

## Castigar y hostilizar. Corolarios del derecho al castigo en *Leviatán* de Thomas Hobbes.

Punish and Hostility. Corollaries of the Right to Punish in Thomas Hobbes' Leviathan.

Diego Fernández Peychaux\*

Fecha de Recepción: 18 de mayo de 2015  
Fecha de Aceptación: 13 de noviembre de 2015

**Resumen:** *En el presente artículo identifico una serie de corolarios que son introducidos por la fundamentación del “derecho al castigo” en la relación entre la obligación y la resistencia. En primer lugar, destaco que en Leviatán la delimitación precisa del “derecho al castigo” explicita el conflicto que atraviesa a la composición del poder soberano y, en consecuencia, a la misma unidad del pueblo. Desde esta perspectiva, adquiere centralidad el carácter político y no individual del “oficio” soberano. En segundo lugar, sostengo que la productividad del castigo radica en cimentar la articulación de consensos en torno a principios normativos que, aunque tenidos por “naturales”, carecen de un anclaje metaético. En tercer lugar, señalo que si el formalismo no cierra el debate sobre el orden político ni la moral se extiende hasta abarcar la voluntad soberana, resulta evidente la comprensión hobbesiana del orden como reformulación constante de sus condiciones de estabilidad.*

**Palabras clave:** *Obligación, deber del soberano, recta razón, derecho de resistencia, autorización.*

**Abstract:** *In this article, I identify a series of corollaries that show that the grounds for the “right to punish” introduce the relations between obligations and resistance. Firstly, I highlight that in Leviathan, the precise delimitation of the “right to punish” reveals the restrictions of*

---

\* Doctor en Filosofía y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (Univ. Complutense de Madrid). Investigador Asistente del CONICET y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, UBA. Correo electrónico: [dfernandezpeychaux@gmail.com](mailto:dfernandezpeychaux@gmail.com)

*any capture of violence on the side of the “seat of power”. From this perspective, the political and non-individual character of the sovereign “office” becomes central. Secondly, I maintain that the productivity of punishment relies on founding the articulation of consents about normative principles which, even being “natural”, lack a metaethical basis. Thirdly, I note that if the formalism does not close the debate on the political order or the moral does not extends to cover the sovereign will, is evident the Hobbesian understanding of order as constant reformulation of its conditions of stability.*

**Keywords:** *Obligation, Office of the Sovereign, Right Reason, Right of Resistance, Authorization.*

## I.

La lectura habitual de la fundamentación hobbesiana del Estado, con más o menos matices, reza del siguiente modo: la constitución de la soberanía se origina en un pacto “movido” por el miedo recíproco o por el miedo a quien se reconoce como soberano (L. 20.2).<sup>1</sup> Tal convenio consiste en aceptar la composición de un poder que efective la colectivización de la regla de oro *–i.e.* “contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él” (L. 14.5)–.<sup>2</sup> En correlato, mediante “autorización” se concede a quien ostenta la representación común “tener el uso” (L. 17.13) del “más grande poder de los poderes humanos” (L. 10.3), el poder de la persona civil o Leviatán. De forma evidente, en tanto para Hobbes el derecho no es una “propiedad” sino una “libertad”, su transferencia no se traduce en su alienación sino en la “renuncia” a su ejercicio (L. 14.6). No obstante, al transferir la autoridad individual *–i.e.* el derecho sobre los actos y palabras (L. 16.4)– al representante y, por tanto, “autorizarlo” *–i.e.* permitirle que actúe la voluntad y juicios de aquellos a quienes representa–, este “llega a poseer y a

<sup>1</sup> En las referencias empleo la edición de *Leviathan* de E. Curley que incluye la numeración de párrafos. En las citas textuales recorro a la traducción de Carlos Mellizo publicada por Alianza Editorial. En caso de alterar la traducción propuesta por Mellizo lo menciono particularmente.

<sup>2</sup> La “regla de oro” está contenida en la segunda ley de naturaleza citada, pero Hobbes la explicita al final del capítulo 15 de *Leviatán* tras haber analizado todas las leyes. Esta regla, dice su autor, sintetiza todos los preceptos: “no hagas a otro lo que no quieras que te hiciesen a ti” (L. 15.35).

ejercer tanto poder y tanta fuerza” que todas las voluntades, por terror o miedo a ese poder, se conforman a la suya propia.

Empero, en el presente artículo quiero señalar cuánto más dice Hobbes sobre el origen de la “esencia del Estado” y su unidad. Al seguir su argumento a través de una serie de inflexiones, se observa que la somera descripción de la fórmula del pacto no agota por sí misma el problema político central: la relación entre la obligación y la resistencia. Más concretamente, Hobbes realiza dos precisiones fundamentales: reconoce las reservas al pacto que se derivan de los derechos que no pueden transferirse “ni mediante palabras ni mediante otro signo”; y señala la diferencia entre “castigo” y “hostilidad” que habilita asumir la politicidad de la pregunta por lo justo. En artículos precedentes me he dedicado a analizar la afectación de la “unidad” de la persona del representante que se desprende del “derecho a resistencia”<sup>3</sup> derivado de la primera inflexión (Fernández Peychaux, “Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política”; “Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes”). En el presente texto me aboco a indagar los corolarios que la definición del “derecho al castigo” incorpora a la teoría política hobbesiana.

En efecto, afirmo que en la definición de “castigo”<sup>4</sup> se explicita el conflicto que atraviesa a la composición del poder soberano y, en consecuencia, a la misma constitución del pueblo. Es decir, en la tensión que la voluntad soberana encuentra al personificar la “autoridad” de los “autores” y definir qué es un crimen, se expresa, como en ningún otro lado, lo artificial e inestable del vínculo político que demarca la frontera entre el pueblo y sus enemigos (*i.e.* su otro). Esta constatación permite a Hobbes inferir que, a pesar del necesario carácter absoluto de la soberanía, la naturaleza política de las funciones del representante conlleva el desafío de concebir qué es lo justo, considerando, a su vez, las relaciones de poder dentro del Estado y también del tiempo particular en el que esas definiciones de lo justo se formulan. Ahora bien, al delimitar el “derecho al castigo”, Hobbes realiza una doble inflexión

---

<sup>3</sup> En L. 14.8 Hobbes deriva del móvil del convenio el límite explícito que toda renuncia tiene: el “derecho a resistir la fuerza”.

<sup>4</sup> “[...] Un mal infligido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley” (L. 28.1).

que busco poner de relieve. Por un lado, identifica en la presencia actuante de la “multitud” un límite constitutivo de la misma voluntad soberana. Por el otro, elabora principios que, aunque tenidos por “naturales”, carecen de un anclaje metaético. De tal modo, Hobbes presenta un “deber” soberano sin debilitar la premisa central de su contractualismo, según la cual el soberano no pacta. Pero, al mismo tiempo, sin subordinar la política a la moral.

En los próximos apartados se aborda este análisis a partir de las diversas aristas que presenta. En el apartado II se deriva la politicidad de la pregunta por lo justo a partir de la diferencia entre “castigo” y “hostilidad”. En el apartado III se argumenta a favor de una lectura de *Leviatán* que contemple la centralidad de la voluntad que Hobbes ubica tras la recta razón y, en correlato, advierta la reconstitución permanente de las condiciones de posibilidad del orden del Estado.

## II.

En la definición del derecho al castigo que aparece al comienzo del capítulo 28 de *Leviatán* se explicita que este “derecho” no se recibe mediante pacto sino que se “funda” en el “derecho a todo” de cada cual (L. 28.2).<sup>5</sup> De ese modo, Hobbes pareciera brindar al soberano el ejercicio de un derecho “de manera tan absoluta como la que se daba en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino” (*Ibíd.*). Cualquier simetría normativa entre el soberano y los súbditos queda así aparentemente resuelta tras la renuncia de estos últimos a ejercer su propio derecho a todo. En otras palabras, al autorizar el uso del “más grande poder de los poderes humanos” (L. 10.3) se remedia de hecho lo que Noel Malcolm considera un conflicto jurídico entre derechos individuales superpuestos (1995: 535).

