

ESCRUTANDO A THOMAS HOBBES. MITOS, OPACIDADES Y PERSPECTIVAS DE LECTURA

Ignacio Luis Moretti*

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

✉ lic_moretti@yahoo.com.ar

Recibido: 18 de septiembre de 2017

Aceptado: 21 de febrero de 2018

Resumen: Este escueto artículo no tendrá por finalidad abordar los innumerables vericuetos y profundidades del corpus hobbesiano, lo cual sería francamente una empresa titánica, sino iluminar y explicitar ciertas conceptualizaciones que generalmente permanecen vedadas u opacadas en las lecturas más corrientes a nivel didáctico. Sin embargo, el objetivo no será edificar una leyenda blanca sobre Thomas Hobbes, sino contribuir conceptualmente para llevar a cabo una lectura más matizada y equilibrada.

El desarrollo, más allá de repasar algunos “lugares comunes” acerca de Hobbes que se repiten acríticamente, hará foco sobre ciertas temáticas específicas a partir de las cuales se propone desandar las lecturas superficiales sobre el autor de Malmesbury. En primer lugar, *¿es posible realizar una interrogación sobre la democracia en Hobbes? o, en otros términos, ¿acaso Hobbes es meramente un defensor de la monarquía absoluta?* En segundo lugar, el conflicto político en Thomas Hobbes a través del Leviatán como creación artificial y voluntaria de un poder común, cuya marca de soberanía principal es la ley. *¿Un poder común que se corporiza como una estructura funcional para la multiplicación del poder de las corporaciones e individuos poderosos o cómo el límite a dichos poderes?*

* Licenciado con diploma de honor en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (2005), Diplomado en Estudios Avanzados en Economía y Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2007), Magíster en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2010), doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.

Se desempeña como docente de la Materia Teoría Política y Social I, Cátedra Várnagy, desde el año 2002. Ha participado, en calidad de investigador en formación, en diferentes grupos de investigación en la Universidad de Buenos Aires (UBACyT y Reconocimiento Institucional) y en Universidades Privadas (UAI). Es Director del

Palabras clave: Thomas Hobbes; Democracia; Ley; Historia de la Filosofía Política

Abstract: This brief article will not aim to address the innumerable intricacies and depths of the Hobbesian corpus, which would be frankly a titanic undertaking, but to illuminate and make explicit certain conceptualizations that generally remain closed or obscured in the most common readings at the didactic level. However, the objective will not be to build a white legend about Thomas Hobbes, but to contribute conceptually to carry out a more nuanced and balanced reading.

The development, beyond reviewing some "common places" about Hobbes that are repeated uncritically, will focus on certain specific themes from which it is proposed to retrace the superficial readings on the author of Malmesbury: First, is it possible to conduct a question about democracy in Hobbes? Or, in other terms, is Hobbes merely a defender of the absolute monarchy? Secondly, the political conflict in Thomas Hobbes through the Leviathan as an artificial and voluntary creation of a common power, whose main sovereign mark is the law. A common power that is embodied as a functional structure for the multiplication of the power of corporations and powerful individuals or how the limit to such powers?

Keywords: Thomas Hobbes; Democracy; Law; History of Political Philosophy

Proyecto "Revisitando el conflicto como clave interpretativa del Pensamiento Político Clásico y Moderno"; Proyecto Reconocido Institucionalmente por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Programación 2015-2017.

“Todos los deberes de los gobernantes están contenidos en este único enunciado: la salvación del pueblo es la ley suprema (...) Por salvación no debe entenderse la sola conservación de la vida en cualquier condición, sino una vida tan feliz como sea posible”
Hobbes (2010, 256/257)

I. Acerca de recuerdos y olvidos en la historia de la filosofía política occidental

Toda historia de la filosofía política necesaria e ineludiblemente posee como trasfondo cierta selección de autores emblemáticos, de matrices de pensamiento y mapas conceptuales medulares, en función de la direccionalidad de la cual es objeto dicha memoración. Asimismo, este recorte se reproduce hacia el interior mismo del análisis de los diversos autores abordados, realizando ciertos conceptos e invisibilizando otros. De esta forma, se edifica, se estructura, una historia que se funda, si se quiere, en un accionar deliberado de evocación, fijación y reconocimiento de ciertas teorizaciones, conjuntamente al borramiento, minimización u opacidad de otras aristas del pensamiento. De allí, el imperativo que debe signar todo trabajo sobre teoría y filosofía política radica en una permanente revisión crítica de forma tal de impedir la superficialidad, la linealidad y la naturalización de visiones parciales. Pensar, para utilizar palabras arendtianas (Arendt 1995), no sólo es pensar a “otros”, sino y fundamentalmente, pensar las propias condiciones de producción de conocimiento, vale decir, el pensar es el escrutinio y revisión crítica de la propia creación.

Esta forma de afrontar la historia de la filosofía política implica, necesariamente, pensar un abordaje que evite –merced a estos “olvidos deliberados”– edificar estereotipos conceptuales erróneos así como también, la omisión e indiferencia respecto de autores o conceptualizaciones de relevancia para entender, justamente, el devenir de dicha historia. Implica “disputar” los sentidos sobre la dimensión pública de esta elucidación, a través de análisis e interpelaciones que posean como norma la producción

de interpretaciones que aborden en toda su profundidad, complejidad, ambigüedad y contradicción la historia de la filosofía política, sorteando el impulso –presente en todo texto– por dar respuestas y soluciones definitivas, a través de la imposición de etiquetas u adscripciones incontrastables que no hacen más que constreñir y empobrecer la riqueza propia de la filosofía política. Pensar la filosofía política, desde esta peculiar perspectiva a la cual adscribo, es postular un abordaje que genere más interrogantes no saldados que respuestas definitivas; que se mueva por las siempre tumultuosas, movedizas y precarias aguas de la problematización, dejando atrás el confort que siempre proporciona el cobijo de las soluciones concluyentes.

Es al interior de este marco de comprensión sobre la tarea que nos compete, donde se inscribe el presente escrito sobre, justamente, uno de aquellos autores que han sido objeto privilegiado de las estrategias de “estereotipación”, encasillamiento y vulgarización de su pensamiento, gracias a las cuales, sin lugar a dudas, se ha edificado su mala fama o reputación: *Thomas Hobbes*.

Las diversas interpretaciones e historias de la filosofía política, generalmente, han intentado encuadrar, situar la teoría hobbesiana, de forma unilateral, al interior de una cosmovisión, ideología o teoría del pensamiento. De esta forma, sólo a modo de pequeña ejemplificación, Leo Strauss¹ verá en Hobbes al padre del liberalismo en un mundo no liberal (Strauss 2006); C. B. Macpherson hará hincapié en la funcionalidad de su teoría respecto de las ansias y pasiones del hombre capitalista, señalándolo como el gran filósofo de la burguesía naciente (Macpherson 1970); Louis Althusser –en la misma sintonía que C.B. Macpherson– observará en Hobbes la edificación de un Absolutismo liberal –verdadero oxímoron– que

¹ Interpretación muy extendida presente también en los textos de Sabine, en el cual el autor caracteriza al leviatán hobbesiano como “un servidor de la seguridad privada” (Sabine 1994, 362), y Burns (Strauss y Cropsey 2000).

