

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

Nº 35-INVIerno/PRIMAVERA 2015

Directora del Boletín: *María Liliana Lukac*

Consejo de Redacción:

Margarita Costa- Jorge Dotti-

Andrés Di Leo Razuk

Andrés Jiménez Colodrero

Diego de Zavalía Dujovne

Comité Científico Internacional

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-

Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-

Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorigi (Italia)

*

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla hispana, publicar trabajos breves sobre Hobbes o temas relacionados

con su doctrina, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones

*

NOTICIAS

Tenemos el agrado de comunicar que los miembros de la Asociación de Estudios Hobbesianos, en conjunto con otros importantes investigadores del CONICET, han obtenido la financiación por parte de la Agencia Nacional de un Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica titulado: *Conceptos teológicos en la*

teoría política: de Tomás de Aquino a Thomas Hobbes.

La Asociación de Estudios Hobbesianos, junto a los investigadores que comparten el Proyecto titulado: *Variaciones en torno al concepto de naturaleza en el pensamiento político de la tarda edad media a la filosofía política de Thomas Hobbes*, celebró el 15 y el 16 de octubre

Para informes y colaboraciones dirigirse a María Liliana Lukac (Presidente) o a Andrés Di Leo Razuk (Secretario)

Editor: Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina

Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411)4631-6335

E-mails: mstier@fibertel.com.ar o dileorazuk@gmail.com

BOLETIN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

del año en curso las Jornadas: *Naturaleza y Teoría Política entre Tomás de Aquino y Thomas Hobbes*. Las mismas se realizaron en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina y contaron con la presencia de especialistas argentinos y extranjeros. A continuación pasamos revista de los expositores y sus temas, en el mismo orden en que fueron expuestos: Andrés Di Leo: *Thomas Hobbes: República de creyentes*; Timo Airaksinen: *Hobbes on Desire and Happiness*; Francisco Bertelloni: *Inflexiones del concepto de "natura" en la Relectio de potestate civili de Francisco de Vitoria*; Omar Astorga: *La interpretación del hombre hobbesiano a partir de Santo Tomás. Habermas revisitado*; Sebastián Pierpauli: *Autoridad Humana y Ley Natural en Francisco Suárez*; Martín D'Ascenzo: *¿Hay dominio en el estado de naturaleza? Hobbes frente a la escolástica aristotélica*; Diego De Zavalía: *Tiempo*

y política en el pensamiento de Thomas Hobbes; Maja Lukac de Stier: *Ley de naturaleza sin orden natural*

En el presente año fue publicado por Palgrave Macmillan el libro: *Hobbes on legal authority and political obligation*, de Luciano Venezia, miembro de nuestra Asociación. La presentación del libro se hizo en el marco de las Jornadas de octubre. Finaliza este Boletín con una reseña preparada por Andrés Rosler, un especialista en el tema y también miembro activo de la Asociación.

El 13 de noviembre de 2015, Andrés Di Leo Razuk defendió su tesis doctoral: *La noción de Dios en la filosofía política de Thomas Hobbes. Una aproximación teológico-política*, dirigida por Jorge Dotti, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

EL LEVIATÁN DE HOBBS: EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO EN LA DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO.

I

Son bien conocidas las críticas que Hegel dirige al contractualismo, sobre todo la que busca evidenciar lo muy inadecuado de la idea de "contrato" para explicar precisamente aquello que es el principal objetivo hegeliano frente a esa corriente de pensamiento político: el Estado. Hacer de un contrato social el origen del Estado significa hacer de la voluntad particular — del arbitrio, por lo tanto — la fuente de origen de una instancia que debe enfocar en lo que es universal, objetivo, y no en lo que es particular, subjetivo. Se ve, entonces, donde está el problema fundamental para Hegel: el contractualismo pretende hacer del particular (voluntad individual) la fuente *inmediata* de lo universal (el Estado), es decir que confunde instancias cuya relación sólo podría ser efectivamente aprehendida si se tomaran en cuenta las mediaciones y jerarquías necesarias de tales conceptos. De esta forma, según Hegel, la adopción de este instituto del derecho privado para explicar y justificar el origen del poder político genera, en términos prácticos, un gran malentendido que tiene en el Terror de la Revolución Francesa su expresión ejemplar¹: la ilusión de que el Estado es Estado por medio del ciudadano, cuando en realidad, es el ciudadano el que es ciudadano sólo y por medio del Estado.

Así y todo, si según Hegel los medios utilizados por los teóricos del contractualismo son inadecuados para lograr el fin al que aspiraban, dicho objetivo fue también buscado por la propia filosofía del derecho hegeliana, la que desea dar culminación de una manera radical a aquella tarea: "dar una justificación racional del Estado a través del derecho", como bien señala Bobbio, persuadido de que "la filosofía del derecho de Hegel es, en relación con la tradición del derecho natural, *disolución y realización*".² En lenguaje hegeliano (y con su lógica), bastaría decir que la filosofía del derecho de Hegel opera una *Aufhebung* (superación) del iusnaturalismo: lo supera, a la vez de conservarlo. De un modo u otro, la filosofía política de Hegel aparece como un ir más allá, como consumación y liberación del iusnaturalismo. Va de suyo que es una perspectiva parcial *per se*, pero es innegable el gran crédito que ha conquistado y cuánto contribuyó a la cimentación de una lectura reduccionista del contrato social, o más aún, para una lectura que toma al contrato en su sentido literal, restringido y homogéneo, y que de ese modo echa por tierra un conjunto de sutilezas y sofisticaciones teóricas al interior del contractualismo que anuncian diferentes perspectivas antropológicas, psicológicas, sociales, económicas, históricas y éticas que serán exploradas a lo largo de la

Modernidad — inclusive por la propia filosofía política hegeliana.

Existe, por ejemplo, una crítica de Rousseau a la antropología hobbesiana que es, *mutatis mutandis*, la misma que Hegel hará al contractualismo como un todo. Si, para Rousseau, el hombre descrito por Hobbes como *homo homini lupus* no es el hombre natural, sino aquel ya “corrompido” por vivir en sociedad³ — lo que invalidaría tanto el estado de naturaleza hobbesiano como el contrato que se origina en él — para Hegel, los individuos que las teorías contractualistas presentan como los contratantes responsables de la creación del Estado presuponen la vigencia de una libertad subjetiva que sólo puede existir, en sentido propio, precisamente a través de la experiencia de la vida bajo la égida del Estado.⁴ Aquella imposibilidad racional, o más bien, lógica — hacer del particular la fuente inmediata del universal — aparece ahora en la forma de una imposibilidad *histórico-conceptual* que arruina la base de contractualismo — doble imposibilidad que, en realidad, es una y la misma y que por cierto remite a la unidad entre razón e historia reivindicada por la filosofía hegeliana.

En rigor, no es sorprendente que se pueda encontrar al interior del pensamiento de uno de los contractualistas el rudimento de la crítica que Hegel dirige al contractualismo en su conjunto. Para ello, solamente es necesario no pasar por alto la incipiente filosofía de la historia que aparece insinuada en las diferentes versiones contractualistas.⁵ Pero el primer efecto que la crítica de Hegel produjo fue, justamente, negar la dimensión histórica presente en el contractualismo, toda vez que se lo denuncia por su error o falta de perspectiva *histórica*.

Ahora bien: la teoría política de Hobbes no es inmune a esta crítica fundamental de Hegel. Así y todo, provee un concepto del que el filósofo alemán no desiste o al menos del que no se puede desembarazar: el estado de naturaleza. En lo que sigue se expondrán los resultados referentes a la relación que puede establecerse entre estado de naturaleza hobbesiano y dialéctica del reconocimiento, un *approach* distinto de aquellos que se acostumbra hacer, en tanto que el énfasis no enfoca en las aproximaciones puntuales o específicas, sino más bien a los *movimientos*, a los despliegues similares que llevan de un punto a otro en cada una de las dos teorías. Esto puede sonar extraño, sobre todo para aquellos que tienden a leer a Hobbes sólo desde un enfoque “mecanicista”, tan distinto de la proclamada organicidad del pensamiento hegeliano. Pero una lectura atenta de Hobbes revela que el

mecanicismo, por sí mismo, está muy lejos de iluminar toda la complejidad, los matices y los supuestos de la teoría política hobbesiana, aún cuando su autor rara vez se ocupa por sí mismo de presentarla bajo esa luz. En este sentido, el enfoque que se propone aquí posee un doble objetivo: por un lado, es un ejercicio para provocar la mirada y para perturbarla, en la medida en que se aborda la teoría política hobbesiana con más atención sobre las interacciones que sobre los mecanismos, más cerca de la complejidad humana de los procesos que de la singularidad de los productos terminados, más atentos a la imaginación que a los cálculos, más conscientes de lo que hay de social en las pasiones que de aquello que hay en la física que Hobbes a menudo les atribuye a ellas; por otro lado, se señala una deuda del pensamiento político hegeliano hacia el contractualismo hobbesiano que va más allá del objetivo idéntico al cual ambos aspiran — “dar una justificación racional del Estado a través del derecho” — y que se insinúa, a pesar de todas las grandes diferencias entre las dos teorías, también en algunos de los medios utilizados para alcanzar ese objetivo.

II

Dentro de los diferentes modelos del estado de naturaleza, Hegel no oculta su preferencia por el hobbesiano y hasta un punto tal que incluso se sirve de él para criticar al modelo rousseauiano: “Hobbes interpreta este estado en su verdadero sentido y no se entretiene en vácuas chácharas acerca de un estado natural bueno; el estado de naturaleza es, por el contrario, el estado animal, el estado de la propia voluntad no quebrantada”.⁶ Es fácil de entender esta preferencia cuando se tiene en mente uno de los conceptos centrales de la filosofía hegeliana, que es el del reconocimiento. Hegel encuentra en la imagen de la “guerra de todos contra todos”, la forma cruda pero no obstante precisa de lo que está en juego en el proceso de reconocimiento: una lucha, y una lucha que es de vida o muerte.⁷ Pero más allá de esta característica fundamental, el filósofo alemán se topa con otros aspectos del estado de naturaleza hobbesiano que entablan fácilmente diálogo con elementos más sofisticados de su teoría del reconocimiento.