Sin embargo, quisiera cuestionar esta lectura mostrando cómo en el ejercicio del derecho al castigo se hace patente la interdependencia de la vida en sociedad descrita por Hobbes y, en consecuencia, la necesidad de reconstituir permanentemente

---

<sup>5</sup> En el estado de naturaleza “cada hombre tiene un derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo” (L. 14.4).

el fundamento del Estado. Es decir, al diferenciar el castigo de la hostilidad se pone de manifiesto que el individuo o el soberano no son, según Hobbes, la causa “primera” de sus acciones y, mucho menos, la “causa suficiente” de aquellas. De lo cual se sigue la imposibilidad de relegar la fundación de la soberanía a un evento singular y finito acaecido en el pasado o una alternancia irresoluble entre orden y anarquía. Por el contrario, señalo que la figura del Leviatán de Hobbes denota prácticas de conferir o quitar honor que constituyen un complejo entramado simbólico en el que el poder no se “consigue” o “apropia”, sino que se “actúa”.<sup>6</sup>

La comprensión del poder como actuación implica que este se deriva de los accidentes de los cuerpos del “agente” y del “paciente”. Los súbditos hobbesianos son, por emplear una expresión de Judith Butler, “efecto de un poder anterior”. La apuesta por el orden se apoya en la capacidad del poder para crear una segunda naturaleza que establezca los avatares del movimiento. Pero Hobbes, al igual que Butler, advierte que la potencia de los súbditos los convierte en “la continuada condición de posibilidad para seguir siendo sujeto” (Butler, 2010: 21-25). De tal modo, al igual que la búsqueda del poder tras poder asegura al individuo la capacidad de actuar en el futuro (L. 11.2), la recomposición constante de ese complejo simbólico

---

<sup>6</sup> Tanto en el capítulo 17 como en el 10 de *Leviatán* se diferencia con precisión el poder de la fuerza. El poder se origina en aquellas cualidades que son signo de la honorabilidad (L. 10.16-17). Mientras que por fuerza se entiende la potencia física del cuerpo. En *Elementos* de derecho natural y político, Hobbes realiza la misma distinción entre el poder físico del cuerpo (*strenght*) y el poder de la mente (*power motive*). Al respecto vale realizar una aclaración. Según Yves C. Zarka, esta distinción en Hobbes contribuye a presentar una doctrina de la vida mental “dominada por una teoría de la aparición (el fantasma)” que, en consecuencia, tiende a emanciparse de lo que en principio depende: “lo óptico del cuerpo” (Zarka 1997, 35). Sin embargo, tal como señala Samantha Frost, ha de notarse que lecturas como las de Zarka trasladan el dualismo cartesiano cuerpo-mente al pensamiento de Hobbes. El inconveniente estriba en que contradicen a Hobbes cuando aduce que los hombres y las mujeres son “cuerpos pensantes” (Dco. 1.3.4) o “cuerpos animados racionales” (Dco. 1.2.14). Es decir, su intento por dar una base material al propio pensamiento (Frost 2008, 6-7, 35-68). En este mismo sentido en *Leviatán* se especifica que los nombres abstractos no se independizan de la materia, sino de la “consideración” sobre la materia (L. 4.16). En síntesis, sostengo la pertinencia de la interpretación de Zarka, en tanto efectivamente Hobbes señala al poder de la mente y los fantasmas como iniciadores del movimiento voluntario (L. 6.1). Empero, ello no habilita una comprensión del poder idolátrica en la que los signos del poder sean tenidos por el poder mismo. Ver Fernández Peychaux, “Juego de cartas”, *mimeo*.

garantiza a quien ocupa la “sede de la soberanía”<sup>7</sup> retener la capacidad de “producir” en el futuro el mismo efecto: la obediencia.<sup>8</sup>

En síntesis, en la definición del castigo se hace evidente que el soberano, al igual que el hombre solitario hobbesiano, no se encuentra solo y que, por tanto, no actúa sino a condición de atender el proceso social en el que efectivamente ejercen su poder.<sup>9</sup> A fin de avanzar en este argumento considero que ha de notarse la similitud entre las prescripciones que individuo y soberano encuentran en *Leviatán*.<sup>10</sup> Al hombre en el estado de naturaleza, Hobbes le aconseja que utilice lentes prospectivos para ver el abismo que separa una felicidad frívola de la preservación individual (L. 8.16). La cadena de razonamientos que se eslabona en *Leviatán* (especialmente entre los capítulos 11 a 15) intenta demostrar que al dirigir la mirada hacia el futuro se debe reconocer que la satisfacción de la aspiración primera de la humanidad (*i.e.* preservar la vida) depende de la calidad de las interacciones con el otro. Esto es, depende de “estilos de vida” compatibles o conducentes a la paz. Para ello Hobbes propone identificar correctamente los “pensamientos apasionados” que han de dirigir y gobernar el discurso mental (L. 3.4-5) si se desea alcanzar “la paz como medio de conservación para los hombres en multitud” (L. 15.34).

<sup>7</sup> El soberano, se aclara en la carta dedicatoria de *Leviatán*, no es el hombre natural, sino la sede del poder en abstracto. Hobbes dice no defender al soberano por ser quien es, sino por estar en ese “lugar” (L. p. 2).

<sup>8</sup> Una característica relevante de la formulación hobbesiana del poder radica en la centralidad de las alianzas o las composiciones de poder para producir un efecto (*Cfr.* Frost, 2008: 138-40). En este sentido el poder es la “causa” o “potencia” que reúne los elementos necesarios para producir el efecto deseado. La única diferencia entre “causa” y “potencia” estriba en que la primera mira al pasado, y la segunda, al futuro. “[...] No se puede producir ningún acto que no proceda de una potencia suficiente” (Dco. 2.10.2). Es decir, sin la “causa íntegra” o “potencia plena” que reúne los accidentes necesarios tanto en el agente como en el paciente (Dco. 2.10.5). Es fundamental notar que al hablar Hobbes de los “accidentes” del paciente está denotando la no “pasividad” de aquello que es movido. Más aún, el movimiento “reactivo” del paciente supone que, alternativamente, también sea un agente. De esto se siguen que ningún acto humano tiene en el agente su causa primera. A diferencia de Spinoza, según Hobbes, el agente nunca puede reunir en sí mismo la causa total y completa de las acciones que realiza. *Cf.* Spinoza, 1987: IV, G, III, pp. 315-6. Aunque también en el *Tratado político* se especifica que la capacidad del paciente participa de la definición de la facultad del agente para disponer de las cosas que le pertenecen. “Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba” (2013, 4.4).

<sup>9</sup> En ese sentido, afirma Frost, “con su materialismo metafísico Hobbes nos brinda una consideración del sujeto y la sociedad que tiene en su centro al principio de heteronomía” (2008: 7).

<sup>10</sup> Tom Sorell argumenta en sentido contrario al afirmar que el soberano es el auténtico interlocutor de la ciencia política vertida en *Leviatán* en tanto su misma condición lo impele a considerar la adecuación entre su voluntad individual y la colectiva (Sorell, 2001: 240).