Sin lugar a dudas, Hobbes presenta premisas liberales –hombres iguales, libres y racionales por naturaleza–; deriva la invocación del Leviatán de un pacto entre individuos, haciendo emerger el derecho público de una instancia del derecho privado; establece, asimismo, la fundamental disquisición entre foro externo y foro interno; y, presenta una definición del concepto de libertad, pensado retrospectivamente, típicamente liberal. Pero, asimismo, también presenta axiomas que difícilmente puedan ser digeridos por el pensamiento liberal. Justamente en esta multidimensionalidad del autor del Leviatán radica su magnetismo.

edifica un Estado gendarme congruente con la necesidad paz y seguridad para la acumulación capitalista (Althusser 2007)²; Carl Schmitt recuperará la teoría hobbesiana desde lo que comúnmente se denomina como una teoría democrática no liberal y decisionista, indicándolo como el principal teórico de lo político; o, simplemente, las reproducciones sumamente extendidas – generalmente a nivel didáctico- que señalan a Hobbes como cultor y precursor de un Estado de raigambre autoritario y despótico que, mediante su poder amenazante, mantenga a raya a los hombres que, por su intrínseca maldad, son indignos de toda confianza; o, superficialmente, como un mero teórico de la monarquía absoluta.

Todas estas interpretaciones, sin lugar a dudas, iluminan y ponen el acento en ciertas características presentes en la teoría hobbesiana, pero al mismo tiempo, fuerzan dicha teoría en la vorágine por inscribirla definitivamente al interior de un sistema de pensamiento, “olvidando” y siendo indiferentes respecto a otras características también vigentes en los análisis de Thomas Hobbes, y que podrían, al menos, establecer dudas o matizaciones sobre dicha adscripción. Así, al interior de este juego de luces y sombras, el impulso por el *encasillamiento* conspira contra el abordaje integral, complejo y equilibrado del pensamiento de Thomas Hobbes³.

Finalmente, en este contexto, la finalidad de este escueto artículo, no será abordar los innumerables vericuetos y profundidades de la teorización hobbesiana, lo cual sería francamente una empresa titánica digna de un

² Sólo a modo de ejemplo, Louis Althusser sentencia que “el concepto de guerra de todos contra todos representa a la vez la competencia como libre desarrollo y la noción de lucha política como guerra civil, digamos, como lucha de clases relacionada con esta competencia económica. Más aún, Hobbes tiene por objetivo conservar y desarrollar el principio del liberalismo individualista, pero superando el estado de guerra” (Althusser 2007, 263). Asimismo, a contrapelo de las interpretaciones que señalan al Leviatán como un poder cuyas ramificaciones se extienden *in extremis*, inmiscuyéndose en todas las áreas de la vida humana, Althusser indica que el Estado “debe proclamar el mínimo de leyes posible: el poder absoluto está asignado como deber ocupar el menor lugar posible en la vida de los ciudadanos, para dejarles un gran espacio (...) Paradoja general: hacer cohabitar el absolutismo del poder soberano que debe intervenir lo menos posible. Absolutismo Liberal (...) el absolutismo tiene como fin el liberalismo” (Althusser 2007, 272).

³ Para ver una aproximación crítica y divergente respecto a las lecturas “canónicas o estereotipadas” de la obra Hobbesiana, véase las obras de Renato Ribeiro (2001), Eduardo Rinesi (2005) y Andrés Rosler (2008).

proyecto de investigación de una vida, sino iluminar y explicitar ciertas conceptualizaciones que generalmente permanecen vedadas u opacadas. Así, el objetivo no será edificar una “leyenda blanca” sobre Hobbes –lo cual sería igualmente erróneo en términos conceptuales–, sino contribuir con elementos para llevar a cabo una lectura más matizada y equilibrada de su corpus. El desarrollo, más allá de repasar algunos “lugares comunes” acerca de Hobbes que se repiten acríticamente (fruto de las operaciones explicitadas anteriormente), recorrerá sintéticamente dos grandes interrogantes que entendemos nos permitirán asir coordenadas relevantes para escrutar su pensamiento: En primer lugar, *¿Es posible realizar una interrogación sobre la forma de gobierno democrática en Hobbes? o, en otros términos, ¿Acaso Hobbes es meramente un defensor de la Monarquía Absoluta?* Si bien, como señalaremos, la interpretación que rescata la dimensión democrática del corpus hobbesiano no es novedosa y posee una historia fructífera (Tönnies 1988; Zarka 1997; Apperley 1997; Matheron 1997; Oakeshott 2000; Martel 2007; Tuck 2007; Pettit 2008; Rahe 2008; Crepell 2009⁴), sí creemos que dicha interrogación permite adentrarse en la relación entre las formas de gobierno y la forma de Estado en Thomas Hobbes, y más específicamente, en las tensiones posibles entre la unidad por definición de la soberanía y el carácter disperso del poder político democrático, en tanto asamblea de hombres.

En segundo lugar, a manera de un breve excursus exploratorio, nos adentraremos en el conflicto político en Thomas Hobbes a través del Leviatán como creación artificial y voluntaria de un poder común, cuya marca de soberanía principal es la Ley. *¿Un poder común que se corporiza como una estructura funcional para la multiplicación del poder de las corporaciones e individuos poderosos o cómo el límite a dichos poderes?* Interrogación que creemos sumamente fecunda para pensar el Leviatán hobbesiano, alimentando de esta forma la conceptualización democrática.

⁴ Este listado seguramente carece de exhaustividad, pero su función es de carácter demostrativo de la fecundidad de esta línea interpretativa.

II. Sentidos en disputa

¿Thomas Hobbes encerrado en la jaula de hierro de la Monarquía Absoluta?

Pues aunque me haya esforzado en el capítulo décimo por persuadir mediante algunos argumentos que la monarquía es más ventajosa que las otras especies de gobierno (confieso que en este libro es la única cosa que no ha sido demostrada sino propuesta como probable. (Hobbes 2010, 121)

La cita célebre precedente implica el punto de partida ineludible, dada su fecundidad, para escudriñar algunas de las simplificaciones más extendidas sobre el corpus hobbesiano y posibilita interrogarnos y abordar el problema de la Democracia en Hobbes. En efecto, como se señalaba en páginas precedentes, es posible encontrar una línea interpretativa consolidada sobre la forma de gobierno democrática desde los textos de Thomas Hobbes, frente a la extendida visión (anclada en diversos fragmentos de su obra, en especial en su traducción juvenil -1629- de *la Guerra del Peloponeso* de Tucídides y en *Elementos del Derecho Natural y Político* -1640-⁵) de que el pensador de Malmesbury es un mero defensor de la Monarquía Absoluta⁶,

⁵ Hobbes en este texto señala que la forma de gobierno democrática se utiliza como velo para encubrir una aristocracia: “una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores, interrumpida a veces por la monarquía temporal de un orador” (Hobbes 2005, cap. II).