Si bien es cierto que en el estado de naturaleza hobbesiano lo que está en juego es una lucha de vida o muerte, sin embargo esto no quiere decir que la lucha es permanente o incluso la regla misma. Hobbes se preocupa de distinguir entre la batalla y la guerra: la primera consiste en el combate propiamente dicho; la segunda es la

situación en la que existe el “clima” propicio para que en cualquier momento la batalla se desate. El estado de naturaleza tiene este “clima” debido a la desconfianza generalizada que existe entre los individuos que el otro pueda amenazar su seguridad y de la capacidad humana para “calcular” beneficios y daños, que es lo que hace de la anticipación no sólo una estrategia válida sino incluso racionalmente recomendada:

*Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.*⁸

Por lo tanto, gran parte de este “clima” que caracteriza el estado de naturaleza es producto de la imaginación o, como Hobbes prefiere, de un “cálculo”: es porque alguien *puede* llegar a desear el mismo objeto anhelado por otro, que se convierte a ese “alguien” en un enemigo *en potencia* dentro del estado de naturaleza y así se habilita al segundo a anticiparse y a dominar antes de que el primero muy posiblemente intente hacer lo propio. De este modo se genera la guerra de todos contra todos: principalmente en el ámbito de las posibilidades, en el teatro de las pasiones y de las intenciones que cada uno concibe y *materializa* para sí — y finalmente también para los otros — escenificándose mentalmente con cada uno de los demás. Es por eso que, incluso ocurriendo principalmente en el campo de las posibilidades, la guerra de todos contra todos no se presenta como menos eficaz ni peligrosa para los que viven en el estado de naturaleza.⁹

Nótese que esta concepción del estado de naturaleza presupone, por parte de aquellos que lo constituyen, un ejercicio de evaluación de sí mismo y del otro, de ponerse en el lugar del otro para definir mejor el propio actuar, de esforzarse por anticipar mentalmente las relaciones posibles con el otro (incluyendo aquella decisiva del contrato y las que de él se pudieran derivar), todo ello tomando como patrón de medida siempre el yo propio. Eso significa que tenemos dos (o más) subjetividades que están expectantes, que tratan de descifrarse mutuamente, que se reconocen la una a la otra, todo ello esencialmente y ante todo, a través de sí mismas. De este modo, por medio del “léete a ti mismo” — divisa metodológica adoptado por Hobbes — yo no simplemente *leo* o *escueto* al otro, sino que, en última instancia también *soy* el otro. El propio contrato, por otra parte, sólo será posible y al mismo tiempo

necesario precisamente por eso: estos seres construyen — si bien *mentalmente* y por eso mismo, de una manera muy frágil — una identidad, una identificación entre sí, por más que sean presentados por Hobbes como “individuos”. El contrato se convierte en el dispositivo a través del cual esta identidad entre los individuos es *reforzada* al punto tal en que la inseguridad da lugar a la seguridad, la guerra a la paz. En este sentido, no sólo el “Leviatán” es un *constructo*, sino también lo son los propios individuos hobbesianos y sus relaciones recíprocas en el estado de naturaleza. Si bien resulta obvio que un proceso así no se confunde con el del reconocimiento hegeliano — cuya identidad entre subjetividades, por ejemplo, no está construido mental sino *históricamente* — es innegable, sin embargo, que Hobbes presenta una situación donde las subjetividades al enfrentarse experimentan, en la forma de la “lucha”, un proceso de elaboración de uno mismo y del otro y que tal proceso culmina en la constitución del derecho positivo y del poder político tal como ocurre, a grandes rasgos, en Hegel.

III

Habría, sin embargo, otro aspecto presente en el estado de naturaleza concebido por Hobbes que no sólo dialoga con el proceso de reconocimiento hegeliano, sino que reitera las aproximaciones hechas anteriormente y las articula de un modo tal que las convierte en un conjunto cuya estructura guarda importantes similitudes con la teoría de Hegel, lo que permite aproximar las dos concepciones en términos más amplios o al menos más genéricos y no sólo puntuales. Para ambos, uno de los principales efectos de esa “lucha” de vida o muerte — más escenificada subjetivamente que performada físicamente — es el establecimiento de una relación de *dominación*, que inaugura la convivencia entre los hombres y que tiene como su gran ramificación — también para ambos aunque por vías bien distintas — la fundación del Estado:

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor, es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La violencia [Gewalt] que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el

comienzo fenoménico o exterior de los estados, no su principio sustancial.¹⁰

En el caso de Hobbes, una de las dos formas de establecimiento de una *Commonwealth* es la que se realiza por *adquisición*, que en rigor no es otra cosa que el sometimiento de un gran número de individuos lo bastante grande que “le permita no ser sojuzgad[os] sin el azar de una guerra”.¹¹ Luego el sometimiento, que en el estado de naturaleza es uno de los muchos males que aquejan a los corazones de los hombres, cuando se produce en gran escala y mediado por la idea de contrato, se transforma en un medio a través del cual esa guerra entre los individuos puede dar lugar a la paz y a la seguridad. Y si fuera llevada hasta sus últimas consecuencias la afirmación de Hobbes de que “apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia”,¹² las repúblicas por adquisición ciertamente no representarían para el autor del *Leviatán* la excepción sino la regla, por lo menos desde el punto de vista *empírico* — por no hablar del *histórico* en orden a evitar confusiones con este concepto fundamental en Hegel. El filósofo alemán también llega a la misma conclusión al afirmar que “todos los Estados han sido creados por la violencia sublime de los grandes hombres”¹³ y especialmente al concebir esta violencia en términos jurídicos, como Hobbes — *mutatis mutandis* — también lo hace: frente a la situación de violencia del estado de naturaleza, “la idea funda un *derecho de los héroes*”, de allí que la violencia que “estos héroes que fundaron Estados” ejercen se presenta como necesaria — y en ese sentido, justa — para superar aquella otra del estado natural.¹⁴ Así que esa relación de dominación que surge de la lucha de vida o muerte es fundamental tanto para el estado de naturaleza hobbesiano como en el proceso de reconocimiento hegeliano y, en ambos casos, constituye un punto esencial de la transición a la vida en la sociedad y la política.

IV

A pesar del importante papel que juega la dominación en ambas concepciones, no debemos olvidar que Hegel está lejos de hacer su apología, porque es para él la libertad, o la falta de ella, el criterio último del análisis del *quantum* del Espíritu que se realiza en una sociedad dada en un momento histórico dado. Sin embargo, aunque para Hobbes la libertad está subordinada a la preservación de la vida (en nombre de la cual aquella puede ser significativamente restringida de forma legítima), tampoco existe en la teoría hobbesiana una identificación pura y simple de la

fuerza (o violencia) y del derecho — a pesar de las varias lecturas superficiales que la obra del filósofo ha tenido a lo largo de la historia. En cualquier caso, aquel resguardo de Hegel en el intento de evitar precisamente que su lector más audaz concluya que la fuerza crea al derecho — “la violencia [*Gewalt*] que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*” — encuentra en Hobbes su equivalente, por medio de la distinción que éste hace entre el siervo y el esclavo, que proporciona la distinción crucial entre derecho y fuerza en su teoría política:

Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. Y una vez hecho este pacto, el vencido es su siervo, pero antes no, porque con la palabra SIERVO... no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, (ya que tales hombres, comúnmente llamados esclavos, no tienen obligación ninguna, sino que pueden romper sus cadenas o quebrantar la prisión; y matar o llevarse cautivo a su dueño, justamente), sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste.¹⁵

El dominio, entendido como un derecho, depende de la voluntad del vencido, insiste Hobbes. La mera coacción no produce ningún *deber*: “...los esclavos que trabajan en las prisiones o arrastrando cadenas, no lo hacen por obligación, sino para evitar la crueldad de sus guardianes”.¹⁶ Por ello y en rigor, sólo se puede hablar de “deber” o de “obligación” en el caso del que prometió o contrató. Del esclavo, no se puede decir que le deba obediencia a nadie, porque no aceptó someterse a su amo el cual, por ahora, es sólo su captor. De esta forma, privado de su “libertad corporal”, el esclavo tiene, en cuanto derecho, una libertad ilimitada.¹⁷ En síntesis, no es la fuerza la que crea el derecho, sino el consentimiento, la voluntad. En este preciso sentido, se puede decir que la fuerza es para Hobbes lo que es también para Hegel: “el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*”.¹⁸ Y no sólo es en esta manera de concebir el papel de la fuerza en el surgimiento del Estado en lo que coinciden ambos pensadores, porque *también* en Hegel el “principio sustancial” del derecho es la voluntad, aun cuando se trate de una voluntad universal existente *en sí* y

para sí y no una como es entendida por Hobbes: una voluntad individual particular, que solamente expresaría el arbitrio y no la libertad, desde el punto de vista hegeliano.¹⁹

Así, el estado de naturaleza hobbesiano representa gráficamente y expresa de un modo vigoroso la lucha de vida o muerte que caracteriza a la teoría hegeliana del reconocimiento. Existe un recorrido similar que puede ser remontado en ambas concepciones y que está jalonado por aspectos y desarrollos que son fundamentales tanto para la filosofía política hobbesiana como para la hegeliana: el camino que conduce de la lucha de vida o muerte hasta la configuración de la vida en sociedad y la fundación del Estado, pasando por la dominación como la transición entre ambos — sin que por ello se pueda consagrar a la fuerza (o a la violencia) como fundamento del derecho positivo y del Estado, sino más bien a la *voluntad* (individual, para Hobbes, universal, para Hegel) .

Marcelo Alves
Universidad del Valle de Itajaí-
UNIVALI (Brasil)

[Traducción: Andrés Jiménez Colodrero]

¹ “La unión de los individuos en el estado se transforma así [tal como concebida por Rousseau] en un *contrato* que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el *pensamiento* la constitución de un gran estado real, derribando todo lo existente y dado, y de *querer* darle como base sólo lo *pretendidamente racional*. Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel.” (HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004. § 258, p. 228-29).

² Respectivamente: BOBBIO, Norberto. “Hegel e o direito”. en *ibíd. Estudos sobre Hegel*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista:

Brasiliense, 1995. p. 93 y BOBBIO, Norberto. “Hegel e o jusnaturalismo”. en *ibíd. Estudos sobre Hegel*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Brasiliense, 1995. p. 23.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. traducción de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 252.

⁴ “El *derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en esa objetividad, y en lo ético ellos poseen *efectivamente su propia esencia*, su universalidad interior.” (HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, ob. cit. § 153, p. 162).

⁵ La presencia de una rudimentaria filosofía de la historia en el contractualismo ha sido reconocida, entre otros, por Bobbio (ver BOBBIO, “Hegel e o jusnaturalismo”, ob. cit. p. 23).

⁶ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 333.

⁷ HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005. §§ 431-432, pp. 478-79.

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Traducción de M. Sánchez Sarto. Madrid: SARPE, 1983, vol. I Cap. XIII, p. 134. Parece oportuno llamar la atención hacia un aspecto importante en el pasaje citado y que no ha recibido una merecida atención por parte de la crítica: el sometimiento produce una primera forma de convivencia entre los individuos — exceptuando aquella de la familia — relación esta que para Hobbes sin embargo, sólo se da entre *individuos* cuando no existe ya más una relación de dependencia natural de los hijos con los padres, es decir, cuando se trata de una relación *consensuada* (aunque sea de forma tácita), y este consentimiento — como el que existe entre el hombre y la mujer que origina el matrimonio de los padres — puede ser obtenido incluso por medio de la subyugación, según el autor del *Leviatán*. En este sentido, se puede decir que el contrato hobbesiano crea la vida en sociedad pero no la *convivencia* entre los individuos, ya que esta convivencia producida por el sometimiento en estado de naturaleza — así como la convivencia familiar — no son *inicialmente* suficientes, según Hobbes, para superar la inseguridad y las demás miserias de la “condición natural de la Humanidad”. Sin

perjuicio de ello, es interesante lo que la subyugación ofrece como modelo, si se refina conceptualmente, para la configuración de las dos formas de superación del estado natural: la creación contractual del Estado por *adquisición* e incluso también para el Estado por *institución*, como será presentado en la nota nº 13.

⁹ También para Hegel esta lucha de vida o muerte que es el reconocimiento se configura mucho más como posibilidad, como *peligro*, que propiamente como hecho: “La lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en *peligro* la vida de la otra y se expone así ella misma; pero sólo *en peligro*, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad.” (HEGEL, *Enciclopedia*, ob. cit. § 432, pp. 478-79).

¹⁰ HEGEL, *Enciclopedia*, ob. cit. § 433, p. 479.

¹¹ HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. I Cap. XX, p. 210.

¹² HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. II “Revisión y conclusiones”, p. 319. Cabe recordar que aun en el caso de la república por *institución*, que es aquella fundada “cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*” (HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. I Cap. XVIII, p. 181), el filósofo inglés no deja de pensarla en términos de coerción: la soberanía por adquisición “difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen...En ambos casos lo hacen por miedo, lo cual debe ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia” (HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. I. Cap. XX, p. 205). El propio pacto que *instituye* una república parece ser pensado, primordialmente, en la forma de un sojuzgamiento — no conquistado sino ofrecido de manera coordinada — como indica su enunciado: “*autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*”. De esta forma, es con bastante propiedad y explorando el máximo rigor del término que Hobbes designa a todos aquellos que pactan como *subjects* (HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol I Cap. XVII, p. 179).