Esta misma interdependencia no desaparece en el ejercicio del poder coercitivo del soberano. Aunque Hobbes sostiene que el “derecho a todo” de la persona natural del representante recibe del convenio la autoridad para ejercer en solitario su libertad, tampoco deja de mencionar que en los Estados ese derecho se despliega con miras a la preservación de “todos” (L. 28.2). Cabe inferir, entonces, que la ciencia política hobbesiana distingue el interés personal del soberano representante y del cuerpo político. Incluso señala el “deber” de hacerlos coincidir para que no pueda distinguirse entre ambos (L. 30.20-1). Por consiguiente, mientras la “hostilidad” privada del hombre en el estado de naturaleza o del soberano no requiere ningún fundamento allende la voluntad individual,<sup>11</sup> la violencia del soberano solo deviene “castigo” al revestirse de condena precedente (L. 27.8; 28.5, 10, 11); autorización colectiva (L. 28.6); intención de ejemplaridad (L. 28.7, 9); y, por último, en tanto existe una percepción de equidad en su administración a los diversos estratos del pueblo (L. 30.15-7, 23).

Esta especificidad del “derecho al castigo” permite rechazar una lectura de *Leviatán* según la cual la resolución del conflicto entre los derechos de los súbditos y el soberano se basa en la celebración del pacto o la coacción que fundamenta *de facto* la obligación. Con todo, también quisiera resaltar dos aspectos centrales para mi argumento. Primero, los “requisitos” de legalidad que dirimen la presencia del “castigo” no limitan al poder mediante el pacto.<sup>12</sup> Por el contrario, el soberano hobbesiano, al demandar algo “en virtud de su poder” y no de una ley positiva, invalida sin injusticia los pleitos que demandan la reparación del derecho positivo

---

<sup>11</sup> Antes de la definición de lo justo que separa la hostilidad del castigo no existen, para Hobbes, instancias de acusación (L. 14.8, 30). De ahí la imposibilidad de transferencia del derecho a castigar de los súbditos al soberano. “[...] Es manifiesto, por consiguiente, que el derecho que tiene el Estado [...] para castigar no está fundado en ninguna concesión o regalo de los súbditos” (L. 28.2).

<sup>12</sup> En este aspecto me distancio de la lectura de Jean Hampton según la cual el autómatas del *Leviatán* encuentra su talón de Aquiles en las excepciones a la obediencia fundadas tanto en el derecho como en la ley natural, porque no hacen más que desbaratar el plan de una soberanía absoluta (1986: 197-207). El único modo de “salvar” el argumento hobbesiano consiste, según Hampton, en afirmar que los individuos delegan en el soberano los juicios sobre cómo mantener la paz y protegerlos, pero que, eventualmente, “retoman el control sobre sus vidas” y desobedecen (220). A esta cláusula la denomina *fallback position*. Según el argumento que presento, Hobbes no traduce el carácter absoluto del soberano en un poder omnipotente. De ese modo, no hay una cláusula “oculta” del pacto, sino una descripción del modo en el que el poder efectivamente se ejerce.

conculcado (L. 21.19-20). Segundo, la mentada legalidad del “derecho al castigo” – indicador necesario del corrimiento desde lo individual a lo público–, no expulsa a la hostilidad privada del ámbito del derecho. Por el contrario, esta pervive “capturada” por el soberano como condición de posibilidad de la vigencia del convenio que habilita en el mundo el empleo de las categorías de la justicia (L. 14.7).

Esta segunda afirmación no contradice lo enunciado en párrafos precedentes – *i.e.* la dimensión pública del “derecho al castigo”– si se repara en que la noción hobbesiana de “lo público” lleva implícita la renuncia a emplear universalismos abstractos que borren las diferencias internas al Estado. En efecto, si recorro a la noción de “captura”<sup>13</sup> para describir el segundo aspecto de mi argumento, esto se debe a que evita confundir la “renuncia” de libertades con su pérdida o delegación irrevocable (L. 14.6-7; 28.2).<sup>14</sup> Por tanto, aunque el soberano “decida” qué signo de la

<sup>13</sup> Expresión que recojo del análisis que Cecilia Abdo Ferez dedica a la venganza privada en Baruch Spinoza (2013: 179-184).

<sup>14</sup> Las elaboradas fórmulas barrocas sobre la unidad del soberano hobbesiano no ocultan la artificialidad de las ataduras que los súbditos se imponen. En definitiva, para Hobbes la imposibilidad de un poder sempiterno no se debe a la mortalidad de las cosas humanas (lo cual viene a solucionar, en parte, la ficción del *Leviatán*), sino a que el soberano “de este mundo” resulta incapaz de ordenarlo todo. En suma, busco señalar que Hobbes va más allá de una definición de libertad como el “silencio” de la ley (L. 21.6). Al contrario, Hobbes señala las hendiduras de todo orden al referirse a “las verdaderas libertades” de los súbditos como “aquellas cosas que, aunque han sido ordenadas por el soberano, el súbdito, sin cometer por ello injusticia, puede rehusar hacer” (L. 21.10). En definitiva, los súbditos, al ejercer esa libertad no son considerados bandoleros excluidos del espacio político sino ciudadanos (Zarka, 2004: 167-182). Es cierto, ya se lo ha dicho, que en este mismo capítulo de *Leviatán* (el 21), Hobbes se refiere a las libertades concedidas “por silencio de la ley”, pero lo hace reseñando “otra” serie de libertades distintas a las enunciadas bajo el rótulo de “verdadera libertad del súbdito” que, según la definición citada, puede contradecir la ley sin injusticia (comparar L. 21.10 con 21.18). Aquí cabe explicitar una distinción muy cara a la teoría hobbesiana. Hobbes distingue entre acciones “voluntarias” y cuerpo “libre”. O, lo que es lo mismo, entre elecciones voluntarias y movimientos libres de los cuerpos. Es libre, dice Hobbes, el cuerpo en movimiento impulsado por la “voluntad” que no encuentra un impedimento (TW. §28-30, L. 21.2-3). La principal consecuencia –sobre la que vuelvo en la nota 21 (ver *infra*)– estriba en que la voluntad no clausura la libertad en la misma medida en la que le resulta imposible detener el movimiento futuro del conato. En este sentido, resulta evidente en qué medida los obstáculos externos (absolutos o accidentales) suponen una liquidación del derecho natural. En *Leviatán*, al igual que en *De cive*, Hobbes sostiene que ningún impedimento inmoviliza por completo al agente. Por el contrario, el hombre siempre tiene derecho a usar el poder que le quede (*the power left him*) de acuerdo con sus juicios y razón (L. 14.2; Dc. 9.9). En el Estado, apunta correctamente Montserrat Herrero López, la libertad de los súbditos no consiste en moverse entre obstáculos absolutos, sino entre aquellos impuestos por decisión propia (2012: 71-2). De ahí que “generalmente todas las acciones que los hombres realizan en los Estados por miedo de la ley son acciones que quienes las realizan tiene la libertad de omitir” (L. 21.3) [traducción propia]. Si no estamos encadenados y aun obedecemos, ello se debe, explica Hobbes, a que la mediación política no implica pura represión. En síntesis, al renunciar explícitamente a cualquier preeminencia ontológica del reposo sobre el movimiento, Hobbes, sin mayor complejidad, incorpora a la esfera pública la presencia

voluntad constituye a su autor en un enemigo público,<sup>15</sup> bien cabe preguntarse si Hobbes considera que la soberanía en tanto “sede del poder” actúa con absoluta exterioridad en relación con el cuerpo político. Y, si no lo hiciese, valdría la pena inquirir bien si reconoce la imposibilidad de la clausura trascendente del conflicto político, bien en qué medida no está subrayando que los límites al orden provienen de la multitud pero también de la persona natural del soberano representante. A continuación indago una respuesta posible a estos dos interrogantes.

En *Leviatán* los enemigos públicos del cuerpo político se caracterizan por no pertenecer al Estado (*commonwealth*) o excluirse de él cometiendo crímenes de *laesa majestas* –“hacer planes o realizar actos contrarios a una ley fundamental” (L. 27.37)–. Esto es, desobedeciendo aquellas leyes sin las cuales ya no puede decirse que exista un Estado. Según Hobbes, es “fundamental” toda ley que contenga la voluntad del soberano en tanto se dirige a lograr el “bien público” (L. 26.42-3). Por tanto, no hay más ley fundamental que la salud del pueblo (L. 30.20). Definición de la que no solo se infiere el poder de la voluntad soberana, sino también la posibilidad de que esta, al desviar la intencionalidad de la ley desde el beneficio común (*i.e.* defender al pueblo) a su interés privado, sancione leyes, no ya simplemente superfluas, sino tramposas.<sup>16</sup> Por ejemplo, leyes orientadas a recaudar dinero para su beneficio personal.

