Una de las motivaciones para emprender esta investigación fue tratar de comprender cómo surgió la contradicción teórica entre los principios que sustentan, por un lado, a un medio político de protección de la vida —que, sin embargo, es capaz de aniquilarla—, y, por otro, a la dignidad absoluta del ser humano, ya que comprender la génesis de tal problema es un primer paso que puede conducirnos a alguna solución posible del mismo. Esta investigación partió del supuesto de que la antítesis de principios que afecta a la teoría política de nuestros días tiene su origen

en la doctrina filosófica del Estado moderno y de las relaciones que éste guarda con sus miembros a través de la figura de los derechos. Para demostrar que la contradicción teórica entre estatalidad y humanidad es anterior a las declaraciones de derechos humanos (de los siglos XX y XXI), de derechos del hombre y del ciudadano, y de la mujer y la ciudadana (del siglo XVIII), se buscó la presencia de tal oposición doctrinal, o antecedentes filosóficos de los derechos humanos, en una de las primeras teorías filosóficas del Estado: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651) de Thomas Hobbes.

El presente estudio, por tanto, estuvo guiado por la siguiente pregunta de investigación: ¿Es posible demostrar que, en efecto, en la argumentación que Thomas Hobbes presenta en su obra *Leviatán* (1651) hay un vínculo indisoluble entre la definición filosófica del hombre y la atribución de derechos y obligaciones personales (ya que, de existir, constituiría un antecedente filosófico de los derechos humanos)? Interrogante que fue respondida afirmativamente.

A partir de la lectura de una de las primeras teorías filosóficas del Estado moderno, y con la vista puesta sobre uno de los problemas políticos de nuestros días, la tesis sostenida en esta investigación fue: los derechos y las obligaciones personales que Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, deriva de la naturaleza humana son un antecedente filosófico de los derechos humanos.

Para la demostración de dicha tesis, en el primer capítulo, se dieron definiciones normativas de “filosofía política”, “Estado”, “derechos humanos” y “antecedentes filosóficos de los derechos humanos”, para así explicar la relación indisoluble —pero contradictoria— entre los fundamentos del Estado y la dignidad de la persona humana.

Señalar que los derechos humanos hacen hincapié en uno de los supuestos fundamentales del Estado moderno —a saber, que este último existe gracias a las elecciones y decisiones de sus miembros ante quienes debe actuar responsablemente— permitió demostrar que la integración de pueblos no occidentales a las instituciones modernas *no es la causa* de la antitética relación de fundamentos del Estado y de los

derechos humanos, sino que dicha relación se deriva de los principios doctrinales que sustentan al Estado moderno, principios que no han cambiado sustancialmente desde que fueran enunciados por primera vez hace más de tres siglos.

Puesto que la afirmación de derechos que garantizan la vida de los miembros de un Estado —lo cual *a fortiori* garantiza la existencia del propio Estado— es ineludible para toda organización estatal, se mostró que la *conceptuación* de derechos que, al garantizar la vida humana —antes que la libertad—, limitan la soberanía del poder político debía ser anterior a toda declaración universal de derechos y, por tanto, debía estar presente en las primeras formulaciones filosóficas del Estado, argumentaciones entre las que destacan las propuestas por: Nicolás Maquiavelo en *El Príncipe* (1532); Juan Bodino en *Los seis libros de la República* (1576); y Thomas Hobbes en *Leviatán* (1651).

Diversos comentaristas coinciden en que fue el filósofo de Malmesbury el primero en tratar, en *Leviatán*, al Estado como una entidad abstracta universalmente concebible. Puesto que, además, la obra de 1651 es la única obra dentro del propio *corpus* hobbesiano que se enfoca en el cuerpo político y no en las leyes (como en *Elementos de derecho natural y político*) ni en el ciudadano o súbdito (como en *De Cive*), aquí se analizó la obra aparecida, en inglés, por primera vez en 1651, versión que es, sin duda alguna, la más difundida entre los lectores de habla castellana.

En el segundo capítulo se presentó un breve relato biográfico sobre el autor inglés y, así mismo, se expusieron algunos de los conceptos y debates filosóficos, coetáneos y previos al siglo XVII, que enmarcaron y presumiblemente influyeron en el pensamiento de Thomas Hobbes. Dicha exposición fue necesaria para distinguir tanto la herencia recibida así como la innovación argumental propuesta por el filósofo de Malmesbury en la conceptualización del orden político y los derechos civiles y naturales de sus miembros.

En el capítulo tercero se expuso una amplia interpretación personal de los conceptos y argumentos principales de *Leviatán* (1651) de Thomas

Hobbes. Para ello, se partió tanto de los textos ingleses —tanto la edición de Sir William Molesworth como la edición de la Oxford University Press— así como de la versión castellana —de Manuel Sánchez Sarto y una traducción parcial propia— del texto conforme a la primera edición (1651) de *Leviatán*, es decir, se omitió la versión latina de la magna obra del filósofo de Malmesbury. Así mismo, aunque se consultaron algunos de los comentarios más importantes de la obra del autor inglés, aquí no se optó a favor de un intérprete particular y, así mismo, se rechazaron —por juzgar que no hay respaldo documental suficiente que las sustente— las interpretaciones que afirman que la filosofía de Hobbes carece de claridad y coherencia o que cae en la falacia naturalista; también se rechazó la idea de que el método resolutivo-compositivo explica las “incoherencias” en las afirmaciones del filósofo nacido en Westport. Mi interpretación se basó en el texto mismo de *Leviatán*, y consistió en explicar los conceptos empleados en él por Hobbes, recurriendo a pasajes de la misma obra y, extraordinariamente, recurriendo a pasajes de otros textos del autor inglés ahí donde, a mi juicio, existe una clara continuidad, de obra a obra, en sus afirmaciones.

Así, a partir de una lectura e interpretación general de *Leviatán*, se afirmó que en dicha obra, Hobbes:

- 1) Explica racionalmente la relación entre protección y obediencia que sustenta al orden político.
- 2) Deduce los derechos y las obligaciones tanto de súbditos como del soberano a partir de la naturaleza humana.
- 3) Analiza las disputas religiosas de su tiempo y las reduce a su verdadera dimensión: un problema político sobre la autoridad para hacer de la Biblia una ley civil.
- 4) Afirma que sólo al Estado, natural y sobrenaturalmente, le corresponde el poder y autoridad para garantizar la paz y defensa comunes.

La lectura detenida de *Leviatán* reveló que en dicha obra Hobbes intentó derivar deductivamente el funcionamiento natural y —en menor medida— patológico del Estado, tanto civil como eclesiástico, a partir de una descripción científica del ser humano que es concebido por Hobbes, no como un tosco y llano *homo homini lupus* sino, como un cuerpo cuya naturaleza está compuesta por libertad, pasiones, esfuerzos, maneras, razones y lenguaje, elementos que hacen del hombre la criatura más excelente del universo y la única con moralidad y política.

