

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

N° 36-INVIerno/PRIMAVERA 2016

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 han obtenido la financiación por parte del CONICET de un Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) titulado: *Variaciones del concepto de naturaleza en la*

teoría política desde el siglo XIII a Thomas Hobbes.

El 10 de marzo de 2016, Damián Jorge Rosanovich defendió su tesis doctoral: *Hegel y el iusnaturalismo moderno: una investigación acerca de la conformación del pensamiento político hegeliano a través de su confrontación con la escuela moderna del derecho natural.* La

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, 6° 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

tesis, calificada con 10 (diez) puntos y recomendación de publicación, fue dirigida por Jorge Dotti, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. El jurado estuvo compuesto por los Profesores Daniel Brauer, Marcelo Mendoza Hurtado y Patricia Dip.

Celebramos también la creación de una nueva asociación dedicada a los estudios hobbesianos, la *International Hobbes scholar association*, dada a conocer el 28 de octubre del corriente

año con ocasión del coloquio “Hobbes et la domination”, celebrado en París. Preside la nueva asociación la Prof. Didier Mineur, siendo el Prof. Yves-Charles Zarka su presidente honorario. La presidente de la Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina, Prof. María L. Lukac ha sido incorporada a la nueva asociación internacional como miembro del Comité Científico.

MINISTROS Y CONSEJEROS EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

I

“...the Science of Naturall Justice, is the only Science necessary for Sovereigns, and their principall Ministers...”

Thomas Hobbes, *Leviathan*.

En la filosofía política hobbesiana el análisis de los niveles subordinados de gobierno ha sido ciertamente descuidado, en razón del comprensible énfasis que en general ha dado la investigación especializada al aspecto de mayor concentración de poder — casi en un “giro absolutista” — de su teoría de la soberanía. Similar tratamiento han tenido las funciones de asesoramiento o consejo, pero en este caso por el “absolutismo” del método científico que en Hobbes no dejaría margen para una concepción tradicional, prudencial, del saber hacer y aconsejar propio de cierto sector de los funcionarios.

Sin negar que lo anterior es, en *general*, esencialmente cierto, en este trabajo nos proponemos ejercer una revisión crítica sobre esos postulados más clásicos de la investigación hobbesiana, para mostrar así el rol — creemos que significativo — que adquieren dichos rangos subalternos, lugar no siempre visible inmerso como está en la densidad de las sutilezas de la argumentación hobbesiana.

II

Por la visión tradicional acerca del centralismo epistémico de la soberanía hobbesiana, podría partirse de la conocida afirmación de Sheldon Wolin, quien ha catalogado

al Leviathan como *the sovereign definer*, el “distribuidor [o “asignador”: *dispenser*] en última instancia de las definiciones” cuyo monopolio cognitivo lo convertiría en el garante de la “consistencia lógica en el orden de nombres y significados” en el contexto de un “sistema artificial y lingüísticamente determinado de signos y definiciones”.¹ Contra esta influyente interpretación de Wolin — y en la misma vena las de Walzer, Watkins y Popkin — ha esclarecido entre nosotros el texto de Leiser Madanes², el cual a partir de una cuidadosa lectura del párrafo final del capítulo XXXI del *Leviathan*³ (referencia a Platón), ilustra sobre la insuperable diferencia entre “autoridad política” y “verdad” conjurando así toda posibilidad de existencia de un “filósofo rey” (antiplatonismo que Hobbes compartiría con Spinoza). También en nuestro medio y pensando en el papel de los consejeros, Martín D’Ascenzo ha señalado la flagrante contradicción entre la subestimación hacia la función de consejo por parte de las diferentes líneas investigativas hobbesianas *versus* la importancia que el propio Hobbes le concede (le dedica un capítulo entero, el XXV, en el *Leviathan*). Hobbes partiría de reconocer la importancia de la experiencia y del saber prudencial en lo que respecta al asesoramiento, pero niega que de allí pueda surgir un conocimiento de validez universal que pudiera darnos certeza sobre el encadenamiento de causas y efectos en el mundo natural y humano.⁴ Por el contrario — según lo que nos confía D’Ascenzo — Hobbes estaría proponiendo que,

“Un buen consejero actúa de modo que el aconsejado quede informado de modo veraz y evidente, y para lograrlo, la verdad tiene que aparecer con máxima evidencia, raciocinio firme, con un lenguaje adecuado y significativo y de un modo tan breve como la evidencia lo permita. Estas características permiten homologar parcialmente la tarea del consejero con la del filósofo o científico.”⁵

Por lo que hasta aquí se observa, ambos estudiosos sostienen argumentos que en referencia al tema específico que nos ocupa son complementarios: restaría ahora rastrear en el texto hobbesiano las evidencias correspondiente, lo cual se hará en lo que sigue.

III

Observemos ahora más de cerca el tratamiento que da Hobbes en el *Leviathan* al ministerio o funcionariado (capítulo XXIII) y a la actividad de aconsejar (capítulo XXV), destacando las rupturas hobbesianas con la tradición y las innovaciones que confirman su modernidad. En un trabajo que ensaya comparar las (dis)continuidades en el pensamiento político de Marsilio de Padua, Althusius y Hobbes, Bettina Koch nos proporciona algunas indicaciones valiosas⁶: en principio y como podría esperarse en el esquema filosófico-político hobbesiano, es el *Sovereign* quien dispone sobre el reclutamiento para los “puestos de gobierno”. En verdad todos y cada uno de los rangos subordinados derivan de la facultad soberana, funciones que deben considerarse como muestras de honor [*signes of favour in the Common-wealth*]⁷.

Lo novedoso es, sin embargo, la forma en que Hobbes presenta esta relación, ya que aquí la “asignación de cargos se vincula [también] con la distribución del poder”⁸, el establecimiento de jerarquías sociales asignadas potestativamente por el soberano, estos “signos del favor del Estado” son también “signos de poder”.⁹ Si “honor” y “poder” se hallan en una relación de estricto paralelismo, puede advertirse con ello la profundidad de la ruptura que realiza Hobbes con el pensamiento antiguo y medieval, ya que la tradición había asociado normalmente al “honor” con la “virtud”: por ejemplo, en la vinculación que establece Aristóteles entre magnanimidad [*megalopsychia*] y honor en el contexto de su teoría de las virtudes (libro II de la *Ética nicomaquea*).¹⁰

En este sentido, lo sobresaliente de las cualidades personales ya no juega un rol decisivo, sino más bien la función — y con ello la dignidad — que a cada hombre se le atribuye dentro del cuerpo político, por medio del soberano. Dicha atribución es tan relevante que Hobbes la enumera junto con los derechos que posee el soberano por institución (capítulo XVIII), v. g. la selección de “consejeros, ministros, magistrados y funcionarios” tanto en tiempos de paz como de guerra ya que forman parte de los recursos o medios de la soberanía para lograr — en sus cometidos específicos — la “paz y defensa común”.¹¹

Sobre el consejo, interesa ahora detenerse en la forma peculiar en la cual Hobbes plantea su dinámica de funcionamiento (capítulo XXV). En primer lugar, dejando sentado que — en general — no puede haber punición por el ejercicio de un asesoramiento libremente pedido¹² y — en particular — tampoco en el caso del consejo *político* a un soberano (monarca o asamblea); es más: ni aun siendo el consejo contramayoritario frente a un ejecutivo colegiado puede sancionarse al consejero. Esta notable restricción a la punición resulta a todas luces curiosa en el contexto de la rigurosa lógica hobbesiana¹³, ya que sería verdaderamente difícil pensar la *universalización* del caso contrario: si esto fuera posible nadie daría consejos por temor a ser castigado por el Estado. Así, lo que se evidencia de lo anterior es, en segundo lugar, la importancia *capital* de la función consultiva para Hobbes ya que estipula que “a la persona del Estado, sus consejeros le sirven como memoria y discurso mental”¹⁴, facultades que son esenciales para el proceso de deliberación-decisión que realiza el *Sovereign*. Más allá de las suspicacias que podría plantear esta centralidad¹⁵, no parece poder ponerse en discusión la necesidad *estructural* de la existencia de un estrato gubernativo-consultivo ya que el soberano no puede (ni podría) “tener conocimiento de todas las materias necesarias para el gobierno”, tal como expresa Koch, porque “Hobbes no pretende que el soberano sea lo mejor de lo mejor”.¹⁶