La importancia del tratamiento brindado a la diferencia entre una ley “tramposa” y una “fundamental” consiste en señalar la presencia insoslayable de un vínculo entre lo justo-jurídico y las interpretaciones que los súbditos se forman sobre de una multitud en movimiento.

<sup>15</sup> Si los enemigos públicos quedan a merced de la venganza del soberano (L. 28.23), este último, al decidir las modalidades de ejercicio de su derecho (*i.e.* legal o por “virtud de su poder”) define quién forma parte del pueblo. Es decir, define quién merece un castigo proporcional y equitativo establecido por una norma anterior y quién, por desconocer la razón institucionalizada como medida de “lo público”, puede ser hostilizado. Expresado de otra manera, el soberano, al ejercer el “derecho al castigo”, recorta los límites del pueblo y, por ese mismo acto, declara los signos de la voluntad que incluyen o excluyen en la categoría de pueblo a quienes, sin embargo, conviven en el mismo Estado.

<sup>16</sup> “Por libertad quiero decir que no exista ninguna prohibición innecesaria respecto a cualquier hombre de una cosa que le esté permitida por la ley natural; es decir, que no se restrinja la libertad natural, salvo en lo necesario para el bien de la república; de modo que hombres sinceros no caigan en el peligro de las leyes como en *trampas*, sin darse cuenta” (Ele. 2.9.3-4) [Las cursivas son añadidas]. Ver también L. 30.21, además de las referencias a la obligación de gratitud del soberano: L. 24.7, 28.10, 28.22.

los actos soberanos. Por expresarlo en términos spinozianos, al señalar el modo en que el cuerpo político peca contra sí,<sup>17</sup> Hobbes reconoce bajo el prurito formalista de su definición de soberanía la pervivencia de un conflicto imposible de clausurar. Es decir, con la tensión sobre “lo público” que se sigue del ejercicio del castigo, también se apunta a la necesidad de asumir la politicidad de la pregunta por lo justo: *i.e.* concebir qué es lo justo de acuerdo con las relaciones de poder dentro del Estado y también del tiempo particular en el que estas se desarrollan (Martel, 2013: 107 ss). En Hobbes, “salud del pueblo”, por tanto, no remite a un resabio humanista de un realista poco convencido. Al contrario, en el Estado no hay castigo sino como la expresión jurídica de una composición de poderes (potencia) que impone una cohesión en torno a nociones compartidas sobre lo mío, lo tuyo, lo justo y lo injusto.

En consecuencia, para Hobbes, ni la categoría de absoluto implica que la persona natural que ocupa la sede de la soberanía reúna la potencia necesaria para el orden, ni su formalismo omite la compulsa por el contenido de lo justo. En este punto, resulta evidente el modo en el que se avanza hacia lo que Cecilia Abdo Ferez denomina la “desnormativización del ser” (2013: 197-226). Aunque Hobbes, a diferencia de Spinoza –a quien Abdo Ferez aplica dicha categoría–, sí recurre a diferencias sociológicas para identificar las partes en conflicto,<sup>18</sup> su concepto de equidad no deriva en una homogeneización en un sentido moralista que borre las diferencias.<sup>19</sup> El análisis de este nexo entre Spinoza y Hobbes bien puede ser objeto de otro trabajo. Aquí, tan solo quisiera insistir en que la identificación de intereses que

---

<sup>17</sup> En el *Tratado político* Spinoza sostiene: “la sociedad peca [...] siempre que hace o deja de hacer algo que puede provocar su ruina” (2013: 4.5).

<sup>18</sup> El diagnóstico al que insistentemente recurre Hobbes para explicar las disputas internas al Estado reside en adscribir la lucha a los diversos intereses de los sectores privilegiados y del pueblo (Hilb y Sirczuk, 2007: 98-103).

<sup>19</sup> La renuncia al fundamento ontológico entraña mantener el equilibrio en las relaciones de los poderes que componen el cuerpo político, de tal modo que se legitime la coerción tras el consentimiento. A diferencia de Aristóteles, para quien la “equidad” es una corrección de la ley “en la medida en la que su universalidad la deja incompleta” (1993: V, 1137b25), para Hobbes, lo equitativo es el resultado de una “justicia de las acciones” en el marco de una disputa entre deseos que, de otro modo, se resolverían mediante la guerra (L. 15.14, 23). La equidad acontece cuando quien arbitra un litigio confirma la confianza depositada en su decisión. Esto es, cuando las partes en disputa aceptan la resolución y deponen la inclinación a luchar.

sostiene la definición de “pueblo” no queda reducida ni a una pretensión abstracta ni a la cristalización del dominio de un estrato del pueblo privilegiado sobre otro.

Así, a pesar de que el soberano no encuentra un límite en su propia voluntad plasmada en el derecho positivo (*n.b.* al que siempre puede derogar o modificar), según Hobbes, no hay “potencia plena” para impedir la proliferación de la lógica individual propia del estado de naturaleza sin la “composición” de las voluntades individuales en la del soberano. Por ello, la voluntad soberana, al expresarse con un fin privado, al hostigar y no castigar, puede mantener “su” orden no tanto por reunir por sí misma la potencia suficiente y necesaria, sino por la presencia de la multitud que la acompaña en ese hostigamiento. Es decir, si el poder no es una propiedad sino un accidente del cuerpo en movimiento, el único modo de que los súbditos conformen su voluntad a la del soberano sin la amenaza constante del terror –ya que no pueden “querer querer”<sup>20</sup>– consiste en preservar la calidad pacífica del vínculo entre multitud y representantes. Aunque, como bien reconoce David Gauthier, dicho vínculo no sea más que una tregua entre aquellos que comparten una misma noción de justicia y, en consecuencia, “consientan” hostigar al otro definido ahora como enemigo público del pueblo (1979: 148).

En resumen, el soberano puede demandar algo “en virtud de su poder” y no de una ley positiva, sin reponer la guerra. Pero lo que diferencia esa demanda de una hostilidad es la identificación de la multitud con los intereses que dicho acto persigue.

<sup>20</sup> Con esta expresión, Hobbes busca reducir al absurdo la división de la voluntad en acto y facultad. En *Crítica al De mundo de Thomas White*, Hobbes afirma: “la misma voluntad no es voluntaria, ya que no es una acción; sería absurdo y ridículo que alguien dijera: ‘Mañana quiero querer así’, o ‘Mañana quiero tener la voluntad de hacer esto o aquello’; si puedo decir ‘quiero querer’, también puedo decir ‘quiero querer querer’, y así *in infinitum*” (TW, §29, 113). La voluntad, para Hobbes, es, en cambio, “el último apetito” de quien delibera –*i.e.* la voluntad consiste en “querer hacer”–. Las acciones son “voluntarias” si se siguen del “querer”. Pero ello no implica que la voluntad quede eximida de la determinación por causas necesarias. “Uno puede elegir una determinada cosa y con todo no puede dejar de elegirla” toda vez que las consecuencias buenas o malas resultan suficientes (*i.e.* necesarias) para determinar la acción (Ln. 241). En definitiva, para Hobbes, no hay “voluntad” sin necesidad en tanto “todo efecto tiene una causa necesaria” (Dco. 2.9.5). Pero, a su vez, tampoco es válido afirmar que la “voluntad” no es libre, ya que la libertad no se predica de las elecciones sino de los movimientos de los cuerpos que les siguen. Es un abuso, afirma en *Leviatán*, aplicar las palabras “libertad” y “libre” a cualquier cosa que no sea un cuerpo. Esta cuestión la retoma en el pequeño tratado *De libertad y necesidad*, en el que debate con el aristotelismo de Bramhall sosteniendo que los sujetos no pueden autodeterminar su propia voluntad en el futuro, convirtiéndose a sí mismos en sujetos pasivos (Ln. 266). Ver Eggers, 2009: 76; Brett, 1997: 226-7.