⁶ Al respecto, cabe puntualizar, tratando de ser rigurosos históricamente, que tampoco Thomas Hobbes se establecería como el representante por antonomasia del pensamiento monárquico, ya que en el contexto de Inglaterra del Siglo XVII, dicho lugar era ocupado por Sir Robert Filmer, autor de *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, publicado en 1680. Así, mientras Robert Filmer se establecía como un defensor de la teoría del derecho divino de los reyes, Hobbes, en cambio, nos acercará una fundamentación enteramente secular y consensual del poder, basada en premisas que, paradójicamente compartirá con gran parte de los adversarios de la Monarquía: los hombres nacen libres e iguales. Como muestra de esta circunstancia histórica no sólo se encuentran las críticas vertidas por Filmer a los escritos hobbesianos, sino también que el mismo John Locke en su primer y segundo tratado sobre el gobierno civil tomará como blanco de su crítica al autor de *Patriarcha*, como representante de la posición monárquica.

sintiendo –concomitantemente– un profundo desprecio por la Democracia. En este sentido, trataremos de matizar esta afirmación parcial.

Para tal finalidad, en primer lugar, aunque suene redundante y sin estar sujeto a duda alguna, hay que recordar la disquisición conceptual entre dos elementos que erróneamente se funden como supuestos sinónimos en la sentencia de Hobbes como aparente pensador de la Monarquía absoluta: la forma de gobierno y el atributo principal de la soberanía se tratan de elementos que deben ser diferenciados conceptualmente, más aún, lejos se encuentra la *absolutesz* de la soberanía ser únicamente una característica asequible a la forma de gobierno monárquica. Vale decir, para la efectiva existencia en potencia y en acto del Estado –parafraseando los célebres conceptos aristotélicos–, como artificialidad creada por un gesto humano voluntario, es condición *sine qua non* que su soberanía sea absoluta⁷; de allí que toda forma de gobierno sea absoluta, estableciéndose así como una afirmación tautológica. Es decir, Hobbes también postula, valga la redundancia, una aristocracia absoluta o una democracia absoluta, de esta manera, aquella operación por la cual la *absolutesz* de la soberanía se establece sólo en relación a la forma de gobierno monárquica es errónea y se fundamenta en una lectura parcial y deliberada del *corpus* hobbesiano.

Dejando atrás esta disquisición teórico-conceptual, es menester afirmar que Thomas Hobbes, tanto en su texto *De Cive* como en *Leviatán*,

⁷ Me abstengo de introducir la discusión sobre el absolutismo en la obra de Hobbes, otro de los grandes lugares comunes en las elucidaciones sobre este autor. Dejar confinado a Hobbes como meramente un pensador absolutista, no sólo se trata de un análisis sumamente superficial, sino que además no implica ningún esfuerzo teórico y analítico.

Sólo me interesa notar que, como señala con certeza Pietrangelo Schiera (2000), la noción de absolutismo, además de polémica, es polisémica y encierra profundas ambigüedades y confusiones, merced a su utilización laxa y equívoca. En este sentido, cabe también interrogarse sobre el significado del absolutismo, evitando así, por un lado, el estiramiento conceptual y, por otro lado, su transformación en un significativo vacío. Al respecto, *¿el absolutismo se trata de una caracterización peyorativa nacida desde los círculos liberales respecto a una forma determinada de organización del poder dada entre fines del Siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX? ¿Absolutismo es meramente sinónimo de gobierno arbitrario e ilimitado? ¿La existencia de límites de la ley natural y la vida de los hombres implican la negación del absolutismo?* Véase para una interrogación multidimensional de la categoría del Absolutismo la obra de Asch y Duchhardt (2000).

explícitamente señala la posibilidad de que, a través del pacto entre individuos racionales, libres e iguales, se confiera todo el poder y fuerza “a un hombre o a una asamblea de hombres” (Hobbes 2003, 164), estableciendo idéntica potencialidad y legitimidad a las tres formas clásicas de gobierno: Monarquía, Aristocracia y Democracia: “Cuando el representante es un hombre, la república es una Monarquía. Cuando una asamblea de todos agrupados, es una Democracia o República Popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina Aristocracia” (Hobbes 2003, 174). Esta equiparación que produce Hobbes también es funcional a establecer que los individuos pactantes deben obediencia al Estado, independientemente de la forma de gobierno que se trate, de allí que sea correcto indicar que Thomas Hobbes se trata de un pensador de la soberanía estatal, y no un pensador sobre formas de gobierno específicas que adopte dicha Sociedad Política, más allá de las lecturas deliberadas de las que fue y es objeto.

Ahora bien, habiendo dejado suficientemente establecido que Thomas Hobbes ha reconocido no sólo la posibilidad misma, sino la legitimidad de la forma de gobierno democrática como organización del poder del Estado⁸, cabe, sin embargo, notar que el autor de Malmesbury establece ciertos criterios que resultan en la mayor conveniencia de la forma de gobierno monárquica. Al respecto, es necesario aclarar –en divergencia a los autores clásicos- que Thomas Hobbes no establece esta elección en base a la “bondad o maldad” intrínseca de las restantes formas de gobierno, sino en relación a lo que podríamos denominar como aquel mecanismo de formación y toma de decisiones más apto para la efectiva tenencia y utilización del poder en pos del aseguramiento de la Paz y la Seguridad. De

⁸ Resulta relevante –aunque objeto de numerosas críticas de índole lógico y teórico- tener en cuenta el abordaje presente en Malherbe (1984). Allí, el autor subraya a la forma de gobierno democrática como la forma de gobierno primigenia de toda organización estatal, por lo cual la democracia resulta en el fundamento de la construcción del Estado, en tanto se trata del único mecanismo para la toma de decisiones congruente con individuos iguales y libres. Así, la democracia sería la forma “natural” del Estado. Vale decir, Malherbe postula que necesariamente el pasaje del “pacto de asociación” al “pacto de sujeción” –si es que en Hobbes pueden distinguirse conceptualmente, eso es otra discusión- es mediante una dinámica de funcionamiento asamblearia, es decir, democrática. De allí, su tesis sobre la democracia como forma embrionaria de la Sociedad política en Thomas Hobbes.

allí, que las distintas formas de gobierno no poseen diferenciación en cuanto a su potencia, sino al acto; vale decir, no a su legitimidad conceptual, sino a su propia dinámica de ejercicio de dicho poder.

