

# Huellas del escepticismo en la filosofía política del *Leviatán*: correlaciones y límites

Traces of Scepticism in *Leviathan's* Political Philosophy: Correlations and Limits

**Diana Paula Fuhr**

Universidad Nacional del Sur,  
Departamento de Humanidades.  
Correo electrónico: [dianafuhr89@hotmail.com](mailto:dianafuhr89@hotmail.com)

**Resumen:** El objetivo del presente trabajo es situar a Hobbes [1588-1679] dentro del contexto del escepticismo moderno, teniendo en cuenta la influencia posible del escepticismo en el *Leviatán* [1651] y su lugar en él. Se focalizará en dos aspectos y su relación: por una parte, el escepticismo epistemológico con la distinción entre apariencia y realidad y el abordaje de la naturaleza humana a partir de las pasiones, y por otro, el aspecto ético-político a partir de la relativización de los valores y de la artificialidad de la institución estatal. Para ello, recortaremos la fuente al *Leviatán* y trazaremos algunos puntos en común así como diferencias con los escépticos con el fin de analizar en qué medida Hobbes se acerca o se distancia del escepticismo y en qué medida el escepticismo arroja luz sobre su propia filosofía política.

**Palabras clave:** Hobbes, *Leviatán*, escepticismo moderno.

**Abstract:** The proposal of the present article is to situate Hobbes in the context of modern scepticism, by taking into account possible influences of scepticism in the *Leviathan* and its role on it. We are focalizing on two aspects and their relationship: on the one side, on the epistemological scepticism with its distinction between appearance and reality and the idea of human nature based on passions; and on the other side on the ethical and political aspect based on the relativity of the values and the artificiality of the state institution. For this article, we are restringing the source to *Leviathan* and we are tracing common points and differences with some sceptics in order to analyse in what sense Hobbes is near to or far from scepticism and in what sense the scepticism shed light on his own political philosophy.

**Keywords:** Hobbes, *Leviathan*, Modern Scepticism.

## Introducción

En la modernidad, a partir de la publicación de las obras de Sexto Empírico (de las cuales aquí solo haremos referencia a *Hipotiposis Pirrónicas*, en adelante HP), se dio un resurgimiento del escepticismo antiguo que llega a Sánchez, Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer. Este escepticismo, junto con el nominalismo occamista<sup>1</sup> y la idea de que no conocemos lo máximo absoluto sino de modo incomprensible de Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*), desarticula las bases del pensamiento aristotélico-escolástico y se infiltra en los cultivadores de la ciencia galileana, llegando a contemporáneos de Hobbes como Mersenne y Gassendi (Pacchi, 1965:10). Hobbes mismo, haciéndose eco de estas críticas y añadiendo sus propios argumentos, combate también la filosofía aristotélica y los conceptos “contradictorios” de la escolástica en el *Leviatán* y adscribe a la nueva ciencia.

Como notas características de la filosofía de Sexto, podemos mencionar: 1) la voluntad de no reducir un hecho a dogma, esto es, de dejarlo en su carácter fenoménico<sup>2</sup> y de someter a un examen contradictorio nuestras opiniones de los fenómenos (HP I, 13), 2) la distinción entre apariencia o fenómeno y esencia, y 3) la suspensión del juicio con la consecuente *ataraxia* como fin de la *sképsis* (examen). El escéptico “no se apoya sobre la aceptación voluntaria de un dogma

<sup>1</sup> Postura según la cual los universales no tienen una realidad fuera del alma, sino que son conceptos de nuestra mente, que expresan una realidad singular a través de un nombre que se aplica a muchos. Con ello, se elimina la idea de una esencia universal que se concreta en la existencia particular, y las causas finales y formales. Cabe señalar que Hobbes mismo es nominalista en cuanto sostiene que solo hay hechos particulares y que los universales son meros nombres, pudiendo predicarse la verdad y la falsedad del lenguaje y no de las cosas. Como veremos, articulará cierto escepticismo con el nominalismo para establecer una ciencia basada en el cálculo de las consecuencias a partir de los nombres y no de las cosas.

<sup>2</sup> Sexto llama fenómeno a lo sensible (HP I, 4) a la representación mental que consiste en una impresión y en una sensación involuntaria (HP I, 11). Propone atender a la multiplicidad de apariencias con que se presenta un hecho o cosa a la percepción pero sin referirlo a una realidad externa y unívoca posible de ser captada. Distingue la simple concepción (*noësis*), producto de una impresión pasiva y sin pretensión de referirla a algo de lo que sería imagen verdadera, de la captación (*katalèpsis*) que afirma la existencia e intuición exacta de aquello que es concebido (o sea, que la cosa es tal como se manifiesta) (HP II, 10).

sino sobre el efecto que se impone a un individuo obligado a aceptarla” (HP I, 7), es decir, asiente a lo que se le aparece pero sin emitir juicio respecto a su verdad.<sup>3</sup>

Aunque el escepticismo del siglo XVII retoma estas ideas de Sexto, lo cual se ve muy claramente, por ejemplo, en Charron, La Mothe Le Vayer, Pierre Bayle y los manuscritos clandestinos, encontramos variantes con respecto al escepticismo antiguo, ya que el escepticismo aparece ahora atravesado por siglos de teología cristiana, por las crisis de la Reforma y la Contrarreforma, por el conocimiento geográfico e histórico generado por la expansión europea y la conquista de América, y por la revolución astronómica y científico-técnica que lleva a la búsqueda de fundamentos para la nueva la ciencia (Bahr, 2010:70, De Olaso, 1994:137-140, 143, Popkin, 1983:11-21). Esto generó un caudal mayor de conocimientos para oponer hechos e interpretaciones a las creencias consolidadas, pero también condujo a un corrimiento del eje gnoseológico y lógico hacia las cuestiones morales y religiosas. En este sentido, se da un giro con respecto al escepticismo antiguo, ya que el escepticismo pasa a utilizarse en función o en contra de la fe cristiana en el contexto del fideísmo (Bahr, 2010:70, Popkin, 1983: 18-21) y se utiliza para desenmascarar los dogmas metafísicos, los religiosos y los mecanismos que sostienen la sociedad. Para Popkin (1960), el escepticismo se convierte en la tercera fuerza de la modernidad y su abordaje permite nuevas lecturas de las filosofías que a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII anidaron.

<sup>3</sup> El término *sképsis* se impone a partir de las obras de Sexto y viene del griego *skeptesthai* (examinar, investigar, buscar), *skeptomai* (dudar, vacilar), *skopèô* (observar, mirar) (García Gonzales, 2004: 86). El término anterior, *zetética*, *zêtêô*, tenía igual carga semántica (HP, I, 3). De esta manera, “escepticismo” designa una actitud y disposición a investigar y observar los hechos y juicios desde diferentes ángulos, manteniendo en suspenso (*epécheo*) cualquier aseveración sobre su verdad. Dice Sexto: es “la facultad de oponer de cualquier modo posible apariencias y juicios, de manera que a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ello, la imperturbabilidad” (HP I, 4). Con este fin, se utilizaban los *tropos*: modos o formas, que permitían mostrar la relatividad de todas las cosas al sujeto que juzga y las ambigüedades y contradicciones que hay en nuestras especulaciones (Diógenes Laercio, IX, 11, Pirro). Sexto expone los diez tropos de Enesidemo y los cinco tropos de Agripa, además de los “ocho modos” y los “dos modos” que se reducen a los primeros. Ver nota 12.

En este trabajo en particular, pretendemos hacer de la influencia escéptica del contexto intelectual de Hobbes una clave de lectura para abordar la filosofía política del *Leviatán*, particularmente, como veremos, en lo que respecta a su concepción de la artificialidad estatal.

Creemos que es importante identificar los elementos escépticos que aparecen en dicha obra y señalar también las limitaciones de este abordaje, por un lado, para repensar sus especulaciones sobre el ámbito político a partir del diálogo con otras corrientes filosóficas, reinsertando a Hobbes en su propio contexto intelectual,<sup>4</sup> y, por otro, por la importancia que pudo tener en el escepticismo posterior (Popkin 1992, De Olaso, 1993). Con respecto a lo primero, reconsiderar elementos pasionales, epistemológicos y políticos, a la luz del escepticismo, puede ayudarnos a comprender mejor los problemas conceptuales que están a la base del pensamiento político hobbesiano (especialmente, como veremos, en torno a la conceptualización del conflicto, de las nociones de voluntad y razón pública y al problema de justificar la obediencia). Con respecto a lo segundo, establecer el vínculo con los argumentos escépticos nos permite considerar la importancia de Hobbes en la historia de la filosofía. En tanto pensamos al autor en un contexto mayor, que es el de la historia del escepticismo, podemos hacernos cargo de por qué se lo puede haber considerado como escéptico o no y dejar sentada una base para, en otras investigaciones, dilucidar qué continuidades y rupturas se presentan entre algunas tesis hobbesianas y las consideraciones escépticas de la literatura clandestina posterior a Hobbes.