De esta forma se observa cómo en la argumentación de la investigadora alemana y con un esquema diverso hay una clara confluencia con las formulaciones de Madanes y D’Ascenzo con respecto a descartar el monopolio cognitivo (“peligro del filósofo rey”) así como a revalorizar el papel de las funciones gubernativas y consultivas. En este estado de cosas, resulta tentador aplicar por analogía la tesis que Madanes ha desarrollado en su libro: si *allí* la existencia de

una soberanía absoluta no sólo no es contradictoria sino que exige una libertad de expresión que — a menos que cuestione *directamente* la autoridad pública — es irrestricta, *aquí* la presencia de un poder discrecional para adjudicar funciones y honores (la legitimación “descendente” de la que habla Koch¹⁷ y que presupone una “descentralización” cognitiva) no resultaría incompatible con la construcción de un amplio aparato de gobierno, enseñanza e investigación. Cuyos integrantes se encontrarían regidos básicamente por un criterio de experticia no tecnocrática y por un protocolo de conocimiento “científico” (pertinencia, significatividad, evidencia, veracidad, brevedad, etc.)¹⁸. Y esto vale tanto para aquellos que deben velar por los aspectos más sutiles del mantenimiento de la “paz y la concordia”¹⁹ — por ejemplo, los “ministros públicos” encargados de la enseñanza²⁰ o los “jueces de opinión” de la censura²¹ — como para aquellos otros que solamente se encargan de aconsejar. La única diferencia (de tipo formal) entre los “ministros” y los “consejeros” es que los primeros son representantes natos del soberano, en tanto que los segundos — tomados *individualmente* — no pueden serlo (sí lo son cuando forman parte de los cuerpos administrativos o judiciales a los que pertenecen).²²

De lo hasta aquí expuesto se desprende (aún, quizás, con sinuosidades) la relevancia *política* que adquieren las actividades de marras: en la medida en que contribuyen genéricamente a mantener un valor tan preciado como es el de *peace and concord* en la sociedad, no podría subestimarse bajo ningún concepto esa importancia. Pero cabría destacar también una relación menos genérica con el mantenimiento del intercambio protección por obediencia que nos propone el *Leviathan*. En concreto partiendo del impacto que podría tener lo que hemos llamado “criterio de experticia” en, por ejemplo, la teoría de las formas de gobierno que Hobbes desarrolla en el capítulo XIX del texto mencionado. Allí puede encontrarse la siempre tan destacada por los lectores y nunca plenamente justificada (¡por Hobbes!) preferencia hobbesiana por el régimen monárquico, de la cual sabemos que su *punto central* es la confluencia casi identitaria entre interés privado e interés público que resulta de la doble representación del rey (persona pública y natural): “...donde el interés privado y el público aparecen más estrechamente unidos, se halla más avanzado el interés público. Es así que en la monarquía, el interés privado y el [interés] público son lo mismo”.²³ Pero como segundo argumento y

complementario del anterior, Hobbes introduce una apreciación sobre las ventajas del consejo en una monarquía, que vale la pena transcribir por completo:

“En segundo lugar, que un monarca recibe consejo de aquél, cuando y donde le place, y, por consiguiente, *puede escuchar la opinión de hombres versados en la materia sobre la cual se delibera*, cualquiera que sea su rango y calidad, y con toda la antelación y el sigilo que quiera. Pero cuando una asamblea soberana tiene necesidad de consejo, nadie es admitido a ella sino quien tiene un derecho desde el principio; en la mayor parte de los casos los titulares del mismo son personas más bien versadas en la adquisición de riqueza que de conocimiento, y han de dar su consejo [*advice*] en largos discursos, que pueden — y por lo común lo hacen — excitar a los hombres a la acción, pero no gobernarlos en ella. Porque el entendimiento [*understanding*] no se ilumina, antes bien se deslumbra por la llama de las pasiones. Ni existe lugar y tiempo en que una asamblea pueda recibir consejo en secreto, a causa de su misma multitud.”²⁴

Se ve claramente cómo opera el “criterio de experticia” hobbesiano, por un lado entonces, al destacar las ventajas del consejo individual y personalizado de ciertos doctos *versus* lo problemático del asesoramiento colegiado por parte de una asamblea dominada por las pasiones. Dejando de lado el sesgo sociológico de la caracterización de los miembros de la asamblea (que recuerda poderosamente al calificativo de “clase discutidora” que atribuye Carl Schmitt a la burguesía parlamentaria)²⁵, Hobbes se hace fuerte en el argumento del conocimiento (idoneidad) y en el menos convincente de la oposición racionalidad/pasiones, ambos servirían para prevenir la colonización de intereses privados en la esfera pública. Sin embargo, el filósofo no peca de “angelismo” y como buen realista político asume las dificultades que conlleva su propuesta: también el consejero está influido por sus pasiones e intereses particulares, los cuales podrían afectar la calidad de sus análisis haciéndolos poco confiables.²⁶ Este es un rasgo interesante que muestra lo alejado que se encontraría Hobbes de una racionalidad puramente tecnocrática, ya que al presentar esta desventaja de la humanidad del asesor también

reconoce la necesidad de la experiencia al asegurar que a los largos años de estudio se le deben sumar las bondades del “buen juicio” [*judgement*], siempre útil allí donde no existen reglas que puedan discernirse con facilidad.²⁷ Si bien a partir de lo anterior no podría hablarse de una regresión a un paradigma de “saber hacer” clásico, Hobbes no parece estar desdeñando elementos prudenciales que operen como refuerzo del protocolo de conocimiento “científico” del que se ha hablado.

IV

En la sección anterior se ensayó mostrar cómo las funciones del consejo y administración operan en una dimensión *estructural* o *sistémica* del pensamiento político hobbesiano. Por ello las referencias se centraron exclusivamente en el *Leviathan*. Sin embargo, evidencias de lo anterior podrían ser rastreadas *históricamente* en textos tardíos (el *Behemoth* y el *Dialogue*), donde la receptividad de Hobbes hacia el valor del consejo y de la deliberación del Parlamento de la época de la Restauración (*Cavalier Parliament*) lo llevaría a reconocerlo como un verdadero complemento de la razón natural del soberano en materia de creación de la ley. Si bien es verdad que en esta cuestión — como afirma Susan Moller Okin²⁸ — Hobbes parecería haber cambiado de opinión (sobre todo a la luz de sus críticas anteriores a la ineptitud de la asamblea para dar/recibir consejo), no parecería haberse desdecido de sus otras críticas a la pretensión monopolizadora de los juristas del *Common Law*, la cual contradice punto por punto todo lo que se ha visto hasta ahora sobre la factibilidad del consejo.

En el *Behemoth*, Hobbes se habría desplazado desde una crítica genérica tanto al *Long Parliament*, al *Rump* como al Parlamento de Cromwell hacia un refinamiento del argumento crítico, centrado en la intención de un sector parlamentario no sólo de promover la destructiva teoría de la división de la soberanía entre monarca y parlamento, sino incluso de ejercer el poder soberano por sí mismo en la forma de un gobierno “popular” o “democrático”.²⁹ Pero con respecto al *Parliament* posterior a la Restauración (*Cavalier Parliament*), Hobbes declara sin reservas su simpatía por el mismo: “De todos modos, debo confesar que este Parlamento ha hecho cuanto un Parlamento puede hacer por asegurar la paz...”³⁰

Por su parte, en el *Dialogue*, la argumentación puede sintetizarse en tres puntos principales. En principio y en el contexto de una disputa acerca de la recta razón (¿natural o artificial?) en el proceso de creación legislativa,

Hobbes cita su célebre frase (aquí en versión inglesa): “It is not Wisdom, but Authority that makes a Law”³¹ lo cual desplaza sin duda el eje de la polémica con los juristas del *Common Law* hacia el problema de la “autoridad” en detrimento del de la “verdad”; en el mismo sitio redobla la apuesta al afirmar: “[T]odas las leyes de *Inglaterra* han sido hechas por los reyes de *Inglaterra*, consultando con la nobleza y los comunes en el Parlamento, de los cuales ni siquiera uno de cada veinte era jurista”.³² En segundo lugar, reitera Hobbes el argumento conocido, unas páginas después:

“...[L]a razón del rey, sea mayor o menor, y no la razón, el estudio, o la sabiduría de los jueces, es aquella *anima legis*, aquella *summa lex* de la que habla sir Edward Coke...la razón del rey, cuando es públicamente declarada a partir del consejo y la deliberación, es aquella *anima legis*, y que aquella *summa ratio* y aquella equidad que todos concuerdan es la ley de la razón, es todo lo que es o ha sido siempre ley en *Inglaterra*, desde que se hizo cristiana...”³³

Finalmente y en una suerte de golpe de efecto, lo que en las citas anteriores estaba tibiamente sugerido, pasa ahora a ser enfático, dice Hobbes:

“...[E]l rey es el único legislador, pero con la restricción de que si no quiere consultar con los Lores del Parlamento ni oír las quejas [*Complaints*] e informaciones de los Comunes, que son los que mejor conocen sus propios deseos [*wants*], peca contra Dios, aunque no pueda ser obligado a nada por sus súbditos por las armas y la fuerza”.³⁴

Las citas precedentes, que hemos querido transmitir expresamente en su textualidad y ambigüedad, ciertamente no prueban nada ni son concluyentes por sí mismas. Sin embargo, incorporadas a la sutil estrategia argumentativa que despliega Hobbes en su obra política mayor, no dejan de ser sugestivas ni de brindar indicios sobre la profundidad del pensamiento del filósofo, siempre que se quiera ir más allá de las remanidas figuras de una “soberanía absoluta” y de un “gran definidor”.