De otro modo, lo que estaría diciendo Hobbes es que el soberano tiene no solo la capacidad de constituir al pueblo mediante la mera expresión de su voluntad (*i.e.* su apetito), sino también el poder de dominar los movimientos del mundo y, por tanto, hacer mudar la imaginación y el conato de los súbditos. Claramente, resulta harto complicado presuponer dicha capacidad del dios humano, y por tanto humano y no divino, que Hobbes presenta en *Leviatán*. La inestabilidad inherente de las instituciones políticas –dado que estas se dirigen, en última instancia, a gobernar algo que les resulta inasible: el conato que inicia todos los movimientos voluntarios–, lejos de echar por tierra su absolutismo, revela su comprensión política. A través de los corolarios del “derecho al castigo”, Hobbes evidencia que la puerta por la que ese derecho ingresa no es la del pacto, sino la instancia política en la que se articulan consensos en torno a principios normativos que aunque tenidos por “naturales” carecen de un anclaje metaético. Punto, este último, sobre el cual avanzo a continuación.

### III.

En el apartado precedente sugiero el modo en el que Hobbes revela el carácter político del absolutismo soberano. Es decir, la imposibilidad de considerar qué es lo justo obviando atender las relaciones de poder dentro del Estado y el tiempo particular en el que estas se desarrollan. Dicho de otro modo, arriesgo una lectura de *Leviatán* en la cual se resuelve la antinomia entre el derecho inalienable al castigo y el derecho inalienable a resistir tal castigo pero sin recurrir al poder *de facto* del soberano ni al condicionamiento del pacto. Con todo, al afirmar la centralidad del vínculo en torno a principios normativos para definir los límites del pueblo, no busco inferir que Hobbes reconstruya principios morales universales a partir de los cuales subsuma lo político a la ética. A fin de aclarar este punto analizo la posición de Yves-Charles Zarka, que efectivamente sugiere esta otra lectura.

El punto de partida de la interpretación de Zarka consiste en señalar que el pacto, lejos de resolver la antinomia natural entre derechos, plantea una nueva. En un

primer sentido, afirma Zarka, el soberano no puede recibir del convenio la autorización para ejercer un derecho inalienable de los hombres sobre su propio cuerpo y “las demás cosas necesarias para la vida” (L. 27.25). En sentido contrario, no hay libertad de los súbditos a eximirse de la obligación, toda vez que, a su juicio, esta contradiga su preservación. Ciertamente, los súbditos podrán resistirse pero ello, concluye Zarka, los devuelve al estado de naturaleza, porque “no hay juez que pueda decidir la controversia” (L. 18.4). Así, la convivencia entre el derecho inalienable al castigo con el derecho inalienable a resistir tal castigo se vuelve, cuanto menos, problemática. Aunque la prevalencia del derecho soberano sobre el de los individuos se imponga en la mayoría de las ocasiones apelando a “su gran” poder, Zarka señala acertadamente que el edificio estatal hobbesiano se tambalea mientras la relación entre el “derecho al castigo” y el “derecho a la resistencia” reponga de forma constante la guerra (Zarka, 1997: 246-270).

Resolver la antinomia implica, siempre según Zarka, trasladar el peso del fundamento desde el pacto a la “ética del gobernante”. La justificación de la existencia del “derecho al castigo” se sustenta en la dimensión moral y política que se derivan de tal ética. Es decir, el respeto a las leyes de la naturaleza y la prudencia política “obligan” al soberano a ejercer su derecho de forma tal que este quede legitimado frente a los súbditos. El primer paso consiste en reconocer que, aunque los súbditos se comprometan a tomar como propias las acciones del soberano y le confieran una libertad “tan absoluta como la que se daba en la condición de mera naturaleza” (L. 28.2), de las “reglas de la política” (L. 19.23) y de las leyes de naturaleza (L. 14.7), también se infiere que en todo acto de convenio o sumisión van implicadas “nuestra obligación y nuestra libertad” (L. 21.10). Dicho de otro modo, de las reglas que rigen el movimiento del Estado –cuya “causa íntegra” está conformada por la causa eficiente (los deseos) y la causa material (los hombres) (L. 29.1; Dco. 2.9.3)– se conjetura que no hay crimen donde no hay obligación.<sup>21</sup> En segundo lugar,

---

<sup>21</sup> “No todas las líneas torcidas tienen el mismo grado de torcedura” (L. 27.21). Por ejemplo, aquel que comete un ilícito por miedo a un daño o peligro inminente, está obligado por la necesidad y, concluye Hobbes, está excusado totalmente (L. 27.25). En efecto, cualquier excusa que “libera de la obligación de cumplir con la ley” también “lo libera de criminalidad” –i.e. no hay delito– (L. 27.21).

se concluye que si no hay obligación a “no protegernos a nosotros mismos”, ya que en esos casos los súbditos están compelidos por “necesidad natural” (L. 27.25), cada mandato del soberano tropieza con el juicio individual siempre remanente legitimado en la libertad natural.<sup>22</sup> Las leyes civiles determinan la voluntad por miedo o por terror pero no impiden al súbdito o al extranjero “usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón” (L. 14.2). En conclusión, el soberano desatiende los deberes de su oficio y pierde su autoridad cuando desconoce esa instancia inabrogable en la que se distingue entre un acto de “hostilidad” (el ejercicio privado del poder) y un “castigo” (el ejercicio público del poder).

El inconveniente que encuentro en la interpretación de Zarka estriba en el estatuto que se les confiere a las leyes de naturaleza. O, lo que es lo mismo, al contenido normativo de esa “instancia” en la que se distingue lo políticamente conducente y, por tanto, se resuelve sin conflicto la legitimidad del “castigo”. Al respecto habría que evaluar en qué medida la solución de la antinomia que propone Zarka lleva a Hobbes a un terreno aún más inestable convirtiéndolo en un autor *iusnaturalista*. Según esta deriva, la autoridad del soberano se “limita” por el cumplimiento de un deber que lo impele a “modular” el ejercicio de su poder según las leyes de la naturaleza y las reglas de la política que se derivan de esos teoremas racionales. Por ello, según Zarka, los “deberes” soberanos se demostrarían racionalmente sin necesidad de recurrir al modo en el que los hombres “en un momento dado de la historia” se explican su sumisión a la dominación política (1997: 248). Es decir, aunque Hobbes no recurra a un principio teológico de legitimación, la “racionalidad” del mundo atribuye deberes y derechos que permiten “clausurar” o acotar la pregunta por lo correcto toda vez que la voluntad soberana se adecue a ella.

Sin contradecir de plano su conclusión, considero que la principal dificultad en la que incurre consiste en invertir el fundamento político de la autoridad para remitirlo a un fundamento deontológico que solo en segunda instancia adquiere “dimensiones” políticas (1997: 264-5). El error, aduce Eleanor Curran, reside en que la lectura de Zarka, como otras similares, desconoce que el voluntarismo hobbesiano adolece de

---

<sup>22</sup> Ver *supra* nota 15.

una instancia objetiva desde la cual verter contenido a la obligación (2014: 35-6). Para Hobbes, pero también para cualquier lector atento de su *Leviatán*, queda de manifiesto que tal “solución” de Zarka no enmienda nada, ya que los hombres continuarían luchando por definir qué son esas leyes de naturaleza y cómo se aplican a cada conflicto particular.