¹³ *So sind alle Staaten gestiftet worden, durch die erhabene Gewalt großer Menschen*, cit. en BOURGEOIS, Bernard. *El pensamiento político*

de Hegel. Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1972, p. 80. La cita en idioma original proviene de HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Meiner, 1987, p. 235.

¹⁴ Cf. HEGEL, *Filosofía del derecho*, ob.cit., § 93 y el “Agregado”, p. 99.

¹⁵ HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. I Cap. XX, p. 208.

¹⁶ HOBBS, *Leviatán*, ob. cit., vol. I Cap. XX, p. 209.

¹⁷ Cf. RIBEIRO, Renato J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 151-154.

¹⁸ HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ob. cit., § 433, p. 479.

¹⁹ Cf. por ejemplo, HEGEL, *Filosofía del derecho*, ob. cit., § 15 y § 21, pp. 41-42 y pp. 45-46.

* * *

PROMETEO COMO EL HOMBRE HOBBSIANO

La temporalidad en el origen de la política y la religión

Prometeo era un Titán, raza de Dioses que se enfrentó a los Olímpicos. Sin embargo, debido a sus ayudas a los hombres -“Por salvar al mortal yo me he perdido”¹ clama *Prometeo Encadenado*, se lo identifica con lo humano a pesar de su carácter divino. “Prometeico” se dice de lo “propio del ser humano en cuanto tal, en su capacidad de actuar y dominar la naturaleza.”²

Hobbes parece adherir a esta identificación entre el hombre y Prometeo cuando recurre a su mito para ilustrar la diferencia entre bestias y humanos que hace que sólo los últimos tengan religión:

Así que cada hombre y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de *Prometeo*. En efecto, *Prometeo* (que quiere decir *hombre prudente*) estaba encadenado al Monte Cáucaso, en un lugar de amplia perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituido por la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño.³

La apelación al mito de Prometeo resalta, en primer lugar, el carácter previsor del hombre en contraposición a las bestias que- al no observar con detenimiento, ni recordar el orden de las cosas- carecen de previsión por el porvenir y su felicidad consiste en el disfrute de las cosas presentes.⁴ Existe, entonces, una diferencia en la temporalidad de humanos y animales.

Ante la pregunta sobre en qué consiste la temporalidad, y, en particular, la previsión para el filósofo de Malmesbury, la definición de Prometeo como hombre prudente sirve de hilo conductor. En efecto, en el parágrafo del capítulo III del *Leviathan* dedicado a la prudencia, Hobbes presenta los elementos de lo que hoy se puede

llamar su concepción de la temporalidad. La previsión, providencia o prudencia consiste en suponer lo que sucederá a partir de lo que sucedió. Cuándo los hombres se preguntan por el curso de determinada acción, piensan en alguna acción pasada similar y sus consecuencias, y suponen que éstas se repetirán. La previsión es siempre incierta porque difícilmente un hombre pueda observar todas las circunstancias que rodean a una acción. Sin embargo, aquellos con mayor experiencia resultan más prudentes y se equivocan menos en sus previsiones.⁵

A partir de esto, Hobbes establece la realidad de nuestras percepciones del tiempo: “El *presente* sólo tiene realidad en la Naturaleza; las cosas *pasadas* tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas *por venir* no tienen realidad alguna. El *futuro* no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente.”⁶

Esta estructura, es decir, recurrir al pasado para imaginar el futuro y a partir de esta conjetura decidir si se realiza una acción presente, es la deliberación. A ésta, Hobbes la presenta como la alternancia de aversión y apetito respecto de una misma cosa. El último apetito o aversión antes de la realización u omisión de la acción correspondiente es la voluntad. Ahora bien, el motivo por el cual existe esta alternancia es que imaginamos las consecuencias tanto de acceder a la cosa, como de las acciones necesarias para alcanzarla.⁷

Entonces, se puede inferir que en el pensamiento de Hobbes la estructura básica de la temporalidad -entendida ésta como forma originaria de relacionarse con el tiempo y en la que se manifiesta el carácter temporal del humano- se encuentra en la deliberación. Mas los animales según el filósofo de Malmesbury también deliberan, y, por la tanto, deberían tener la misma temporalidad que el hombre. De hecho Hobbes, finaliza el párrafo sobre la prudencia afirmando: “No obstante no es la prudencia lo que

distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año observan, y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez.”⁸

Pero en el capítulo XII del *Leviathan*, con la referencia a Prometeo ¿no se afirma lo contrario? Ahora bien, que el núcleo de la temporalidad sea el mismo no significa que la temporalidad sea la misma. La temporalidad del hombre se expande más allá que la del animal. El lenguaje en su doble función de marca y signo permite ampliar el pasado del hombre más allá de su propia vida. Mientras que el único pasado de cada animal es el propio, el pasado de cada humano puede ser el de su propia especie. Gracias al lenguaje, el hombre a diferencia de las bestias tiene historia.

Esta expansión del pasado implica no sólo un aumento de las cosas que pueden ser recordadas, sino también la capacidad de recordarlas de forma ordenada. Curioso⁹ por el cómo y el por qué de las cosas, el hombre presta mayor atención que las bestias a las relaciones de causalidad, y ordena los acontecimientos de forma sucesiva. Además su curiosidad lo lleva a desarrollar mecanismos que le permitan medir el movimiento, y adquiere conocimiento del tiempo -i.e. “el fantasma del movimiento en cuánto imaginamos en el movimiento lo anterior y posterior”.¹⁰

La misma ampliación del pasado hace posible la ampliación del futuro. Las conjeturas sobre lo que será, se hacen a partir de lo que fue. Y en tanto que el pasado se extiende ordenadamente atrás de uno, uno se imagina el futuro extendiéndose de forma ordenada delante de uno. De esta forma mientras que los animales únicamente imaginan el futuro inmediato, los humanos también se imaginan y se preocupan por el futuro lejano. Los hombres son Prometeo, el hombre prudente, el hombre que ve a lo lejos el porvenir. Esto no se contradice con la afirmación de Hobbes de que las bestias también tienen prudencia y, por la tanto, pueden predecir las consecuencias de sus actos, incluso mejor que un niño de diez años. Se refiere a la capacidad de predecir el futuro inmediato, que forma parte del núcleo de la temporalidad que bestias y hombres comparten. Pero de ninguna manera significa que puedan predecir mejor acontecimientos a mediano o largo plazo.

Ahora bien, si la temporalidad del hombre se extiende más allá de la de los animales tanto respecto de lo que fue como de lo que será, por qué Hobbes con la introducción del mito de Prometeo señala como lo propiamente humano

sólo la expansión hacia el futuro. Porque el futuro -que es el espacio de la incertidumbre y de la indefinición- existe sólo en y para el hombre, ya que las bestias carecen por completo de éste, y Dios tiene verdadera Providencia -es decir, certeza de las cosas por venir- en tanto que sobrevienen por su voluntad.

En este sentido, Hobbes utiliza el mito de Prometeo para remarcar que el futuro se le aparece al hombre bajo la forma del temor. El conocimiento de que existen causas para toda las cosas, lleva a los humanos a preocuparse de hacer constantemente aquellas cosas que traigan el bien futuro y evitar aquellas que traigan el mal futuro. La incertidumbre que define el futuro para el hombre, empaña el presente con el temor de la muerte, la pobreza y otras calamidades.

Pero de este análisis se sigue, que el miedo -o por lo menos alguna forma del miedo- es una pasión específicamente humana. En la segunda edición del *De Cive*, Hobbes responde a la objeción de que el miedo no puede ser el origen de las sociedades, porque si los hombres se temieran los unos a los otros, huirían atemorizados apenas verse. Según el filósofo de Malmesbury los que así lo objetan consideran que el miedo se reduce a estar atemorizado. Él, en cambio, entiende por miedo “...la previsión del mal futuro.”¹¹ Las bestias al igual que el hombre pueden atemorizarse. Pero en tanto que sólo cuentan con un futuro inmediato, sólo sentirán miedo a partir de amenazas inmediatas. El origen del temor humano en cambio no se reduce sólo a éstas, sino también a las lejanas. El miedo provocado por la previsión de males que se encuentran en el futuro mediano o lejano, es propiamente humano.

En este sentido, resulta más adecuada al lugar que tiene el miedo en el sistema político de Hobbes, esta definición del miedo como la previsión del mal futuro -que también se encuentra en los *Elements of Law*¹²- que la que se da en el breve tratado de las pasiones que es el capítulo VI del *Leviathan*: “Aversión, con la idea de sufrir daño...”¹³ De hecho, esta necesaria vinculación entre miedo y futuro permite explicar la importancia del miedo en la teoría política del filósofo de Malmesbury insospechada por el lugar secundario que éste ocupa en el tratado de las pasiones. En tanto que el modo en que se abre el espacio específicamente humano que es el futuro es el miedo, se entiende porque éste es fundamental en el origen de dos ámbitos específicamente humanos: la religión natural y la política.

La íntima relación entre miedo y religión ya se establece en el capítulo 6 del *Leviathan*, en la definición que allí se da de ésta: “*Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, RELIGIÓN...*”. El temor por el futuro sumado, a la ignorancia de las causas de su buena y mala fortuna, hacen que los hombres supongan como causa a poderes invisibles, a espíritus que actúan inmediatamente y a los cuáles se los honra y se los teme. En este desconocimiento de las verdaderas causas, se toman por éstas a sucesos casuales, y a partir de ellos se hacen pronósticos sobre lo que sucederá. Y a partir de esto, nacen las ciencias adivinatorias que *Prometeo encadenado* afirma que se encuentran entre los bienes que dio a los hombres: “De la adivinación fijé las normas;/ fui el primero en saber qué significan/los sueños y los presagios/ que encierra un son oscuro, y los encuentro;/ yo les mostré. Y el vuelo de las aves/ de curvas garras definiles; cuáles/ indican buen augurio, y las que ocultan/ un siniestro presagio.”¹⁴

Por la otra parte, la importancia que tiene el miedo para Hobbes en la constitución del Estado civil es hartamente conocida. El temor mutuo que se tienen los hombres los lleva a pactar entre sí y formar un Estado por institución. El miedo que le tienen a aquél que los venció en la batalla, los lleva a someterse a él y aceptarlo como su soberano a cambio de sus vidas, dando lugar, así, a un Estado por adquisición.

Entre los miedos que despierta la incertidumbre del futuro el mayor y fundamental es el temor a morir. En este sentido, en su artículo “*Le thème de la peur chez Hobbes*”, Julien Freund propone distinguir entre el miedo a la muerte natural y el miedo a la muerte violenta provocada por otros hombres. Mientras que éste último es el origen de los Estados civiles, el primero se encontraría en el origen de la religión.¹⁵

No sólo la religión y la política tienen su origen en el miedo, sino que cumplen una función similar respecto a éste. Se suele señalar que para Hobbes el temor es una pasión positiva, ya que conduce a los hombres a la paz. Sin embargo, en sí mismo el miedo es una pasión negativa. Esto resulta evidente en la referencia del *Leviathan* al mito de Prometeo, ahí se lo compara con el sufrimiento que las águilas le causan al Titán comiéndole día a día sus entrañas. Los hombres desean deshacerse de esta pasión y para hacerlo recurren a los regalos que les otorgó Prometeo y crean artificialmente el Estado.¹⁶

Ahora bien, debido a la necesaria imbricación del miedo en la temporalidad del

hombre, sólo puede disminuirlo mediante su racionalización. Con la creación del Estado el individuo pasa de un miedo incontrolable a todo y a todos propio de la condición natural, a un miedo medido al soberano en ciertas situaciones previsibles.