Aunque, como veremos, quede el interrogante de si Hobbes tuvo realmente como interlocutor e influencia directa al escepticismo, en este trabajo haremos una relectura de los argumentos con que Hobbes desenmascara los mecanismos que sostienen la sociedad y el Estado, mostrando y problematizando rastros de elementos que pueden ser caracterizados como escépticos a través de

<sup>4</sup> En este sentido, adscribimos a la línea de investigación de la historia conceptual de Koselleck.

comparaciones con filósofos como Montaigne, Charron y La Mothe Le Vayer. Ahora bien, primero haremos referencia a los estudios ya realizados sobre la relación entre Hobbes y el escepticismo, y luego desarrollaremos nuestra propuesta de lectura.

### Estudios sobre Hobbes y el escepticismo

Cabría preguntarse, todavía, en qué medida se justifica abordar el escepticismo en el contexto de la filosofía de Hobbes. Como sostiene Paganini (2004: 303; 2008: 171), la relación entre el escepticismo y Hobbes es un tema controvertido. Se ha debatido, por ejemplo, si hubo realmente una influencia del escepticismo neopirrónico francés en su obra y si puede o no ser pensado como posescético (Paganini, 2004: 303, 2015: 55-56).

En primera instancia es necesario aclarar que, según lo relevado por Popkin (1992:27), las referencias al escepticismo antiguo son escasas.<sup>5</sup> Tampoco aparecen referencias a los filósofos que podemos situar en la corriente del libertinismo erudito, filósofos en muchos casos acusados de ateísmo que reinterpretaron el escepticismo antiguo y lo utilizaron como herramienta para criticar los dogmas sostenidos por la escolástica, la tradición y el vulgo. No obstante la falta de referencia, algunas de estas críticas (llevadas a cabo sobre cuestiones filosóficas, políticas, religiosas y teológicas) presentan puntos en

<sup>5</sup> Hobbes menciona la palabra “escepticismo” en *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body*, capítulo V “Of Errying, Falsity, and Captions” (English Works, Vol. I, 63) y a Sexto en *Six lessons to the Savilian Professors of Mathematics* en la carta dedicada a Henry Lord Pierrepont y en “Lesson V. Of the faults that occur in demonstration” (English Works, Vol. VII, 184, 317).

común con las de Hobbes, quien también fue acusado de ateo<sup>6</sup> y escéptico religioso tras la publicación del *Leviatán* (Popkin, 1992:13).

Creemos que, si bien tal acusación y tal crítica común no bastan para incluir a Hobbes entre los escépticos modernos, sí es viable encontrar cierta influencia de la corriente escéptica, en el *Leviatán* teniendo en cuenta el contexto en que se desarrolló su pensamiento y algunas similitudes en los temas entre Hobbes y otros pensadores, amigos de él, que dialogaron directamente con el escepticismo. Recordemos, como bien señalan Pacchi (1965) y Paganini (2004), que Hobbes pasó gran parte de sus años en París<sup>7</sup> en contacto con el círculo de Mersenne y Gassendi, fue amigo de La Mothe Le Vayer y sería extraño que no conociese la obra de Montaigne.

Ahora bien, dentro de la bibliografía crítica, encontramos diversas aproximaciones para tematizar la relación de Hobbes con los escépticos y el escepticismo.

Basándose en un abordaje contextual, Pacchi (1965: 10-12) considera que Hobbes podría ser incluido dentro del “escepticismo constructivo”, término acuñado por Popkin (1960) para referirse a la postura de Mersenne y Gassendi, quienes, en diálogo directo con el escepticismo y en su intento de establecer una verdad adecuada a la ciencia, buscaron una vía media para superar los argumentos escépticos que: 1) aniquilan toda posibilidad de verdad absoluta o adecuación entre el fenómeno y la cosa, y 2) sostienen la imposibilidad de establecer un criterio de verdad llevando a la suspensión del juicio. Según Pacchi

<sup>6</sup> Como señalan Abdo Ferez, Fernández Peychaux y Rodríguez Rial (2018: 9) en el prólogo a *Hobbes el hejere*, “cualquier contemporáneo hubiera decodificado –como, de hecho, se hizo– los textos del de Malmesbury como propios de un sistema propiciador del ateísmo y, por lo tanto, condenables y censurables”, sistema “que tenía por elementos indisociables el materialismo –o, mejor, la negación de la existencia del espíritu como sustancia autónoma– y el ateísmo, que funcionaban como sinónimos”. Para una lectura sobre el rol de la teología en la política hobbesiana, los dogmas que disputó y la relación con el materialismo y el ateísmo, ver Abdo Ferez, Fernández Peychaux y Rodríguez Rial (2018).

<sup>7</sup> Los años en que estuvo en París fueron 1629-31, 1634, 1637, 1640-51. En el círculo de Mersenne había escépticos como Guy Putin, Gabriel Naudé, Francois La Mothe Le Vayer y Samuel Sorbière, siendo éste último quien tradujo al francés obras de Sexto Empírico y *De Cive* (Popkin, 1992: 10-11).

(1965:10-12), Hobbes podría ser incluido en esta corriente ya que, si bien en muchas partes de su obra adheriría a un realismo materialista (cayendo, por ende, en el dogmatismo), a la vez enfatiza el carácter hipotético de la ciencia física y el carácter nominalista de la ciencia, asumiendo consideraciones escépticas para establecer una gnoseología más crítica.

Paganini (2008: 224), por su parte, considera que Hobbes rompe con el escepticismo constructivo de sus amigos franceses en cuanto en *De Corpore* afirmaría la posibilidad de conocer la sustancia por la sola razón en tanto conjetura o suposición. Sin embargo, nota que hay un conjunto de temas y abordajes comunes a Hobbes, Mersenne y Gassendi<sup>8</sup>, aun cuando en Hobbes la lucha contra el escepticismo no se presenta de una manera tan aguda como en los franceses. Asimismo, sigue las huellas del escepticismo en obras hobbesianas<sup>9</sup> (2004: 303), mostrando similitudes entre Hobbes y Montaigne, focalizando principalmente en la distinción entre apariencia y cosa externa que aparece en *De Corpore*. Paganini muestra así la posición de Hobbes encuadrándola dentro de la coyuntura del neopirronismo moderno como una posición que combina el escepticismo sobre el conocimiento sensible con un dogmatismo sobre la naturaleza corpórea o mecánica de las causas que la producen (Paganini, 2004:310).

Ahora bien, el vínculo entre Hobbes y el escepticismo no ha sido tratado exclusivamente desde la óptica gnoseológica y epistemológica, sino que hay quienes establecen paralelismos entre Hobbes y el escepticismo moral y religioso moderno.

El mismo Paganini (2015: 55-82) establece vínculos entre los términos antropológicos y morales con que se aborda la conducta humana en Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer y Hobbes.

<sup>8</sup> La relación de Hobbes y Gassendi es abordada por Paganini (2004: 317-321, 2008: 209-213).

<sup>9</sup> Como *A short tract on First Principles, Elements of Law, Natural and Politic, Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia (Objectiones tertiae), De Motu, Loco et Tempore (Thomas White's De Mundo Examined), Leviathan, De Corpore, Thomae Hobbessii Malmesburiensis Vita*.

Marshall Missner (1983: 407-427), por su parte, focaliza en un escepticismo basado en el desconocimiento de las pasiones de los otros individuos. Hace una distinción entre el escéptico total, que considera que no es posible ningún tipo de conocimiento, y el escéptico que considera que la imposibilidad de conocer recae solo sobre cierto ámbito de la realidad. Missner incluye a Hobbes dentro de este último grupo y focaliza en el hecho de que la imposibilidad de conocer las pasiones de los otros está a la base de la construcción política del *Leviatán*.<sup>10</sup>

Watkins (1973: 110, 129-131) sostiene que, en Hobbes, se da específicamente un escepticismo ético al que se da respuesta en términos políticos.

Tuck (1983) y Lister (1998) abordan la cuestión de la diversidad de culturas, opiniones y pareceres según la diferencia de constitución física, costumbres y educación, que aparece en Charron y La Mothe Le Vayer (en virtud de los tropos de Sexto Empírico), y la analizan en clave hobbesiana.

Asimismo, Tuck (1983: 43-62) sostiene que la ley de naturaleza moderna y el pensamiento político de Hobbes se desarrollan a partir de la crisis escéptica y que Hobbes intenta trascender el ataque a la moral tradicional construyendo una ciencia civil basada en creencias que nadie podría negar: la autopreservación y la obligación a abstenerse de dañar a los otros. En tal sentido, Hobbes sería posescéptico (1988: 11-41).