De esta forma, todas las formas de gobierno poseen sus ventajas y desventajas relativas, las cuales Hobbes aborda sintéticamente en *Leviatán* capítulo XIX y con mayor profundidad en los capítulos VII y X de *De Cive*. En dicho abordaje, fuera de variados argumentos respecto a la preferencia de la Monarquía debido a que el interés privado y público se encuentran asegurados al estar indisolublemente unidos en la persona del soberano, la imposibilidad del monarca de contradecirse a sí mismo, entre otros, Hobbes hace hincapié en la mayor ejecutividad de esta forma de gobierno en relación con la dinámica asamblearia que deben adoptar las aristocracia y democracias merced a la amplitud de su conformación (necesariamente más de uno). En este sentido, la ejecutividad en la toma de decisiones resulta en la mayor facilidad para la utilización efectiva del poder y, por ende, en respuestas más rápidas y contundentes ante los peligros omnipresentes de una nueva caída en el estado de naturaleza, posibilidad siempre latente e intacta que nos hace recordar la provisoriedad y fragilidad de la construcción político-estatal en Hobbes. Esto no implica que la aristocracia y la democracia como formas de gobierno sean menos aptas para la vigencia de un orden institucional, sino que requieren mayores esfuerzos dado que se encuentran sujetas a mayores inconvenientes. Sin embargo, el mismo Hobbes nos indica, de forma eminentemente pragmática que “si en la democracia el pueblo cediera las deliberaciones acerca de la guerra y la paz y de los asuntos legislativos a uno solo, contentándose con el nombramiento de los magistrados y de los ministros públicos, esto es, con autoridad sin ministerio, entonces cabe conceder que la democracia y la monarquía serían iguales” (Hobbes 2010, 235). Nuevamente, a riesgo de ser insistente al extremo, la elección de Hobbes por una u otra forma de gobierno radica en el estudio pormenorizado de cuáles son las dinámicas de funcionamiento que mejor se adecuan y conllevan menos peligros para el efectivo desenvolvimiento del Estado, desechando la visión clásica que asociaba cada régimen político a nociones divergentes respecto a las nociones de libertad, igualdad, justicia y ciudadanía; operación posible gracias a la disquisición eminentemente moderna entre Estado y Gobierno.

¿Cómo sería posible pensar una Democracia en el sentido hobbesiano? Primeramente, en términos de definición estricta, una Democracia se encuentra “allí donde el pueblo está gobernado por una asamblea elegida por él mismo de su propio seno” (Hobbes 2003, 180). Y la mecánica del pacto es simple y llanamente sería que cada uno de los individuos dijese “yo transfiero al pueblo mi derecho a tu favor, para que tú transfieras al mismo pueblo el tuyo a mi favor” (Hobbes 2010, 206). En este sentido, la forma de gobierno democrática se define, sin más, por el colectivo involucrado en el gobierno, el pueblo, lo cual repercute en una dinámica propia de funcionamiento: la asamblea. Así, la democracia hobbesiana se estructura, por un lado, por la pluralidad de sufragios y, por otro lado, por el devenir asambleario.

Será, como antes manifestábamos, en la forma asamblearia de labor democrática donde Thomas Hobbes encontrará las principales desventajas o dificultades de dicha forma de gobierno. La asamblea, como órgano de gobierno, en primer lugar, no posee una dinámica constante de funcionamiento, vale decir, la discontinuidad en la efectiva reunión de la asamblea abre la posibilidad de vislumbrar vacíos de poder funcionales - desde la óptica hobbesiana- a la disrupción anárquica. Y, en segundo lugar, la lógica asamblearia, si bien más participativa, muchas veces atenta contra la rapidez y ejecutividad en la toma de decisiones en temas sensibles que requieren respuestas de extrema celeridad, lo cual también implicaría la ausencia de un poder efectivo, ante la invisibilidad de una decisión estatal. En este sentido, Thomas Hobbes observará dos soluciones complementarias para aminorar estas dificultades que pueden herir de muerte a la República democrática: fijar –de forma pública- intervalos cortos para las convocatorias a asambleas y establecer mecanismos que doten de mayores niveles de ejecutividad a la forma de gobierno democrática (por ejemplo, un brazo ejecutivo)⁹.

En fin, es posible afirmar –en conjunto con la línea interpretativa fecunda inaugurada por Ferdinand Tönnies en 1896– que no sólo es posible pensar

⁹ Cabe recordar que esta preocupación por la ejecutividad ante situaciones excepcionales y, por ende, de extrema peligrosidad para la sociedad política también se encuentra presente en Nicolás Maquiavelo al abordar las venturas de la institución del Dictador Legal Romano al interior de los ordenamientos de la República Romana (Maquiavelo 2000).

la democracia desde Thomas Hobbes, sino que es necesario realizar este ejercicio teórico-conceptual de forma de arribar a una lectura más integral y matizada del corpus hobbesiano, en especial de la relación entre las formas de gobierno y la forma del Estado. Como hemos observado, lejos se encuentra de estar sentenciada la primacía de la forma de gobierno monárquica respecto a las restantes, en particular de la democrática. Las tensiones posibles entre la unidad y absolutez de la soberanía y la natural dispersión y pluralidad del poder político inmanente a la propia práctica de la dinámica asamblearia democrática no obtura para Thomas Hobbes pensar un Estado que adopte la forma democrática de gobierno. Ahora bien, para realizar este ejercicio se deben dejar en suspenso los innumerables prejuicios, clichés y lugares comunes respecto al encasillamiento del autor del Leviatán como un mero pensador monárquico. La interpretación historicista, y las preferencias públicas del autor no deberían sesgar ni entorpecer el ejercicio conceptual de aprehender y comprender las distintas aristas y densidades de un corpus teórico como el hobbesiano.