Pero aún si la soberanía pudiera eliminar por completo el miedo al otro, a la muerte violenta, permanece aún el miedo a la muerte misma, el temor producido por la incertidumbre sobre en qué consiste esta. La religión puede aminorar éste miedo con relatos de lo que les ocurrirá a los hombres tras su muerte, y de cómo lograr una suerte venturosa en el más allá. Los príncipes paganos utilizan estos relatos para mantener la paz en sus Estados. Sin embargo, la religión natural inventada para atenuar y canalizar este temor tampoco trae un verdadero alivio. Esto sólo puede hacerlo la religión verdadera con promesas ciertas sobre el destino de los hombres después de morir. A diferencia de lo que ocurre con los Dioses paganos, el conocimiento natural de que existe un único Dios no se origina en el temor, sino en el deseo de conocer las cosas naturales que lleva a los hombres a suponer una casusa primera. Pero esto no quiere decir que la religión verdadera no tenga ninguna relación con el temor, sino que ésta se establece en el ámbito de la religión revelada. En este sentido, una posible interpretación de las partes tres y cuatro del *Leviathan* es que en ellas Hobbes muestra cómo el mensaje de Cristo elimina los distintos motivos para temer por lo que vendrá después de la muerte. Para ello, en primer lugar, defiende que lo único necesario para la salvación es la fe (es decir la creencia en que Jesús es el Cristo), y la obediencia (al poder civil). En segundo lugar mostrando la falsedad de las doctrinas que afirman la existencia del purgatorio y el infierno. El castigo divino para los pecadores es una segunda muerte eterna (en este segundo caso, el pecador todavía tiene motivos para temer la muerte, pero este temor claramente es menor que el que provoca el fuego eterno).

La religión y la política son las invenciones medianas las cuales Prometeo se libera de sus cadenas para desarrollar su técnica. Atenuado el miedo, el futuro se abre como un espacio para que los hombres puedan desarrollar sus actividades. En el Estado nacen las ciencias, las artes y la industria. Sin embargo, sólo el Dios verdadero puede liberar realmente a Prometeo, en tanto que sólo Él puede profetizar con verdad y certeza lo que habrá de ser.

Diego de Zavalía Dujovne

¹ Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 265 edición utilizada: Esquilo, Sófocles, Eurípedes, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 99.

² María Moliner. *Diccionario de uso del español. Edición abreviada*, Madrid, Gredos, 2008, p. 1372

³ Hobbes, T., *Leviatán, ó, La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, c. XII, p. 88. Otro artículo donde se analiza la teoría política de Hobbes a la luz de este pasaje es: Madanes, L. "La previsión. Prometeo, Hobbes y el origen de la política" en: *Deus Mortalis*, n° 1, 2002, pp. 11-25.

⁴ Cfr. Hobbes, T., *Leviatán, Op. Cit.*, c. XII, p. 87

⁵ Para una lectura distintita del problema de la temporalidad en Hobbes: Fiaschi, G.: "Hobbes on Time and Politics" en: *Hobbes Studies* Vol 18, no. 1, 2005, pp. 3-26.

⁶ Hobbes, T., *Leviatán, Op. Cit.*, c. III, p. 19

⁷ Cfr. Hobbes, T. *Leviatán, Op. Cit.*, c. VI, pp. 47-48. Sobre la deliberación en Hobbes ver: Apeldoorn, L. van: "Reconsidering Hobbes's Account of Practical Deliberation" *Hobbes Studies* Vol 25 n° 2, 2012, pp. 143-165.

⁸ Hobbes, T., *Leviatán, Op. Cit.*, c. III, p. 19

⁹ Zarka analiza el rol de la curiosidad en la constitución temporal del deseo del hombre en su artículo: "La curiosidad entre el deseo de conocer y el deseo de poder en Hobbes" en Zarka, Y. C., *Figuras del poder*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 41-52.

¹⁰ Hobbes, T., *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía*, Valencia, Pre-textos, 2010, c. VII. 3 p. 260

¹¹ Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires: Hydra, 2010, c. III. 2 p. 132

¹² "Este movimiento en que consiste el placer o el dolor constituye asimismo un requerimiento o provocación, bien en orden a traernos la cosa que nos agrada, bien para apartarnos de lo que nos molesta. El esfuerzo o comienzo interno del movimiento animal consiste en este requerimiento; al cual se llama APETITO cuando el objeto nos deleita; AVERSIÓN si nos desagrade y se refiere al desagrado actual y MIEDO cuando se refiere al futuro." (Hobbes, T., *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, c. VII. 2. pp. 124-125)

¹³ Hobbes, T., *Leviatán, Op. Cit.*, c. VI. p 44

¹⁴ Esquilo, *Prometeo Encadenado* 485-490, *Op. cit.* p. 107

¹⁵ Cfr. Freund, Julien. «Le thème de la peur chez Hobbes in Thomas Hobbes». *Revue Européenne des Sciences Sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980, pp. 15-32, p. 19.

¹⁶ Hobbes señala explícitamente el carácter prometeico del Estado en la referencia que hace a este mito en el *De Cive*: "Los antiguos que han inventado el mito de Prometeo parecen haber tenido esto en vista. Narran que Prometeo, que habiendo sustraído subrepticamente el fuego al sol, hizo al hombre a partir del lodo; y por esta acción le fue dada por el iracundo Júpiter la pena de laceración perpetua del hígado. Esto es, por el ingenio humano (representado por Prometeo) las leyes y la justicia fueron tomadas de la monarquía por imitación, por cuya fuerza (el fuego subrepticamente sustraído de sus fuente natural) la multitud (casi como el lodo y la hez de los hombres) fue eliminada y fundida en una persona civil que es llamada aristocracia o democracia. Pero los autores y fautores descubiertos, que podrían haber vivido segura y ociosamente bajo el imperio natural de los reyes, expían este castigo: expuestos en un lugar alto, serán atormentados por preocupaciones perpetuas, sospechas y dimensiones." (Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano, Op. Cit.*, c. X. 3, p. 228).

JAKOBS Y EL TERRORISMO

El trasfondo hobbesiano del derecho penal del enemigo

Introducción

La propuesta consiste en un análisis filosófico del sistema penal vigente en los Estados democráticos actuales, más concretamente, en un estudio relacionado con las normas antiterroristas adoptadas por los mismos como medidas preventivas que pretenden garantizar la paz a sus respectivos pueblos.

En un primer momento nos interesaremos, fundamentalmente, por identificar qué rol cumple como ciudadano el terrorista (o posible terrorista), es decir, si se lo considera a priori como un potencial enemigo, y por lo tanto se le exigirá probar su inocencia, o si, por el mero hecho de ser ciudadano, no es más bien una persona de derecho en dicha materia (inocente hasta que se pruebe lo contrario), incluso frente a las medidas antiterroristas. En este momento haremos alusión a la postura de un jurista alemán contemporáneo, Günther Jakobs, más precisamente a su teoría del Derecho Penal del enemigo como el único medio que le permitirá a los Estados soberanos presentar batalla frente a ésta u otras formas capaces de infligir daño y que exijan ser anuladas por medio de un derecho preventivo.

Como un segundo momento, frente a las conclusiones extraídas de la primera parte, intentaremos defender la siguiente tesis: *Los Estados democráticos soberanos e independientes vigentes en la actualidad esconden un trasfondo hobbesiano en materia de ejercicio del poder, recayendo únicamente en aquellos que poseen el poder en sus diversas formas posibles, el ejercicio pleno de la soberanía; de donde se sigue que, especialmente en las medidas antiterroristas, no se encuentran sujetos a la opinión pública ni a ninguna otra legislación que les impida perseguir y alcanzar como única finalidad la preservación de la paz para dicho estado.* En otras palabras, a partir de la cuestión del terrorismo intentaremos evidenciar cómo los Estados, buscando protegerse de tal amenaza, se encuentran implícitamente constituidos al modo como los entendía Thomas Hobbes, para quien hay una transferencia directa

de casi todos los derechos individuales por parte de los súbditos hacia el soberano en vistas a una mejor calidad de vida y, principalmente, una mayor garantía respecto a la conservación de la paz, estando así habilitado quien gobierne el Estado a recurrir a todas aquellas medidas que considere necesarias y óptimas para la consecución de tales fines, sin necesidad de rendir cuentas a nadie, fundamentar sus decisiones, o respetar otras leyes anteriores a sus mandatos.

¿Quién es el terrorista? La propuesta de Jakobs

Antes de comenzar nuestro estudio resulta pertinente aclarar que nuestro punto de vista acerca de la cuestión será fundamentalmente filosófico y no tanto jurídico, por lo cual somos conscientes que nuestro abordaje en relación a este último enfoque será más bien superficial y muy general. Debemos recordar, una vez más, que nuestro objetivo consiste en dilucidar la presencia de la filosofía política de Hobbes como trasfondo de los Estados independientes y democráticos actuales, principalmente evidenciado esto en las medidas antiterroristas.

Sumado a esto, resulta pertinente hacer una breve introducción a la teoría penal de nuestro autor, Günther Jakobs, para lo cual podríamos hacer una división en dos grandes momentos. Por un lado, para el que podríamos denominar “primer Jakobs”¹, la fidelidad al derecho consiste en el cumplimiento de normas por expectativas de comportamiento, es decir que no se logra el respeto a la norma porque ésta se encuentre en algún código escrita y acordada racionalmente con anterioridad sino porque se consensua a partir del mismo actuar de los ciudadanos que ciertas actitudes son contrarias a la norma y por lo tanto punibles². Dado que el sujeto no quiere ser castigado, esperará comportarse en un determinado lugar acorde a las normas de comportamiento que allí rigen. Si algo deja de tener sanción, entonces cambia la norma, puesto que ésta ya no rige como tal, lo cual equivale a

decir que la norma y su vigencia depende de su cumplimiento, custodiado éste por la sanción. Por ello Jakobs considera que el delincuente pone a prueba la validez de la norma por medio de su violación. La fidelidad al derecho, por tanto, se sustenta en el sistema punitivo y de sanción, siendo el fin del derecho no el castigo ejemplar que busca amedrentar e infligir miedo (tal como lo entendía Hobbes) sino la restitución de la vigencia de la norma.

Por otro lado, para el segundo Jakobs (1985) hubo en las diferentes sociedades una evolución jurídica, es decir, un aumento en los delitos de peligro abstracto, produciendo una suerte de reducción de garantías procesales. En tales casos, la legislación deja de ser pensada para personas o ciudadanos fieles al derecho y comienza a formularse para enemigos, dando origen así a lo que se considera una “legislación de combate”. Por delito de peligro abstracto se entiende la punición previa al crimen, por ejemplo, el castigo aplicado al que maneja alcoholizado por prevención, es decir, para evitar que produzca un daño. Con esto el legislador no le habla al ciudadano fiel a derecho sino al enemigo, es decir al ciudadano como fuente de peligro. Por lo tanto, frente al enemigo la ley busca anticiparse a la violación de la norma y no actuar post-factum, motivo por el cual se comienza a privar al ciudadano de ciertos derechos que antes poseía; tal es el caso de las medidas antiterroristas.

Hechas estas aclaraciones, tal como nos lo propusimos, continuaremos por identificar cuál es la figura civil de aquella persona a la cual llamamos terrorista. En este punto nos encontramos con la siguiente cuestión: el terrorista no se revela como tal hasta ejecutado su atentado, motivo por el cual el estado amenazado por el terrorismo no posee criterios claros y distintos que le permitan afirmar con certeza, previo a la formulación de las medidas antiterroristas, quién es un ciudadano estándar y quién un terrorista. Es por ello que necesariamente se comenzará a hablar, tal como mencionábamos, de *posibles enemigos*, quedando así en evidencia el paso del ciudadano frente al Estado desde *un individuo inocente hasta que se pruebe lo contrario a un posible enemigo o terrorista hasta que se pruebe lo contrario*. Esto sucede principalmente por el hecho de que, hasta que no se pruebe lo contrario, todo ciudadano es un posible terrorista, puesto que, como decíamos, no hay diferencias perceptibles o bien antes de poner en vigencia las investigaciones antiterroristas que el estado considere pertinentes, o bien luego de un análisis post factum de un atentado. Esta mutación

del modelo del derecho penal es claramente reconocida por Jakobs:

El Derecho penal dirigido específicamente contra terroristas tiene más bien el cometido de garantizar seguridad que el de mantener la vigencia del ordenamiento jurídico, como cabe inferir del fin de la pena y de los tipos penales correspondientes. El Derecho penal del ciudadano, la garantía de la vigencia del Derecho, muta para convertirse en –ahora viene el término anatematizado– Derecho penal del enemigo, en defensa frente a un riesgo. (Jakobs, 2006, p. 85).