De cualquier modo, si también sostengo que no cabe descartar de plano la tesis de Zarka, ello se debe a que Hobbes efectivamente presenta razones para la obediencia fundadas tanto en la justicia –i.e. lo pactado– como en una serie de prescripciones morales “más allá de la justicia” (Sorell, 2001: 227-242). Es decir, los pactos que juntan y unen las partes del Estado presuponen en su constitución y mantenimiento un conocimiento sobre aquello que las mueve. De modo que la teoría política que Hobbes se propone desarrollar no limita el “cómo” de la sociedad política al pacto, sino que también incluye una lectura sobre las pasiones o movimientos de los hombres que forman su causa íntegra. Si la causa íntegra del Estado está conformada por los hombres y sus pasiones, señala Mikko Jakonen (2013: 20-24), el análisis del movimiento de la multitud configura la clave del problema político hobbesiano.<sup>23</sup> De hecho, Hobbes mismo lo reafirma al especificar que las leyes de naturaleza presentadas en *Leviatán* “mandan buscar la paz como medio de conservación para los hombres en multitud” (L. 15.34).

Ahora bien, la distancia que planteo con la tesis de Zarka estriba en que, mientras este alega que la ética que legitima el castigo se funda en una razón geométrica desde la que se deducen los deberes del soberano, la alternativa que presento indica que esos deberes están informados por su historicidad y contingencia. O, lo que es lo mismo, Zarka tiende a desconocer que el deber del soberano, tal como

---

<sup>23</sup> La relación entre la política y la naturaleza se establece a través de la común referencia al movimiento en el conocimiento de los cuerpos externos y las pasiones. En su trabajo *Politics of Motion* (1973) Thomas Spragens se aboca a demostrar esta ligazón fundamental para comprender los fenómenos políticos en su necesidad y dinamismo. Esto no sugiere, sin embargo, que la filosofía natural de Hobbes sea directamente la fuente de la filosofía política (Spragens, 1973: 7). En el mismo sentido, la tesis de Tom Sorell (2001: 232) es que la filosofía natural y política son parte del mismo sistema y se desarrollan conjuntamente. Lo cual no implica que el cuerpo político sea idéntico a un cuerpo natural y, por tanto, sujeto a las mismas reglas. Al respecto, ver Fernández Peychaux, 2013b: 413-430.

lo presenta Hobbes, procede de un juicio histórico sobre el mundo real y las causas de su movimiento.<sup>24</sup> Debido a esto, en el “Prefacio a los lectores” de *De cive*, Hobbes “admite” que la mayor eficacia de la monarquía “sobre las demás clases de Estados” queda “propuesta como *probable*” (Dc. pref. 22).<sup>25</sup> En *Leviatán*, por su parte, al comparar las monarquías con las asambleas, no se aportan razones de principio sino de efectos conjeturables (L. 19.4-9). Pero, a su vez, también pareciera omitir que la razón hobbesiana que informa el orden político se encuentra socavada por la imposibilidad de reducir la contingencia de la imaginación (*fancy*) con la que nos representamos al mundo (L. 1.3; 2.2). Sobre este segundo argumento quisiera detenerme.

En *De corpore* se reduce la contingencia a la necesidad afirmando que lo “contingente” acontece por causas necesarias. Por tanto, concluye Hobbes, llamamos contingente a los movimientos de los cuales ignoramos sus causas (Dco. 2.10.5).<sup>26</sup> Aceptar este límite constituye el primer paso que Hobbes demanda para afrontar con éxito los antagonismos políticos exacerbados en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII. Es decir, el éxito de la actividad política de quien gobierna reside en aceptar la ausencia insoslayable de una “clave” para reconstruir el mundo de forma objetiva. Muy probablemente, esta afirmación no baste para echar por tierra el entusiasmo hobbesiano en la capacidad de la razón para iluminar a los hombres en la gestión de lo político.<sup>27</sup> No obstante, coincido con Zarka en que alcanza para advertir que la

<sup>24</sup> Así, dados los derechos que el pacto necesita conceder al soberano (L. 18), analizadas las inconveniencias históricas de cada forma de gobierno (L. 19.4), determinados los límites del pecado y el delito y, por tanto, del castigo (L. 27 y 28), explicitadas las “cosas”, o mejor dicho las “doctrinas”, que disuelven el Estado (L. 29), el derecho absoluto queda debidamente fundado en su necesidad y en su origen. Ver Sorell, 2001: 227-242; 2004: 183-196.

<sup>25</sup> Las cursivas son añadidas.

<sup>26</sup> Posición que refuta Bramhall señalando que la definición de “necesidad absoluta” de Hobbes solo presenta una “necesidad hipotética”. En ese caso, el obispo le concede que una necesidad “supuesta” sería compatible con la libertad, incluso cuando la suposición vaya acompañada de una “certeza infalible” de lo que es y será (Bramhall, 1999: §19). La diferencia radical entre Hobbes y Bramhall consiste en que, para Hobbes, la necesidad supuesta por el agente no dice nada de la necesidad del mundo, sino que versa sobre la verdad de las proposiciones que lo describen (Ln. 262). En ese caso, por tanto, la contingencia no pervive en el mundo como la falta de necesidad, sino como los límites del conocimiento humano.

<sup>27</sup> Al igual que los avances en otros campos permiten distinguir el mundo moderno de la barbarie del pasado, Hobbes se ilusiona con las probabilidades del conocimiento científico de las leyes de la naturaleza. Este último logra desenmascarar el error y construir la paz necesaria para que, rescatado del

inflexión de dicho entusiasmo racionalista (por no decir su inevitable defraudación) no proviene de la resistencia hacia el principio ordenador de la razón, sino de los límites que le son inherentes a esta última en tanto se conduce por pasiones para alcanzar conjeturas sobre el bien y el mal verosímiles.<sup>28</sup>

Volviendo sobre el argumento principal, cabe afirmar que la multiplicidad de cadenas causales que intervienen en la deliberación impide establecer una jerarquía de las pasiones o de “bienes aparentes futuros” que mueven el conato sin la intervención de la voluntad del individuo que delibera.<sup>29</sup> La única vía para ensayar un orden radica

---

miedo recíproco, el género humano goce de una paz tan sólida que parezca que en adelante no hubiera que luchar (L. 30.5, 46.11; Dc. carta, §§6-7; El. epíst., xvi).

<sup>28</sup> En una obra anterior a la que aquí comentamos, el mismo Zarka admite tal posibilidad toda vez que se pone de relieve la “fundación inacabada” que se deriva del voluntarismo hobbesiano (1994: 36-8). El materialismo hobbesiano opaca irremediamente las causas de los universales en tanto dependen de la voluntad divina. Al respecto, Zarka cita *De Homine*, en donde Hobbes concluye: “Por el contrario, dado que las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder (*in nostra potestate*) sino en la voluntad divina (*in voluntate divina*), y la mayor parte de ellas, y seguramente el éter, es invisible, nosotros que las vemos, no podemos deducir sus propiedades a partir de sus causas” (Dho. 2.10.5) [traducción propia]. Sin descartar la presencia de un orden universal, concluye Zarka, en la filosofía moral o “verdadera doctrina sobre las leyes de naturaleza” no se avanza desde un conocimiento cierto como en las matemáticas, sino a partir de un conocimiento consecuencial (L. 5.17). Para Hobbes, la infalibilidad del método científico no lo libera de las disputas teóricas o, incluso, políticas. En definitiva, la diferencia entre la “prudencia” y la “ciencia” radica exclusivamente en el método de adquisición y empleo de los recuerdos de la memoria (L. 5.21-2). Pero, si “las cosas que están por venir no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que fabrica la mente atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas”, nunca hay certeza “suficiente” (L. 3.7). El científico (aquel que añade estudio a la experiencia natural), al estar más avezado en la materia y disponer de más signos para guiarse, conjetura mejor, pero difícilmente puede “traer el futuro” en sus demostraciones. Así, aunque para Hobbes la “infalibilidad” de la ciencia signifique juicios “indefectibles”, la multiplicidad de causas que operan en el mundo convierte en imposible adelantarse a “una larga cadena de consecuencias”. De tal modo que a la razón humana, “regulada” por algún deseo y designio (L. 3.4-5), solo le queda alcanzar la certeza “aparente” (L. 6.57).