La lectura minuciosa de *Leviatán* demostró, así mismo, que Hobbes niega el dualismo ontológico sujeto-objeto, es decir, niega al ser humano el estatuto de sujeto frente al resto del universo y, por tanto, el filósofo inglés considera al hombre un objeto más del universo. Esta objetividad radical de la naturaleza humana es la que permite a Hobbes elaborar una cadena de razonamientos que pueden pasar deductivamente —sin caer en la falacia naturalista— desde los cuerpos individuales humanos hasta la formación del cuerpo político que es el Estado o República.

Posteriormente, en el capítulo cuarto, se demostró que la argumentación expuesta por Hobbes en su obra de 1651 es una antropología filosófico-política, de la cuál derivó la figura de *persona* (tanto natural —*i.e.* cada hombre particular— como artificial —*i.e.* multitudes o grupos de hombres reunidos y cuya pluralidad de voces queda reducida a una sola voluntad en virtud de la unidad numérica de su representante—), figura que el autor inglés atribuyó solamente a los seres humanos y que convierte a éstos en sujetos de derechos y de obligaciones, tanto civiles como naturales. Así mismo, se demostró que para el filósofo nacido en Westport, tanto la condición de mera naturaleza como la sociedad civil, y aun la revelación sobrenatural de los mandamientos de Dios, tienen un mismo objetivo: preservar la vida humana, en el mundo presente o en el venidero.

Mostrar que en la argumentación que Hobbes propone en *Leviatán* hay una mediación entre la mera naturalidad corpórea humana y la plena politicidad —exclusiva del ser humano— nos permitió comprender que

la persona es una figura jurídica necesaria para atribuir a los seres humanos derechos y obligaciones cuya finalidad no es garantizar la libertad —ya que para el filósofo inglés la libertad es una cualidad física de todo cuerpo— sino defender la vida humana y los medios para mantenerla.

En el quinto y último capítulo se concluyó que la afirmación hecha por Hobbes de que los súbditos tienen libertades permitidas por la ley del Estado, hace de su filosofía política un antecedente de la teoría liberal de los derechos civiles. Pero que el filósofo de Malmesbury haya afirmado que los derechos que cada hombre posee se fundamentan en la naturaleza humana y, aún más, que el autor inglés haya afirmado que el Estado tiene *obligaciones* para con sus súbditos en tanto que es una *persona*, se concluyó, hacen de su teoría de los derechos y de las obligaciones personales un antecedente filosófico de los derechos humanos.

Demostrar que en una obra clásica de filosofía política, escrita en el siglo XVII, se encuentra ya una contradicción entre la estatalidad y la humanidad, nos permitió concluir que tanto la antropología filosófico-política de Thomas Hobbes —expuesta en *Leviatán*— como las declaraciones de derechos humanos de nuestros días son solamente dos momentos distintos de una misma trayectoria teórica: el antropocentrismo de la Modernidad. Es decir, la erección del hombre como centro y medida del cosmos implica que, en última instancia, todo le está subordinado, incluso sus iguales. La disputa por la soberanía entre humanidad y estatalidad no es sino la manifestación de un problema más simple pero más ominoso: el *anthropos* se ha enseñoreado del mundo por medio de una lógica que implica la dominación y aniquilación de sí mismo. La soberanía excepcional del ser humano lo ha alejado de sus semejantes y de lo propio de sí. A pesar de ello, la humanidad, entendida como *una sola*, debe defenderse incondicionalmente, pero más allá de la lógica de dominación de la soberanía. Los derechos humanos intentan, aunque con limitaciones innegables, una defensa semejante.

Resta señalar que se dejaron a un lado y sin profundizar, por ser ajenos a esta investigación, diversos temas y discusiones tales como las implicaciones teóricas y prácticas, jurídicas y filosóficas, de la fundamentación contemporánea de los derechos humanos, pues no se analizaron aquí las diversas clases de derechos ni sus relaciones con los ordenamientos constitucionales de nuestros días; así mismo, pese a ser un tema urgente, aquí tampoco se trató la justiciabilidad de los derechos humanos ante actores no estatales ni gubernamentales, pues la reflexión y discusión del alcance del principio de seguridad jurídica *erga omnes* implica reformular conceptos clásicos tales como ciudadanía y sociedad civil. Pese a haber dedicado una parte considerable de este estudio a una investigación casi historiográfica, aquí se omitieron también discusiones detalladas de interpretación sobre ciertos pasajes polémicos de *Leviatán* pues la historia de la filosofía no fue el tema central de esta investigación sino la filosofía política y los derechos humanos. A pesar de que fueron muchos los temas dejados a un lado quisiera señalar, finalmente, que aquí no se demostró la influencia plenamente documentada de las teorías jurídicas medievales de la escuela de los comentaristas sobre el concepto de persona elaborado por Hobbes, una línea de investigación abierta que, estimo, es prometedora en tanto que podría arrojar luz no solamente sobre la obra política del autor inglés sino también sobre la conceptualización moderna del hombre como persona sujeta de derechos.

Hemos llegado al final de esta investigación en la cual se ha apostado por el conocimiento del pasado, y no por la descalificación prejuiciosa, como el camino para comprender las dificultades que nos aquejan.

Si por medio de la filosofía política somos capaces de encontrar vías, teóricas y prácticas, que vayan más allá de las contradicciones doctrinales entre ciertos modelos antropológicos y políticos vigentes actualmente, entonces tal vez nos sea posible llegar a una forma de vida en común que respete y afirme la dignidad de la vida humana en todo lugar donde ella se manifieste.