Lister (1998: 35-60), por su parte, está de acuerdo con la tesis de cierta influencia de las ideas escépticas en la obra de Hobbes, especialmente la conciencia escéptica de la diversidad que existe entre los hombres en cuanto a percepciones, gustos, costumbres, opiniones pero le parece dudable la tesis de que Hobbes estaría respondiendo directamente a los argumentos escépticos. En

<sup>10</sup> Para Missner (1983: 407-427), la mirada escéptica de la filosofía política hobbesiana está basada en la negación del conocimiento de las pasiones de los otros, pero su desarrollo no es consecuente en tanto se funda en un conocimiento de la naturaleza humana y del universal deseo de poder (1983: 409), así como en la creencia metafísica de la materia en movimiento (1983: 422). Asimismo, otro punto de vinculación entre el escepticismo y Hobbes puede verse, según Missner, en que Hobbes aplica la duda escéptica a la ciencia en cuanto es un saber condicionado a la verdad de las premisas.



todo caso, sí es plausible pensar cierta influencia del escepticismo del siglo XVII sobre su pensamiento, tematizada a partir del vínculo entre el nivel epistemológico y el político.

Otros, como Popkin (1992) y Ezequiel De Olaso (1993) focalizan en el escepticismo religioso que se da en la obra de Hobbes cuando muestra el origen natural e histórico de las religiones así como la puesta en duda de la autoría del Pentateuco, dando puntapié al escepticismo de la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII con respecto a la verdad revelada.

Por nuestra parte, en el presente estudio, recortaremos la fuente de estudio al *Leviatán* e intentaremos mostrar cómo el escepticismo pudo haber ejercido una influencia insoslayable a la hora de conceptualizar el Estado en su carácter de mecanismo artificial en esta obra.

En el próximo apartado, titulado “El escepticismo en la epistemología del Leviatán y la mecánica de las pasiones como punto de partida de su teoría política”, veremos que: (1) se aborda la distinción gnoseológica entre la cosa y la sensación poniendo la base del conocimiento posible en la sensación y la razón, negando cualquier conocimiento de aquello que no tengamos sensación y que se base solo en la experiencia; (2) esto contribuye a una explicación de los comportamientos humanos y de la constitución de la sociedad basada en una psicología de las pasiones y no en una esencia política o moral dada de antemano.

Luego, en el apartado, “La relatividad de los valores como resultado de las pasiones. Un abordaje a través de la comparación con La Mothe Le Vayer y Charron”, mostraremos (3) que precisamente la psicología de las pasiones como base de las interacciones humanas sumada a la ausencia de un criterio neutro de distinción moral (siendo “bueno” solo lo que a uno le parece como tal), conducen a la relativización de los valores que está a la base del conflicto.

Esto nos conducirá al punto siguiente: “La artificialidad de los criterios comunes de bien y mal”, donde se pondrá en evidencia (4) cómo tal relativización se vincula con la artificialidad de las instituciones sociales y políticas y con la

asunción de la voluntad del soberano como voluntad artificial del Estado como mecanismo de paz.

Y, por último, en “La justificación de la obediencia y la deducción racional de la construcción estatal” se mostrará (5) que el escepticismo basado en la pluralidad de los intereses y percepciones humanas lleva a Hobbes a un modo particular de justificar la obediencia y (6) que el pensador inglés intenta establecer una ciencia civil guiada por la razón, con lo cual se corre de la actitud escéptica de suspender el juicio.

En el presente trabajo, nuestro objetivo será abordar tales puntos insertándolos en el contexto escéptico, estableciendo comparaciones y limitaciones entre los planteos escépticos y el planteo hobbesiano tal como se presenta en el *Leviatán*. De esta manera, se mostrará que ambos frentes, el epistemológico y el ético-político tienen de trasfondo el escepticismo en boga de la época y conducen a Hobbes a responder a él en términos políticos. Eso sí, cabe aclarar, desde nuestra perspectiva Hobbes no podrá ser catalogado como “escéptico” en sentido estricto porque, más que una postura teórica, el escepticismo es antes bien una actitud práctica, y Hobbes nunca se corre del intento de teorizar y de afirmar su teoría.

**El escepticismo en la epistemología del *Leviatán* y la mecánica de las pasiones como punto de partida de su teoría política**

Para abordar este tópico, primero es necesario revisar el escepticismo filosófico del que estamos hablando. En los siglos XVI y XVII asistimos a la caída y crítica del paradigma aristotélico y al resurgimiento de los tropos escépticos antiguos<sup>11</sup> a

<sup>11</sup> Los diez tropos de Enesidemo expuestos por Sexto (HP, I, 14) son: 1° la diversidad de animales y percepciones del exterior, 2° la diversidad entre los caracteres humanos y sus apreciaciones, 3° las diferentes constituciones de los sentidos, y su diversidad de información, 4° las distintas circunstancias de quien conoce, 5° las diversas posiciones, distancias, lugares, que hacen variar las impresiones, 6° las interferencias y mezcla de cosas que impiden una percepción aislada y nítida, 7° la variación y diversidad de cantidad y composición de los objetos, 8° la relatividad de todas las cosas (siempre remiten a otras y son en relación a algo), 9° la frecuencia o rareza de los sucesos, que impide tener una vara para juzgarlos, 10° la multiplicidad de formas de pensar, usos, costumbres, leyes,

partir de Montaigne [1533-1592], Charron [1541-1603], La Mothe Le Vayer [1588-1672] y otros libertinos eruditos. El paso de una *sképsis* posaristotélica a una *sképsis* antiaristotélica o neopirroniana está marcado, según Paganini, por Montaigne, “una presencia dominante en la cultura continental” que llega, a través de Charron y La Mothe Le Vayer, a Gassendi y el círculo de Mersenne (2004: 314).

La importancia de Montaigne para este apartado radica en que retoma el sexto tropo de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico (siglo II d.C) de un modo particular. En *Apologie de Raimond Sebond* (texto establecido en el escenario intelectual inglés después de 1603 con la traducción de Florio), Montaigne concibe la relación entre el sujeto y el objeto no bajo el principio de la semejanza o copia sino dentro del esquema de la relación causa-efecto (Paganini, 2003: 17, 2004: 311, 2008: 189). Siguiendo a Paganini (2004: 315-316; 2008: 196-197), podemos encontrar un núcleo común a Hobbes y Montaigne que se manifestaría en tres características: a) un empirismo acompañado de la conciencia escéptica de que la sensación es un modo del sujeto y no una realidad del objeto; b) una concepción de los fenómenos sensibles como mixtos (resultado de la acción de la cosa y a partir del sintiente), según una interpretación del fenómeno que, “en vez de detenerse en el registro ‘fenomenológico’ del aparecer, subrayaba las características realistas, describiéndolo en término de cuerpos, movimientos,

creencias, en que se basan las opiniones humanas. Todos pueden se resumen en el tropo “con relación a algo” (*pròs ti*). Por su parte, los cinco tropos de Agripa dicen cómo atacar lógicamente las construcciones dogmáticas: 1° a partir de la discrepancia de opiniones, 2° por la “recurrencia ad infinitum”, 3° por la “relación a algo”, 4° por el carácter de “hipótesis” de los primeros principios, y 5° por el dialelo o círculo vicioso (HP I, 15).

órganos de los sentidos”<sup>12</sup> (2004: 316); c) una combinación de escepticismo, materialismo y heraclitismo en la concepción del movimiento de la materia.

En el caso del *Leviatán*, este núcleo se da de la siguiente manera. Como punto de partida, nos encontramos con que, para Hobbes, todas las concepciones se basan en la sensación y la sensación no es sino una *apariencia* o *fantasía* cuya causa natural “es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación”.

[Las cualidades sensibles] no son en el objeto que las causa sino distintos movimientos en la materia mediante las cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos (...) la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía (Lev, I, 6-7).

Así, en este fragmento del *Leviatán* vemos que las cualidades que parecen estar en el exterior en realidad son propiedades del sujeto, haciéndose presente la distinción escéptica entre el mundo de las esencias, inaccesible al conocimiento directo, y el mundo de los fenómenos sensibles o apariencias que capturan solo los accidentes (Paganini, 2004: 306-307). De este modo, Hobbes incorpora tal distinción pero se muestra partidario de una teoría que la explica.