<sup>29</sup> En *De homine*, publicado siete años después que *Leviatán*, Hobbes desglosa seis fuentes de inclinaciones humanas: la constitución del cuerpo, la experiencia, el hábito, la fortuna, la valía que se adjudica el sujeto y, finalmente, las autoridades (Dho. 2.13.1). Esta complejidad del campo causal supone que la multiplicidad de sus cadenas impide adquirir una percepción lineal y acumulativa de la relación causa-efecto entre las cosas particulares y los apetitos. De ello se deduce un desajuste temporal entre la determinación del sujeto (imaginación y deseos) y la del contexto que la provoca. Ambos, sujeto y contexto, están relacionados pero “las cadenas de su causación” no son espontáneas y, por lo tanto, coetáneas. La respuesta del “cuerpo pensante” (Dco. 1.3.4) ante el estímulo se explica más por la imaginación y la memoria que por una reacción mecánica a la presión en los sentidos. Dicho de otro modo, si la imaginación es una especie de memoria de sensaciones pasadas, resulta evidente que para Hobbes cada sujeto –dice Samantha Frost– porta su propia historia “como memoria” de las diferentes causas que alteran su comportamiento. Precisamente, esta temporalidad es lo que permite que el “sí mismo” hobbesiano no se disuelva irremediamente en la mecánica de la naturaleza ni de la política (Frost, 2010: 159-164).

en aceptar la constitución humana de una “recta razón”. Es decir, se requiere la intervención de la voluntad humana para fijar las normas de lo justo y lo injusto en tanto no hay política sino “por falta de una recta razón naturalmente constituida” (L. 5.3, 17.4).

En consecuencia, la contingencia y la historicidad del orden en todo “espacio político”<sup>30</sup> afectan la comprensión de los principios normativos articulados bajo la denominación de leyes de la naturaleza. Más concretamente, aun cuando quepa identificar continuidades que permanecen inmutables –e.g. “jamás podrá ser que la guerra preserve a la vida” (L. 15.38)–, Hobbes reconoce que su contenido concreto en un determinado tiempo varía sustancialmente. Por ejemplo, en *Behemoth* se diferencia la virtud del monarca del pasado y del presente. Mientras los monarcas del pasado tienen por virtud la pronta reprimenda de los rebeldes, en el presente (tras la guerra civil y la restauración) la virtud del soberano supone el gobierno mediante la ley (Beh. 59). En *Leviatán*, por su parte, cada vez que el soberano dispone de sus súbditos por “virtud de su poder” y anula la posibilidad de reclamar el derecho positivo conculcado, está, en cierto modo, empleando la guerra para preservar la paz. En este mismo sentido, mientras en el capítulo 14 de *Leviatán* se hace referencia a la paz como el fin establecido por “la ley fundamental de la naturaleza” (L. 14.4), en el final del capítulo 15 son los hombres quienes “acuerdan” la bondad de la paz (L. 15.38). O, lo que es lo mismo, al dirigir su voluntad en una misma dirección, acuerdan qué es la paz.

Por lo dicho hasta aquí, aceptar que la recta razón se funda en la voluntad de quien decide presupone renunciar a fundar el orden político en la participación humana en el *logos* del mundo.<sup>31</sup> El reconocimiento de que “apenas si hay un Estado

<sup>30</sup> Utilizo aquí la expresión de “espacio político” para referirme al lugar donde se relacionan las fuerzas tensionales de la sociedad (Wolin, 1960: 15-6). En el marco de la lectura de *Leviatán* que se propone, tal espacio se encuentra determinado por las instituciones políticas donde se define cuál es la voluntad soberana. Esto implica, sin embargo, que el monarca, como persona natural, o la asamblea, como reunión de personas naturales, no monopolizan la sanción del criterio de qué es “lo público”. Es decir, cuál es el criterio relacionante de las actividades dispersas de individuos y asociaciones con ese espacio político. Ver Fernández Peychaux, “Juego de cartas”, *mimeo*.

<sup>31</sup> Empleo “participación” en el sentido que le brinda Tomás de Aquino. En la Suma teológica aunque la criatura racional es providente para sí misma, “participa” de la norma divina en tanto esta la impulsa a sus actos y fines propios de su naturaleza (1994: I-II, q. 91, a. 2).

en el mundo cuyos comienzos puedan ser en conciencia justificados” (L. rc.8) conlleva asumir por “deber del soberano” la renuncia a cristalizar la vida política. En otras palabras, el soberano “debe” apropiarse del desafío de reconstituir constantemente el fundamento del orden para que la violencia del “castigo” necesaria para mantener unido el cuerpo político no sea tenida por una hostilidad. Alcanzar un ámbito pacificado es deseable moralmente, pero tal privilegio de la paz como valor máximo no supone ni un formalismo que cierre el debate sobre el fundamento del orden político ni el subterfugio hobbesiano más o menos evidente para extender una moral normativa hasta abarcar también la voluntad soberana. Por el contrario, al concebir la posibilidad de que quien ejerce el poder más grande jamás concebido también incurra en acciones “malas”, se está señalando la conflictividad ineliminable que amenaza y convive con el Leviatán. Precisamente, la tensión política descrita en torno al ejercicio del “derecho al castigo” evidencia en qué medida la relación entre sociedad política y estado de naturaleza no queda reducida a una relación de exterioridad simple.<sup>32</sup>

#### IV.

A modo de conclusión, vale aclarar que al identificarse la tensión política en el “derecho al castigo” no me propongo realizar un juicio más justo de la obra de Hobbes, sino afrontar un problema filosófico-político de mayor calado: las relaciones entre la obligación y la resistencia. La crudeza de la metáfora del Leviatán tiene la ventaja de obligar a su lector a contemplar no solo lo que el poder no puede hacer, sino también lo que le resulta imposible de renunciar. Así, aunque el soberano “deba”

---

<sup>32</sup> Reconocer la tensión política tras el “derecho a castigar en cualquier instancia” supone abandonar la lectura según la cual Hobbes se aboca exclusivamente a solventar la antítesis anarquía-unidad. Desde esta perspectiva, sostenida por ejemplo por Norberto Bobbio (1992: 51-2), no solo hay una relación de “suma cero” entre estado de naturaleza y sociedad política, sino que el espacio político y su centro quedan prefigurados de tal modo que cualquier conflicto solo cabe resolverse fuera de la política. Si la política queda reducida a las actividades desarrolladas en el “más acá” institucional del conflicto conjurado del estado “natural” de guerra, resulta obvio que el derecho al castigo es la cornisa desde la cual el soberano que agrede a la multitud se arroja hacia la naturaleza y el fin de la política. Así, no solo los súbditos carecerían de una auténtica libertad política, sino también el soberano no podría ejercer su oficio sin renunciar a su condición.

evitar los privilegios que indignan a la multitud, también “debe” ordenar las doctrinas para que el ejercicio de su poder, incluso cuando castiga a un inocente, no sea percibido públicamente como una hostilidad que socave la autorización recibida.