**ILUSTRACIONES,
TABLAS
Y
APÉNDICES**

ILUSTRACIONES

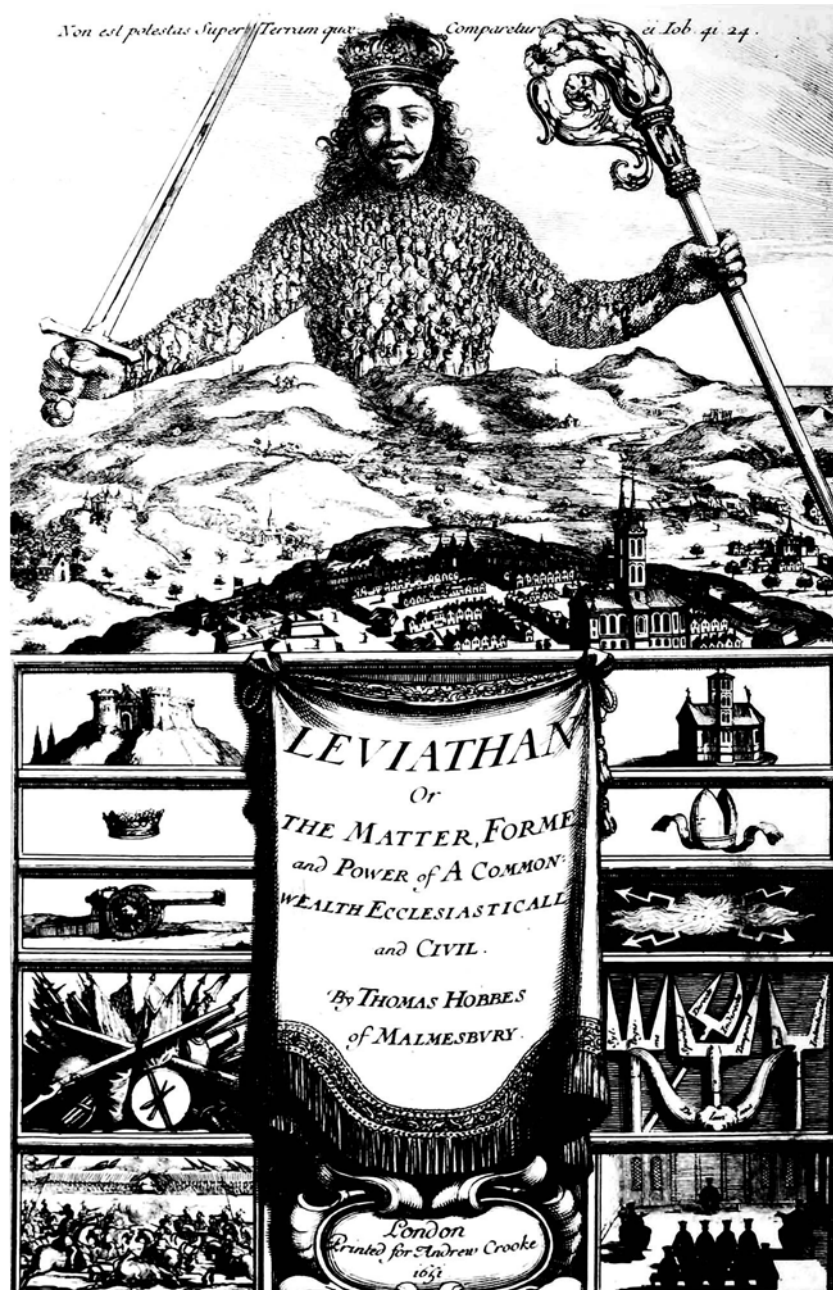


Ilustración 1

BOSSE, ABRAHAM, Frontispicio de *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651.¹

¹ Tomado de BREDEKAMP, HORS, "Thomas Hobbes's visual strategies", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 29- 60, p. 31



Ilustración 2

BOSSE, ABRAHAM, Boceto del frontispicio de *Leviathan* de Thomas Hobbes, dibujo tomado de la British Library, MSS Egerton, 1910.²

² Tomado de BREDEKAMP, HORS, "Thomas Hobbes's visual strategies", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-60, p. 41

Tabla 1. Tipos de esfuerzos

| ESFUERZOS (ENDEAVOURS) | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------------|--|----------|---|--|--|----------------------------|-----------------|--|-------------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------|---------------|
| Tipos de esfuerzos [sin el objeto]: | Desprecio (CONTEMPT) | | Aversión (AVERSION) | | | | | Apetito o deseo (APPETITE OR DESIRE) | | | | |
| Tipos de esfuerzos [con el objeto]: | | | Odio (HATE) | | | | | Amor (LOVE) | | | | |
| Descripción y/o causa del esfuerzo: | Causado por una inmovilidad del corazón que lo hace resistente a la acción de ciertos efectos. | | Moción interna que se aleja del movimiento que lo ha causado. | | | | | Moción interna que se mueve hacia el objeto que lo ha causado. | | | | |
| Apariencia del: | Objeto | Esfuerzo | Objeto | | | Esfuerzo | | Objeto | | | Esfuerzo | |
| Modo de aparecer: | Vile inconsiderable (VILE AND INCONSIDERABLE) | | Malo (EVILL) | | | Desagradable (DISPLEASURE) | | Bueno (GOOD) | | | Placentero (PLEASURE) | |
| Modo de aparecer en: | | | Promesa | Efecto | Medio | Cuerpo | Mente | Promesa | Efecto | Medio | Cuerpo | Mente |
| | | | Turpe | Molestum: Problemático (Unpleasant, Troublesome) | Inutile: Inútil, Improductivo (Unprofitable, Hartfull) | Dolor (Payne) | Pesar (Grieffe) | Pulchrum | Jocundum: Deleitabile (Delightfull) | Utile: útil, provechoso (Profitable) | Placer sensual (Sensuall pleasure) | Alegría (Joy) |

Tabla 2. Pasiones humanas

| PASIONES (PASSIONS) | |
|---|--|
| PASIONES SIMPLES (SIMPLE PASSIONS) | Pasiones derivadas de la diversa sucesión y consideración de las pasiones simples |
| APETITO O DESEO (APPETITE OR DESIRE) | <ul style="list-style-type: none"> • Esperanza (<i>Hope</i>) → Confianza (<i>Confidence</i>) • Desesperación (<i>Despaire</i>) → Desconfianza (<i>Diffidence</i>) • Benevolencia, buena voluntad, caridad (<i>Benevolence, Good will, Charity</i>) → Bondad natural (<i>Good nature</i>) • Codicia (<i>Coventousnesse</i>) • Deseo de venganza (<i>Revengefulness</i>) • Curiosidad (<i>Curiosity</i>) • Deseo de poder (<i>Desire of power</i>) • Ambición (<i>Ambition</i>) <ul style="list-style-type: none"> + Temor (<i>Feare</i>) = Pusilanimidad (<i>pusilanimity</i>) <ul style="list-style-type: none"> → Tacañería (<i>Wretchednesse</i>) → Miseria (<i>Miserableness</i>) → Parsimonia (<i>Parsimony</i>) |
| AMOR (LOVE) | <ul style="list-style-type: none"> <li style="width: 50%;">• Amabilidad (<i>Kindnesse</i>) <li style="width: 50%;">• Deseo natural (<i>Natural lust</i>) <li style="width: 50%;">• Lujuria (<i>Luxury</i>) <li style="width: 50%;">• Celos (<i>Jealousie</i>) |
| ALEGRÍA (JOY) | <ul style="list-style-type: none"> <li style="width: 33%;">• Admiración (<i>Admiration</i>) <li style="width: 33%;">• Gloria (<i>Glory</i>) <li style="width: 33%;">• Vanagloria (<i>Vaine-glory</i>) |
| AVERSIÓN (AVERSION) | <ul style="list-style-type: none"> • Temor (<i>Feare</i>) → Terror pánico (<i>Panique terror</i>) <ul style="list-style-type: none"> → Religión (<i>Religion</i>) → Religión verdadera (<i>True religion</i>) → Superstición (<i>Superstition</i>) • Coraje (<i>Courage</i>) → Enojo (<i>Anger</i>) <ul style="list-style-type: none"> → Indignación (<i>Indignation</i>) |
| PESAR (GRIEFE) | <ul style="list-style-type: none"> <li style="width: 50%;">• Desaliento (<i>Dejection</i>) <li style="width: 50%;">• Emulación (<i>Emulation</i>) <li style="width: 50%;">• Vergüenza (<i>Shame</i>) <li style="width: 50%;">• Envidia (<i>Envie</i>) <li style="width: 100%;">• Piedad, compasión, compañerismo (<i>Pitty, compassion, fellow feeling</i>) |
| DESPRECIO (CONTEMPT) | <ul style="list-style-type: none"> • Crueldad (<i>Cruelty</i>) • Impudicia (<i>Impudence</i>) • Magnanimidad (<i>Magnanimity</i>) <ul style="list-style-type: none"> → Valentía (<i>Valour</i>) = determinación (<i>Fortitude</i>) → Liberalidad (<i>Liberality</i>) |