Las sensaciones, imágenes, fantasías son concebidas como efectos (movimientos) que deben tener una causa externa (otro cuerpo en movimiento). Esto le permite a Hobbes construir una teoría mecanicista de la naturaleza y de las pasiones humanas basada en la causalidad y el movimiento, leyendo la

<sup>12</sup>Para Paganini, Hobbes no se queda solo asintiendo a lo que se le aparece en la sensación, a la impresión sensible (no se queda “en el registro fenomenológico del aparecer”), sino que se pronuncia sobre la realidad de los cuerpos y el movimiento de la materia como causa de ese aparecer. Ya a partir de 1631 (*Vita carmine Expressa*), Hobbes considera que hay una sola cosa verdadera (la materia en movimiento) aunque falsificada en diversos modos y que la “fantasía” o representación sensible es fruto del cerebro (*nostro soboles celebri*), efecto del movimiento de partes internas. En *Elements of Law Natural and Politic* (capítulos I y II), distingue también entre la representación de las cualidades de las cosas y la cosa misma. Y en *De Corpore* considera que “los fenómenos son efectos producidos en el sujeto que percibe a partir de los objetos que actúan sobre los órganos de los sentidos” (XXV, 277), concibiendo al *corpus* como entidad existente *extra nos, suppositum et subjectum* (VIII, 82-83).

distinción escéptica entre cosa y apariencia en términos de causas y efectos (Paganini, 2008: 176).<sup>13</sup> De este modo, tal distinción no conduce en el pensador inglés a la acatalepsia y a la suspensión del juicio propia del escepticismo,<sup>14</sup> sino a la teorización.

Ahora bien, la importancia política de la distinción entre esencia y apariencia, así como la teoría de la causalidad para dar cuenta de nuestras concepciones, radica en que, como decíamos, le permite a Hobbes explicar la naturaleza humana y los conflictos que se derivan de ella. Hobbes, oponiéndose a Aristóteles, no focaliza en qué es el hombre como si tuviese una esencia o finalidad a desarrollar, sino en cómo se comporta y las características que lo llevan a tal comportamiento. Como la conducta humana se basa en los efectos que la acción de los objetos u otros individuos generan sobre nosotros, entonces las sensaciones de placer o dolor, deseo o rechazo, y la consecuente sucesión de pasiones y juicios sobre sus efectos son los móviles de nuestras acciones. En tanto el esfuerzo o impulso “se dirige hacia algo que lo causa se llama apetito o deseo” y en tanto “se traduce en apartamiento de algo, se denomina aversión” (L, VI, 40-41).

De esta manera, todos los hombres actúan (se mueven) en función de los objetos que los afectan (L, VI) y no en función de una finalidad intrínseca. Por ello, en el pensamiento hobbesiano, la felicidad no radica en la realización de la esencia humana, como sostenía Aristóteles, ni en la ataraxia de los escépticos, estoicos y epicúreos, sino en la satisfacción de los deseos<sup>15</sup>: los hombres buscan

<sup>13</sup>Cabe destacar aquí que, por la mera sensación y experiencia, no se puede asegurar que a una cosa le siga otra. En *Leviatán* (L, IX, 67) señala la diferencia entre el conocimiento de hecho que se basa en la memoria y la sensación, lo cual da prudencia, no ciencia, y el conocimiento absoluto de la ciencia que se basa en la deducción de consecuencias a partir de definiciones y que es resultado de la razón.

<sup>14</sup> Recordemos que Sexto distingue entre la concepción (*nóesis*) que se queda en la impresión pasiva, y la comprensión (*katalèpsis*), que afirma que la cosa es como se manifiesta (ver nota 2).

<sup>15</sup>“(…) la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo) (...) La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del

asegurar la satisfacción de sus deseos presentes y futuros y, dado que los medios para lograrlo constituyen poder, el impulso general de la humanidad es el afán de poder, generándose así conflictos entre los hombres<sup>16</sup>.

Ahora bien, si miramos el camino trazado hasta aquí vemos que, si las acciones humanas se conciben en términos de movimientos de acercamiento o rechazo hacia lo que se nos aparece (pasiones) (L, VI), entonces se conciben a su vez en función de las sensaciones y de la constitución del sujeto individual que cada uno es. En este punto cabe destacar que el *Leviatán*, como teoría del Estado, tiene en la sensación y demás facultades humanas su capítulo inicial. De esta manera la descripción de la naturaleza humana, concebida en términos de afectos (pasiones) y razón, funciona como premisa a partir de la cual se derivarán las bases para la construcción del Estado. El proyecto hobbesiano del *Leviatán* tiene como finalidad establecer una ciencia civil sobre bases seguras, poniendo en entredicho todas las opiniones que han circulado hasta entonces y que no conducen sino a oscurecer los razonamientos en política, pero a la vez requiere el asentimiento a las premisas sobre la naturaleza humana en que descansa su ciencia del Estado. Estas premisas implican la conflictividad derivada de la pluralidad e individualidad de intereses y percepciones.

A diferencia de los neopirronianos, Hobbes no niega la posibilidad de conocer científicamente algo pero, a la vez, establece ciertos límites pues todo saber es condicional a las premisas. Por ello, en la introducción del *Leviatán*, pide a sus lectores que lean en sí mismos si no llegan a conclusiones semejantes a las de él, apelando así a un asentimiento afectivo en relación a la universalidad de las pasiones como base para el razonamiento sobre los cimientos de la construcción estatal. Las conclusiones se derivan científicamente a través de una razón que

deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden (...) a asegurar una vida feliz; difieren tan solo en el modo como parcialmente surgen de la diversidad de las pasiones en hombres diversos; en parte, también, de la diferencia de costumbres o de la opinión que cada uno tiene de las causas que producen el efecto deseado" (L, XI, 79).

<sup>16</sup> La competencia por los objetos de deseo, la desconfianza que conduce a atacar para defender lo que se posee y el deseo de gloria son causas de discordia en estado de naturaleza (L, XIII, 102).

como tal es infalible en tanto es deducción de las consecuencias de los nombres a partir de definiciones,<sup>17</sup> pero la aceptación de tales definiciones y premisas, en el caso de la derivación de la institución estatal, viene más bien de la conciencia afectiva de la propia naturaleza así como de su definición.

[El nosce te ipsum, “léete a ti mismo”] nos enseña que por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y, por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas. Me refiero a la similitud de aquellas pasiones que son las mismas en todos los hombres: deseo, temor, esperanza, etc.; no a la semejanza entre los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, esperadas, etc. (...) cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos no llegan a análogas conclusiones. Porque este género de doctrina no admite otra demostración (L, introd. 4-5).

La relatividad de los valores como resultado de las pasiones. Un abordaje a través de la comparación con La Mothe Le Vayer y Charron

Mencionamos en el apartado anterior que la concepción de la naturaleza humana se basa en un análisis del hombre según sus pasiones y, por ende, en la sensación de placer o dolor que acompaña las sensaciones que producen en nosotros los objetos externos. Pero asimismo, Hobbes, como sus contemporáneos escépticos, es consciente de la pluralidad y diversidad humana generada también a partir de la constitución corporal, la costumbre y la educación.

Respecto de estas [las pasiones] la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones (L, Introd. 4-5).

<sup>17</sup> No puede existir certidumbre respecto a la última conclusión sin una certidumbre acerca de todas aquellas afirmaciones y negaciones sobre las cuales se fundó e infirió la última (L, V, 34).

En este apartado, a través de la idea de una pluralidad basada en las diferencias entre los hombres, pretendemos abordar la relatividad de los valores morales para poder luego referirnos a la artificialidad de la organización del Estado.

Ya Charron en *De la Sagesse* (1986: 406-410) había hecho notar “la diversidad y diferencia de los hombres en cuanto a naturaleza, forma y composición”, “la diversidad de leyes, costumbres, maneras, religiones, opiniones, usos”, “las diversas opiniones de los filósofos respecto de la unidad y pluralidad, eternidad y temporalidad (...)”, pero su finalidad era conducir a la universalidad de espíritu con la que el sabio mira el mundo, mostrando que el mundo no es como lo pensamos y juzgamos, que está en perpetuo flujo, “que nada hay que no se haya sostenido y creído en determinado tiempo y lugar que no se haya contradicho, reprobado y condenado allí o en otro lugar”. El escepticismo de Charron mostraba, a través de la pluralidad y divergencias históricas y culturales, cómo no atarse con nada ni asumir como verdadero un único modo de ver las cosas, abriendo así el camino de la tolerancia.