III. Disputando sentidos

Poder común, Conflicto y Medios-Fines

Dejando de lado la interrogación respecto a la relación entre la forma del Estado y las formas de gobierno, otra de las versiones extendidas didácticamente sobre la teoría hobbesiana, que revela de esta forma su superficialidad, es aquella que afirma que el Leviatán, dada la maldad intrínseca de los hombres, basa el ejercicio de su poder en su accionar arbitrario, despótico y coactivo, de forma tal de mantener a raya a dichos hombres indignos de toda confianza. Frente a la misma, surge inmediatamente la siguiente interrogación: *¿Verdaderamente el leviatán hobbesiano se trata de un soberano que gobierna únicamente en base al pavor, a la espada? O, en término más generales ¿Puede ser la fuerza el único garante de la obediencia?*

Abordar dicho “lugar común” sobre Thomas Hobbes implica, primeramente, poner en cuestión la pretendida y supuesta maldad natural del hombre en el Estado de Naturaleza. Al respecto, es menester establecer

algunas aclaraciones. En primer lugar, afirmar la existencia de bondad o maldad implica aseverar la existencia de moralidad en el Estado de Naturaleza Hobbesiano. Cuestión en la que el autor es tajante: la medida de las díadas de bondad/maldad, veracidad/falsedad, justicia/injusticia y virtud/vicio, entre otras, es la ley emanada del Estado, como expresión del poder común. En este sentido, Hobbes establece una cadena argumentativa entre los conceptos de legalidad-justicia-verdad-virtud-bondad, sólo posible bajo la estatalidad, en tanto único poder que pone fin a la anarquía de significados presente en el Estado de Naturaleza, a través de la instauración de un lenguaje común, obligatorio e irrecusable, garantizado justamente por este gran definidor que es el Leviatán (Rinesi 2005). Y, en segundo lugar, es importante puntualizar que la caracterización de los hombres en el Estado de Naturaleza como eternamente deseantes, egoístas, individualistas y competidores, lejos implica, en Hobbes, el establecimiento de un juicio moral sobre los mismos¹⁰. Sólo es entendible la catalogación de estas características bajo el mote de maldad, a través de la aplicación –errada– de una ética particular, la judeo-cristiana, a una descripción hobbesiana que no se lleva a cabo en dicha sintonía, ni con dicho parámetro moral.

Además, algunos han objetado que, una vez admitido este principio, se sigue inmediatamente no sólo que todos los hombres son malos (...) sino también (...) que son malos por naturaleza. Pero de este principio no se sigue que los hombres son malos por naturaleza (...) Pero aunque por naturaleza, esto es, desde su nacimiento, por el hecho de que nacen animales, tienen la característica de desear inmediatamente todo lo que les place y hacer cuanto puedan para huir por miedo de los males que penden sobre ellos o para repelerlos con ira, no suelen ser considerados males a causa de ello. (Hobbes 2010, 117/118)

¹⁰ Asimismo, detrás de esta operación se esconde otro axioma: El estado de guerra se debe a la maldad de los hombres. Resulta interesante discutir esta afirmación con una pregunta: *¿El estado de guerra entonces se funda en un axioma moral o, acaso, el estado de guerra no surge –principalmente– por las características antes citadas, sino porque simplemente son iguales?* En este sentido, no sería necesario un perfeccionismo moral, sino entender el conflicto en el Estado de Naturaleza como estructural, en tanto no podría exigírsele a los individuos otra conducta, merced justamente a su igualdad constitutiva (Rosler 2010).

Habiendo realizado estas aclaraciones, es menester atacar otro fragmento de la frase que nos sirve como disparador polémico de este apartado: la coacción como único medio del Leviatán para garantizar la obediencia. Este estereotipo, en primer lugar, olvida que la invocación del Leviatán se estructura en base al consentimiento libre y voluntario de los individuos pactantes¹¹, siendo éstos iguales y plenamente racionales. De esta manera, para expresarlo de forma somera, el consentimiento de los individuos es requisito indispensable para la creación de la artificialidad política del Estado contra el estado de guerra. Así, el consenso es condición *sine qua non* para la pacificación. Consenso que -para variados autores mencionados en el apartado anterior- fundamentan a su vez las venturas de la propia forma de gobierno democrática, ya que se establecería como la dinámica natural de ejercicio del poder político derivada de la forma del pacto.

Por otro lado, la premisa hobbesiana –y contractualista- de hombres libres, iguales, pero especialmente, racionales –recordar que razón en el léxico hobbesiano se define por el cálculo presente para la satisfacción de necesidades presentes y futuras-, establece la necesidad lógica para nuestro autor de Malmesbury, no sólo, ni principalmente, de explicar quién y por qué manda, sino –fundamentalmente- de brindar razones para obedecer. De allí, la importancia de sopesar a Hobbes como teórico de la obediencia (Grüner 2007); una obediencia racional que, como toda sociedad política, posee como última ratio de gobierno a la coacción, pero no como medio primordial de su accionar. De esta forma, creemos que puede volverse inteligible la teoría hobbesiana desde las claves conceptuales de coacción y consenso, o coerción y hegemonía (Rinesi 2005), ya que Hobbes no expresa meramente fines, sino también medios o mecanismos privilegiados a desarrollar para alcanzar los mismos.

Distanciándonos de la imagen estereotipada del Leviatán hobbesiano como aquel soberano cuyo resguardo sólo reside en la opresión, dominación, empobrecimiento y sojuzgamiento de sus súbditos (por ende,

¹¹ Cabe indicar, sin el margen de la menor duda interpretativa, que el miedo –como expresión también de la igualdad constitutiva reinante en el estado de naturaleza– es la pulsión que motoriza el pacto. Miedo que no es sopesado como negación de la libertad como atributo del consentimiento brindado.

en el momento coactivo), Hobbes claramente establece “Olvidan así que la mayor presión de los gobernantes soberanos no procede de ningún deleite o beneficio que ellos puedan esperar lesionando o debilitando a sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia fuerza” (Hobbes 2003, 173). En este sentido, se transforma en cristalina la direccionalidad a la cual debiese tender todo poder soberano: el bien del pueblo en términos de seguridad, lo cual lejos se encuentra de significar la simple preservación vital, también abarca –parafraseando la prosa hobbesiana- todas aquellas cosas agradables de la vida que el hombre logre obtener mediante su legítimo esfuerzo (Hobbes 2003, 284). Vale decir, los fines del Leviatán se expanden a un conjunto de ámbitos y acciones que, desde una mirada anclada meramente en el Leviatán como agente de la seguridad, pasan totalmente desapercibidas. Al respecto, *¿puede pensarse –en conjunción con la presencia de la violencia como última ratio- que el aseguramiento y estabilidad del poder soberano, y, por ende, del estado pacífico, reside en el bienestar y engrandecimiento del pueblo y no en su sojuzgamiento?* “El bien del soberano y del pueblo no pueden ser separados. Débil soberano es aquel que tiene súbditos débiles y débil pueblo aquel cuyo soberano desea el poder para girarlo a su voluntad” (Hobbes 2003, 293/294).

Así, a pesar de la versión muy extendida que resalta los derechos ¿ilimitados? del Leviatán y la absoluta desprotección de sus súbditos, notamos que ese reverso son los deberes fundamentales que guían o deberían guiar su accionar: el bienestar general del pueblo; aquél pueblo que, mediante la puesta en acto de una teoría de la autorización y de la representación, posibilita la edificación, nunca firme y siempre tambaleante, de la sociedad política.