APÉNDICES

APÉNDICE 1:

EXPRESIONES EN *LEVIATHAN* TANTO DEL ESTADO NATURAL COMO DEL ESTADO CIVIL DE LA HUMANIDAD

Si la expresión «estado de naturaleza» no estuviera tan firmemente arraigada en la literatura sobre Hobbes sería útil descartarla por completo y atenerse a una expresión como «la condición natural de la humanidad», en la que se advierte fácilmente que se refiere a algo interior a los hombres. El propio Hobbes raramente utilizó [la frase] «estado de naturaleza».¹

Partiendo de tal observación, procuré hacer una lista de las expresiones que el propio Hobbes emplea en *Leviathan* para definir tanto el estado natural como el estado político de la humanidad. Tal lista no es exhaustiva —las limitaciones de la misma son atribuibles exclusivamente a las omisiones que involuntariamente realicé ante un texto tan extenso—. El resultado de tal catálogo me dejó en claro que Hobbes empleó una multitud de palabras y frases como sinónimas que están lejos de reducirse al lugar común interpretativo que suele oponer sin más “estado de naturaleza” a “Estado”.

En este apéndice, junto a la frase original, se coloca la página de la edición inglesa publicada por la Oxford University Press —según el texto de 1651— en la que aparece. Puesto que algunas oraciones o palabras se repiten en más de una ocasión, he prescindido de señalar la parte o sección, el capítulo y el folio original en que se encuentran; así también, he señalado en superíndice el número de veces que una misma frase o palabra aparece en una misma página; entre paréntesis se coloca el artículo que en algunas páginas preceden a la palabra o frase que en otras páginas no y, finalmente, he decidido respetar las variaciones tipográficas con las que aparecen en el texto consultado.

¹ MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005, p. 35

1. ESTADO NATURAL DE LA HUMANIDAD

- “*Of the Naturall Condition of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery.*” p. 94
- “during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.” p. 96
- “*Out of Civil States, there is alwayes Warre of every one against every one.*” p. 96
- “a condition of warre one against another” p. 98
- “this warre of every man against every man” p. 98
- “the condition of Man... is a condition of Warre of every one against every one” p. 99
- “the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre, of every man against every man,)” p. 105
- “the condition of meer Nature, where all men are equall, and judges of the justnesse of their own fears” p. 105
- “condition of meer Nature” pp. 107², 109, 117, 122, 154², 181, 205
- “(the) condition of Warre” pp. 100, 110, 135, 138, 143, 148, 149, 245, 259, 274
- “the naturall condition of Warre” p. 110
- “a condition of Warre” p. 112
- “the condition of *War*” p. 116
- “the condition of War” p. 120
- “that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men” p. 128
- “the miserable condition of Civil warre.” p. 148
- “the condition of a War of every man against every man” p. 150
- “perpetual war, of every man against his neighbour” pp. 164, 189
- “the absolute Libertie of Nature” p. 170

- “the condition of meere Nature, and War” p. 191
- “the condition of meer Nature, and of warre of every one against his neighbour.” p. 239
- “the condition of meer Nature, where there are no Civill Lawes” p. 249
- “the condition, and calamity of a warre with every other man, (which is the greatest evill that can happen in this life;)” p. 258
- “the condition of meer Nature, that is to say, of absolute Liberty, such as is theirs, that neither are Sovereigns, nor Subjects, is Anarchy, and the condition of Warre” p. 274
- “the first Chaos of Violence and Civill warre.” p. 337

2. ESTADO POLÍTICO DE LA HUMANIDAD

- “a civill estate, where there in a Power setup” p. 105
- “(the) Civill State” pp. 108, 318, 363, 389, 423, 477, 538, 540, 544, 546
- “State Civill” p. 125
- “*a Civill State*” p. 362
- “the Civill Power (which is the Soule of the Common-wealth)” p. 254
- “the Civill Power, and the Power of the Common-wealth is the same thing” p. 253
- “(the) Civill Authority” p. 265, 387
- “Civill Government” pp. 125, 129, 249, 250, 254, 317, 378, 421, 447, 450, 522, 535
- “Civill Kigndome” p. 319
- “Civill Sovereignty” pp. 298, 316, 371, 429, 437, 438, 439, 443, 444, 448, 454
- “(a) Civil Common-wealth” pp. 350, 362

- “Civil Government” p. 273
- “(the) Civill Power” pp. 3², 112, 254, 274, 394, 395, 396, 418, 423, 444, 449, 450², 477, 538
- “Civill Society” pp. 3, 85, 108, 109, 120, 245, 249, 345
- “the meerly Civill Government” p. 254
- “Soveraigne Civill Power” pp. 381, 386, 405, 408
- “Soveraigne Power Civill” pp. 421, 517
- “Supreme Civill Power” p. 448²
- “absolute Power” p. 257
- “the Authority soveraign” p. 211
- “publique Authority” pp. 234, 238, 241, 243, 260
- “the Legislative Authority of the Common- wealth” p. 300
- “Constitution of a Civill Power” p. 111
- “constitution of Soveraign Power” p. 137
- “Institution of a Common- wealth” pp. 136, 168
- “Institution of Soveraignty” p. 66
- “the Soveraign Power of life and death” p. 163
- “*kingdome* (which is an estate ordained by men for their perpetual security against enemies, and want)” pp. 356-357
- “Society” pp. 24, 77, 97, 98, 112³, 116², 177
- “the Society of men” p. 43
- “Society of man- kind” p. 122
- “humane Society” p. 234
- “Order, Government, and Society” p. 327
- “Absolute Soveraignty” p. 429