Andrés Jiménez Colodrero
UBA

¹ Wolin, S., *Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 238, 239.

² Madanes, L., *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, EUDEBA, 2001, pp. 23, 90, 112.

³ Hobbes, Th., *Leviathan*, 2 volumes, a critical edition by G.A.J. Rogers and K. Schuhmann, Cornwall, Continuum, 2005, p. 290.

⁴ D'Ascenzo, M., "Consejo y deliberación en la teoría de la institución del Estado de Thomas Hobbes" en Lukac, M^a L. (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Buenos Aires, EDUCA, 2008, pp. 215-216.

⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁶ Koch, B., *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie. Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005, pp. 129ss.

⁷ Hobbes, *op. cit.*, cap. X, p. 74: "A sovereign doth honour a subject with whatsoever title, or office, or employment, or action that he himself will have taken for a sign of his will to honour him."

⁸ Koch, *op. cit.*, p. 129.

⁹ Hobbes, *ibid.*: "Honourable is whatsoever possession, action, or quality is an argument and signe of power. And therefore to be honoured, loved, or feared of many is honourable, as arguments of power."

¹⁰ Para un análisis completo de dicha virtud, ver Irwin, T. H., "Algunas consideraciones sobre la concepción aristotélica de la magnanimidad", *Areté*, vol. XI, N^{os} 1-2 (1999), pp. 195-217.

¹¹ Hobbes, *op. cit.*, cap. XVIII, p. 143.

¹² Sólo habría penalización estatal para un súbdito [Subject] que aconsejara a otro obrar contra la ley, sea por ignorancia o malicia; cfr. Hobbes, *op. cit.*, cap. XXV, p. 203.

¹³ Como señala sagazmente Koch, *op. cit.*, p. 130, pensando seguramente en el famoso ejemplo del depósito de Kant.

¹⁴ Hobbes, *op. cit.*, cap. XXV, p. 205: "And to the Person of a Common-wealth, his Counsellors serve him in the place of Memory and Mental Discourse...".

¹⁵ Como plantea Koch, *op. cit.*, p. 130, ante la relevancia de la "memoria" [Gedächtnis] y el "discurso mental" [Verstand], podría plantearse "quién realmente maneja los hilos" [der eigentlich die Fäden in der Hand hält] en el cuerpo político

hobbesiano. El ejemplo que le viene a la mente a la investigadora alemana no carece de interés: Grima Wormtongue, de la trilogía tolkiana *El Señor de los Anillos*.

¹⁶ Koch, *ibid.*.

¹⁷ "[D]ie absteigende Legitimation...", cfr. Koch, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸ Hobbes, *op. cit.*, cap. XXV, pp. 205ss.

¹⁹ Hobbes, *op. cit.*, cap. XVIII, p. 142: "For the Actions of men proceed from their Opinions; and in the well governing of Opinions, consisteth the well governing of mens Actions, in order to their Peace, and Concord."

²⁰ Hobbes, *op. cit.*, cap. XXIII, p. 192: "They also that have authority to teach, or to enable others to teach the people their duty to the sovereign power, and instruct them in the knowledge of what is just and unjust, thereby to render them more apt to live in godliness and in peace amongst themselves, and resist the public enemy, are public ministers: ministers, in that they do it not by their own authority, but by another's; and public, because they do it, or should do it, by no authority but that of the sovereign."

²¹ Hobbes, *op. cit.*, cap. XVIII, p. 142: "Judges of Opinions and Doctrines".

²² Hobbes, *op. cit.*, cap. XXIII, pp. 194-195.

²³ Hobbes, *op. cit.*, cap. XIX, pp. 149.

²⁴ Hobbes, *op. cit.*, cap. XIX, pp. 149-150 (el resaltado es nuestro).

²⁵ "[E]ine diskutierende Klasse"; cfr. Schmitt, C., *Donoso Cortés im gesamteuropäischen Interpretation*, Köln, Greven, 1950, p. 77.

²⁶ Hobbes, *op. cit.*, cap. XXV, p. 205. Sobre este peligro ya había alertado el texto de Koch con el ejemplo de Grima Wormtongue (ver nota 15).

²⁷ Hobbes, *op. cit.*, cap. XXV, p. 206-207.

²⁸ Okin, S. M., "The Sovereign and His Counsellors": Hobbes Reevaluation of Parliament" en King, P. (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments* vol. 3, London, Routledge, 1993, pp. 787-810.

²⁹ Hobbes, Th., *Behemoth or the Long Parliament* (ed. Paul Seaward), Oxford, Clarendon Press, 2010, p. 141.

³⁰ Hobbes, Th., *Behemoth*, *op. cit.*, p. 389.

³¹ Hobbes, Th., *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Law of England* (ed. Alan Cromartie), Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 10.

³² Hobbes, *ibid.*.

³³ Hobbes, *Dialogue*, *op. cit.*, p. 19.

³⁴ Hobbes, *Dialogue*, *op. cit.*, p. 26.

AUSENCIA Y PRESENCIA DE DIOS EN EL MUNDO

Posiciones en torno a la secularización

Desde que Max Weber, a principios del siglo XX, lanzara en sus escritos sobre sociología de la religión que la “*auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad” (1996, p. 18) y que por eso el origen del capitalismo hay que buscarlo en un *ethos* del trabajo obtenido desde patrones religiosos y no en la avidez del hombre, la secularización y con ella la relación del Medioevo con la Modernidad originaron un fértil *locus* para pensar desde allí la construcción de nuevas teorías en muchos pensadores subsiguientes. Según el sociólogo alemán, “el ascetismo intramundano del protestantismo [...] actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración del trabajo, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino.” (ibíd., pp. 144-145). A partir de allí, En 1922, Carl Schmitt, con su ensayo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, sostendrá que los conceptos clave de lo político son los que están secularizados y por ello la estructura teológica deber ser consultada a la hora de pensar el Estado. Emparentado con esta línea de trabajo encontramos años más tarde a Karl Löwith con su célebre *Meaning in History* de 1949 donde afirmará que “la filosofía de la historia se origina en el cumplimiento de la fe hebrea y cristiana y que termina con la secularización de su patrón escatológico” (1949, p. 2). Desde este punto de vista, la filosofía de la historia moderna es la que ha secularizado la historia de la salvación, sustituyendo la providencia por el progreso.

También, en este debate, hallamos pensadores que, si bien aceptan la secularización, ven en ella una liberación de lo sacro y no una realización de esto, como sí lo hacen los anteriores. Un representante de esta corriente puede ser claramente el actual comentarista francés

de la obra de Hobbes Charles Yves Zarka (2008) quien en su “Para una crítica de toda teología política”, texto antischmittiano *par excellence*, quiere “expulsar lo sagrado de lo político, devolver lo político a su propia dimensión, es decir, a su relatividad, su historicidad y su precariedad” (31). Este autor defiende la tesis de que “en la época moderna el esfuerzo para liberarse de la teología política nunca ha podido realizarse plenamente.” (idem). Así, la modernidad debe liberarse del lastre religioso que le impide pensar lo político desde su propia esfera, pero no de la religión misma, la cual “desempeña un papel sociopolítico indispensable en la democracia, en la medida en que constituye uno de los factores preponderantes para el mantenimiento del vínculo social y, como tal, sirve de contrapeso al individualismo” (46). Resumiendo estas ideas, Zarka sostiene que los pensadores modernos marcaron un horizonte de desacralización aún no consumado totalmente pese a sus grandes esfuerzos teóricos y que, por eso mismo, habría que consumir.

Pero en la década del 60 la audaz posición de Hans Blumenberg (1999) con su *Die Legitimität der Neuzeit* irrumpió negando precisamente el concepto de secularización como una categoría de “injusticia histórica” (*geschichtliches Unrecht*), es decir, una noción que distorsiona tanto la comprensión de la edad media como de la modernidad. Para este pensador alemán, podemos referirnos a la secularización cuando “un determinado contenido específico se ve explicitado por otro distinto, que le precede, y de tal manera que la transformación afirmada de uno en el otro no es ni un incremento ni una aclaración, sino más bien, una enajenación de la significación y función originaria” (19). El error de esto consiste en suponer una identidad substancial entre las dos eras, en vez de, como debería ser, una identidad funcional. Así, la “secularización no puede ser descrita como una transposición de contenido auténticamente teológico, en un proceso de autoenajenación de lo

secular, sino como una sustitución de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas” (71). De esta forma, Blumenberg se opone a esta categoría para “descargar a Dios” en el mundo, bregando por la autoemancipación humana moderna, que aún debe lidiar con un lenguaje teológico heredado que no la favorece. Esta tesis, que ha recibido entusiastas críticas y adhesiones, escapa ampliamente a estos esbozos presentados, pero creemos que ilustra la complejidad del debate. Sólo quisimos mostrar, con esta modesta reconstrucción, que la secularización es un concepto que no sólo también “se dice de muchas maneras”, sino que hay hasta quienes lo rechazan como incorrecto. Por lo cual no queda para nada clausurada la querella, como el texto actual de Zarka lo demuestra, sino que la fertilidad que de ella emana nos invita a tomar una línea y trabajarla. En cuanto a nuestra posición, seguiremos la línea teológico-política inaugurada por Schmitt, que desarrollaremos en lo inmediato.