Entrando más de lleno en el trato penal frente a los terroristas, nos encontramos al menos con dos posturas: Por un lado, la teoría retribucionista, la cual siempre mira al pasado y aplica la pena post-factum. Acorde a esto, todos tienen los mismos derechos hasta tanto quebrantan la ley. Por otro lado, la postura de Jakobs sostiene que el enemigo, por el mero hecho de ser tal, tiene menos derechos. En otras palabras, es una teoría consecuencialista en donde se considera que, sin medidas preventivas, es imposible defender al ciudadano fiel al derecho.

¿Puede conducirse una guerra contra el terror con los medios de un Derecho penal propio de un Estado de derecho? Un Estado de derecho que *todo* lo abarque no podría conducir esa guerra; pues habría de tratar a sus enemigos como personas, y, correspondientemente, no podría tratarlos como fuentes de peligro. Las cosas son distintas en el Estado de derecho óptimo en la práctica, y esto le da la posibilidad de no quebrarse por los ataques de sus enemigos. (Jakobs, 2006, p. 92).

Así todo, esta teoría enfrenta la problemática de cómo hacer para reconocer al enemigo, pues el terrorista no se presenta como tal. Por otra parte, si el derecho penal no es preventivo, no se encuentra capacitado para restituir la confianza en esa norma después de violada, pues no puede castigar al terrorista que llevó adelante un atentado, lo cual exige preparación, inteligencia, tiempo, etc., todos derechos permitidos por un Estado que no ejerce el derecho penal del enemigo y por lo tanto no es preventivo. Como la pena no puede aplicarse en este caso, no es posible restituir la confianza en la norma.

Por otro lado, el derecho penal del enemigo en Jakobs encuentra su justificación en el hecho de que, como no es posible que haya comunicación jurídica con el enemigo, puesto que el derecho siempre le habla al sujeto vinculado, al ciudadano, y en este caso el terrorista de por sí

renuncia de antemano a la norma, se trabaja entonces con la prevención y sobre las expectativas cognitivas y no normativas. Así se produce la inversión del derecho de inocencia por el de la sospecha: el ciudadano debe poder demostrar que no es un enemigo. En los casos del enemigo, no es posible predecir las expectativas de comportamiento y estabilizarlas, fundamentalmente porque están por fuera de la norma. Tal como se aprecia aquí, el aspecto negativo de este modelo es que sus medidas incluyen a la totalidad de los ciudadanos, es decir que todos deberán demostrar su inocencia.

La cuestión de fondo aquí, que ya está presente en Hobbes, es la conciliación entre seguridad y libertad, dos valores de los ciudadanos que deben armonizar para que el ciudadano adquiera confianza en la norma y pueda vivir tranquilo, con expectativas de comportamiento estables. Siendo la seguridad el gran valor de la sociedad occidental post-heroica, y siendo el terrorismo su principal enemigo, pues infunde terror al ciudadano y pone en duda su sensación de seguridad, el gran desafío del Estado de derecho es precisamente garantizar tal sensación a sus habitantes, corriendo el riesgo de, por anticiparse a la violación de la ley (un atentado terrorista), arrojar por la borda el valor de la libertad, y esto por medio del control absoluto, el pan-optismo, el espionaje, la escucha telefónica, etc.

En concordancia con esto, podríamos afirmar que todo ciudadano estaría de acuerdo respecto al fin de las medidas antiterroristas, puesto que nadie querría un atentado, ni cerca de su hogar, ni en su nación, ni en ninguna parte del mundo, pero lo que seguramente se pasa por alto a la mayoría de los ciudadanos son los medios que el Estado requiere para dicho fin, y es precisamente aquí en donde encontramos el elemento clave de nuestro estudio. Sin duda que, identificado un terrorista, el Estado sancionará al mismo con severas medidas mayoritariamente aprobadas por sus súbditos, siempre que no vayan contra algún derecho humano por naturaleza, frente a los cuales podría haber diferencias entre los ciudadanos, en las cuales no entraremos ahora. Marginadas estas diferencias y en esta línea continua Jakobs:

La proposición “en Derecho, todo ser humano tiene derecho a ser tratado como persona” es incompleta; además, ha de determinarse quién debe procurar cuáles de las condiciones para convertir en realidad esa personalidad, y en este contexto debería resultar evidente que la responsabilidad de un suficiente

apoyo cognitivo queda anotado en el debe de la propia persona, al menos en lo que se refiere a la prestación, fiable a grandes rasgos, de fidelidad al ordenamiento. En consecuencia, la formulación correcta de la proposición es la siguiente: “todo aquel que presente fidelidad al ordenamiento jurídico con cierta fiabilidad tiene derecho a ser tratado como persona”, y quien no lleve a cabo esta prestación, pues, será heteroadministrado, lo que significa que no será tratado como persona. (Jakobs, 2006, p. 83).

Como puede verse, es evidente para Jakobs que una persona reconocida como terrorista, puesto que no presta fidelidad al ordenamiento jurídico, no tiene derecho a ser tratado como persona, fundamentalmente por no ser una persona vinculada al derecho (su comportamiento es una constante violación de la norma), lo cual puede interpretarse como una habilitación a la ejecución sobre dicho sujeto de penas, limitaciones y castigos únicamente permitidos sobre aquellos detectados como potenciales enemigos del Estado, como podrían ser la invasión de la privacidad y la deportación, o bien medidas más extremas y polémicas, como por ejemplo la tortura física en pos de conseguir información de utilidad para las fuerzas antiterroristas.

Así todo, la cuestión de fondo de nuestro estudio se ubica en un estadio previo al aquí mencionado, pues como decíamos, el terrorista no se presenta como una persona infiel al ordenamiento jurídico hasta tanto ejecuta el planeado atentado. Por ende, podríamos preguntar a Jakobs, en este caso concreto del terrorismo, cómo hace el Derecho para detectar al terrorista y encontrarse habilitado para aplicar otro tipo de medidas frente al mismo, antes de que sea demasiado tarde. Frente a esto, apoyados en la primera referencia al artículo, el jurista alemán contesta del siguiente modo:

Que un Estado, que no conoce custodia de seguridad, que pena la fundación de una asociación terrorista exclusivamente en cuanto delito contra el orden público, al que son ajenos la incomunicación, las escuchas masivas, los agentes encubiertos y muchos otros instrumentos, se acerca más al ideal de un Estado de derecho que uno que permite tales instituciones y medidas, ésta es una constatación que sólo puede llevarse a cabo en abstracto; en cambio, en concreto puede ser que la renuncia a estas instituciones vacíe de contenidos el derecho del ciudadano a la seguridad, y este derecho a la seguridad sólo es otra denominación del derecho al estado de vigencia real del Derecho. (Jakobs, 2006, p. 88)

En tal caso, tal como aclarábamos antes con mayor detalle, dado que no es posible al Estado distinguir a priori entre ciudadanos inocentes y terroristas, el soberano se encuentra obligado a recurrir a diversos medios que le permitan reconocer tal distinción y detectar al terrorista antes de que lleve a cabo su atentado. Precisamente estas son las medidas que intentamos someter a análisis, pues se aplican a todos los ciudadanos sin distinción, sin consentimiento de los mismos, sin aprobación democrática y muchas veces violando derechos propios del ciudadano. Así todo, a los ojos de Jakobs parecería como si tales medidas fuesen necesarias para garantizar el derecho de los ciudadanos a un Estado de derecho y propiamente a la seguridad.

Dicho en otras palabras, pareciera como si los súbditos estuviesen de acuerdo en la consecución del fin, a saber, la supresión del terrorismo, pero en desacuerdo con los medios, pues en sí mismos, en muchos casos, resultan antidemocráticos y no respetan derechos que el ciudadano no está dispuesto a ceder³. Así todo, estas medidas se adoptan de todas formas, y la pregunta es, frente al ejercicio del poder por parte del soberano en estados declarados democráticos, ¿quién toma la decisión de poner en práctica dichas medidas y con el consentimiento de quién? ¿Es legítimo que el ciudadano se vea privado de algún derecho sin su previa aprobación en vistas a la detección de posibles terroristas? ¿Es lícito para el ciudadano ser considerado en su propia tierra un posible enemigo y que deba él esforzarse por demostrar su inocencia?

En términos hobbesianos nos preguntaríamos: ¿estas medidas no son recursos legítimos que surgen de la cesión de derechos por parte del súbdito respecto al soberano, adquiriendo éste soberanía para adoptar éstas y otras tantas, una vez que se hizo con el poder, sin el consentimiento de sus gobernados? Si esto es así, y si el ciudadano no posee elementos para presentar queja frente a ello sino que más bien debe acatar las normas impuestas por quien gobierna, sacrificando sin su aprobación determinados derechos suyos en vistas a la conservación de la paz, el Estado democrático del siglo XXI no es más que una máscara de un Estado netamente hobbesiano. En el siguiente apartado nos introduciremos directamente en la filosofía de Hobbes e indagaremos las raíces de su pensamiento político, esperando encontrar alguna relación con la organización de los estados actuales y su ejercicio del poder.

El Estado según Thomas Hobbes

Bien conocida es la filosofía política de Hobbes basada en el contractualismo, es decir, que toma como elemento fundamental de la vida en sociedad su carácter artificial, consolidada ésta por medio de un pacto acordado entre los hombres en estado de naturaleza y que da lugar a las figuras del soberano y los súbditos. En efecto, para el contractualista los hombres acceden al estado de vida social a través del acuerdo por encontrarse naturalmente en un estado de guerra dentro del cual no se puede adquirir una mínima calidad de vida (tranquilidad, asentamiento prolongado, proyección a futuro, paz, etc.). Precisamente por esto es que Hobbes no duda en afirmar el origen artificial del Estado: *Pero el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el hombre. Pues mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una República o Estado (Civitas en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado.* (Hobbes, 2004, p. 39).

Por lo tanto, la función principal del Estado creado artificialmente por los mismos hombres, la finalidad del mencionado pacto, consiste fundamentalmente en asegurar la paz a sus ciudadanos y garantizar una calidad de vida mayor a la cual podría otorgarse para sí cada súbdito autogobernándose individualmente, es decir, en un estado de naturaleza en donde rige la guerra de todos contra todos (*Bellum omnia omnes*)⁴.