- “Sovereignty over the people” p. 370
- “Sovereigne Power of the Common-wealth” p. 73
- “The Sovereignty is the Soule of the Common-wealth” p. 170
- “For Power Unlimited, is absolute Sovereignty” p. 172
- “Sovereignty” pp. 106, 113, 133, 134², 135³, 136, 138, 139², 140², 146, 148, 153², 157³, 166, 167³, 169, 170², 171, 174, 176, 186, 210, 225, 232, 233, 238, 253², 257, 259, 285, 316, 367, 374, 402, 427, 431, 445, 447, 551
- “Sovereign Power” pp. 137³, 138, 139, 142, 143, 150², 160², 163, 164, 168, 169, 172², 175², 184, 187, 189, 190, 191, 205², 207, 218, 219, 221, 222, 225², 226, 232², 233, 241, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 255, 258, 262, 263², 264, 266², 268², 272², 274², 314, 369, 370, 421², 472, 517, 527, 539
- “Sovereign Powers” p. 472
- “the Power Sovereign” p. 172
- “Sovereigne Power” pp. 113, 132², 133, 136, 142, 145, 147², 163, 184, 212, 225, 226, 230, 233, 235, 236, 250, 255, 257, 266, 286, 370
- “(the) Sovereign Authority” pp. 150, 180, 209, 213, 228, 263, 276, 291, 406
- “Dominion, or Sovereignty” pp. 152
- “state of Civill Government” p. 125
- “(the/a) State” pp. 8, 9, 22², 90², 125², 182, 187, 188², 200, 271², 284, 300, 363², 373², 398², 409, 428, 429, 432, 444, 445, 448², 476, 512, 516², 531, 532, 534, 537, 539, 540, 550, 551, 552², 556, 557
- “States” pp. 165², 187, 222, 271, 301
- “Estate” pp. 125, 150, 182, 202, 248, 252
- “Estates” pp. 176, 190², 549
- “the present state of the Common-wealth” p. 236
- “Nations and Common-wealths” p. 139
- “States, and Common-wealths” p. 165

- “Common-wealth” pp. 1, 3, 8, 9, 12, 24, 38, 41², 66, 68², 70², 74, 110², 111, 115, 128², 130, 131, 132⁶, 133³, 136, 137, 138², 139², 142⁵, 146, 147³, 149², 152, 153, 157, 160², 162, 163, 164, 165², 168⁴, 170, 171, 172², 173², 176, 178, 179³, 180, 181², 182, 184³, 185, 187, 188³, 189³, 190, 191³, 192⁵, 193⁶, 194⁴, 195, 196, 199³, 200², 201, 202, 203⁵, 204⁶, 205³, 206³, 207², 208², 209, 210, 212, 216, 231², 233, 234, 236, 238, 239, 241³, 242², 244⁴, 245⁴, 246², 247, 248, 249⁴, 250⁴, 251⁴, 252, 253⁴, 254⁶, 255³, 256³, 257⁴, 258², 259², 261³, 262, 263, 264², 265, 266³, 267⁴, 268, 269², 270², 271, 272, 274², 279², 282, 283⁴, 284², 286², 300², 301³, 317, 318, 320, 245, 246, 361, 362³, 363, 364, 365, 366, 373, 394, 395, 398, 403, 405, 407, 413, 421, 422, 424, 428, 436, 450², 451⁵, 452⁴, 453, 460, 461, 470, 483, 505, 515, 516, 520, 521, 522, 531², 533, 534², 537², 539, 551², 553²
- “Commonwealth” pp. 89, 137, 165, 172², 256
- “Common-wealths” pp. 67, 69², 71, 85, 89, 115, 138, 142, 154², 157, 160⁴, 162, 163, 165⁴, 171, 181, 182, 189, 191, 193, 194², 202, 204, 205, 206², 212, 237, 247, 248³, 253, 257, 269, 273, 282, 291², 320, 362, 421, 430, 499, 550, 552
- “Common-wealthes” p. 147

2.1 FORMAS DE GOBIERNO

- “forme of Government” pp. 141, 149
- “formes of Government” p. 149
- “kind of Government” p. 142
- “kinds of Common-wealth” p. 142
- “Formes of Common-wealths” p. 143
- “kinds of Soveraigntie” p. 147
- “kind of State” p. 261
- “Monarchicall, Aristocraticall or Democraticall, All which sorts of Power, are Soveraign, and Coercitive” p. 384

2.2 LAS DOS PERSONAS DE LA REPÚBLICA

- “the person of the Common-wealth” pp. 115, 184
- “Common-wealth, which can do nothing but by the person that Represent it” p. 190
- “to the Common-wealth, (that is to say, to the Sovereign)” p. 193
- “the Sovereign (which is the Person of the Common-wealth)” p. 208
- “the Common-wealth (that is, he, or they that represent it)” p. 239²
- “the Sovereign, that is to say, the Common-wealth (whose Person he Representeth)” p. 191
- “the Representative of Common-wealth” p. 241
- “the Sovereign (Considered in his naturall person, and not in the person of the Common-wealth)” p. 245
- “The king of any Countrey is the *Publique* Person, or Representative of all his own Subjects” p. 320
- “Publique Person” p. 418

APÉNDICE 2:

LA METÁFORA ANTROPOLÓGICA EN *LEVIATHAN*: FISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA POLÍTICA

Hobbes trabaja con gran cuidado la metáfora que identifica las partes del Estado con las partes de un cuerpo humano. Sin embargo, tal metáfora antropológica juega en *Leviathan* dos funciones distintas:

1. En las primeras dos partes de la obra, dicha metáfora sirve para reforzar la explicación científica y naturalista del poder político, que recurre sólo a los medios humanos para explicar su origen, funcionamiento y muerte: fisiología política.
2. En las partes tercera y cuarta de *Leviathan* la metáfora antropológica refuerza el intento hobbesiano de mostrar que un Estado cristiano es lo mismo que una Iglesia para así refutar la idea católica de una sola *Res publica Christiana*. Ciertamente la metáfora antropológica no era nueva para referirse a la totalidad de cristianos; de acuerdo con Joseph Canning² y Otto von Gierke,³ tal metáfora fue empleada desde la Edad Media por Nicolás de Cusa, Ptolomeo de Lucca (*vires organicae*), Marsilio de Padua (*civitas est velut animata seu animalis naturata quaedum*), Egidio de Colonna, Guillermo de Ockham, Dante, Juan de París, Juan Gerson, entre otros. Sin embargo, quizá el tratamiento medieval de tal analogía más conocido es el de Juan de Salisbury:

Within this natural context John elaborated the most thoroughgoing organic treatment of the 'body of the *respublica*' (*corpus rei publicae*) yet produced in the Middle Ages. The clergy are the soul of that body;

But the *princeps* occupies the place of the head in the *res publica*; he is subject to the one God and to those who are His vicars on earth, because in the human body as well the head is animated and ruled by the soul. The senate occupies the place of the heart, from which proceed the beginnings of good and bad works. Judges and governors of provinces claim for themselves the functions of the eyes, the ears and the tongue. Officials and soldiers coincide with the hands.