En su célebre escrito de 1922, el jurista alemán expone sin ambages su tesis de la siguiente forma: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática” (Schmitt, 1922, p. 37). Según esta tesis existe una analogía entre las estructuras y los conceptos políticos y sus correspondientes teológicos que nos permite observar más claramente la política en la dinámica religiosa y viceversa. Señala Schmitt: “La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro” (idem). Esto produjo una reacción en los escritores conservadores de la Contrarrevolución que “pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta” (idem). Por supuesto que esta analogía no es total, como lo muestra ostensiblemente la ambición universal católica, con el Papa a la cabeza, en contraposición con la estructuración regional de los Estados propuesta por la modernidad. Pero eso no impugna la analogía sino que muestra su carácter de tal. Pues, de lo que se trata es de ver los alcances que tal analogía posee para comprender el fenómeno moderno.

En función de esta tesis de Schmitt, Scattola (2008) sostiene que se puede abrir un debate sobre una “secularización positiva” o una “secularización negativa”. *Politische Theologie y Römischer Katholizismus und politische Form* darían cuenta de lo primero y los textos sobre Hobbes, principalmente *Der Leviathan in der Staatslehre...*, o inspirados en Hobbes, *Der Begriff des Politischen*, harían lo suyo con la segunda posición. Por secularización positiva se entiende “la doctrina según la cual la teología se conserva positivamente en la política, como un resto o como el contenido de la traslación de lo sagrado a lo secular” (163). En cambio, en las obras sobre Hobbes, se apreciaría una “secularización por sustracción o por ausencia, según la cual lo que caracteriza a la modernidad no es la transformación de lo sagrado en lo profano, sino su eliminación [...] como si Dios pudiera sobrevivir sólo desapareciendo” (164). No discutiremos si esta distinción es tan clara en los textos del jurista como Scattola sostiene, sino que solo aceptaremos la segunda versión de secularización como válida para interpretar la modernidad.

En esta segunda manera de entender la secularización, lo que se quiere enfatizar es la presencia de lo absoluto en lo mundano. En palabras de Schmitt (1991, p. 53): “En la actualidad, numerosas posiciones metafísicas están presentes de manera secularizada. En gran parte, para los hombres modernos, el lugar de Dios fue ocupado por otros factores, ciertamente terrenos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida como vida en sí misma, en su falta total de espiritualidad y mero movimiento”. Es decir, no se trata de “descargar a Dios” según la fórmula de Blumenberg, sino que Dios se descarga solo, pues su presencia es ineludible. Entonces, asumir que la estructura tiene esta realidad teológica es poder lidiar con ella de manera responsable. Por ello, es necesaria una institución representativa y visible que medie entre aquel absoluto y lo particular, que lo reclama permanentemente para sí, para que ningún grupo privado o individuo se arroge la legitimidad de ser él el representante o, en el peor de los casos, de ser él el absoluto para llevar adelante una dominación irrefrenable.

Andrés Di Leo Razuk
UBA-UNLAM

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blumenberg, Hans (1996). *Die Legitimität der Neuzeit*. (Erneute Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hobbes Thomas (2012). *Leviathan*. Noel Malcom (ed.) Oxford: OUP.

Löwith, Carl (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Monod, J-C. (2002). *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin.

Scattola, Merio (2008). *Teología Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Schmitt, Carl (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.

_____ (1979). *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und*

drei Corollarien. Berlin: Duncker und Humblot. _____ (1982). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln-Lövenich: Hohenheim.

_____ (1984). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.

_____ (1991). *Politische Romantik*. Berlin: Duncker & Humblot.

Weber, Max (1996). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weinheim: Beltz Athenäum.

Zarka, Charles (2008). "Para una crítica de toda teología política" en *Isegoría*, nro 39, pp. 27-47.

LA DEFENSA DEL LEVIATÁN

El problema de la guerra internacional en la obra de Thomas Hobbes

En un pasaje de su clásica obra *La filosofía política de Hobbes*, Leo Strauss asevera que "la primacía de la política exterior es afirmada no solo por Hobbes, sino por toda la filosofía política moderna"¹. Este polémico argumento del autor alemán, se inscribe en la comparación que realiza entre el pensamiento clásico griego y el pensamiento hobbesiano en referencia a "la cuestión del número de habitantes del Estado perfecto"². Mientras que esta cuestión es de importancia decisiva para filósofos como Platón y Aristóteles "de acuerdo al interés primario que le conceden a la política interna"³, Hobbes, indica Strauss, deja de lado la cuestión al señalar que: "la multitud suficiente a la que podemos confiarnos para nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino **por comparación con el enemigo que tenemos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra**"⁴.

Se esté o no de acuerdo con la afirmación straussiana, lo que no puede negarse es que la defensa del Estado frente al enemigo externo es uno de los pilares sobre los que se asienta la reflexión política hobbesiana. De forma recurrente en sus tres principales obras de filosofía política

(los *Elements of Law*⁵, el *De Cive*⁶ y el *Leviathan*) Thomas Hobbes presenta la paz interior y la defensa frente al enemigo externo como el binomio sobre el que se asienta la necesidad del Estado. En el *Leviathan*, por ejemplo, el célebre fragmento del capítulo XVII en el cual se define al Estado incluye tres referencias concretas a la defensa:

"Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y **nuestra defensa**. Porque en virtud de esa autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, **y para la ayuda mutua contra sus enemigos, en el extranjero**. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la*

fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común”⁷.

En otros pasajes de la misma obra, se replica esta idea de que “la misión de un Estado consiste en mantener al pueblo en paz, en el interior, **y defenderlo contra la invasión extranjera**”⁸, dos tareas de hecho complementarias, ya que, como señala nuestro autor “en vano cultivan la paz entre sí **quienes no pueden protegerse de los extranjeros**”⁹. La defensa es señalada en los *Elements* como una de las cuatro ventajas que los ciudadanos adquieren al instituirse el Estado, ya que “El bien temporal del pueblo se funda en cuatro requisitos: 1) Multitud, 2) Comodidad de vida, 3) Paz interior, y 4) **Defensa contra el poder extranjero**”¹⁰. La misma idea es expresada en el *De Cive*, donde la defensa escala al primer lugar, ya que: “Las ventajas de los ciudadanos con respecto a esta vida solamente pueden ser divididas en cuatro clases: 1) **que sean defendidos de los enemigos externos**; 2) que se conserve la paz interna; 3) que se enriquezcan tanto como sea posible con la seguridad pública; 4) que gocen enteramente de la libertad inocua”¹¹.

Las citas textuales precedentes confirmarían que la defensa frente al enemigo externo ocupa un lugar central en la obra del filósofo de Malmesbury, sin embargo, poco podríamos dilucidar sobre las características específicamente “hobbesianas” de esta función básica del Estado si no indagamos en primer término cuál es la visión de nuestro autor sobre el problema más amplio de la interacción entre los diferentes cuerpos políticos, lo que podríamos llamar, en un lenguaje contemporáneo, su mirada sobre las “relaciones internacionales”, o en términos propiamente hobbesianos, sus reflexiones acerca de las relaciones “de un soberano con respecto a otro”¹².

1. Thomas Hobbes y las relaciones entre los Estados.

La figura de Thomas Hobbes no suele asociarse a la reflexión sobre política internacional. Ningún capítulo de sus tres principales obras de filosofía política está dedicado de forma específica a las relaciones entre los diferentes cuerpos políticos, razón por la cual solo disponemos de fragmentos dispersos en lo que atañe a dicha cuestión. En este contexto, como señala Noel Malcom, no sorprende “que autores que han dedicado años de su vida a

examinar la filosofía política de Hobbes parezcan satisfechos con sobrevolar su teoría de las relaciones internacionales en unos pocos párrafos”¹³. En el mismo sentido, David Armitage apunta que “en comparación con su tratamiento de los poderes internos y los derechos del soberano, sus reflexiones sobre el Derecho de las naciones, sobre los derechos de los Estados como agentes internacionales y sobre el comportamiento de los Estados en sus interrelaciones fueron esporádicas y lacónicas”¹⁴. Por esta razón, “los estudiosos de la teoría política de Hobbes han considerado habitualmente su teoría internacional como de interés secundario”¹⁵, o como afirma Murray Forsyth “las relaciones externas del Leviatán se sitúan para ellos en la periferia de la teoría de Hobbes”¹⁶.