Consecuentemente con lo dicho, lo que pone fin al belicoso estado de naturaleza en el cual a duras penas se logra subsistir, es la creación del Estado por medio del siguiente pacto: una agrupación de hombres determinados acuerdan en ceder gran mayoría de sus derechos naturales, como son la autolegislación y el derecho a la justicia por mano propia, y los concentran en una única persona (o varias según la forma de gobierno adoptada) que será considerada *el soberano*. Tal concesión, como decíamos, tiene por fin aumentar la calidad de vida y, fundamentalmente, garantizar la paz a los ciudadanos del estado generado, para lo cual hará uso de todo su poder, rigiendo y legislando de la manera que él y solamente él considere óptima en vistas a la consecución de dicho fin, lo cual equivale a decir que no tendrá ninguna limitación a la hora de gobernar, ni siquiera proveniente de leyes anteriores a su gobierno o de valores objetivos naturales. De esto último se explica la relatividad de lo *bueno-malo-vil-inconsiderable* dentro de la política hobbesiana y el ejercicio del

poder pues, para nuestro autor, estas categorías dependen de quien las usa y no tienen un correlato objetivo: *Pero sea cual sea el objeto del apetito o deseo de cualquier hombre, eso es lo que él, por su parte, llama bueno, y al objeto de su odio y aversión, malo; y al de su desprecio, vil e inconsiderable. Pues las palabras bueno, malo y despreciable son siempre usadas en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona del hombre (allí donde no hay República) o, (en una República) de la persona que la representa, o de un árbitro o juez, a quien hombres en desacuerdo eligen por consenso, haciendo de su sentencia la regla.* (Hobbes, 2004, p. 75)

Tal como se ve aquí, incluso los valores más generales como pueden ser “lo bueno” y “lo malo” también dependen de la interpretación del soberano, pues no hay nada en la naturaleza que indique un valor tal. De hecho, nada de esto rige en el estado de naturaleza, como tampoco existe allí lo justo, la pena, el delito o algo semejante propio de la organización de un Estado⁵. Así todo, el elemento central que lleva a la construcción del Estado, y que por otro lado es el que más nos interesa, como ya mencionamos, es la conservación de la paz; este es el corazón del estado, lo que le da sentido y fundamento, la capacidad de garantizar de una mejor manera y por más tiempo la paz. En este sentido afirma Hobbes:

Y es por consiguiente un precepto, o regla general de la razón, que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos. De esta ley fundamental de naturaleza, por la que se orden a los hombres que se esfuercen por la paz, se deriva esta segunda ley: que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria. Y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo. (Hobbes, 2004, p. 133).

De esta referencia se deduce, en primer lugar, que la mejor forma de buscar la paz y seguirla parece implicar necesariamente el dar

origen a un Estado soberano o República por medio del ya mencionado pacto, el cual consiste en la renuncia al derecho a toda cosa en vistas a una mejor conservación de la paz. Por otro lado, cediendo todo el poder al soberano, no sólo se le otorga el mencionado derecho de cada súbdito sino que también se le hace responsable de la conservación de la paz, para lo cual, aquí implícitamente, quien gobierne dispone de todos los medios que considere necesarios, al igual que los que poseen los hombres en el estado de naturaleza en vistas a conservar su propia vida. Si, en palabras de Hobbes, el hombre tiene derecho a usar de todas las ventajas de la guerra para conseguir la paz, cuanto más estará habilitado el soberano a legislar sin limitaciones en vistas del mismo fin.

En este punto cabe decir algunas palabras acerca del castigo y su respectiva fundamentación en el pensamiento de Thomas Hobbes, pues es fundamentalmente a través de él cómo el soberano mantiene el orden, conserva su poder y vela por la paz. En primer lugar, en lo que respecta al crimen en cuanto tal y su posterior castigo, nuestro autor detalla en el capítulo XXVII del *Leviatán* una distinción entre *pecado* y *crimen*, cayendo dentro de lo primero no sólo una transgresión de la ley sino también cualquier acto reprobable aunque no jurídicamente punible. De hecho, para Hobbes *hasta que no aparezca* [la intención de crimen] *por algo dicho o hecho, mediante lo cual pueda sustanciarse la intención frente a un juez humano, no tiene el nombre de crimen.* (Hobbes, 2004, p. 253). En relación a nuestra temática, esta caracterización parece presentar un problema, puesto que el derecho penal del enemigo anteriormente propuesto pretende tener poder de acción en una instancia previa a la materialización del acto terrorista como tal.

De todos modos, en ninguna medida esto afecta al poder del soberano, quien podrá ejercer el castigo en todos aquellos casos que él considere atentados contra la paz por la cual vela en tanto poseedor de la totalidad del poder. De hecho, la misma idea de crimen depende de la existencia de un poder soberano que impone las reglas de convivencia y permite la posibilidad de su violación; tal es así que, sin soberano, el crimen no existe⁶. Acto seguido a estas afirmaciones nuestro autor realiza una detallada ampliación de los tipos de delitos, causas, eximentes y atenuantes, algo en lo cual no entraremos para pasar más directamente al concepto de castigo y su fundamentación. Precisamente con esta intención comienza el capítulo XXVIII del *Leviatán*, definiendo la pena como: *Un mal*

infligido por la autoridad pública a quien ha hecho u omitido lo que esa misma autoridad considera una trasgresión de la ley. A fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mismo mejor dispuesta a la obediencia (Hobbes, 2004, p. 266).

En tal expresión se contiene en germen toda la teoría hobbesiana del castigo y su fundamentación, lo cual podríamos sintetizar en tres elementos fundamentales. El primero es el ejecutor de la pena, quien únicamente puede ser la autoridad pública, es decir, el soberano; solamente él puede castigar. El segundo elemento responde a la pregunta por cuándo puede hacerlo, y en este punto Hobbes es contundente: cada vez que alguien haga lo que *esa misma autoridad considere* una transgresión. En este sentido se aprecia el relativismo de la ley y la absolutización de poder concentrado en el soberano, a quien le basta su parecer para castigar. En tercer lugar, la finalidad o justificación del castigo, a saber, lograr una mejor disposición a la obediencia. Este poder del soberano no es más que la absolutización del derecho que rige en el estado de naturaleza pero que ahora es utilizado únicamente por la autoridad pública en beneficio de todos: *Antes de instituirse la República todo hombre tenía derecho a todo, y a hacer cuanto considere necesario para su propia preservación: someter, herir o matar a cualquier hombre para conseguir tal fin. Y este es el fundamento del derecho a penar, que se ejercita en toda República. Porque los súbditos no concedieron ese derecho al soberano; sencillamente, al renunciar a los suyos, le fortalecieron para que usase el propio como considerara conveniente para la preservación de todos ellos.* (Hobbes, 2004, p. 267)

Aquí está explícitamente lo que se anticipaba más arriba. El soberano se encuentra habilitado y fortalecido por los mismos ciudadanos a hacer uso del derecho que poseería todo hombre en estado de naturaleza (someter, herir, matar) para penar a quien considere digno de ello y en las circunstancias que él juzgue convenientes para la preservación de todos ellos. Y tal derecho a penar no se fundamenta en un orden natural o en un valor externo sino en la voluntad y el parecer del soberano, quien tiene como fin último conservar la paz y asegurar la preservación de sus ciudadanos favoreciendo una mejor disposición de la voluntad humana a la obediencia, llegado el caso, por medio del castigo. ¿No es acaso ésta la justificación filosófica de la tortura, las escuchas telefónica, el espionaje o cualquier otro recurso que se vincule a las medidas antiterroristas? Sea como fuere, dado

que, como bien describe Thomas Hobbes, el origen de tales medidas está en la voluntad del soberano y en el poder real que él posee para, de hecho, ejecutar tales medidas, ¿qué puede hacer un ciudadano al respecto? Por lo tanto, teniendo constatación fáctica de que estas medidas se toman realmente hoy en día, cabe aquí la pregunta: ¿es el Estado-tipo del siglo XXI realmente democrático?

Ahora bien, recapitulando lo dicho más arriba y centrándonos aquí en esta cuestión de la paz y su aseguramiento, el soberano, bien al estilo de Nicolás Maquiavelo⁷ en este punto, se encuentra en condiciones de recurrir a todos los medios que él considere necesarios para resguardar a sus súbditos de la guerra o de cualquier otro conflicto que amenace la paz, conflicto que bien podría ser el terrorismo. Es en este punto en donde conectamos la filosofía de Hobbes con la actualidad, más específicamente, en la programación y puesta en funcionamiento de las medidas antiterroristas adoptadas por los Estados democráticos actuales.

Nótese que no repetimos casualmente la característica de “democrático”, entendiendo por ésta el gobierno de todo el pueblo representado por diversas personas y poderes que gobiernan acorde a la voluntad de la mayoría. No debemos perder esta aclaración de vista, pues en el Estado coherente de Hobbes, el pueblo acata los mandados por el poder soberano y no posee ni voz ni voto en la gestión política, precisamente por no ser democrático. De aquí se infiere la tercera ley de naturaleza señalada por nuestro autor: *De aquella ley de naturaleza por la que estamos obligados a transferir a aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de la humanidad, se sigue una tercera, que es ésta: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas. Y subsistiendo entonces el derecho de todo hombre a toda cosa, estamos todavía en la condición de guerra. Y en esta ley de naturaleza se encuentran la fuente y origen de la JUSTICIA, pues donde no ha precedido pacto, no ha sido transferido derecho, y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de INJUSTICIA no es otra que el no cumplimiento del pacto, y todo aquello que no es injusto es justo.* (Hobbes, 2004, pp. 142-143).

Tal como se percibe en las palabras de Hobbes, la noción misma de justicia se fundamenta en la obediencia al pacto original, el

cual, una vez más, consiste principalmente en la concesión por parte de cada individuo del derecho a cualquier cosa. Lo justo, por tanto, será obedecer y respetar el derecho a cualquier cosa del soberano, quien será el único que lo podrá ejercer propiamente, obviamente en vistas a la conservación de la paz. Esto significa, en otras palabras, que el soberano podrá privar de cualquier derecho a sus súbditos que él considere obstaculizador de la paz. Pero si, por otro lado, nos encontramos en un Estado en el cual rige la democracia, parecería que no habría lugar coherente y legítimo para medidas políticas del estilo hobbesianas, donde la voluntad del soberano y nada más es la única ley. Ahora bien, ¿de qué estilo son las medidas antiterroristas?, ¿democráticas o hobbesianas?

Conclusión

Relacionando ahora la filosofía de Hobbes con el Derecho penal del enemigo de Jakobs, encontramos con suficiente claridad el trasfondo hobbesiano de las medidas antiterroristas contemporáneas. Por un lado, decíamos que la teoría de Jakobs implicaba la consideración de todo ciudadano como un potencial enemigo, frente a lo cual cada individuo debía mostrar su inocencia sometiéndose a las medidas de indagación que el estado considerara pertinentes en vistas a conservar la seguridad y, por qué no, la paz. Es evidente que tales medidas de prevención serán aquellas que el soberano considere más eficaces y necesarias, sin consultar a sus súbditos al respecto, puesto que todos y cada uno de ellos serán sometidos a tales normas, por ser en principio potenciales enemigos. El objetivo último de la propuesta de Jakobs es, en algún punto, la detección previa al atentado de los efectivamente enemigos, para así poder vincularse con ellos de una manera distinta al ciudadano fiel al derecho, puesto que el enemigo, como bien decíamos, se encuentra permanentemente fuera del sistema jurídico y del derecho, por lo cual requiere una heteroadministración⁸.

Por otro lado, si analizamos la filosofía política de Hobbes, su planteo presenta enormes similitudes con el análisis de Jakobs, aunque pueda parecer que hablen en términos distintos, pues la finalidad y los medios para alcanzarla son de enormes parecidos⁹. Para Hobbes el sentido mismo de la organización en un estado es la concentración de poder, lo cual permitirá una mejor garantía de la paz, principalmente por poseer el soberano mayor cantidad de recursos y medios que permitan una mayor estabilidad, seguridad y por sobre todo paz. Es de mucha

claridad la afirmación por parte de Hobbes acerca de la ausencia de límites del poder soberano en vistas a este fin, tal como veíamos en la referencia al texto en la página anterior.

Por lo tanto, haciendo contemporáneas sus palabras podríamos decir que aquel que gobierne tiene el poder de privar, sin consentimiento de sus gobernados, a éstos de todos aquellos derechos que obstaculicen la paz, como pueden ser todos aquellos que no permitan detectar al Estado con claridad quién es un terrorista y quién no, o al menos quién podría serlo. Aquí llegamos entonces a la conclusión de nuestro escrito: la concentración del poder propia de un soberano en los Estados democráticos actuales, necesaria para planificar y ejecutar medidas antiterroristas que permitan prever daños a sus ciudadanos, tal como pretende Jakobs, sostenemos, es netamente hobbesiana.