Ahora bien, el interrogante que inmediatamente surge de la tesis precedente es respecto a los medios que el Leviatán tiene a su mano para hacer asequible dicho fin. Al respecto, Thomas Hobbes señala que “se supone que esto no debe ser hecho por medio de cuidados a los individuos (...) sino por una previsión general contenida en la instrucción pública tanto de la doctrina como del ejemplo, y en hacer y ejecutar buenas leyes” (Hobbes 2003, 284). Educación y Ley, dos instituciones clásicas de socialización, reproducción y, por ende, aseguramiento de todo régimen o

Estado. Así, de primar una instrucción correcta¹² –recordar “que es contrario a su deber dejar al pueblo ignorante o mal informado” (Hobbes 2003, 284)– y una justa y equitativa aplicación de la ley común, la violencia –el momento coactivo– queda relegado efectivamente como última ratio, como límite.

En este sentido, resulta primordial recuperar en estas páginas cuál es la principal marca de soberanía o atributo del soberano: su poder normativo, la Ley; “corresponde al cuidado del soberano el promulgar buenas leyes. Pero ¿Qué es una buena ley? (...) Una buena ley es aquella que es necesaria para el bien del pueblo y al mismo tiempo comprensible” (Hobbes 2003, 293/294). De esta forma, aunque suene impensado para las críticas liberales al legado hobbesiano, la ley como instrumento que emana del poder común, el Leviatán, es la que dota de reglas fijas, claras, simples y comprensibles a la sociedad política. Sólo a modo de recuperación de algunos atisbos de la prosa hobbesiana, la previsibilidad que emana de la ley permite, por ejemplo, que sólo se juzgue en base a penas determinadas y fijadas con anterioridad al hecho juzgado; que no se pueda penar una acción realizada con anterioridad a la sanción de la ley o, finalmente, que se determine la imposibilidad de acusarse a sí mismo. En este sentido, la ley es el medio para asegurar la paz¹³, de lo contrario, prima la fuerza de los más poderosos,

¹² Al respecto, recordar la relevancia asignada por Hobbes a la observancia de las doctrinas enseñadas, especialmente al rol de las Universidades y de las Iglesias –en particular los presbiterianos, papistas, anabaptistas y milenaristas-. En este sentido, *Behemont* –que simboliza la anarquía en tanto subversión- es producido por la seducción de doctrinas perniciosas para la unidad, paz y seguridad del Estado, de allí la imperiosa necesidad de que el Leviatán observe los ámbitos educativos y religiosos a fin de evitar la ruptura del Estado.

Esto ha llevado a que numerosos intérpretes del pensamiento hobbesiano lo señalen como un opositor a la tolerancia. Sin embargo, como bien desarrolla Leisler Madames (2001), el soberano hobbesiano no basa sus decisiones en su monopolio acerca de la verdad o falsedad del contenido de las doctrinas, sino sólo respecto a su funcionalidad para el resguardo de la paz y la seguridad de los hombres, edificando un Estado plenamente neutral y secularizado, algo no siempre subrayado en los análisis especializados.

¹³ Subrayar el énfasis que Hobbes desarrolla en su argumentación a favor de un orden estatal basado en la ley no debe ocultar que, al mismo tiempo, en última instancia el soberano se encuentra necesariamente – en tanto la propia definición de la soberanía– por encima de la ley.

de aquellos que evalúan la presencia de un poder común, el Estado, como un peligro a sus intereses privados, siempre inconfesables.

Ellas son el amparo y la defensa del pueblo, al que mantienen a salvo y en paz, asegurándolo frente a las injusticias (...) La equitativa administración de la justicia es el verdadero lazo que nos liga a la unidad y a la paz (...) Las leyes son como el alma de la República (...) Así, las leyes son los nervios que mantienen unido al pueblo, y no son simplemente útiles, sino necesarias. (Hobbes 2006, 105-107)

Retomando las últimas palabras que vertimos, y rescatando las claves de interpretación del fructífero texto de *Behemont* (Hobbes 1992), resulta claro que el principal peligro a la paz y la seguridad del Estado no proviene desde una exterioridad, desde una afuera (por ejemplo, un estado de naturaleza interpretado en clave temporal como un instancia previa y totalmente clausurada con la fundación de la Sociedad Política), sino, por el contrario, la amenaza para Thomas Hobbes es intestina: la desobediencia fomentada ya sea por falsos predicadores religiosos o por la arrogancia de los poderosos. Generalmente, la interpretación sobre la direccionalidad del planteo hobbesiano, pasado por el tamiz de la historia, se ancla en el fermento religioso que despertaba fuerzas centrífugas que hacían peligrar la paz y seguridad del Estado. Ahora bien, tampoco debe pasarse por alto las innumerables alusiones que realiza nuestro autor en *De Cive*, *Leviatán* y *Sobre las Leyes* al peligro y la continua tensión que se observa entre los poderosos y el Estado.

Al respecto, resulta interesante rastrear la cadena argumentativa que erige Hobbes en relación con esta temática: Poderosos-Arrogancia-Insolencia-Corrupción. En este sentido, la extrema desigualdad de la que gozan los poderosos da necesariamente paso a su arrogancia e insolencia; insolencia respecto a las leyes y al Estado. Aquí, nuevamente, Hobbes es un sesudo (e inconfeso) lector de Nicolás Maquiavelo. En este sentido, Hobbes nos dirá “los hombres poderosos difícilmente digieren cosa alguna que establezca un poder que limite sus deseos” (Hobbes 2003, 286). Así, la sociedad política será incesantemente objeto de una serie de estrategias desplegadas por parte de los poderosos en pos de doblegar sus límites o cooptar su aparato, utilizando su reputación, influencia, capital social, status

y/o riqueza. De esta forma, la arrogancia del poderoso da paso a su insolencia respecto al poder común¹⁴; vale decir, se demuestra palpablemente las ansias incansables de voluntad subversiva y desestabilizadora que posee un poder particular¹⁵, social-simbólicamente poderoso, en pos de su necesidad de dominar y oprimir.

Así, el límite –y no la viabilización institucional de dicho poder particular- es el poder común, pero específicamente la ley que emana, dada su potestad normativa. Únicamente la ley –nuevamente medio predilecto de acción del Leviatán- y su aplicación equitativa constituyen, para Hobbes, los frenos a dicha voluntad sediciosa y, por lo tanto, el resguardo del pueblo, objeto privilegiado de las estrategias de dominación y opresión.