Esta marginalidad de la reflexión hobbesiana sobre lo internacional quizás pueda sorprender al repasar la biografía del autor del *Leviathan*, un hombre que nació en el año en que la Armada Invencible española amenazaba las costas inglesas, que presencié las luchas contra el predominio de los Habsburgo, así como la última fase de la guerra de los Treinta Años y las primeras fases de las guerras por el predominio marítimo y mercantil. Sumado a esto, sus traducciones al inglés de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, al latín del ensayo de Bacon, *The True Greatness of Kingdoms* y sus lecturas, entre las que se cuentan el *Mare Clausum* de John Selden, dejan en evidencia que Thomas Hobbes no fue alguien que se desentendiese de los asuntos internacionales¹⁷. Más allá de esto, no cabe duda que el drama histórico que motivó a Hobbes a desarrollar su teoría política no fue un conflicto internacional, sino la guerra civil que asoló a su propio país.

Igualmente, como señala acertadamente Hedley Bull, en tiempos de Hobbes (al igual que en los nuestros) las guerras civiles y los conflictos interestatales con frecuencia se hallaban interrelacionados. Las guerras civiles proveían oportunidades para la intervención extranjera y las lealtades religiosas vinculaban a diferentes grupos a través de las fronteras. En este sentido, la guerra civil inglesa no fue una excepción, ya que como apunta Hobbes en el *Behemoth*, los papistas miraban a Roma, los presbiterianos miraban a Escocia, y la ciudad de Londres miraba a los Países Bajos¹⁸. El propio Hobbes sugiere que una intervención francesa podría haber salvado al Rey y se queja de la falta de solidaridad de las monarquías europeas frente a la situación del soberano inglés:

“No creo yo que sea una gran política de los príncipes vecinos favorecer con tanta frecuencia a sus respectivos rebeldes, especialmente cuando se rebelan contra la monarquía misma. **Más bien deberían primero hacer una liga contra la rebelión, y después, si no queda más remedio, luchar uno contra otro**”¹⁹.

En este breve pasaje, Thomas Hobbes parece considerar plausible la conformación de una alianza (al menos temporal) entre soberanos. Ahora bien, ¿cómo se compatibiliza esta afirmación (o deseo) con su visión, expresada con lacónica contundencia en el capítulo XIII del *De Cive*, según la cual: **“la condición de los Estados entre sí es natural, es decir hostil”**²⁰? ¿No son las relaciones entre los Estados un ejemplo empírico de ese hipotético “estado de naturaleza” en el cual prima la “guerra de todos contra todos”?

2. El “estado de guerra” internacional.

Los capítulos XIV de la primera parte de los *Elements of Law*, I del *De Cive* y XIII del *Leviathan*, se centran en uno de los tópicos hobbesianos más estudiados y discutidos por los estudiosos de la obra del filósofo de Malmesbury, la cuestión de “la condición natural del género humano” (*Leviathan*) o del “estado de naturaleza” (*De Cive*). No es objeto de este breve trabajo profundizar en un tema al que se han dedicado en extenso los grandes interpretes del pensador inglés, pero sí resulta ineludible señalar que el propio Hobbes realiza un paralelismo (en el cap. XIII del *Leviathan*) entre “el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos”²¹ y que por lo tanto “se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos”²² y la situación que impera entre los Estados en sus relaciones mutuas, ya que:

“Aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, **en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad**, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, **todo lo cual implica una actitud de guerra**”²³.

Las relaciones entre los Estados, que se caracterizan por la ausencia de un poder común, son señaladas por Hobbes como uno de los casos en donde el “estado de guerra” -una hipótesis “obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada”²⁴- se manifiesta empíricamente. Así, la solución hobbesiana para garantizar la paz interior (el surgimiento de un Estado fuerte y centralizado) generaría un nuevo problema, la posibilidad de conflicto entre los “Leviatanes”, lo que implicaría a su vez, una amenaza para la seguridad de los ciudadanos de cada Estado particular²⁵. Sin embargo, a renglón seguido nuestro autor agrega que los soberanos (aunque se hallen en esta actitud de gladiadores el uno frente al otro) **“a la vez defienden la industria de sus súbditos”** por lo cual, **“no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares”**²⁶. Nos encontraríamos entonces, frente a dos “estados de guerra”, uno interindividual (hipotético e intolerable para los particulares) y otro internacional²⁷ (empírico y menos gravoso para los súbditos), lo que nos lleva a indagar en qué aspectos se asemejan y en cuáles se diferencian estos dos “estados de guerra” para lo cual nos proponemos explorar en primer término cuáles son para nuestro autor las **causas de la guerra** e interrogarnos si la discordia en el estado de naturaleza interindividual obedece a motivos similares a los que empujan a los “dioses mortales” a chocar entre sí.

Recordemos que en el capítulo XIII del *Leviathan*, Hobbes señala que “hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria”²⁸. La sencillez y parsimonia de este célebre pasaje (donde muchos autores han identificado los ecos de la obra de Tucídides)²⁹ no debe hacernos perder de vista la complejidad del análisis previo que deriva en dicha conclusión. Hobbes indaga en primer término lo que podríamos llamar las **“precondiciones”** de la discordia. La pregunta sería entonces ¿qué variables intervienen para que el hombre hobbesiano compita, desconfíe y busque la gloria? A partir de la lectura de los textos hobbesianos y esquematizando lo visto en función de los objetivos de nuestro trabajo podemos identificar cinco precondiciones del estado de guerra interindividual: 1) igualdad natural, 2) diferencias en las pasiones, 3) búsqueda de la conservación y supervivencia, 4) miedo mutuo y, 5) derecho a todas las cosas. A

partir de dichas precondiciones, Hobbes señala las tres causas de la guerra (competencia, desconfianza y gloria) que tienen por **objeto**³⁰ la búsqueda de: a) un beneficio, b) seguridad y c) reputación.

¿Cuáles de estas precondiciones y objetos de la guerra se replican en el escenario internacional que plantea Thomas Hobbes en sus escritos? Si nos guiamos por sus propias palabras podemos observar que las precondiciones 3, 4 y 5 son presentadas explícitamente en el marco de las relaciones entre los Estados. Así, en cuanto a la “búsqueda de la conservación y supervivencia”, podemos leer en el capítulo XI del *Leviathan*: “**De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras**”³¹.

Esta precondición podemos asociarla con la guerra exterior cuyo objeto es un beneficio (objeto “a”) y cuya causa es la competencia. Al igual que en el estado de naturaleza interindividual donde “los apetitos de muchos hombres les llevan a un mismo y único fin, que no puede a veces disfrutarse en común ni dividirse”³², los Estados también compiten por bienes escasos. Delphine Thivet se refiere a este tipo de guerra (recurriendo a una expresión no utilizada por Hobbes) como “guerras de necesidad” o “guerras por los recursos”³³. Dado que los bienes de la tierra y el mar no se encuentran distribuidos de igual forma en todos los territorios, los Estados buscan abastecerse de los bienes necesarios para su **conservación y supervivencia** en el extranjero, de forma pacífica a través de las importaciones y el comercio, pero también a través de la guerra³⁴. Así lo expresa Hobbes, sin ambigüedades, en el capítulo XXIV del *Leviathan* referente a la “nutrición del Estado”:

“Como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (salvo cuando es de extensión muy considerable) que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; y como hay pocos países que no produzcan algo más de lo necesario, los artículos superfluos que pueden obtenerse en el país, dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales mediante importación de lo que puede obtenerse en el extranjero, sea por cambio, o por **justa guerra**, o por el trabajo”³⁵.

En este contexto, cobra relevancia la adquisición de tierras en el extranjero, incluso a partir de la actividad bélica. Richard Tuck es de la opinión que Hobbes (que formaba parte de dos compañías inglesas de comercio ultramarino) justificaba el colonialismo³⁶, una actividad que no solamente reportaría beneficios económicos al Estado³⁷ sino que serviría como válvula de escape frente al peligro de la sobrepoblación³⁸.

En cuanto al “**miedo mutuo**”, Hobbes manifiesta en el *De Cive*: “Los Estados suelen proteger sus fronteras con guarniciones, las ciudades con murallas, **por miedo a los Estados vecinos**. Incluso los ejércitos más fuertes y preparados para la batalla tienen a veces, temerosos cada uno de las fuerzas del otro y para no ser vencidos, parlamentos de paz”³⁹. Y en el “Prefacio a los Lectores” de la misma obra podemos leer: “Vemos que todos los Estados, aunque tengan paz con sus vecinos, protegen sin embargo sus fronteras con guarniciones de soldados, las ciudades con murallas, puertas y guardias. **¿Para qué sería esto, si no temieran nada de sus vecinos?**”⁴⁰.

Esta precondición podemos asociarla con la guerra exterior cuyo objeto es la seguridad (objeto “b”) y cuya causa es la desconfianza. Como señala Warrender, la causa principal de inestabilidad y desconfianza en las relaciones internacionales, así como en el estado de naturaleza hobbesiano (interindividual), no es que los hombres actúen para enfrentar un peligro actual, sino que también actúan para enfrentar un peligro potencial. Los Estados no combaten solo cuando son atacados sino que siguen –lo que algunas veces se llama en lenguaje diplomático– principios abstractos de “precaución”⁴¹. En este marco, Hobbes señala en el capítulo XXVI del *Leviathan* que “la naturaleza otorgó a cada hombre el derecho a protegerse a sí mismo por su propia fuerza, **y a invadir a un vecino sospechoso, por vía de prevención**, pero la ley civil suprime esa libertad”⁴², por lo tanto, teniendo en cuenta que la ley civil solo opera dentro del Estado y no en las relaciones interestatales, la “guerra preventiva” se presenta como el segundo tipo de guerra internacional contemplada en la obra hobbesiana.