Lo curioso aquí es que la filosofía política de Thomas Hobbes no parece comulgar con los ideales de la democracia predicada en nuestro siglo, por lo cual se abren aquí ciertos interrogantes a los cuales no pretendemos responder: ¿son realmente democráticos en sus decisiones políticas, jurídicas y penales los Estados occidentales soberanos del siglo XXI? ¿Está dispuesto el hombre contemporáneo a vivir en un estado, al menos en lo penal, netamente hobbesiano? ¿Tuvo al menos posibilidad de elegirlo?

Ignacio López
Universidad Católica Argentina

Bibliografía

Günther Jakobs, “¿Terroristas como personas en derecho?”, Cancio Meliá, Gómez-Jara Díez [coord.], *Derecho Penal del Enemigo. El discurso Penal de la Exclusión*, Vol. 2. Madrid: EDISOFER S.L., 2006.

Günther Jakobs, “Sobre la génesis de la obligación jurídica”, en *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º. 23, 2000, pp. 323-350.

Thomas Hobbes, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2004

¹ Acerca de esta primera etapa del pensador alemán véase, por ejemplo, el trabajo titulado: Günther Jakobs, “Sobre la génesis de la obligación jurídica”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º. 23, 2000, pp. 323-350.

² “Se hablará de obligación cuando se espera de una persona un determinado comportamiento sin que se tenga en cuenta la constitución del individuo, dicho de otro modo, cuando la ordenación de la conducta no es descrita en función del esquema satisfacción/insatisfacción (...) sino de acuerdo con un esquema distinto, un esquema de deber (...) es asunto de la persona misma procurarse las condiciones de esa configuración; cuando la persona no logra una acción debida o ejecuta una acción no debida, ello le es imputado como defecto.” (Jakobs, *Op. Cit.*, p. 324)

³ Cabe mencionar aquí la alusión a ciertos matices propuestos por Jakobs, pues el organismo antiterrorista, para él, no está habilitado a realizar literalmente cualquier cosa en pos de velar por la seguridad: “Manteniéndose lejos de tales extremos, de lo que se trata es de lo alcanzable, de lo óptimo en la práctica, lo que significa que el Derecho penal del enemigo debe ser limitado a lo necesario, y ello con completa independencia del mandato racional preexistente de limitar la violencia física por sus efectos secundarios corruptores. Pero ¿qué es necesario? En primer lugar, hay que privar al terrorista precisamente de aquel derecho del que abusa para sus planes, es decir, en particular, el derecho a la libertad de conducta.” (Günther Jakobs, “¿Terroristas como personas en derecho?”, Cancio Meliá, Gómez-Jara Díez [coord.], *Derecho Penal del Enemigo. El discurso Penal de la Exclusión*, Vol. 2. Madrid: EDISOFER S.L., 2006, p. 88)

⁴ “De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro

frente a un tercero. (...) Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre.” (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 128-129)

⁵ “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales.” (Hobbes, *Op. Cit.*, p. 131).

⁶ Cuando cesa el poder soberano, cesa también el crimen. (Hobbes, *Op. Cit.*, p. 253)

⁷ Acerca de esta relación con la filosofía política de Maquiavelo nótese, por ejemplo, la valoración del poder y el dominio como lo honorable para Hobbes: “Honorable es cualquier posesión, acción o cualidad que constituye un argumento y signo de poder. Y, en consecuencia, ser honrado, amado o temido por muchos es honorable, como otros tantos argumentos de poder. Ser honrado por pocos o ninguno es deshonesto. El dominio y la victoria son honrosos, porque resultan adquiridos mediante el poder; y la servidumbre, por necesidad o por miedo, es deshonesto.” (Hobbes, *Op. Cit.*, p. 104)

⁸ Cfr. Cita 3.

⁹ Cabe aclarar aquí que existe una diferencia anteriormente mencionada según la cual Hobbes aprueba la pena y la sanción como castigo ejemplar que busca el respeto a la norma por el miedo mientras que para Jakobs el objetivo del sistema penal es más bien la confianza y la fidelidad a la norma por medio de comportamientos esperables.

* * *

AUTORIDAD Y OBLIGACIÓN EN HOBBS

Presentación de libro

Venezia, Luciano, *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*, London, Palgrave Macmillan, 2015, pp.161.

Quisiera primero contar brevemente la genealogía del libro para luego indicar su tema central y su importancia, y finalmente incursionar en lo que la jerga bélica denomina “fuego amigo”.

Se dice, probablemente de modo apócrifo, que cansado de la locuacidad de Thomas Carlyle durante una cena, un hombre de negocios le había reprochado: “¡Ideas, Sr. Carlyle, nada sino ideas!” a lo cual Carlyle le replicó: “hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía nada sino ideas. La segunda edición fue encuadernada con la piel de los que se rieron de la primera”.¹ *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation* corrobora, a su modo, la tesis de Carlyle acerca de la influencia de las ideas, aunque se trata de una influencia mucho menos peligrosa, a saber, la del programa de una materia, ya que creo no equivocarme que la idea de este libro, y de la tesis doctoral en la que se basa, se remonta a un curso de filosofía del derecho del año 2003 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en cuyo programa actual todavía figuran como tema la autoridad política, y, como autores, Thomas Hobbes y Joseph Raz, los dos protagonistas de la historia que cuenta el libro. De hecho, espero que algún día los biógrafos de Luciano Venezia cuenten que fue en el living de casa que cobró forma la estructura de su tesis sobre la teoría de Thomas Hobbes sobre la autoridad y la obligación políticas. Lo que le interesaba—y creo que todavía le interesa—a Venezia era proponer una interpretación distinta de la interpretación ortodoxa o estándar de la filosofía política de Hobbes, por no decir una interpretación distinta de la interpretación “hobbesiana” sobre Hobbes.

Cabe destacar que para la época en la que Luciano comenzó sus investigaciones sobre Hobbes, las cosas habían cambiado sustancialmente en los *studia hobbesiana*. En efecto, hacia comienzos de los años setenta del

siglo pasado, en su prólogo a la nueva edición de la monografía de Ferdinand Tönnies sobre Hobbes, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Karl-Heinz Ilting sostenía que Tönnies, a comienzos del siglo XX, se había anticipado a las tres grandes líneas interpretativas sobre la filosofía política de Hobbes predominantes en aquel momento: (a) la que entiende a Hobbes como el precursor del Estado de derecho, la cual en la jerga es conocida como la tesis “Taylor-Warrender” y que hace hincapié en el iusnaturalismo de Hobbes, (b) la que entiende a Hobbes como el precursor del liberalismo, para bien (tal como habían creído de hecho los antecesores a su vez de Tönnies en este respecto, i.e. los radicales ingleses como Bentham y J. S. Mill) o para mal (como en el caso de C. B. Macpherson), y (c) Hobbes no solamente fue un precursor del Estado de derecho liberal sino que además—y fundamentalmente—fue el teórico por antonomasia del Estado soberano.²

Como se puede apreciar, los estudios hobbesianos solían tener un carácter decididamente político. Sin embargo, para la época de Luciano las cosas habían cambiado bastante. La discusión no era directamente política, sino que se había vuelto predominantemente conceptual. La discusión hobbesiana, al menos la anglosajona, reflejaba la discusión entre variaciones de la teoría de los juegos, o entre algunos discípulos de David Gauthier (como Jean Hampton) y de John Rawls (como Sharon Lloyd), los cuales dieron lugar a lo que podríamos denominar la ortodoxia y la heterodoxia hobbesiana.

En efecto, la ortodoxia sostiene que según Hobbes el problema con la gente en el fondo es que o bien es irracional ya que se deja llevar por sus deseos, o bien es mala y murmura como dice el tango. El conflicto político entonces se debe a la irracionalidad o inmoralidad—que quizás en el fondo estén conectados a su vez—y la tarea de la autoridad política según Hobbes es motivar a agentes irracionales para que actúen racionalmente, o agentes inmorales para que actúen conforme a la moral. Según este esquema,

la tarea de la autoridad es la de motivarnos a cumplir con la ley natural. En otras palabras, básicamente está todo escrito, o sabemos cómo jugar, lo único que hace falta es un técnico motivador que nos haga hacer lo que ya sabemos que debemos hacer. De ahí que no sea casualidad que la teoría de los juegos se haya interesado tanto por el estado de naturaleza hobbesiano y por la solución de Hobbes para salir de dicha condición.

Quienes se enfrentan a la ortodoxia hobbesiana, como Sharon Lloyd, con mucha razón sostienen que dicha ortodoxia no puede explicar la recurrencia del conflicto. Como explica Lloyd,

“al asignar castigos a la comisión de actos antisociales, ... [el] poder soberano provee a la gente de fuertes incentivos para la conducta cooperativa, haciendo que la racionalidad individual esté en línea con la racionalidad colectiva, y la racionalidad a corto plazo en línea con la racionalidad a largo plazo. (...). Aun cuando la obediencia a la autoridad política sea racional, debe ser reforzada por la imposición de sanciones por desobediencia, (...). De acuerdo con esta interpretación, el papel de un poder soberano no es tanto hacer racional el comportamiento sociable sino remediar un defecto en el cálculo de los hombres de su auto-interés racional (siendo el defecto una tentación de dar prioridad a intereses a corto plazo por sobre los intereses a largo plazo). (...). La razón inmediata y más motivadoramente eficaz por qué un súbdito debe obedecer al poder soberano es que lo castigará si no lo hace”³.

En efecto, suponiendo que la ortodoxia tiene razón en que el conflicto político en el fondo se debe a la irracionalidad o inmoralidad de los agentes, una vez instituido el Leviatán, por definición, i.e. teniendo en cuenta cómo funciona el Estado hobbesiano, ningún agente que se comportara según la matriz estándar u ortodoxa tendría razón alguna para desobedecerlo. Si las personas actuaran racionalmente, entonces no podría haber conflicto una vez instituido el Leviatán. Si el conflicto persistiera luego de la erección del Estado—una situación que para Hobbes dista mucho de ser una mera hipótesis—, entonces los actores hobbesianos no responderían a la autoridad del Estado, y ninguna reafirmación de la autoridad podría reestablecer el orden.⁴ Además, el esquema ortodoxo tendría grandes problemas en explicar cómo es que se instituye el Leviatán en primer lugar, i.e. cómo de la falta de cooperación puede surgir cooperación alguna, una crítica que famosamente le hiciera Hegel al contractualismo.⁵ En otras palabras, la así llamada “matriz hobbesiana estándar” es incapaz de

explicar cómo se derrumba y cómo se forma el Leviatán.

De ahí que Lloyd sostenga que, por el contrario, el conflicto no se debe al auto-interés o a la irracionalidad, sino a que nuestras creencias determinan nuestra conducta, y de ahí que diferencias de opinión redunden en desacuerdos y conflictos. En lugar de concentrarse entonces en la persecución del auto-interés, la interpretación heterodoxa de Hobbes hace hincapié en las ideas y valores. Después de todo, mientras que para la lectura ortodoxa los agentes solamente piensan en evitar el peligro a toda costa, para la lectura heterodoxa el problema es que los agentes están demasiado motivados a dar la vida por la causa con la cual están comprometidos, i.e., lo que para la lectura ortodoxa es un hecho, para la heterodoxa es una aspiración: si tan sólo la gente fuera auto-interesada, no habría conflicto.