La ley destierra todas las presunciones de quienes creen que su reputación, influencia, riquezas o cargos pueden forzar la justicia o inclinarla hacia sus propósitos (...) La ley da seguridad a los más pobres al mostrarles que es la equidad, y no el favor, lo que inspira las sentencias, y que eso los protege de la opresión. (Hobbes 2006, 107)

La seguridad del pueblo requiere además, por parte de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, que la justicia sea administrada igualmente a todos los grados del pueblo, esto es, que a las personas pobres sean rehabilitadas de los prejuicios que se les hicieran en la misma medida que los ricos y poderosos, para que los grandes no puedan tener mayor esperanza de impunidad cuando hacen violencia, deshonor o cualquier prejuicio a la clase más modesta (...) en esto consiste la equidad. (Hobbes 2003, 291)

¹⁴ Sólo a modo de ejemplificación que sirva para discutir o matizar ciertas interpretaciones de raigambre marxista sobre nuestro autor, él señala que “Así también pertenece al soberano determinar en qué lugares y para qué bienes traficará el súbdito al extranjero. Porque si perteneciese a las personas privadas el derecho a utilizar allí su propio criterio, algunas de ellas se verían inclinadas por avaricia de ganancia a suministrar al enemigo medio para herir a la República” (Hobbes 2003, 211).

¹⁵ Por eso, para Hobbes: “Al hacer las leyes, los hombres sabios siempre han tenido en cuenta lo siguiente: (...) el bien común y el beneficio que esperan de ellas, y que requiere que sean justas y útiles, ninguna ley puede ser útil, y tampoco justa, si persigue intereses privados y particulares, y no el bien público” (Hobbes 2006, 111).

En fin, poderes particulares que se pretenden soberanos en base a sus atributos sociales/privados y que disputan la soberanía del poder común, del Estado. Sin lugar a dudas, una interesante coordenada de interpretación – muy escasamente abordada por la literatura especializada– de los textos hobbesiano que también nos introduce a una problematización –esbozada en estas páginas de forma muy sintética y embrionaria– acerca del lugar y valoración del conflicto en los textos del pensador de Thomas Hobbes. Una fructífera línea de análisis para abordar la historia de la Filosofía y Teoría Política resulta de la interrogación acerca de la presencia-ausencia del conflicto político y de su posterior evaluación, por parte de los autores seleccionados, por un lado, como un elemento constitutivo, imposible de erradicar y positivo para el régimen político o, por otro lado, como un elemento disruptivo, anárquico y, por ende, necesario de ser suprimido.

Claramente, la posición hobbesiana se entrelaza con esta segunda posibilidad. Siguiendo los pasos del enriquecedor análisis de Eduardo Rinesi (2005), Thomas Hobbes ubica la conflictividad en el Estado de Naturaleza pre-político, en tanto instancia de anarquía, disrupción, inseguridad y guerra; vale decir, la presencia del conflicto es natural (y plenamente racional) dada la igualdad de los hombres y la normal escasez de sus objetos de deseo. Aquí emerge la necesidad para nuestro autor de invocar una instancia de carácter obligatorio, que organice y haga cesar el estado de guerra. Así, para nuestro autor, dada la presencia de la conflictividad como parte constitutiva de la naturaleza, pero como instancia caótica y fragmentaria, el objetivo que subyace en la invocación al Leviatán es la eliminación lisa y llana del conflicto.

Ahora bien, el objetivo de Thomas Hobbes es claro y contundente, de la misma forma que su diagnóstico, sin embargo, la lectura en conjunto de los textos hobbesianos arroja, lo que podemos denominar, la desventura o paradoja hobbesiana: Si bien, recuperando a Friedrich Nietzsche (2000), podemos afirmar que en Hobbes se expresa la visión racionalista, onírica, sosegadora y aquietadora de lo apolíneo a través de la pretendida (y perseguida) eliminación del conflicto¹⁶, no obstante, como bien indica Rinesi, puede ser sopesado como un autor enteramente trágico.

¹⁶ Cabe aclarar para evitar confusión sobre esta interpretación que la misma se funda exclusivamente en el sopesamiento del conflicto en el plano interior del Estado, no así

La tragedia de nuestro autor radica en la imposibilidad de concreción de dicha eliminación del conflicto, en tanto la pretendida solución a dicho estado de guerra, el Estado, resulta siempre es una construcción provisoria y tambaleante, siempre aquejada por peligros que ponen en riesgo su entidad como instancia ordenadora de la vida social, política, económica y cultural. Vale decir, la victoria que significase la edificación del Estado, es siempre un triunfo transitorio, provisorio, inestable y frágil.

Contra el sueño de una comunidad por fin pacificada que el racionalismo filosófico, en sus más diversas formas, no se ha cansado de soñar, Hobbes comprendió que la amenaza de la revuelta y de la revolución permanece siempre como un peligro inextinguible incluso para la más sólida de las construcciones institucionales. Como un telón de fondo, como una espada de Damocles. (Rinesi 2005, 108-109)

A través de la imposibilidad manifiesta de la erradicación del conflicto, Thomas Hobbes nos recuerda la fragilidad inherente a todo orden político, vale decir, la omnipresente posibilidad de subversión del orden. De allí, la imperiosa necesidad, que adopta la forma de pedido o llamado en Hobbes, de trabajar en pos de solidificación del Estado frente a los embates de las facciones ya sean están religiosas, comunicacionales o económicas, recordando –siempre– que el Estado es una artificialidad creada por un gesto humano voluntario *contra* la naturaleza.

IV. Circunspecciones

Sumergirse en las aguas siempre turbulentas de las ideas políticas sin lugar a dudas implica desembarazarse de los prejuicios e ideas preconcebidas, manifestando una mirada crítica a las interpretaciones canónicas o más extendidas sobre el tema o autor en cuestión, la cuales obviamente sirven de guía, pero nunca deben establecerse en el mármol como la norma incontestable de interpretación. Esto es lo que ha animado

en el plano internacional, donde claramente subsiste el estado de naturaleza, por lo tanto, se trata de una arena conflictiva por definición.

esta aproximación al pensamiento de Thomas Hobbes, donde se ha pretendido introducir diferentes matizaciones a las sentencias que se le han planteado.

Animado por este espíritu, el presente artículo pretendió, en primer lugar, recuperar la conceptualización democrática realizada por Hobbes, inscribiéndose así en una línea interpretativa de antaño inaugurada por Ferdinand Tönnies y que en las últimas dos décadas ha mostrado gran vitalidad. Frente a lecturas que sentencian a Thomas Hobbes como un mero defensor de la monarquía absoluta, procuramos exponer argumentos extraídos del propio corpus hobbesiano respecto no sólo a la plausibilidad de una forma de estado democrático, sino a su entera legitimidad. Entendemos así que la tensión posiblemente existente entre la unidad de la soberanía y la dispersión de la dinámica asamblearia de gobierno democrático lejos de encuentra de obturar la factibilidad y legitimidad de la forma democrática de estado.