En cuanto al “**derecho a todas las cosas**” por parte de los Estados en sus relaciones mutuas, recurrimos al capítulo XXI del *Leviathan*: “En los Estados y las repúblicas que no dependen una de otra, cada una de esas instituciones (y no cada hombre) **tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (...) más conducente a su**

beneficio. Sin ello, viven en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes⁴³.

Esta precondition no se asocia directamente a un tipo de guerra particular, pero es el “derecho” que autoriza cualquier tipo de guerra en el estado de naturaleza. En la condición de guerra de todos contra todos “cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás”⁴⁴. Trasladado a los Estados, solo basta repetir que los mismos tienen “una absoluta libertad para hacer lo que estime más conducente a su beneficio”. Por supuesto, los Estados (como los hombres) encontrarán otros Estados que se yerguen como obstáculos frente a este derecho a todas las cosas. De allí que cuando sus voluntades “producen acciones tales que se resisten reciprocamente entre sí”⁴⁵ surge la CONTENCION, y cuando chocan entre sí, la BATALLA⁴⁶.

Las preconditiones 1 y 2, merecen un tratamiento diferencial, especialmente la relativa a la **“igualdad natural”**, ya que aquí **encontramos la mayor diferencia entre los dos estados de naturaleza**. A diferencia de los hombres, entre quienes la “guerra sempiterna”⁴⁷, “debido a la igualdad de los contendientes no puede ser finalizada por victoria alguna”⁴⁸, **“los Estados son profundamente desiguales”**⁴⁹ y, por lo tanto, pierde sentido la afirmación de que “el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte”⁵⁰. Para Hobbes (como para cualquier observador de la realidad internacional del siglo XVII) es un hecho dado la desigualdad entre los Estados, los cuales no solo difieren en tamaño⁵¹, sino también en cuanto a su forma de gobierno⁵².

Esta desigualdad entre los Estados se contraponen a la igualdad natural de los hombres en el estado de naturaleza. Aquí, la analogía entre los dos estados de guerra pierde parte de su sentido, ya que toda la lógica de las relaciones que surgen entre los hombres antes de la institución de un poder común tiene como fundamento la igualdad. Recordemos que el capítulo XIII del *Leviathan* comienza señalando que “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y el espíritu”, y es a partir de este axioma⁵³ que Hobbes deriva el estado de guerra de todos contra todos.

Autores como Michael Williams e Yves Charles Zarka detectan en esta diferencia una de las causas por las cuales el estado de naturaleza internacional se torna más tolerable que el

interindividual. Para Williams, los aspectos más destructivos y tenebrosos del estado de naturaleza se ven reducidos en las relaciones entre los soberanos hobbesianos, ya que el Leviatán (a diferencia de los hombres naturales) nunca duerme (y excepto en circunstancias específicas)⁵⁴ nunca muere. Siempre alerta e inmortal, trasciende las limitaciones a las que los simples individuos se enfrentan al intentar sobrevivir en el estado de naturaleza. El resultado es que la radical igualdad que define el estado de naturaleza entre individuos no se encuentra presente en las relaciones entre los Estados. Para Williams nos encontramos frente a órdenes cualitativamente diferentes, y dado que los Estados no se encuentran sujetos a las mismas condiciones que los individuos, ellos pueden trascender algunas de las características anárquicas del estado de naturaleza y crear, a través de las Leyes de la Naturaleza, formas de coexistencia más estable entre los mismos⁵⁵.

En su clásica obra *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Yves Charles Zarka, dedica un capítulo (VI) a la cuestión de la guerra. Dicho autor, no solo expone las características definitorias del estado de guerra entre individuos, sino que las compara con la guerra internacional y con la guerra entre el soberano y el rebelde. Para Zarka, tres son los caracteres definitorios del estado de guerra entre los individuos en el estado de naturaleza: a) el deseo indefinido de acumulación de poder, b) el derecho natural sobre todas las cosas, c) la igualdad que lo hace contradictorio⁵⁶. En el caso de la guerra internacional, las condiciones *a* y *b* se replican. Sin embargo, “la propiedad *c* no se aplica a la guerra internacional. Entre Estados no hay principio de máxima igualdad natural del poder. Sea cual sea la fragilidad de los cuerpos políticos, no puede decirse que el más débil pueda destruir al más fuerte, porque no se destruye un Estado como se mata a un hombre, aunque sea el soberano de una monarquía”⁵⁷ (la causa de la destrucción del Estado no es la muerte de la persona natural del soberano, sino la imposibilidad o falta de aplicación de los procedimientos jurídicos que aseguran la sucesión del poder)⁵⁸. Además, el estado de guerra internacional no implica una existencia miserable para los individuos ya que “cuando un Estado es vencido por otro, la muerte del primero no produce la muerte de los individuos que lo componen, sino la sustitución de una servidumbre por otra”⁵⁹. Por lo tanto, para Zarka, “el estado de guerra internacional no entra en contradicción consigo mismo” y por lo tanto “no exige la

institución, por lo demás perfectamente inconcebible en el sistema de Hobbes, de un Estado internacional⁶⁰.

Howard Warrender⁶¹ y David Gauthier⁶² también destacan la desigualdad existente entre los Estados en contraposición a la igualdad natural de los hombres en el estado de naturaleza. Ambos autores incorporan además, la idea (o la hipótesis) de si el desarrollo de las **armas nucleares** en la era contemporánea no podría llevar al sistema internacional a un “verdadero estado de naturaleza hobbesiano”. El argumento lógicamente es anacrónico, pero tiene por objeto resaltar la pertinencia del pensamiento del autor del *Leviathan* para el mundo actual (o mejor dicho, para el mundo de la guerra fría).

La última precondition de la guerra hobbesiana que resta analizar es la “diferencia en las pasiones”, pero ¿es trasladable esta cuestión a la arena internacional? ¿Se podría hacer referencia a Estados “modestos” y Estados “vanagloriosos”? Hobbes, haciendo referencia a los hombres en el estado de naturaleza señala en el “Prefacio a los Lectores” del *De Cive*: “Dado que no podemos reconocer a los buenos entre los malos, aun cuando los malos fueran menos que los buenos, **también a los buenos y a los modestos les pesa perpetuamente la necesidad de desconfiar, precaverse, anticipar, subyugar y defenderse de cualquier modo**”⁶³.

¿Es esta reflexión aplicable a los Estados? Hobbes no lo plantea explícitamente, pero en algunos pasajes critica el expansionismo y la agresividad internacional de ciertos Estados y manifiesta la necesidad de prudencia al decidir sobre los asuntos exteriores. Habría entonces distintas categorías de Estados, por un lado los expansionistas (a los que podríamos llamar “buscadores de gloria”⁶⁴) y por otro los que recurren a la guerra solo por necesidad (a los que podríamos denominar “estados moderados”). Roma⁶⁵ y Atenas aparecen como los ejemplos típicos a los que recurre Hobbes cuando quiere ejemplificar a estos Estados buscadores de gloria, a los cuales llama “grandes Estados”, los cuales **“aumentaron la república a tal punto por los despojos de la guerra, los impuestos exteriores y el territorio adquirido por las armas”**⁶⁶. Estos Estados son los que, llegados a un punto, no solo combaten por necesidad o por seguridad sino por reputación y gloria (objeto de la guerra “c”). Hobbes es, sin embargo, crítico de las acciones de este tipo de Estados. **“Pues esas repúblicas, o esos monarcas que son aficionados a la guerra por sí misma, es decir, por ambición o vanagloria, o que atienden a vengar cada**

pequeño agravio o perjuicio ocasionado por sus vecinos, tienen más suerte de la que pueden razonablemente esperar, si no se arruinan”⁶⁷.

Luego de cotejar sucintamente las cinco preconditiones de la guerra en el estado de naturaleza interindividual y analizar si tenían correlato en las relaciones interestatales, podemos concluir que tres de las cinco preconditiones (“Búsqueda de la conservación y supervivencia”, “Miedo mutuo” y “Derecho a todas las cosas”) se dan simultáneamente en ambos estados de naturaleza. En cuanto a las “Diferencias en las pasiones”, aunque Hobbes no explicita la diferencia, se puede inferir la existencia de estados “buscadores de gloria” y “estados moderados”, los últimos obligados también a entrar en una dinámica de agresividad mutua y hostilidad para garantizar su supervivencia. Finalmente, la “Igualdad natural” no se replica en la arena internacional e impide que la analogía entre ambos estados pueda realizarse de forma automática. En cuanto a los “objetos” de la guerra en el estado de naturaleza interindividual (beneficio, anticipación, reputación) los tres se replicarían en las relaciones entre soberano y soberano. Las guerras por un beneficio, originadas en la competencia, se asocian principalmente a la búsqueda de la propia conservación y a la supervivencia del Estado (guerras de necesidad), las guerras de anticipación o “preventivas” surgen como una respuesta al “miedo mutuo” y la desconfianza entre los cuerpos políticos, mientras que las guerras por reputación y gloria (criticadas por Hobbes) se vinculan con las diferencias en las pasiones de los Estados.