² CANNING, JOSEPH, *A history of medieval political thought, 300-1450*, Londres – Nueva York, Routledge, 2003

³ GIERKE, OTTO, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922

Those who always accompany the *princeps* are similar to the sides. Treasurers and record-keepers...relate to the likeness of the stomach and intestines which, if they accumulate with huge greed and tenaciously guard their hoards, create countless incurable diseases, so that by their vice the whole body's ruin is threatened. But with the feet, which adhere perpetually to the ground, coincide farmers, for whom the head's foresight is the more necessary, in that they encounter many obstacles, while they obey the body in walking on the ground; the help of coverings is more justly owed to them who hold up, sustain and propel the mass of the whole body. Remove the help of feet from the strongest body and it will not proceed by its own strength, but will either basely, uselessly and laboriously crawl with its hands, or will be moved by the aid of brute beasts.⁴

Al identificar cada Iglesia cristiana con un Estado particular conformado por cristianos, Hobbes intenta reducir el problema religioso a lo que él considera su verdadera dimensión: una disputa por el poder político.

A continuación presento sólo algunos de los términos que Hobbes empleó para conformar su metáfora anatómica. Omíto las páginas en que las palabras o frases se encuentran para no entorpecer la lectura, además de considerar que la referencia tiene nula utilidad. Los términos son presentados conforme a la versión del texto inglés de 1651.

| REPÚBLICA O ESTADO | SER HUMANO |
|---|-------------------------------|
| Pacts and Covenants | <i>Fiat</i> : Let us make man |
| Leviathan (Common-wealth, State, <i>Civitas</i>) | Man |
| Sovereignty | Soul |
| Civill Power | Soule |
| The Sovereign | Soule, given Life and Motion |

⁴ CANNING, *op. cit.*, pp. 111- 112

| | |
|--|---|
| The Sovereign | The Soul |
| The Power of making Lawes | The Rationall facultie |
| Power of conduct and command | The Motive facultie |
| Power of levyng mony | Nutritive facultie |
| Equity | Reason |
| Law | Will |
| Counsellors | Memory, and Mentall Discourse |
| Reward and Punishment | Nerves |
| Punishment and Reward | <i>Nerves and Tendons, that moves the limbes and joynts</i> |
| The terrour of punishments and the hope of rewards | Nerves |
| Publique Ministers (Protector, Regent; Governour; Lieutenant; Præfect; Vice- roy) | <i>Nerves and Tendons</i> |
| Systemes of Subjects, Politicall and Private | Muscles |
| Magistrates and Officers of Judicature and Execution | Joynts |
| Wealth and Riches | Strength |

| | |
|--|--|
| Publique Coffers (Treasures, Receivers, Collectors) | Veins, Arteries |
| Concoction (Gold, Silver and Mony) | The Sanguinification; the Bloud |
| Concord | Health |
| Publique minister to Instruct or Judge the people | Organs of Voice |
| Publique minister for Execution of Judgements and Commands | Hands |
| Publique minister that represent the Person of their own Sovereign (Ambassadors, Messengers, Agents, Heralds) | Eye |
| Publique minister that receive the Petitions or informations of the People | Eare |
| <i>Salus populi (Peoples Safety)</i> | Businesse |
| <i>Plantations or Colonies</i> | Children or Procreation |
| Sedition | Sicknessse |
| Civil war | Death |

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

Obras de Thomas Hobbes:

HOBBS, THOMAS, *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, (Traducción y prólogo de Carlos Mellizo), Madrid, Alianza, 2000

-----, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, (Edición y traducción de Bartomeu Forteza), Valencia, Pre-textos, 2010

-----, *Elementos de derecho natural y político*, (Traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Alianza, 2005

-----, *Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W. G. Pogson Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1965

-----, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, (Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto), México, FCE, 2012

-----, *The English Works of Thomas Hobbes, Vol. 3: Leviathan*, (Edición de Sir William Molesworth), Londres, Bohn, 1839

-----, *Tratado sobre el cuerpo*, (Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 2000

Obras de otros autores:

ADORNO, THEODOR W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006

AGAMBEN, GIORGIO, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, México, UNAM, 2012

-----, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011

-----, *Política*, México, UNAM, 2011

CÉSAIRE, AIMÉ, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006

CICERÓN, *De la República*, México, UNAM, 2010

DERRIDA, JACQUES, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*, Buenos Aires, Manantial, 2010

- , *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*, Buenos Aires, Manantial, 2011
- DESCARTES, RENÉ, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997
- FOUCAULT, MICHEL, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*, México, FCE, 2006
- GONZÁLEZ RECIO, JOSÉ LUIS (Ed.), *La correspondencia Descartes- Henry More*, Madrid, Antígona, 2011
- HEIDEGGER, MARTIN, “La época de la imagen del mundo”, en HEIDEGGER, MARTIN, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 63- 90
- LUTERO, MARTÍN, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2008
- MAQUIAVELO, NICOLÁS, “El príncipe”, en MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discurso sobre la situación de Florencia*, Madrid, Gredos (Biblioteca de Grandes Pensadores), 2011, pp. 1- 89
- MONTAIGNE, “De lo útil y de lo honesto”, en MONTAIGNE, *Ensayos completos*, México, Porrúa, 2003, pp. 671- 683
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Así habló Zarathustra*, Barcelona, Planeta/Agostini, 1992
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Cartas varias” en, PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 255- 285
- SCHMITT, CARL, “El concepto de lo «político»”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 167- 223
- , *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina [sic], Struhart & Cia., 2002
- , “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES, (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 19- 62
- , “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en AGUILAR, HÉCTOR ORESTES (Comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, pp. 391- 460
- SLOTERDIJK, PETER, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2006

SUÁREZ, FRANCISCO, *Tratado de las leyes y de Dios legislador (Tomo I: Libros I y II)* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967