También La Mothe Le Vayer había abordado la pluralidad tomando el tropo de la relación de Sexto *pánta pros ti (omnia sunt ad aliquid)*,<sup>18</sup> extendiéndolo a todas las cosas y focalizando en el décimo tropo concerniente a la diversidad de morales, costumbres y opiniones humanas. Dicho tropo se había hecho evidente con los descubrimientos geográficos y científicos, que habían mostrado que no es posible llegar a un conocimiento cabal de las cosas pues todas las fantasías y opiniones humanas dependen de los prejuicios y la diversidad humana y cultural es inabarcable (Bahr, 2010: 70). En este contexto, a través de su examen de las opiniones y valoraciones opuestas entre las diversas culturas y escuelas, La Mothe Le Vayer pretendía mostrar su equivalencia en cuanto construcciones, a

<sup>18</sup>Este tropo hace referencia a que las cosas aparecen ante mí de una determinada manera y esto depende del estado anímico y corporal en que me encuentre así como a mis prejuicios y costumbres, mostrando de este modo que no es posible salir de la visión perspectivista y relacional de las cosas para captar el ser en sí. Este tropo había sido ya tomado por Montaigne y Charron y lo retomará Bayle posteriormente.



veces contradictorias entre sí, y poner en cuestión su carácter de portadoras de verdad. Pero a la vez, pretendía mostrar su carácter político, haciendo un uso inédito del escepticismo.<sup>19</sup> Lo que en el presente trabajo queremos destacar es, particularmente, su puesta en evidencia de la relatividad de los valores morales y su importancia política. En efecto, sostenía Le Vayer en *De la philosophie sceptique* (1988: 42): “no hay nada que sea naturalmente justo o injusto”, “el bien y el mal tienen una misma esencia”, que las nociones de locura, sabiduría, virtud, vicio, crimen, soberbia, usurpación, mentira, revelación, impostura son siempre relativas:

No hay nada frívolo que no sea muy importante en algún lado, no hay locura que con tal de que sea continua no pase por sabiduría, no hay virtud que no sea tomada por vicio ni vicio que no sea considerado virtud en otro lado (...) Asesinar a un hombre es un infame homicidio; degollar a cien mil hombres es una acción heroica. Avanzar sobre las tierras del vecino es querer apropiarse su herencia, una violencia de las más injustas; apropiarse de un Estado completo y hacerse dueño de un Reino por la fuerza o perfidia que sea necesaria, es la gloria del conquistador y el oficio de los Semidioses de nuestra historia (1988: 40-41).

Un tono muy similar a las primeras líneas, aunque en otro contexto, lo encontramos en el *Leviatán* de Hobbes. Habíamos visto que los hombres se relacionan con el mundo por medio de la afectividad entendida como la acción de algo sobre el individuo y su reacción a ello. Ahora bien, esta afectividad y la mediación de los objetos en las relaciones humanas contribuyen a la relatividad de los valores y al conflicto.

<sup>19</sup>Fiel al pirronismo consideraba que la finalidad del examen era conducir a la suspensión del juicio con la consecuente *ataraxia* y *metropatheia*, pero esta limpieza de prejuicios debía conducir, para La Mothe Le Vayer, a adoptar el escepticismo como filosofía cristiana en tanto liberaría la mente de las contradicciones de la razón y daría lugar a la fe. No obstante, buscaba asimismo desenmascarar los mecanismos sobre los que descansa la sociedad y la misma religión. Lo que intentaría Le Vayer, según Bahr, es “encontrar ejemplos provocadores que muestren lo artificial de las demarcaciones morales, políticas o religiosas sobre las que se sostiene nuestra cultura y el poder que generó y sostiene tal artificio” (2010: 72).

Hobbes analiza los nombres que utilizamos para referirnos a los valores morales, el objeto de tales nombres y el subjetivismo consecuente de ello cuando se realiza la comparación entre los hombres, pero se corre del eje de la tolerancia en cuanto ocasionan conflicto.<sup>20</sup> Cuando consideramos algo como bueno o malo es una consideración subjetiva en relación a los móviles individuales y las propias pasiones. Para Hobbes,

Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres. Diversos hombres difieren no solamente en su juicio respecto a la sensación de lo que es agradable y desagradable, al gusto, al olfato, al tacto y a la vista, sino también respecto a lo que, en las acciones de la vida corriente, está de acuerdo y en desacuerdo con la razón. Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir llama bueno, a lo que otra vez desprecia y llama malo; de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras (L, XV, 130-131).

De esta manera, Hobbes pone en evidencia la relatividad de toda valoración moral al hacerla depender de las sensaciones, gustos, prejuicios, educación y situación, pero también los problemas que ello puede suscitar.<sup>21</sup> En efecto, si los hombres no consideran de la misma forma aquello que les afecta y ellos mismos

<sup>20</sup> Tuck (1983) realiza un análisis de un supuesto pluralismo en Hobbes a través de la conexión con figuras como Charron y Montaigne. Muestra que habría un reconocimiento y apoyo a la pluralidad de las sociedades y a la diversidad entre los individuos, sólo limitadas en tanto es requerido para la paz.

<sup>21</sup> “Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir lo que nos agrada y nos desagrada (porque la misma cosa no afecta a todos los hombres del mismo modo, ni a los mismos hombres en todo momento) son de significación inconstante en los discursos comunes de los hombres. Adviértase que los nombres se establecen para dar significado a nuestras concepciones, y que todos nuestros afectos no son sino concepciones; así, cuando nosotros concebimos de modo diferente las distintas cosas, difícilmente podemos evitar llamarlas de modo distinto. Aunque la naturaleza de lo que concebimos sea la misma, la diversidad de nuestra recepción de ella, motivada por las diferentes constituciones del cuerpo, y los prejuicios de opinión prestan a cada cosa el matiz de nuestras diferentes pasiones [...] un hombre llama sabiduría a lo que otro llama temor; y uno crueldad a lo que otro justicia; uno prodigalidad a lo que otro magnanimidad, y uno gravedad a lo que otro estupidez, etc. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio” (L, V, 30-31).

están en constante mutación,<sup>22</sup> y si a la vez desconocen las pasiones que dominan los corazones de los demás puesto que la consideración de *bueno* y *malo* es individual, entonces es inevitable el conflicto y la inseguridad. Prosigue Hobbes: “Por consiguiente un hombre se halla en condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y lo malo” (L, XV, 131).

Estas características de subjetividad y conflicto se ven, asimismo, intensificadas a partir de las causas de discordia del estado de naturaleza, que analiza Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán* (a saber, competencia por los objetos de deseo, desconfianza que lleva a atacar para defenderse y deseo de gloria). En efecto, en un contexto de igualdad y libertad natural, si los hombres desean lo mismo y tienen igual derecho a todo, se genera una guerra de todos contra todos, un clima de temor a la violencia, en que cada uno busca imponer su criterio individual para el propio provecho y autoconservación.

Sostiene Hobbes al describir el estado de naturaleza:

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia, no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo.” (L, XIII, 104).

<sup>22</sup> A este respecto, Lister (1998: 46-47) establece un paralelismo entre Hobbes y Sexto, pues, así como Hobbes sostiene que hay una variedad de opiniones y prácticas como causa de conflicto y que, a causa de las diferencias fisiológicas, de costumbres y creencias los individuos difieren en sus juicios con respecto a lo que es deseable y racional, Sexto Empírico sugiere que debido a las parciales constituciones de los individuos hay diferencia de elección y evitación de objetos externos (la diferencia en el disfrute de ciertas cosas en las personas es indicación de que se recibe diferente impresión de los objetos), aborda las diferencias en la percepción en el tercer tropo y las diferencias de costumbres, hábitos, leyes, creencias legendarias y opiniones dogmáticas en el décimo a la vez que también reconoce que tal variedad puede ser una fuente de conflicto (HP, I, 14).

Esta situación de guerra, relatividad, e individualidad conduce a la pregunta, central en la filosofía política hobbesiana, de cómo resolver el conflicto para que sea posible una sociedad. La artificialidad de la organización del Estado podrá ser pensada, a partir de este planteo, como resultado de los efectos de la relatividad de los nombres, de la pluralidad de creencias y apetitos y de que “cada hombre podía utilizar libremente su razón para procurar sus propios fines; cada uno era el juez definitivo de lo que constituía la racionalidad” (Wolin, 2001: 275).

### La artificialidad de los criterios comunes de bien y mal

Señala Hobbes:

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal (L, VI, 42).

Para el pensador inglés, dado que no hay un criterio en la naturaleza de las cosas sobre el *bien* y el *mal*, sino que cada uno considera como *bueno* o *malo* aquello que le conviene según su propia percepción y razón, es necesario que exista un poder soberano que establezca un criterio para resolver los conflictos y la violencia preventiva propia del estado de naturaleza. Asimismo, pensemos que en el pensamiento hobbesiano no hay una razón innata que capte el bien en sí, sino que se concibe en términos instrumentales en función del propio interés (Kersting, 2001: 96). Por ello, hay divergencia con respecto a lo que es adecuado o no según la razón entre los individuos y los diversos grupos humanos. Para Hobbes:

La razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la Aritmética es un arte cierto e infalible. Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean. (L, V, 33)

Como evidencia Paganini (2008: 180), desde el momento en que se separa la representación (inherente al sujeto) de la cosa en sí y, podemos añadir, desde el momento en que se supedita la razón al propio interés, se requiere un criterio o tercer término para resolver las controversias. Este criterio se resuelve, en consecuencia, no en términos epistemológicos y absolutos (ya que no hay adecuación entre el pensamiento y la cosa, entre la apariencia y el ser en sí), sino en términos políticos,<sup>23</sup> en concreto mediante una decisión que vale por el hecho de garantizar la paz. De allí, que aquello que se considere como *bueno* o *malo* en una sociedad, dependerá del criterio que el soberano decida y de la institución del poder soberano mismo. Concretamente, la unidad de criterio se logra considerando la voluntad y juicio del soberano como voluntad y razón artificial del Estado, tal como se describe en el acto de autorización del contrato.