Finalmente, cabe destacar que las causas de la guerra desarrolladas por Hobbes (guerras de necesidad, guerras de anticipación y guerras por reputación o gloria) son guerras de carácter “ofensivo”. Más allá de que en las guerras de anticipación o “preventivas” se pueda alegar que se inician las hostilidades para evitar una potencial agresión del enemigo, las tres modalidades implican “dar el primer golpe”, lo que alejaría a Hobbes de los teóricos de la doctrina de la guerra justa, para quienes solo son legítimas las guerras defensivas⁶⁸. Sin embargo, en cualquiera de las variantes de la guerra hobbesiana, el Estado puede hallarse en la condición de atacante o defensor del cuerpo político. Como señala Andrés Rosler, la guerra hobbesiana “trata de la facultad de atacarse y defenderse mutuamente, esto es, de un estado de necesidad”⁶⁹. Rosler se refiere a la “doctrina del enemigo justo, según la cual la guerra es un mecanismo de resolución de conflictos, y por lo tanto como un acto jurídico más, de modo que la

misma no conlleva la violación de derecho alguno o el incumplimiento de un deber en la medida que se cumplan con ciertas formalidades”⁷⁰. Así, como señala Alex Bellamy, el *jus ad bellum* de la tradición de la guerra justa queda reducido al principio de la autoridad correcta, “bajo el presupuesto de que cualquier guerra iniciada por un soberano por el bien del Estado era justificable”⁷¹. En cuanto al *jus in bello*, se puede afirmar que Hobbes (a excepción de algunas leyes de naturaleza que no cesan “ni siquiera en la guerra”⁷²) ignoró por completo la cuestión.

3. Las Leyes de Naturaleza en las relaciones interestatales.

Del apartado precedente se desprende que a excepción de la “igualdad natural”, todas las precondiciones y los objetos de la guerra que imperan en el estado de naturaleza interindividual se manifiestan también en las relaciones interestatales. Ahora bien, dado que el primer estado es intolerable y contradictorio en sí mismo, los individuos tienen según Hobbes “una cierta posibilidad de superar este estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón”⁷³. En este marco, las pasiones que llevan a los hombres a intentar librarse de esta condición son “el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”⁷⁴. En cuanto a la razón, esta les “sugiere adecuadas normas de paz”⁷⁵ a las que Hobbes se refiere como “leyes de naturaleza” y que son definidas en el *De Cive* como “el dictamen de la recta razón acerca de las cosas que se han de hacer u omitir para la conservación, lo más duradera que sea posible, de la vida y de los miembros”⁷⁶. Ahora bien, ¿existe un equivalente a las leyes de naturaleza en el ámbito de las relaciones interestatales?, y en caso de que existiesen leyes similares, ¿tienen las mismas alguna efectividad al operar en un ambiente donde no existe un pacto entre los Estados?

La primera pregunta es de sencilla resolución. La “ley de las naciones” (entre Estados) es equivalente a las “leyes de la naturaleza” (entre los individuos). En sus tres obras Hobbes lo expone con claridad. En los *Elements* (en el último párrafo de la obra) nuestro autor señala que: **“En cuanto al Derecho de las naciones, es lo mismo que el Derecho Natural, pues lo que era ley natural entre los hombres, antes de constituirse la comunidad, es después la ley de las naciones entre soberano y soberano”**⁷⁷.

Ahora bien, cuando Hobbes enumera las leyes de la naturaleza en los capítulos XV, XVI y XVII de la primera parte de los *Elements of Law*, en los capítulos II y III del *De Cive*, y en los capítulos XIV y XV del *Leviathan*, se refiere a cómo estas rigen (o deberían regir) las relaciones interindividuales (recordemos que las tres exposiciones se desarrollan en los capítulos previos al tratamiento de la institución del Estado). En ningún momento nuestro autor se refiere específicamente a las relaciones entre los Estados, así, como señala David Armitage “lo que podía hacer exactamente un Estado, podía encontrarse en la lista de leyes naturales que había consignado previamente, dejando así que sus lectores determinaran los derechos de los Estados en el estado de naturaleza”⁷⁸, por lo tanto debemos indagar nosotros (“los lectores”) cómo estas leyes pueden (o no) trasladarse a la arena internacional.

Observando la cuestión de las leyes de naturaleza desde la perspectiva interestatal, debemos enfatizar que las mismas tienen por objeto la **conservación del Estado**, por lo tanto, indican “las cosas que se han de hacer u omitir para la conservación, lo más duradera que sea posible de la vida”⁷⁹, en este caso, del **cuerpo político**. Tengamos en cuenta que para Hobbes, incluso los Estados mejor gobernados pueden “morir” a causa de las guerras exteriores, como señala en el capítulo XX del *Leviathan*, al afirmar que “en aquellas naciones donde los gobiernos han sido duraderos y **no han sido destruidos sino por las guerras exteriores**, los súbditos nunca disputan acerca del poder del soberano”⁸⁰.

Otro punto a resaltar es que los sujetos de las leyes de la naturaleza son los soberanos (en sus relaciones mutuas). Aquí existe una notoria diferencia en relación al estado de naturaleza interindividual, en el cual los sujetos son los hombres aislados, temerosos e igualados en su capacidad de destrucción mutua (el “pobre diablo desnudo y tembloroso” al que se refiere Leo Strauss)⁸¹. Los soberanos (ya sea un hombre o una asamblea) poseen lo que hoy llamaríamos “la suma del poder público”. Cuentan con ejércitos, armas, información, dinero, magistrados y funcionarios que ejecutan sus decisiones y “puede realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público”⁸². Además, aunque Hobbes no lo desarrolle, es sencillo concluir que el soberano hobbesiano (como persona natural) debe contar con atributos excepcionales, ya que sería muy poco probable que una persona sin estos atributos sea erigido de común acuerdo por la multitud como representante del poder soberano (Estado por institución) y quizás menos probable

aún sería que aquel “que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de sumisión”⁸³ (Estado por adquisición) sea un individuo (o una asamblea de hombres) pusilánime o vanaglorioso⁸⁴. Esta idea de la excepcionalidad del soberano es planteada, en su lectura de Hobbes, por Carl Schmitt, para quien (en palabras de Lukac de Stier) “el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada, es decir, del caos de la guerra civil, desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión generadora del orden *ex nihilo*”⁸⁵.

Los soberanos no solo serían sujetos excepcionales y poderosos, sino que además su número sería escaso. A diferencia del estado de naturaleza interindividual donde el número de jugadores es amplio e indeterminado (la multitud), los soberanos de los Estados representan a cada cuerpo político, y si (ubicándonos en el siglo XVII) nos limitáramos a los soberanos europeos y a los de los pueblos circundantes que tenían contacto con ellos, los soberanos de la época hobbessiana se limitarían a unas pocas decenas. En este contexto, podríamos especular que el miedo mutuo en el estado de naturaleza interindividual se asentaría en gran parte en la incertidumbre que genera el otro desconocido, o para ser más precisos la gran cantidad de “otros” con los que podríamos vernos forzados a interactuar en dicha condición natural. **Consideramos que este miedo mutuo, aunque existente, podría verse limitado en las relaciones entre los soberanos** (poderosos, reducidos en número e informados de quienes son sus contrapartes). Por otra parte, dado que los soberanos hobbessianos tienen objetivos idénticos (en primer término la supervivencia del Estado) podríamos también inferir, que más allá de la hostilidad mutua y la posibilidad de guerra siempre latente, podrían generarse ciertos lazos entre los mismos (al menos temporales) para contrarrestar algunos peligros comunes (la rebelión interna, especialmente), como señala Hobbes en aquel pasaje del *Behemoth* en el que aconseja a los soberanos “primero hacer una liga contra la rebelión, y después, si no queda más remedio, luchar uno contra otro”.

Luchar entre sí, “solo si no queda más remedio” plantea el filósofo inglés en cuanto a las relaciones entre soberanos. En el *De Cive* (sin abandonar jamás el postulado de que las relaciones interestatales son hostiles) también deja entrever que el estado de guerra entre soberanos no sería tan gravoso como el interindividual. De hecho, al final de una cita célebre que comienza señalando la veracidad del “lugar común” que

afirma que “entre las armas callan las leyes”⁸⁶ apunta que esto es cierto “**por más moderación que pudiera guardarse en la guerra de una nación contra otra**”⁸⁷. Guerras “moderadas” y “si no queda más remedio” es lo que dejan entrever estas citas del *De Cive* y el *Behemoth*. Por supuesto que estos breves pasajes no contrarrestan la profusión de fragmentos (ya citados) en los cuales el filósofo inglés postula la equivalencia del estado de naturaleza interestatal con el “estado de guerra”, pero dado que la guerra no es solo la “lucha actual” sino la “disposición manifiesta a ella”⁸⁸ quizás se pueda concluir que los soberanos hobbessianos, siempre atentos en postura de gladiadores uno frente al otro, no recurren a la lucha propiamente dicha, salvo en circunstancias muy precisas. Por lo tanto, como afirma Andrés Rosler en la introducción al *De Cive*, “en la guerra internacional la lucha no tiene por qué ser cruel ni mucha”⁸⁹.