Ahora bien, la interpretación ideologista, por su parte asume que los agentes humanos no son malvados sino buenos y educables. Son las instituciones sociales y políticas las que distorsionan las capacidades racionales y morales de los individuos. Una educación apropiada podría entonces permitir el libre flujo y desarrollo de la razón y de la moral. Una vez alcanzado dicho punto el Estado se volvería en principio superfluo. Tanto el desacuerdo político como la toma de decisiones perderían su razón de ser bajo dichas condiciones ideales. Agentes igualmente racionales y morales en tal caso no tendrían por qué estar en desacuerdo sobre cuestiones políticas, ni, por supuesto, tendrían que preocuparse en cómo resolverlo. Si el desacuerdo reapareciera luego de que se instituyera el mejor régimen, la única explicación posible sería que la irracionalidad y la inmoralidad de los agentes resultaron ser más resistentes de lo que se creía y por lo tanto la autoridad del Estado manejaría el desacuerdo con recursos estándares u ortodoxos, i.e. con la coacción y el castigo.

De ahí que la así llamada lectura heterodoxa comparte en el fondo la posición ortodoxa sobre el conflicto, en la medida en que supone que una educación apropiada de los ciudadanos y/o un consenso superpuesto o desacuerdo razonable podría lograr el acuerdo necesario para evitar el estado de naturaleza. En otras palabras, la autoridad no hace ninguna diferencia real.

Luciano Venezia—quien creo que de todos modos es un portador más o menos sano del virus rawlsiano, cuyo diagnóstico y tratamiento son bastante complicados—ofrece una lectura que muestra tanto la autonomía conceptual del

conflicto político respecto de la moralidad y de la racionalidad (i.e. los desacuerdos no se deben a defectos de la moralidad o de la racionalidad de los agentes) cuanto la autonomía normativa de la autoridad política (i.e. incluso seres racionales y morales necesitan de autoridad política). Creo que Venezia está fundamentalmente de acuerdo con Noel Malcolm cuando dice que “el estado primario de conflicto planteado por Hobbes no es un conflicto fáctico, contingente, que podría no existir si la gente cesara de ser irascible o competitiva, sino en realidad un conflicto jurídico necesario entre personas cuyos *derechos* se superponen o están mutuamente en conflicto en algún sentido hasta que han sido renunciados”.⁶ Es decir que para Venezia la autoridad política hobbesiana pretende hacer una verdadera diferencia práctica entre sus súbditos, incluso entre aquellos que fueran racionales y morales. A pesar de—o mejor dicho debido a—que sus súbditos estén en desacuerdo con sus decisiones, la autoridad exige que ellos excluyan su balanza de razones para seguir las indicaciones autoritativas, sin que esto refleje defecto alguno por parte de los ciudadanos.

Venezia no solamente ofrece una teoría de la autoridad, sino que además muestra que, a pesar de lo que se suele creer, Hobbes cuenta con una noción robusta de moralidad. En efecto, muchos creen que para Hobbes la moralidad o bien no existe o bien es solamente la continuación del egoísmo por otros medios. En realidad, Venezia *tiene* que mostrar que Hobbes trabaja con una noción robusta de moralidad, precisamente para demostrar que incluso agentes de cuya moralidad no podríamos dudar podrían estar en desacuerdo. De hecho, Venezia muestra que Hobbes por momentos se toma tan en serio nuestros compromisos morales que debemos cumplir con ellos incluso si son el resultado de una extorsión o si son arrancados a la fuerza. Me da la impresión de que Venezia, sin embargo, por momentos exagera la distinción entre la moral y el auto-interés, quizás para contrastar su propia lectura con la ortodoxa, la cual hace girar toda la discusión sobre la normatividad en el auto-interés. Sin embargo, la moralidad no tiene por qué ir en contra de nuestro auto-interés o bienestar. Para muestra, basta el botón de la ética aristotélica.

Vayamos ahora al fuego amigo.

§ 1. Venezia, algo generosamente, le concede a la interpretación ortodoxa o estándar que se trata de una tesis con “fuerte apoyo textual en numerosos pasajes” (3), que cuenta con “importantes recursos” (19), etc. Sin embargo,

dice Venezia, esta tesis no “retrata correctamente” la teoría política de Hobbes. No queda claro entonces cómo una tesis puede contar con fuerte apoyo textual y sin embargo no retrata correctamente al autor al que se está refiriendo. Daría la impresión de que Venezia está hablando de un cuadro que retrata fielmente a una persona, y sin embargo está mal hecho. En todo caso, solamente para algún cultor o admirador del arte contemporáneo tendría sentido decir que está mal hecho un retrato muy parecido al retratado. Me parece que, por suerte, la historia de la filosofía todavía sigue los cánones del arte clásico, o en todo caso debería hacerlo. Por otro lado, es difícil resistir la tentación de preguntarse por qué entonces, si Venezia tiene razón, tantos pintores hayan retratado a Hobbes a la usanza ortodoxa. Después de todo, no solamente es una cuestión cultural o convencional, sino que Venezia mismo reconoce que hay fuertes razones para hacerlo.

§ 2. Cuentan que Derek Parfit alguna vez dividió a los filósofos que se dedicaban a la historia de la filosofía en dos clases: arqueólogos y profanadores de tumbas.⁷ Los filósofos cuando operan como arqueólogos entienden al pasado en aras del pasado mismo sobre la base de evidencia imperfecta. Comprenden de este modo a la filosofía del pasado como un artefacto que cumplía cierta función y servía cierto propósito, por lo tanto en términos de cierta forma de vida que si bien puede parecerse estructuralmente a la nuestra seguramente será diferente en cuanto a las creencias y valores que la componen. Pero a veces los filósofos se comportan como profanadores de tumbas ya que emplean a la historia de la filosofía como una excusa para una discusión filosófica sin más, contemporánea, si se quiere. En efecto, al profanador no le importa el uso o significado original de un artefacto sino que lo usa para otra cosa.

Debo confesar que yo mismo tengo varias profanaciones de tumbas en mi haber, de las cuales no estoy precisamente orgulloso. En todo caso, no se trata de hacer un *mea culpa* sino de no confundir los estudios arqueológicos con las profanaciones. Algunos lo solucionan anteponiendo el prefijo “neo-” a su interpretación, de ahí que, v.g., el libro de Gregory Kavka sobre Hobbes sea “neo-hobbesiano” antes que sobre Hobbes.⁸ Cabe recordar que los arqueólogos de la historia de las ideas políticas como Quentin Skinner no creen que estas últimas tienen que ser tratadas como objetos de museo, sino que por el contrario, el propósito de la arqueología es redescubrir o recuperar objetos perdidos—

conceptos, discursos, argumentos, etc.—a los efectos de enriquecer la discusión contemporánea. La estrategia es entonces la de dar un paso para atrás, pero para dar dos para adelante. Y eso solamente se logra evitando el anacronismo.⁹

Para decirlo de otro modo, siempre que leemos o interpretamos a un autor hay al menos dos grandes cuestiones que debemos resolver o dos preguntas que nos debemos hacer: (i) ¿qué dice el autor? En el caso de Venezia, v.g., ¿Hobbes cree que la autoridad del derecho es como la punta de un revólver, como creían Jeremy Bentham y Mao Tsé Tung? ¿O acaso Hobbes cree que la autoridad del derecho opera como una razón exclusionaria, una razón de segundo orden u opaca, en la terminología de Joseph Raz? La segunda pregunta es (ii) ¿Es la respuesta a (i) una buena o mala respuesta *en sí misma*? ¿Qué agrega a nuestro conocimiento? En este caso, ¿tienen razón los que creen que el derecho en el fondo es como un arma o en realidad es preferible la tesis según la cual el derecho es una razón de segundo orden para actuar? A lo que voy es que si resultara que Hobbes tiene la misma teoría que Raz, ¿es una buena teoría? De hecho, Hart compartía la interpretación de Venezia, ya que al leer la teoría de la autoridad de Raz, contaba Hart, él pudo entender mejor la teoría de la autoridad de Hobbes.¹⁰ Ahora bien, si la teoría de la autoridad es la misma, ¿por qué no leer a Raz derecho viejo, sin intermediarios, sin Hobbes? Los arqueólogos, por el contrario, podrían insistir en que hay que leer a Hobbes sin intermediarios, i.e. sin Raz.

§ 3. Siguiendo con la arqueología, la teoría de la autoridad de Raz supone súbditos o sujetos que buscan realizarse como agentes, quienes sin dicha autoridad no podrían tener los conocimientos necesarios ni podrían coordinar sus acciones. Precisamente, la autoridad raziana persigue metas epistémicas o de coordinación. Sin embargo, la autoridad hobbesiana está diseñada para ir mucho más lejos, i.e. para resolver desacuerdos sustantivos sobre el significado de la vida en el sentido más amplio de la expresión, que incluye por supuesto gente dispuesta a matar a los demás por motivos ideológicos. De ahí que los defectos que Venezia le atribuye en la conclusión del libro a la teoría de la autoridad de Hobbes se deban a que Hobbes creó semejante artefacto para asignarle una función diferente en un contexto completamente diferente, por suerte para nosotros hoy en día—aunque como viene la mano, quién sabe—. Un arqueólogo diría que criticar a Hobbes por no acomodar la objeción de conciencia dentro de su teoría política equivaldría a criticar las

pirámides de Egipto porque no sirven como pistas de aterrizaje. El punto, en realidad, no es que se trata de épocas diferentes, sino que fundamentalmente se trata de artefactos diferentes, i.e. con propósitos bastante distintos, pero que pueden funcionar muy bien si se ciñen a dichos propósitos.

§ 4. En realidad, la interpretación ortodoxa y la heterodoxa no serían necesariamente incompatibles, si supusiéramos que, v.g., mientras que la ortodoxa se encarga de las motivaciones que nos llevan a cumplir con los dictados de la autoridad, la heterodoxa se concentra en la diferencia práctica que la autoridad pretende hacer en nuestros razonamientos. Después de todo, como decía Hart, las amenazas y sanciones son razones auxiliares, un *pis aller*, i.e. “provisiones secundarias para un colapso en caso de que las razones perentorias, destinadas a ser primarias, no sean aceptadas como tales”.¹¹

En resumen, tal como muy bien dice Venezia en el prólogo, no hay un libro entero dedicado al problema de la autoridad política en Hobbes, y como tal esta obra es muy bienvenida al escenario hobbesiano y seguramente va a ser tenida en cuenta por todos los que se dediquen al tema. El de Venezia, además, no solamente es el primer libro enteramente dedicado al tema, sino que pasa revista a toda la bibliografía existente al respecto. De hecho, su tesis doctoral, en la que insisto se basa el libro, fue aprobada por un jurado de prestigiosos especialistas internacionales en filosofía política moderna, como Luc Foisneau, Leiser Madanes y Pasquale Pasquino. Por si esto fuera poco, sigo entregando damas y caballeros, se trata de un libro muy bien escrito, en la lengua misma de Hobbes, con una precisión conceptual digna de Hobbes y publicado por una muy conocida editorial, en el ámbito de lo que podríamos denominar “Hobbes-championship”. Es un gran logro. No me queda más que felicitar a Luciano Venezia y esperar que siga adelante manteniendo semejante nivel.

Andrés Rosler
UBA-CONICET

¹ Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, Nueva York, Collier Books, 1966, p. 283.

² Karl-Heinz Ilting, "Einleitung", en Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*, reproducción facsimilar de la 3ra ed., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1971, p. 14.

³ Sharon Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 10-11.

⁴ Sharon Lloyd, *op. cit.*, pp. 33, 35.

⁵ V., v.g., Jorge Dotti, *Dialéctica y Derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 189.

⁶ Noel Malcolm, "Hobbes and Spinoza", en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political*

Thought 1450-1700, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 535.

⁷ V. Michael Rosen, "Robbing the grave of Immanuel Kant", *The Times Literary Supplement*, 15 de Octubre, 2008

(http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/the_tls/article4947327.ece).

⁸ Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁹ V. Quentin Skinner, *Visions of Politics: I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 111-112, 117.

¹⁰ V. Herbert L. A. Hart, *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 244.

¹¹ Herbert L. A. Hart, *op. cit.*, p. 254.

* * *