El Estado, como artificio que posibilita la vida social, se edifica, entonces, a partir de un escepticismo respecto a un criterio objetivo que sostenga y legitime los valores sociales y morales. Este escepticismo, anclado en la concepción del estado de naturaleza y de las pasiones humanas, lleva al pensador inglés a acentuar la necesidad de construir una unidad *artificial* entre los individuos. Esta

<sup>23</sup> Watkins consideró a Hobbes como un escéptico ético sustentándose precisamente en el hecho de que para Hobbes no habría un criterio absoluto o independiente de verdad moral sino sólo un criterio político (1973: 130). También Paganini (2008: 190), a raíz de una comparación con Montaigne (*Essais* II, XII), y Popkin (1992: 20), aluden a este criterio político aplicado, esta vez, a la resolución de controversias religiosas, en el contexto de la situación religiosa nacida de la Reforma así como de la situación escéptica y la crisis epistemológica consistente en la imposibilidad de distinguir un criterio fiable.

unidad se logra a través de la renuncia al derecho a todo (que deja al soberano un poder absoluto) y la aceptación de la voluntad y juicio del soberano como propios (L, XVII, 140-141). De este modo, se autoriza al soberano como el “gran Definidor” (Wolin, 2001: 278) y la voluntad del soberano se convierte en voluntad y razón artificial del cuerpo político, que puede generar paz a través de leyes que establezcan significados compartidos<sup>24</sup>, porque tiene el poder para imponerlos.

Hobbes desenmascara, de esta manera, la artificialidad y arbitrariedad de cualquier criterio de bien y mal, de permitido y prohibido, de correcto o incorrecto que se pudiera establecer entre los hombres. Y más aún, muestra la artificialidad y arbitrariedad del criterio que establece el poder soberano en tanto juez último que regula la sociedad, es decir la artificialidad de la institución estatal misma, poniendo su acento en la noción de voluntad. Pero a la vez muestra su *necesidad*, en cuanto artificio necesario para la paz.<sup>25</sup>

En este sentido, responde a la siguiente cuestión: si cualquier criterio es artificial, ¿por qué obedecer en vez de no hacerlo? ¿Cómo resolver el problema de la desobediencia?

<sup>24</sup> Como señala Wolin en *Política y perspectiva* (2001: 277-279), el acto contractual representa “el medio para crear un universo político de significado inequívoco”, por el cual el raciocinio particular de cada hombre se reemplaza por una “razón pública”. Los individuos autorizan al soberano a pronunciar las definiciones o reglas comunes, creándose así un criterio común de racionalidad originado en una autoridad públicamente reconocida, que pone fin a las “significaciones inconstantes” de las palabras resultado de la variable “índole, predisposición e interés” de los hombres. El soberano, mediante las leyes, crea un mundo moral “objetivo”, donde la razón política se relaciona “no con la verdad ni con la validez intrínseca, sino con la certidumbre”, quedando latente el irracionalismo de la arbitrariedad soberana.

<sup>25</sup> En este punto, se puede problematizar el planteo hobbesiano ya que habilita a pensar el carácter “natural” del artificio político (por ser necesario), el carácter “artificial” del estado de naturaleza (en tanto suspende el Estado, ya sea como abstracción metodológica o como colapso de él), y la latencia de uno en otro. Esta tensión se hace aún más patente en el uso de imágenes, pues en tanto compara al Estado con un autómata (L, Introducción, 3), Hobbes conceptualiza su carácter de artificio, pero en tanto piensa el estado de naturaleza a través de la imagen de las “enfermedades del cuerpo político” (L, XXIX), lo piensa como lo que corrompe al Estado. La relatividad y subjetividad de juicios y apetitos pueden ser consideradas como causas del colapso del Estado y no solo de su origen (Wolin, 2001: 276).

La justificación de la obediencia y la deducción racional de la construcción estatal Eusebio de Cesarea (ca. 275-339), en *Praeparatio Evangelica*, Libro XIV, cap. XVIII en el punto 20 de su crítica al escepticismo pregunta por qué se debería obedecer antes que no hacerlo, si es que no tenemos medio para juzgar ni para asentir. Esta pregunta y crítica al escepticismo no es menor y muestra las contradicciones con respecto a la obediencia que pueden suscitarse. Hobbes contempla esta problemática y de allí su intento de establecer las bases de un Estado racional que evite las diferencias y disputas con respecto a la obediencia. Antes de abordar directamente la postura hobbesiana, expondremos la respuesta del escepticismo, pues ante la pregunta de *por qué obedecer*, la divergencia entre el planteo de Hobbes y del neopirronismo se hace evidente.

En el caso de Charron, vemos que se mantiene fiel al tropo de Sexto. En el escepticismo, la tercera categoría de las indicaciones dadas para la vida sugería seguir las reglas del cuerpo social fijadas por las leyes y costumbres (HP I, 23-24), no porque tuviesen un valor natural, pues no son más justas que injustas, sino por ser las del lugar donde uno nació (D. Laercio, 61).<sup>26</sup> En este punto, se pone en el tapete un tópico que será importante para la modernidad y para el libertinismo erudito, que es la distinción entre el fuero interno y externo.<sup>27</sup> En efecto, dice Charron en *De la Sagesse* (1986:386-387):

Yo quiero que en las acciones externas y comunes de la vida y en todo lo que se acostumbra, consintamos y nos acomodemos a lo común. Nuestra regla no se refiere al exterior y al hacer, sino al interior, al pensar y juzgar secreto e interno; e incluso de esto secreto e interno, consiento que se adhiera y que se admita lo que parece más verosímil, más honesto, más útil, más cómodo, pero que sea sin determinación, resolución o afirmación alguna, no condena de otros pareceres e ingenio contrarios o diversos, viejos o nuevos; al contrario, estar siempre listo para recibir algo mejor, si aparece, y no encontrar mal si se contraría y objeta lo que pensamos que es mejor, antes bien, desear que eso suceda.

<sup>26</sup> En el escepticismo se trataría de adherir a las apariencias, es decir a algo como *como* bueno o *como* justo, en tanto fenómeno que permite la estabilidad social.

<sup>27</sup> Koselleck (1965), siguiendo la línea de Schmitt, hace un análisis del surgimiento de la neutralidad de la técnica a partir de tal distinción.

Así, en estas líneas vemos que la actitud escéptica pregonada por Charron, concibe la conducta desde un doble ángulo: desde un punto de vista externo, constreñido/coactivo y político, que adecúa su acción a las leyes de la tradición, y desde un punto de vista interior, libre y ético en que se aplica la duda escéptica (Olaso, 1993: 60-61). De esta manera, el ideal de la *sképsis* y del *esprit fort* se sostiene sobre la distinción entre las acciones externas y el pensamiento íntimo del pensar y juzgar, pudiendo entenderse la moderación de los afectos como un actuar y pensar según esta doble distinción. Para Charron, juzgar es pesar razones y contrarrazones con su poder y mérito, sin atarse a nada, liberándose de las certezas para abrirse al mundo y liberar el mundo de las apariencias, pero sin dejar de cumplir con lo que se requiere. Por ende, se mantiene un escepticismo que se limita a una descripción de la relatividad de valores y del carácter convencional de las instituciones y valoraciones sociales, manteniendo la finalidad práctica del escepticismo como forma de saber no dogmática y sosteniendo la obediencia meramente por tradición, ya que si se sostuviera una justificación de la obediencia se caería en el dogmatismo.<sup>28</sup>

Por su parte, en el caso de Hobbes, vemos que la solución es en cierto sentido similar (con algunas salvedades) y, a la vez, diferente.