De esta misma manera, adentrándonos en la dinámica de funcionamiento del estado hobbesiano, de forma embionaria, intentamos poner en cuestión algunos lugares comunes de un cúmulo de interpretaciones sobre el devenir de dicho estado en términos de medios-fines y de su relación ¿Trágica? con el conflicto. Al respecto, se procuró matizar una mirada fuertemente anclada sólo en la dimensión coactiva de la seguridad en tanto deber (fin) central del soberano, entendiendo como seguridad “todas aquellas cosas agradables de la vida que el hombre logre obtener mediante su legítimo esfuerzo” (Hobbes 2003, 284). Vale decir, los fines del Leviatán se expanden a un conjunto de ámbitos y acciones que, desde una mirada anclada meramente en el Leviatán como agente de la seguridad, pasan totalmente desapercibidas y, que por lo tanto, minimizan los deberes fundamentales del Leviatán.

En este mismo orden de cosas, la ampliación de los deberes del Leviatán también va de la mano con otra mirada respecto a los medios para alzar dichos fines. En este sentido, Hobbes es redundante y claro al fundamentar un orden estatal basado en la Ley, en tanto marca principal de la soberanía. Vale decir, el momento coactivo –siempre necesario como última ratio– lejos se encuentra de constituirse en el medio privilegiado de acción del Estado. De esta forma, la Ley (junto con la educación y otras acciones prioritarias del Estado) es el medio privilegiado para poner límites a los poderes subversivos que, mediante un encadenamiento de raigambre

maquiaveliana entre Poder-Arrogancia-Insolencia, pretenden poner en cuestión la soberanía del Estado. Justamente, esta constante e inerradicable condición conflictiva del quehacer político hace que, a pesar de los intentos hobbesiano de expulsar del ámbito doméstico el conflicto –ya sea hacia la dimensión internacional o como pre-político en el estado de naturaleza-, se revele la imposibilidad manifiesta de dicha erradicación. Así, Thomas Hobbes nos recuerda la fragilidad de todo orden político. De allí, la imperiosa necesidad de trabajar en pos de solidificación del Estado frente a los embates de las facciones.

Finalmente, el objetivo subyacente en el presente texto es que las hipótesis tentativas que hemos llevado a cabo sirvan como disparadores para continuar la reflexión crítica de un autor que a menudo es no sólo objeto de apreciaciones parciales y superficiales, sino que también es olvidado en los abordajes contemporáneos de la realidad nacional y latinoamericana, pero que posee una potencia sumamente fructífera.

Referencias

- Althusser, Louis. 2007. *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Apperley, Alan. 1997. “Hobbes on Democracy”. En *Politics* 19 (3): 165-171.
- Arendt, Hannah. 1995. “El pensar y las reflexiones morales”. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Asch, R. y Duchhardt, H. (eds.). 2000. *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*. España: Idea Books.
- Bobbio, Norberto. 1989. *Thomas Hobbes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Creppell, I. 2009. “The democratic element in Hobbes Behemoth”. En *Hobbes’s Behemoth, religion and democracy*, editado por Mastnak. United Kingdom: Exeter Academic.
- Curran, E. 2007. *Reclaiming the rights of the Hobbesian subject*. United Kingdom: Palmgrave Macmillan.

- Dyzenhaus, D. 2001. "Hobbes and the legitimacy of law and philosophy". *Law and Philosophy* 20 (5): 461-498.
- Hoekstra, K. 2007. "A lion in the house. Hobbes and democracy". En *Rethinking the foundations of modern political thought*, editado por A. Brett y J. Tully. United Kingdom: Cambridge University.
- Flax, Javier. 2004. *La democracia atrapada*. Buenos Aires: Biblos.
- Grüner, Eduardo. 2007. *Las Formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la Violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Hamilton, James. 2009. "Hobbes the royalist, Hobbes the republican". En *History of political thought* 30 (3): 411-454.
- Hilb, Claudia. 2005. *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Hobbes, Thomas. 1992. *Behemont o el Parlamento Largo*. Madrid: Tecnos.
- . 2003. *Leviatán*. Buenos Aires: Losada-Página12.
- . 2005. *Elementos del derecho natural y político*. Madrid: Alianza Editorial
- . 2006. "Sobre las leyes". En *Discursos histórico-Políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- . 2010. *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Buenos Aires: Hydra
- Jakonen, Mikko. 2016. "Needed but unwanted. Thomas Hobbes's warnings of the dangers of multitupe, populism and democracy". *Las Torres de Luca* 9: 89-118.
- Jimenez Castaño, David. 2009. "El problema de la democracia en Thomas Hobbes" En *Congreso Presente, pasado y futuro de la democracia*, disponible en <http://congresos.um.es/sefp/sefp2009/paper/viewFile/3111/3041> (consultado el 15/10/2017).
- Macpherson, C.B. 1970. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- Madames, Leisler. 2001. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Malherbe, Michel. 1984. *Thomas Hobbes*. París: Vrin.
- Manent, Pierre. 1990. *Historia del Pensamiento Liberal*. Buenos Aires : EMECÉ.

- Maquiavelo, Nicolás. 2000. *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Martel, J. R. 2007. *Subverting the leviathan. Reading Thomas Hobbes as a radical democrat*. New York: Columbia University.
- Martinich, A. 2007. *Hobbes, a biography*. Cambridge: Cambridge University.
- Matheron, A. 1997. "The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes". En *The new Spinoza*, editado por Montag y Stolze. Minneapolis: Minnesota University.
- Mastnak, T. 2009. *Hobbes's behemoth religion and democracy*. United Kingdom: Exeter Academic.
- Meier, Heinrich. 2008. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid: Alianza.
- Oakeshott, Michael. 2000. *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Orestes Aguilar, Héctor. 2001. *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pettit, P. 2008. *Made with words*. Princeton: Princeton University Press.
- Pousadela, Inés. 2001. "El contractualismo hobbesiano". En *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, editado por Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA.
- Ribeiro, Renato Jaime. 2001. "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". En *La Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, compilado por Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA.
- Rinesi, Eduardo. 2005. *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Rosler, Andrés. 2008. "Naturalismo y conflicto político en Hobbes". En *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, compilado por María Liliana Lukac. Buenos Aires: Educa.
- . 2010. "Prólogo". En *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, de T. Hobbes. Buenos Aires: Hydra.
- Sabine, George. 1994. *Historia de la Teoría Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Schiera, Pietrángelo. 2000. "Absolutismo". En Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Comp.). *Diccionario de Política*. Madrid: Siglo XXI.

- Skinner, Quentin. 2010. *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo-UNQUI.
- Strauss, Leo. 2006. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. 2000. *Historia de la Filosofía Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tonnies, Ferdinand. 1988. *Hobbes. Vida y Doctrina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tuck, R. 2007. "Hobbes and democracy". En *Rethinking the foundations of modern political thought.*, editor por A Brett. Y J. Tully. United Kingdom: Cambridge University.
- Zarka, Yves Charles. 1997. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.