-----, *Tratado de las leyes y de Dios legislador (Tomo II: Libros III y IV)* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967

TOMÁS DE AQUINO, “Tratado de la ley en general”, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología, Tomo II, (I-II)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 693- 759

Bibliografía secundaria:

20 claves para conocer y comprender mejor los derechos humanos, México, ONU- DH, 2012

ADAMS, MARILYN M., “Universals in the early fourteenth century”, en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1110-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 411- 439

ARIEW, ROGER; GABBEY, ALAN, “The scholastic background”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 425- 453

AYERS, MICHAEL, “Theories of knowledge and belief”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1003- 1061

BAUMAN, RICHARD A., *Human Rights in Ancient Rome*, Londres- Nueva York, Routledge, 2003

BENAVIDES ORDOÑEZ, JORGE, *Los derechos humanos como norma y decisión. Una lectura desde la filosofía política*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador/CEDEC, 2012

BERNS, LAURENCE, “Thomas Hobbes”, en STRAUSS, LEO; CROUSEY, JOSEPH (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2012, pp. 377- 399

BERTI, ENRICO, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 2009

BIDART CAMPOS, GERMÁN J., *Teoría general de los derechos humanos*, México, IJ/UNAM, 1989

BOBBIO, NORBERTO, “Derechos del hombre y sociedad”, en BOBBIO, NORBERTO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 113- 130

-----, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991

-----, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, FCE, 2012

-----, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975- 1976*, México, FCE, 2012

-----, “La política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 135- 155

-----, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2008

-----, “Los derechos humanos hoy en día”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 193- 203

-----, “Marx, el Estado y los clásicos”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 75- 90

-----, “Presente y porvenir de los derechos humanos”, en BOBBIO, NORBERTO *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 63- 84

-----, “Razones de la filosofía política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 60- 71

-----, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en BOBBIO, NORBERTO *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 53- 62

-----, “Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política”, en FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ (Comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, FCE, 2011, pp. 55- 59

BOLTON, MARTHA, “Universals, essences, and abstract entities”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 178- 211

BREDEKAMP, HORST, “Thomas Hobbes’s visual strategies”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 29- 60

- CANNING, JOSEPH, *A history of medieval political thought, 300-1450*, Londres – Nueva York, Routledge, 2003
- , *The political thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- CARMAGNANI, MARCELLO, *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, México, FCE/Colmex/FHA, 2011
- Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *Compendio de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos (Tomo I)*, México, CNDH, 2011, pp. 1263- 1275.
- COLLINS, JEFFREY R., “Silencing Thomas Hobbes: the Presbyterians and *Leviathan*”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 478- 499
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *Compendio de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos (Tomo I)*, México, CNDH, 2011, pp. 405- 415.
- CROSSMAN, R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, México, FCE, 2011
- CURLEY, EDWIN, “Hobbes and the cause of religious toleration”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 309- 334
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros, 2010
- DEAR, PETER, “Method and the study of nature”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 147- 177
- Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *Compendio de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos (Tomo I)*, México, CNDH, 2011, pp. 1599- 1605
- Declaración y programa de acción de Viena*, en PLASCENCIA VILLANUEVA, RAÚL; PEDRAZA LÓPEZ, ÁNGEL (Comps.), *Compendio de Instrumentos Internacionales de Derechos Humanos (Tomo I)*, México, CNDH, 2011, pp. 1223- 1247

- DOUZINAS, COSTAS, *Human Rights and Empire. The political philosophy of cosmopolitanism*, Abingdon-Nueva York, Routledge/Cavendish, 2007
- , *The end of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century*, Oxford-Portland, Hart Publishing, 2000
- DUNN, JOHN, *The history of political theory and other essays*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008
- ELTON, GEOFFREY RUDOLF, "The Reformation in England", en ELTON, GEOFFREY RUDOLF (Ed.), *The New Cambridge Modern History, Volume II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 162-287
- ESCALONA GARCÍA, GASPAR, "La naturaleza de los derechos humanos", en GÓMEZ SÁNCHEZ, YOLANDA (Coord.), *Pasado, presente y futuro de los derechos humanos*, México, CNDH/UNED, 2004, pp. 124-158
- FARNETI, ROBERTO, "Hobbes on salvation", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 291-308
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, FCE, 2012
- , "Preámbulo", en VITALE, ERMANNNO, *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, México, Océano, 2004, pp. 13-36
- FLORES, MARCELLO; GROPPi, TANIA; MAZZESCHI, RICARDO PISILLO, *Diccionario de derechos humanos. Cultura de los derechos en la era de la globalización*, México, FLACSO, 2009
- FOISNEAU, LUC, "Omnipotence, necessity and sovereignty: Hobbes and the absolute and ordinary powers of God and king", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 271-290
- FORRESTER, DUNCAN B., "Martín Lutero y Juan Calvino", en STRAUSS, LEO; CROPSY, JOSEPH (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2012, pp. 305-339
- FORTEZA, BARTOMEU, "Introducción", en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, pp. 7-152

- FORTIN, ERNEST L., “Santo Tomás de Aquino”, en STRAUSS, LEO; CROSEY, JOSEPH (Comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2012, pp. 243- 267
- GABBEY, ALAN, “New doctrines of motion”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 649- 679
- GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, “Derecho y derechos humanos. Introducción a un problema”, en SALDAÑA, JAVIER (Coord.), *Problemas actuales sobre los derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México, IJ/UNAM, 2000, pp. 107- 117
- GARCÍA RICCI, DIEGO, *Estado de Derecho y principio de legalidad*, México, CNDH, 2011
- GIERKE, OTTO, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922
- GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2007
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, “Introducción”, en ARISTÓTELES, *Política*, México, UNAM, 2011, pp. VII- XXX
- GUERRERO GUERRERO, ANA LUISA, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, 2010, México, UNAM, pp. 109- 139
- , *Filosofía política y derechos humanos*, México, UNAM, 2002
- , *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM/CIALC, 2011
- HAAKONSSSEN, KNUD, “Divine/natural law theories in ethics”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1317- 1357
- HARDT, MICHAEL; NEGRI, ANTONIO, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004
- HATFIELD, GARY, “The cognitive faculties”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 953- 1002