Es, por un lado, similar, porque Hobbes divide la acción y pensamiento del individuo en *foro externo* y *foro interno*, mostrando que, en el contexto estatal se debe obedecer al soberano en todo lo que implica una acción o manifestación externa en el ámbito público, mientras que la creencia y el pensamiento queda por fuera de la jurisdicción del soberano (Schmitt, 2002). Ahora bien, en el ámbito íntimo la duda escéptica es solo parcialmente aplicada, esto es, se aplica con respecto a las ideas “erróneas” que obstaculizan la obediencia a nivel público, mostrando así la adherencia a un criterio de verdad que es el dado por la

<sup>28</sup>De este modo, Charron conecta el escepticismo con la tradición del librepensamiento y una filosofía de la tolerancia que permite asimismo el desenmascaramiento de los mecanismos sociales y políticos de dominación al mostrar su relatividad y diversidad. Esto conduce al ideal del espíritu fuerte y alegre que puede vivir según las apariencias.



racionalidad de la autoconservación. La tolerancia no es posible más que en cuanto no desestabiliza la máquina estatal. En este sentido, Hobbes se opone a varias creencias peligrosas<sup>29</sup> y se enfrenta al problema del necio, que cree que cometer un acto injusto no va contra la razón cuando conduce al propio beneficio (L, XV, 119). Esta creencia es, para Hobbes, inadmisibles, en tanto justificaría la desobediencia y el levantamiento contra el poder soberano, y errónea, ya que “si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción” entonces no es “razonable o juicioso su acto” y “quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los de su propia fuerza”, lo cual no garantiza protección (L, XV, 120). Por ende, quien actúa y piensa como el necio, no puede ser tolerado en ninguna sociedad y, si es expulsado, perece. De esta manera, Hobbes invalida la creencia en que la desobediencia pueda ser justa, pues atenta contra la propia posibilidad de vivir en sociedad y de sobrevivir en estado de naturaleza, y sostiene que las leyes de naturaleza, en tanto reglas generales de la razón que conducen a la paz, obligan en foro interno, especialmente la justicia concebida como la observancia de los pactos válidos.

Así, la solución hobbesiana al problema de la obediencia se diferencia de la de Charron pues, 1) Hobbes trata de justificar la institución estatal y la obediencia al soberano *derivándola, deduciéndola*, a partir de un conocimiento de la naturaleza humana y de los conflictos que ella genera, y 2) no se trata de mantener el axioma del cumplimiento de las leyes y la adhesión a ciertos valores meramente por costumbre como mantenía el escepticismo en el nivel de la praxis sino por un dictado de la razón individual en pos de la autoconservación.

<sup>29</sup> Con respecto a otras creencias inadmisibles para la supervivencia del Estado y de los individuos, ver las enfermedades del cuerpo político descritas en el capítulo XXIX del Leviatán.

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo (...) [los hombres] apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso los hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie (L, XI, 83-84).

Así, a diferencia de los seguidores de Sexto, para Hobbes las costumbres no valen por sí mismas para garantizar la obediencia pues los individuos son inestables en función de su conveniencia. No obstante, como ya anticipamos, hay una razón más profunda por la cual obedecer: la seguridad de la vida y la paz concebida como ausencia de guerra.<sup>30</sup> Desde la perspectiva hobbesiana, si no se establecen las bases racionales que clarifican por qué obedecer, solo se perpetúan las disputas. Por ello, quiere sentar la Filosofía moral y civil sobre nuevas bases: la deducción de la forma y poder del Estado a partir de la noción de estado de naturaleza con la pluralidad de intereses, pasiones y conflictos.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Debemos mencionar aquí el problema que representa para Hobbes la obediencia a Dios, pues, en la creencia de muchos hombres, se juega también la vida eterna y no solo la vida terrenal. En este sentido, Hobbes hace una interpretación particular de las Escrituras para que no se desvíe la obediencia al poder soberano sin por ello desobedecer a Dios. Sostiene que los mandatos de Dios y los de los soberanos civiles no son incompatibles y que, si el mandato del soberano civil puede ser obedecido “sin poner en peligro la vida eterna, no obedecerle es injusto” (L, XLIII, 484). Ahora bien, lo necesario para la vida eterna son la fe en Cristo y la obediencia a las leyes y, como las leyes de Dios son “las leyes de naturaleza, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe; es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles” (L, XLIII, 486) se debe obedecer al soberano civil, aun cuando fuese un infiel, pues de lo contrario se pecaría contra la ley natural y divina. Además, en el caso de la fe en Cristo es interna, de modo que no se ve destruida por obedecer al soberano civil en foro externo.

<sup>31</sup> Cabe aclarar que también los libertinos han hecho un análisis de los intereses individuales y pasiones dominantes en las concepciones y conductas humanas (la *présomption* y el deseo de conservación en Montaigne, la *vanité* en Charron, la *philautia* en La Mothe Le Vayer) y han mostrado la necesidad de leyes o religiones para aplacar los conflictos (Paganini, 2015). No obstante, no las han utilizado para *justificar* la obediencia y la autoridad del poder absoluto ni para establecer una ciencia

Recordemos que Hobbes, al inicio del *Leviatán*, buscaba el asentimiento de sus premisas sobre la naturaleza humana, que cada uno puede leer en sí mismo. Partiendo de aquí, nos llevaba a ver que la pluralidad de pasiones y la diversidad de criterios en función del interés individual generaría conflictos y ataques preventivos, que dejaban la existencia atravesada por un temor constante al peligro de muerte violenta, que imposibilitaría el desarrollo de la vida y de los propios deseos (L, XIII). En este punto, es que se da un núcleo común a todas las individualidades en su temor y deseo primordial de autoconservación y es el reconocimiento de la máxima o ley de naturaleza que dice que “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (L, XIV, 107). Ahora bien, dado que no puede ser que la guerra permita la vida y la paz la destruya, la razón sugiere los medios para llegar a la paz, lo cual implica no dejarse llevar meramente por las propias pasiones sino someterse a un tercero, el poder soberano, si todos los demás lo hacen, para que establezca y haga cumplir, en virtud de la absolutez de su poder, las leyes y criterios comunes necesarios para la paz (L, XVII, 140-141). De esta manera, se trata, entonces, de adherir a la obediencia al poder del soberano voluntariamente, pero porque es racional y necesario hacerlo en pos de la autoconservación.<sup>32</sup>

En este sentido, se trata de una *deducción racional* de la obediencia y del poder soberano, impulsada por las pasiones (temor a la muerte violenta, deseo de una vida confortable y la esperanza de obtenerla mediante el trabajo (L, XIII, 105)), que parte de la multitud de percepciones e intereses como foco de conflicto, pero que va más allá de los apetitos y juicios de cada hombre, ya que lo civil.

<sup>32</sup> El poder soberano al que todos se someten voluntariamente y en pos de la seguridad, es el único con capacidad para unir y regular las relaciones humanas a través de las leyes civiles, garantizándoles la vida y la paz gracias a que tiene el poder de castigar la infracción. Esta misma lógica se da también en los Estados por adquisición, donde el poder soberano se ejerce por la fuerza, pero donde el individuo o pluralidad de individuos, “por temor a la muerte o a la servidumbre”, autoriza las acciones de quien tiene poder sobre su vida (L, XX, 162). Incluso aquí hay un contrato y un cálculo por la autoconservación.

que se pone en juego es la vida. Esta pluralidad y relatividad, que genera la guerra de todos contra todos y el temor mutuo, conduce a su vez a la institución estatal por sugerencia de la razón, quedando así el Estado desenmascarado como un artificio, como un mecanismo creado por la razón y la voluntad humanas, con el fin de remediar los problemas del estado de naturaleza (Bobbio, 1992: 42-43).<sup>33</sup> De esta manera, es porque el Estado garantiza la paz entre los súbditos y, con ello, la seguridad de sus vidas, que se le debe obediencia.

Así, a diferencia del escepticismo, para Hobbes, la institución del Estado como poder absoluto y criterio común de normatividad es una construcción de la razón y de las pasiones que pone el peso de la paz en el acatamiento de la voluntad soberana como su condición necesaria.

En este punto, cabe señalar que el pensador inglés cree en la científicidad de su teoría en tanto se basa, no en la mera experiencia, sino en la razón concebida como la correcta definición y la derivación de las consecuencias a partir de nombres generalmente convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos (L, V, 33). A diferencia de la experiencia, que no da certeza, la razón es infalible pues “nada se produce por razonamiento correcto sino verdades generales, eternas e inmortales” (L, XLVI, 547). De esta manera, para Hobbes, puede haber conocimiento y puede predicarse la verdad y la falsedad, pero no de las cosas sino de los nombres. Se trata de comenzar en las definiciones y significaciones establecidas para los nombres y avanzar de una consecuencia a otra (L, V, 36-37). Cuando se llega a un conocimiento de las

<sup>33</sup> Es importante señalar aquí que la pretensión hobbesiana de racionalidad, no anula los caracteres de “irracionalidad” que su propia teoría supone ni el rol de las pasiones. En *Communitas*, Esposito analiza el miedo como origen de la política y del instinto de conservación, mostrando su lado destructivo y constructivo, en cuanto lleva a la razón a deducir la forma de evitar el peligro de muerte representado por los otros: transformando el miedo recíproco y anárquico del estado de naturaleza en el miedo común e institucional hacia el soberano (2003: 57-59). Pero esta lógica deja, a la vez, “un residuo de irracionalidad”, pues la renuncia al derecho de resistencia y la autorización, implican un sacrificio preventivo que no asegura contra eventuales abusos de poder del soberano (2003: 68-69). Dice Esposito: “Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas: la vida es conservada presuponiendo su sacrificio” (2003: 43).

consecuencias de la institución de los Estados, de los derechos y deberes del soberano y de los súbditos, tenemos la Política y la Filosofía o Ciencia Civil (L, IX, 68). De este modo, Hobbes tiene la pretensión de establecer la Filosofía Civil sobre bases seguras gracias al método correcto de la razón.