En *The logic of Leviathan* (1979), David Gauthier presenta una conciliación de la antinomia reseñada a lo largo del artículo que pone de manifiesto claramente el problema filosófico apuntado. En este texto, Gauthier afirma que, a pesar de las dificultades que depara consentir el propio castigo, participar de la racionalidad del soberano implica, cuanto menos, aceptar el castigo del otro (1979: 148). Probablemente, allí radique el mayor interés de la obra de Hobbes para seguir pensando la política. La convergencia entre la racionalidad del soberano y la de los súbditos para evitar la emergencia constante del conflicto político no supone, sin embargo, que este desaparezca. Al descubrir la construcción política de todo orden y, en consecuencia, que los individuos son constituidos como miembros del pueblo aceptándose a sí mismos “dentro del juego”<sup>33</sup> al apropiarse de las reglas prescriptas por el ordenamiento de las doctrinas, Hobbes también devela cómo toda idea de pueblo tiene por correlato la posibilidad “legitimada” de hostilizar al otro.

Los reclamos que impugnan las “trampas” de las leyes en las que se sostienen los privilegios de aquellos que se reconocen como “pueblo”, afirma Hobbes, pueden tenerse por una polifonía amorfa de voces incomprensibles para la “racionalidad” instituida. Mas, advierte, no debiera incurrirse en el error de ignorar su presencia antagónica. Es particularmente evidente cómo Hobbes emplea la palabra “multitud” o “pueblo” según juzga la racionalidad del interlocutor del poder soberano. Mientras el pueblo aparece como aquel “capaz de colegir por sí mismo la correspondencia” entre la supuesta tiranía y el gobierno actual del Estado (Beh. 28) o quien por miedo o esperanza consiente el gobierno (Beh. 18); la multitud, por su misma condición, no puede “entrar en disputa y dialogar con quien está dirigiéndose, indistintamente, a todos ellos [*i.e.* los miembros de la multitud]” (L. 25.8). Sin embargo, de esta masa informe no se infiere ni pasividad ni ausencia (*e.g.* L. 6.37, 8.21, 12.24, 15.34, 16.17,

---

<sup>33</sup> Si las leyes del Estado son como reglas de juego acordadas entre los jugadores (L. 30.21), sostengo que está “fuera del juego” quien supone que el beneficio del Estado no se vincula ni indirectamente con su seguridad.

18.1, 18.9, 29.20, 30.19, 30.23, 31.12). Es decir, la falta de palabras claras y sentencias racionales denota una presencia monstruosa y peligrosa. Pero contener la tumultuosa multitud vociferante supone, en primer lugar, no ignorarla. Del mismo modo que la falta de juicio de la multitud arruina a Carlos I, también en ella se encuentra la base de su poder. Y si el amor de esta le fue arrebatado, ello se debe, señala Hobbes en *Behemoth* y *Leviatán*, a que Carlos I se empeña en indignarla al cometer actos considerados hostiles por la mayoría (ver Fernández Peychaux, “Juego de Cartas”, donde se analizan dos ejemplos puntuales). Más aún, me parece fundamental notar que su error no consistió en su intransigencia y en desconocer la necesidad de acordar con sus súbditos nuevas definiciones de lo justo (nuevos límites para el pueblo), sino, apunta Hobbes en reiteradas oportunidades, en elegir de forma equivocada qué amigos podía perder (Beh. 154; L. 27.8, 30.6).

Una cuestión que mencioné pero dejo abierta para futuras indagaciones estriba en investigar la naturaleza del vínculo de la voluntad soberana con los súbditos. En particular tres aspectos: i) el derecho/deber de “gobernar los imaginarios” ordenando las doctrinas que intervienen en el primer movimiento del conato que determina el deseo o la aversión; ii) prescribir los estilos de vida o *manners* compatibles con la paz, ya que las palabras y los hábitos están relacionados de tal modo que “la mente sugiere sólo la primera palabra [de una cadena de pensamientos] y el resto [de la acción] sigue habitualmente, sin necesidad de emplear la mente” (Ele. 1.5.14, ver también L. 21.9, 26.36); y, iii) por tanto, moderar la hostilización de la multitud para que el miedo que antes los hacía obedientes no equilibre la ecuación de la resistencia (L. 42.67).

## Abreviaturas

Beh., *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*

Dc., *De cive*

Dco., *Elementorum philosophiae sectio prima, De corpore*

Dho., *De homine*

Ele., *The Elements of Law, Natural and Politic*

L., *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*

Ln., *Of Liberty and Necessity*

TW., *Thomas White's De Mundo Examined*

## **Bibliografía**

Abdo Ferez, Cecilia. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.

Aquino, Tomás de. *Suma De Teología*. 3 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma, 1991.

Brett, Annabel S. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Trad. Jacqueline Cruz. 2.ª ed. (Feminismos; 68). Madrid: Cátedra, 2010.

Curran, Eleanor. *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.

Eggers, Daniel. "Liberty and Contractual Obligation in Hobbes". *Hobbes Studies*. 22, nº 1 (2009): 70-103.

Fernández Peychaux, D. "Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes", mimeo.

---. "Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política". *Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno*. 7 (2013a): 149-170.

---. "El Leviathan como autómatas: método y política en Thomas Hobbes". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 30, nº 2 (2013b): 413-430.

Frost, Samantha. "Fear and the Illusion of Autonomy". *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Eds. Coole, D. H., y Samantha Frost. London: Duke University Press, 2010: 158-176.

- . *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Gauthier, David. *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- . “Hobbes: The Laws of Nature”. *Pacific Philosophical Quarterly*. 82 (2001): 258–284.
- Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Herrero López, Montserrat. *Ficciones políticas: el eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Madrid: Katz, 2012.
- Hilb, C. y Sirczuk, M. *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Ed. F. Tönnies. Barnes & Noble, 1969 (1640). Versión castellana: *Elementos de derecho natural y político*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- . *On the Citizen*. Ed. R. Tuck y M. Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 1998 (1642). Versión castellana: *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED-Varia, 2008.
- . *Thomas White’s De Mundo Examined*. Trad. Harold Whitmore Jones. Londres: Bradford University Press, 1973 (1643). Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Trad. B. Forteza Pujol. Barcelona: Península, 1991: 89-121.
- . “Of Liberty and Necessity”. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. IV. Londres: Bohn, 1840 (1646). Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*, op. cit., 125-171.
- . *Leviathan with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Ed., introducción y notas E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994 (1651). Versión castellana: *Leviatán*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . “Elementorum philosophiae sectio prima De corpore”. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia: in unum*

- corpus nunc primum collecta*. Londoni: apud Joannem Bohn, 1839 (1655).  
Versión castellana: *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008.
- “De homine”. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, 33-86. Trad. Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig, Bernard Gert. Hackett Publishing, 1991 (1658).
- . *Behemoth; or, The Long Parliament*. Ed. F. Tönnies. New York: Barnes & Noble, 1969 (1668). Versión castellana: *Behemoth: el Largo Parlamento*. Trad. A. Hermosa Andujar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Jakonen, Mikko. *Multitude in Motion. Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2013.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edición, introducción y notas Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960 (1689).
- Malcolm, Noel. “Hobbes and Spinoza”. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Editor J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1995: 530-57.
- Martel, James R. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Schrock, Thomas S. “The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes’s Leviathan”. *The Western Political Quarterly*. 44, n° 4 (1991): 853-890.
- Sorell, Tom. “The Burdensome Freedom of Sovereigns”. *Leviathan after 350 Years*. Eds. Sorell, Tom, y Luc Foisneau. Oxford: Clarendon, 2004: 183-196.
- . “Hobbes and the Morality beyond Justice”. *Pacific Philosophical Quarterly*. 8 (2001): 227-42.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2013.
- . *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Spragens, Thomas. *The Politics of Motion*. London: Croom Helm, 1973.
- Wolin, Sheldon. S. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. México: FCE, 2012 (1960).

Zarka, Yves C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Trad. L. Medrano. Barcelona: Herder, 1997.

---. The Political Subject, en *Leviathan After 350 Years*, op. cit., 167-182. Oxford: Clarendon Press, 2004.

---. “Filosofía primera y fundación del saber”, en Yves-Charles Zarka, *Filosofía y política en la época moderna*, 17-34. Trad. A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo, 2008 (1994).