- HENRY, JOHN; GABBEY, ALAN; GARBER, DANIEL; JOY, LYNN, “New doctrines of body and its powers, place, and space”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 553- 623
- HERSCH, JEANNE, “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo”, en VV. AA., *Los fundamentos filosóficos de los de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, pp. 147- 166
- HOEKSTRA, KINCH, “Hobbes on the natural condition of mankind”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 109- 127
- HÖPLF, HARRO, *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540- 1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- HÜNING, DIETER, “Hobbes on the right to punish”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 217- 240
- HUNT, LYNN, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009
- JAMES, SUSAN, “The passions in metaphysics and the theory of action”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 913- 949
- JAUME, LUCIEN, “Hobbes and the philosophical sources of liberalism”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 199- 216
- JOLLEY, NICHOLAS, “The relation between theology and philosophy”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 363- 392
- KRAYE, JILL, “Conceptions of moral philosophy”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume II)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1279- 1316
- KUÇURADI, IOANNA (ed.), *The idea and the documents of human rights*, Ankara, Philosophical Society of Turkey, 1995
- LASKI, HAROLD J., *El liberalismo europeo*, México, FCE, 2012

- LEIJENHORST, CEES, "Sense and nonsense about sense: Hobbes and the Aristotelians on sense perception and imagination", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 82- 108
- LESSAY, FRANK, "Hobbes covenant theology and its political implications", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 243- 270
- LUSCOMBE, D. E., "Natural morality and natural law", en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1110-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 705- 719
- , "The state of nature and the origin of the state", en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1110-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 757- 770
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005
- MARENBOON, JOHN, "The techniques of logic" y "William of Ockham", en MARENBOON, JOHN, *Later Medieval Philosophy (1150- 1350): an introduction*, Londres-Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 2002, pp. 35- 49 y pp. 170- 188
- MARKS, ROBERT B., *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*, Barcelona, Crítica, 2007
- MARTINICH, A. P., "The Bible and Protestantism in *Leviathan*", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 375- 391
- MBEMBE, ACHILLE, "Necropolítica", en MBEMBE, ACHILLE, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España [sic], Melusina, 2011, pp. 17- 75
- MCGRADY, A. S., "Rights, natural rights, and the philosophy of law", en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1110-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 738- 756

- MENN, STEPHEN, "The intellectual setting", en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 33- 86
- MILLER, DAVID, *Filosofía política. Una breve introducción*, Madrid, Alianza, 2011
- MILTON, J. R., "Laws of nature", en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 680-701
- MOYA PONS, FRANK, *Historia del Caribe. Azúcar y plantaciones en el mundo atlántico*, Santo Domingo, República Dominicana, Ferilibro, 2008
- NEGRO PAVÓN, DALMACIO, "Prólogo", en HOBBS, THOMAS, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 7- 79
- NEWAY, GLEN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Abingdon-Nueva York, Routledge, 2008
- NOGUEIRA ALCALÁ, HUMBERTO, *Teoría y dogmática de los derechos fundamentales*, México, IJ/UNAM, 2003
- NUCHELMANS, GABRIEL, "Logic in the seventeenth century: Preliminary remarks and the constituents of the proposition", en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 103- 117
- PAGANINI, GIANNI, "Hobbes's critique of the doctrine of essences and its sources", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 337- 357
- PARKIN, JON, "The reception of Hobbes's *Leviathan*", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 441- 459
- PERELMAN, CHAÏM; OLBRECHTS-TYTECA, LUCIE, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2006
- PÉREZ MARCOS, REGINA MARÍA, "Los derechos humanos hasta la edad moderna", en GÓMEZ SÁNCHEZ, YOLANDA (Coord.), *Pasado, presente y futuro de los derechos humanos*, México, CNDH/UNED, 2004, pp. 29- 60

- PETRUCCIANI, STEFANO, *Modelos de filosofía política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008
- POPKIN, RICHARD, “The religious background of seventeenth-century philosophy”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 393- 422
- RADBRUCH, GUSTAV, *Introducción a la filosofía del derecho*, México, FCE, 2013
- RODRÍGUEZ MORENO, ALONSO, *Origen, evolución y positivación de los derechos humanos*, México, CNDH, 2011
- ROGERS, G. A. J., “Hobbes and his contemporaries”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 413- 440
- SABINE, GEORGE H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2011, pp. 9- 368
- SARTORI, GIOVANNI, *¿Qué es la democracia?*, México, Taurus, 2008
- SCHNEEWIND, J. B. *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pp. 23- 210
- SERENE, EILEEN, “Demonstrative science”, en KRETZMAN, NORMAN; KENNY, ANTHONY; PINBORG, JAN (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism: 1110-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 498- 517
- SKINNER, QUENTIN, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2003
- , “Hobbes on persons, authors and representatives”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 157- 180
- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*, México, FCE, 1993
- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno: II. La Reforma*, México, FCE, 1993
- SLOMP, GABRIELLA, “Hobbes on glory and civil strife”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 181- 198

- SOMMERVILLE, JOHANN, “*Leviathan and its Anglican context*”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 358- 374
- SORELL, TOM, “Hobbes’s moral philosophy”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 128- 153
- SPRINGBORG, PATRICIA, “General introduction”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 1- 26
- SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007
- STRAUSS, LEO, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, FCE, 2011
- TÖNNIES, FERDINAND, *Hobbes. Vida y doctrina*, Madrid, Alianza, 1988
- TRALAU, JOHAN, “Leviathan, the beast of the myth: Medusa, Dionysos, and the riddle of Hobbes’s sovereign monster”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 61- 81
- TUCK, RICHARD, “Historia del pensamiento político”, en BURKE, PETER (Ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 240- 254
- , “The institutional setting”, en GARBER, DANIEL; AYERS MICHAEL (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy (Volume I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 9- 32
- VILLORO, LUIS, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 2010
- VITALE, ERMANNNO, *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, México, Océano, 2004
- VV. AA., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985
- WILSON, CATHERINE, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford- Nueva York, Oxford University Press, 2008
- WRIGHT, GEORGE, “The 1668 Appendix and Hobbes’s theological project”, en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 392- 409

ZAGORIN, PEREZ, "Clarendon against *Leviathan*", en SPRINGBORG, PATRICIA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007, pp. 460- 477

ZARKA, CHARLES YVES, "Prólogo. Sentido y apuesta del *De corpore*", en HOBBS, THOMAS, *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre- textos, 2010

Fuentes digitales:

MIKKELI, HEIKKI, "Giacomo Zabarella", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/zabarella/>>. (En línea, 17/11/2014)

TUCK, RICHARD, "A note on the text" en HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, Cambridge–Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. xlvii. En:< https://books.google.com.mx/books?id=XE8ecw7zaPYC&pg=PR47&lpg=PR47&dq=leviathan+1909+edition&source=bl&otsOMB_rhhYaS_&sig=pn1BgYjQMjwNTXHmitbl1h0fgI&hl=es419&saX&ei=51ZOVNGyASpuYGYBA&ved=0CSQ6AEWBA#V=onepage&q=leviathan%201909%20edition&f=false>. (En línea, 28/01/2015)