Asimismo, otra tesis a favor de la posibilidad de esta Filosofía Civil está en que Hobbes sostiene que hay conocimiento de la naturaleza del Estado, ya que hay ciencia de aquello que nosotros mismos construimos y el Estado es un constructo que, como tal, podemos descomponer mentalmente en sus elementos y derivar de ahí las consecuencias.<sup>34</sup>

Por consiguiente, a partir de su modo peculiar de construir ciencia, Hobbes se corre completamente de la suspensión del juicio escéptica y, poniendo la razón como facultad que puede llegar a la certeza, si bien de manera condicional, afirma:

He derivado los derechos del poder soberano y el deber de los súbditos, de los principios de la naturaleza, solamente en cuanto la experiencia los ha evidenciado como verdaderos, o los ha establecido el mutuo acuerdo (concerniente al uso de las palabras); es decir, he derivado esos derechos de la naturaleza del hombre, que nos es conocido por la experiencia, y por definiciones (de aquellas palabras que son esenciales a todo razonamiento político) universalmente convenidas (L, XXXII, 305).

De esta manera, vemos que: 1) el empirismo y el nominalismo van juntos en el planteo hobbesiano, para establecer una ciencia civil que evite la suspensión del juicio por una necesidad práctica: la autoconservación; 2) tal ciencia se basa en el asentimiento a una concepción de la naturaleza humana como premisa que se basa en la distinción entre apariencia y realidad fundando una mecánica de las pasiones<sup>35</sup>; 3) tal planteo pone en evidencia la relatividad de valores y criterios

<sup>34</sup> Siguiendo la interpretación de Pousadela, podemos ver que la ciencia política hobbesiana como ciencia demostrativa funciona de la siguiente manera: del axioma de la naturaleza humana se deriva el derecho natural y la configuración del estado de naturaleza, del derecho natural se deduce la ley natural y de allí el Estado (2000: 367).

<sup>35</sup> A este respecto, sostiene Lister (1998: 49-50) que Hobbes aporta elementos epistemológicos a sus argumentos morales. El punto de partida de Hobbes no sería la variedad de desacuerdos en materia

como una consecuencia inmediata a la que se debe responder en términos políticos; 4) esto implica el contrato social con la asunción de la voluntad y juicio del soberano como voluntad artificial del Estado que hace posible la vida social mediante la creación de leyes; 5) se justifica, así, la obediencia y la relación de dominio en función de la paz.

### Consideraciones finales

Del camino trazado en este trabajo, podemos ver que la relación entre Hobbes y el escepticismo no deja de ser problemática. Ahora bien, no obstante las diferencias sustanciales con los escépticos en cuanto a la finalidad de la aplicación de la duda escéptica y la suspensión del juicio,<sup>36</sup> creemos sí que hay un fondo escéptico latente en la época que influencia la obra hobbesiana y aparece como punto de partida de la construcción del *Leviatán*. Como pretendíamos mostrar, nos parece que la teoría del Estado de Hobbes parte de las consecuencias fácticas de la diversidad de opiniones y de la relatividad de valores y percepciones en un momento en que se ven intensificadas por las guerras civiles y religiosas, así como de una crítica a la filosofía moral tradicional para instalarla sobre bases científicas. En la idea de un poder soberano como juez de controversias, como árbitro o tercero elegido para resolver conflictos entre juicios y apetitos e imponer un criterio de valoración en pos del orden social, se muestra al Estado como una institución artificial. Pero a su vez, juega un rol central también la epistemología, pues se trata de construir una ciencia política que tenga las pasiones humanas como base.

De esta manera, siguiendo este hilo conductor político-epistemológico, vemos ciertas líneas argumentales escépticas referidas a la relatividad de la

moral sino una ontología moral reducida y un núcleo consensual mínimo resultado de una reducción epistemológica de la diversidad moral junto a la racionalidad propia de la autoconservación (1998: 51).

<sup>36</sup>Pensemos que el escéptico se caracteriza por “asentir al informe de los sentidos, con tal de que sea sin obstinación alguna, con su inseparable suspensión del juicio” (Le Vayer, 1988: 19). En cambio Hobbes, no suspende la teoría sino que busca las bases de un saber seguro.

moral y de las instituciones así como de las percepciones, salen a la luz y funcionan como puntapié para la elaboración teórica hobbesiana del Estado y de la artificialidad de los mecanismos que sustentan la sociedad.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia; Fernández Peychaux, Diego y Rodríguez Rial, Gabriela. *Hobbes el Hereje. Teología, política y materialismo*. Buenos Aires: EUDEBA, 2018
- Bahr, Fernando. “Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVI N° 1 (Otoño 2010), 59-85.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995
- Charron, Pierre. *De la sagesse, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*. Paris: Fayard, 1986.
- Charron, Pierre. *De la sabiduría*, traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, 1948.
- De Olaso, Ezequiel. “Hobbes: religion and ideology. Notes on the political utilization of religion”. *Scepticism and irreligi3n in the seventeenth and eighteenth centuries*. Comp. Popkin, R. y Vanderjagt. Leiden: E.J.Brill, 1993.
- De Olaso, Ezequiel. “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustraci3n I*. Comp. Ezequiel de Olaso. Madrid: Trotta, 1994, 133-161.
- Di3genes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*, traducci3n de C. García Gual. Madrid: Alianza, 2007
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Gallego Cao, Antonio y Mu3oz Diego, Teresa. “Introducci3n”. *Esbozos Pirr3nicos*. Madrid: Gredos, 1993.
- García Gonzales, Juan A. “Teorías y actitudes escépticas en la Antigüedad”. *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, vol. IX. 2004:77-94. ISSN: 1136-4076
- Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth Vol. I. London: John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden. MDCCCXXXIX.
- Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth Vol. VII. London: Longman, Brown, Green and Longmans, Paternoster-Row. MDCCCXLV.
- Hobbes, Thomas. “Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita, Carmine Expressa”. *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus*

- nunc primum collecta*, ed. Sir William Molesworth, I, Bohn, London, 1845.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. London: Cass, 1969.
- Hobbes, Thomas. *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Paris: Vrin, 1999.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Porrúa, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid: Rialp, 1965.
- La Mothe Le Vayer, François. “De la philosophie sceptique”. *Dialogues faits à l’imitation des anciens, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*. Paris: Fayard, 1988.
- La Mothe Le Vayer, François. *Diálogos del escéptico*, edición de F. Bahr. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- Lister, Andrew. “Scepticism and pluralism in Thomas Hobbes’s political thought” en *History of Political Thought*, Vol. 19, No. 1, Spring 1998, pp. 35-60.
- Montaigne, Michel. *Essais*, ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999.
- Missner, Marshall. “Skepticism and Hobbes’s Political Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3 (Jul. - Sep., 1983), 407-442.
- Pacchi, Arrigo. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1965
- Paganini, Gianni. “Hobbes Among Ancient and Modern Sceptics: Phenomena and Bodies”. *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Comp. Gianni Paganini.. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, 2003: 3-35.
- Paganini, Gianni. “Hobbes e lo scetticismo continentale”. *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° aniversario di pubblicazione*. Comp. Luc Foisneau y Gerge Wright. Milano: Franco Angeli, 2004.
- Paganini, Gianni. “Phénomènes et corps. Hobbes, Le scepticisme continentale et la réforme de la ‘philosophie première’”. *De Pétrarque à Descartes. SKEPSIS. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne. Le Vayer- Campanella. Hobbes-Descartes. Bayle*. Paris: Vrin, 2008:171-227.
- Paganini, Gianni. “Hobbes and the French Sceptics”. *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Comp. John Christian Laursen and Gianni Paganini. Toronto: University of Toronto Press, 2015:55-82.
- Popkin, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960.
- Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Popkin, Richard. “Hobbes and scepticism I”. “Hobbes and scepticism II”. *The Third Force in Seventeenth- Century Thought*. Comp. Richard Popkin. Netherlands: E.J.Brill, 1992: 9-49.
- Pousadela, Inés. “El contractualismo hobbesiano”. *La filosofía política*



- moderna: de Hobbes a Marx*. Comp. Atilio Borón. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 2000:365-379.
- Sexto Empírico. *Hipotiposis Pirrónicas*. Madrid: Akal, 1996.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina: Editorial Struhart y Cía, 2002.
- Tuck, Richard. "Grotius, Carneades, Hobbes". *Grotiana* NS4, 1983: 43-62.
- Tuck, Richard. "Hobbes and Descartes". *Perspectives on Thomas Hobbes*. Comp. G.A.J Rogers and Alan Ryan. Oxford: Clarendon Press, 1988:11-41.
- Watkins John W.N. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson, 1973.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.