En este contexto de soberanos poderosos (con la suma del poder público), informados, reducidos en número y con ciertos intereses comunes, la factibilidad de cumplimiento de las leyes de naturaleza se incrementaría, favoreciendo esta “moderada moderación” que Hobbes deja entrever en algunos pasajes de sus obras. Sumado a esto, si además los soberanos son príncipes cristianos (recordando que Hobbes dedica la tercera y cuarta parte del *Leviathan* y los cuatro capítulos finales del *De Cive* a la cuestión religiosa) y dado que las leyes de la naturaleza son divinas, los soberanos (no solo los cristianos, pero consideramos que más aún ellos) están obligados (*in foro interno*) a su cumplimiento, como señala claramente en el capítulo XXIX del *Leviathan* donde apunta que **“es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado”**⁹⁰.

En este contexto, las leyes de naturaleza (que aunque divinas y morales⁹¹, tienen por objeto principal la conservación del Estado) tendrían mayor posibilidad de aplicación en la arena internacional. No afirmamos que siempre sean aplicables, pero sí que existen condiciones para que (luego del análisis de cada caso, emprendido por el soberano en base a su recta razón) su factibilidad sea mayor que en el estado de naturaleza interindividual. En este sentido estamos más cerca de la opinión de Noel Malcom que la de Norberto Bobbio, siendo que el primero considera que: “Si el estado de naturaleza internacional hobbessiano **no es un campo en el cual reina la amoralidad sino uno en el cual los actores**

deben examinar las circunstancias de cada decisión para determinar si los dictados de la ley natural son o no aplicables, entonces quizás, los agentes internacionales hobbesianos no son después de todo figuras maquiavélicas⁹². Norberto Bobbio, por su parte, en clara oposición a este planteo señala que:

“En lo que respecta a las relaciones internacionales, se puede repetir el mismo razonamiento que Hobbes ha desarrollado a propósito de las relaciones en el estado de naturaleza. O sea que se puede decir que el soberano está obligado a respetar la ley natural solo si puede hacerlo sin daño para sí mismo; pero así como esta seguridad no existirá mientras él mismo y los otros soberanos no hayan constituido un poder superior capaz de ejercer acciones coactivas con el infractor, mientras tanto, al mantenerse en las relaciones internacionales el estado de naturaleza (...) el soberano no está obligado a poner en peligro su propia vida ni la conservación misma del Estado sometiendo unilateralmente a los sublimes pero incómodos dictámenes de la razón. Así, en cuanto al comportamiento del soberano ante otros soberanos, la ley natural no tiene, como tal, eficacia ninguna”⁹³.

El enfoque de Bobbio sobre la cuestión, parece ignorar que Hobbes no propone un cumplimiento unilateral por parte de los soberanos de las leyes de naturaleza, de hecho nuestro autor postula que “si quizás alguno de los más modestos practicaran aquella equidad y acomodación que la razón dicta sin que otros hicieran lo mismo, a nada seguirían menos que a la razón. Pues **no procurarían la paz sino una ruina cierta y precoz**”⁹⁴. La posibilidad de cumplimiento de las leyes de naturaleza implica como condición *sine qua non* la reciprocidad entre los soberanos, y consideramos que es a partir de las **diferencias** entre ambos estados de naturaleza (y no de las similitudes señaladas por Bobbio) que dicha reciprocidad se tornaría factible. Es a partir de las particularidades de la situación de los soberanos (poder, información, número de jugadores escasos, intereses comunes y obligación ante Dios de los príncipes cristianos) que podemos plantear un escenario en donde el cumplimiento de dichas leyes, aunque de forma parcial y esporádica, no sea una quimera entre los representantes de los cuerpos políticos. No solo porque las mismas sean “sublimes dictámenes de la razón” sino porque

son medios para la propia conservación de agentes egoístas. Por otra parte, nuestro autor es vehemente al afirmar que **“toda violación de la ley natural consiste en un razonamiento falso o en la estupidez de los hombres que no ven que sus deberes para con los otros hombres son necesarios para su propia conservación”**⁹⁵. Quizás “el pobre diablo desnudo y tembloroso” que intenta sobrevivir en el estado de naturaleza interindividual pueda (en un ambiente hostil que no favorece la reflexión intelectual) razonar mal o simplemente ser “estúpido”, pero no nos parece acertado situar en una posición equivalente al todopoderoso soberano del Leviatán.

Entre los dictámenes de la recta razón presentados por Hobbes en sus escritos, consideramos que algunos se adaptan con naturalidad al contexto de las relaciones entre soberanos. El arbitraje, por ejemplo (una de las formas actuales más institucionalizadas de solución pacífica de controversias internacionales) es el objeto de las leyes naturales decimoquinta, decimosexta, decimoséptima, decimoctava y decimonovena del *De Cive*. Las partes que se hallen en desacuerdo (dos soberanos en este caso) deben someterse “al arbitraje de algún tercero”⁹⁶ (XV), dicho árbitro no puede serlo de su propia causa (XVI) ni debe preferir “la victoria de una de las partes antes que la otra”⁹⁷ (XVII). Además, debe recurrir a “testigos que parezcan ser equitativos para ambas partes”⁹⁸ (XVIII) y finalmente debe ser libre (que no medie acto o promesa algunos entre él mismo y las partes ...) en virtud de lo cual esté obligado a pronunciarse a favor de una o de la otra parte, o no esté obligado a pronunciarse a favor de lo que es equitativo o lo que él estime que lo es”⁹⁹ (XX).

Además del arbitraje, otro recurso que limita la guerra internacional es la diplomacia. La incolumidad de “los mediadores de la paz”¹⁰⁰ es el objeto de la ley natural decimocuarta. Dichos mediadores deben contar con el “salvoconducto” (la actual inmunidad diplomática), ya que “la ley que ordena la paz como fin, ordena la intercesión, como medio, y para la intercesión, el medio es el salvoconducto”¹⁰¹. En los *Elements* se puede leer asimismo “que todos los mensajeros de la paz, que se dedican como tales a procurar y mantener la amistad entre los hombres, puedan ir y venir con seguridad”¹⁰².

Asimismo, en el “Resumen y conclusión” del *Leviathan*, se agrega una última ley natural, ya que como señala nuestro autor, “a las leyes de naturaleza presentadas en el capítulo XV he de añadir la siguiente: **Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él**

depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz¹⁰³.

Esta ley, se asocia a la lealtad que le deben los súbditos al soberano durante la guerra (civil o internacional) y deja en evidencia que las leyes de naturaleza exceden la situación pre estatal del estado de naturaleza interindividual. Proteger al soberano durante la guerra, así como las instituciones del arbitraje y la diplomacia son los ejemplos más evidentes de que Hobbes, al exponer sus leyes de naturaleza trasciende el hipotético estado de guerra interindividual para situarse también en el mundo real de los soberanos en sus relaciones mutuas.

En cuanto al resto de las leyes de naturaleza, podemos observar que situaciones usuales de las relaciones internacionales (pasadas y actuales) pueden relacionarse con escasa dificultad a las proposiciones hobbesianas, por ejemplo, el reconocimiento de la soberanía de otros estados (los soberanos no deben retener “su derecho a todo”); el establecimiento de alianzas y tratados (deben cumplir los pactos u “observar la fe dada”¹⁰⁴); las medidas de confianza mutua entre los Estados (“que nadie acepte un beneficio si no es con intención de esforzarse por impedir que el dador se arrepienta con razón de haber dado”¹⁰⁵); la frecuente reincorporación de Estados derrotados en la guerra al sistema internacional (“es necesario conceder el perdón por lo pasado al otro que lo pide y está arrepentido, habiendo tomado caución para el tiempo futuro”¹⁰⁶); la utilización del lenguaje diplomático como medio de evitar tensiones internacionales (evitar la “contumelia”¹⁰⁷); la prescripción de la igualdad jurídica de los Estados (“que cada uno sea considerado igual a los demás”); o los avances en el derecho de la guerra (evitar la crueldad que “tiende a engendrar la guerra”¹⁰⁸).

Como es ampliamente conocido, la obligación de los soberanos es *in foro interno*, por lo que “obliga siempre en conciencia”¹⁰⁹, o sea que predispone al príncipe a buscar la paz y a cumplir con las leyes de naturaleza siempre y en todas partes, y solo valida su no aplicación en los casos en que su cumplimiento (su aplicación *in foro externo*) signifique un perjuicio para su Estado. Por otra parte, “quien teniendo garantía suficiente de que los demás observarán respecto a él las mismas leyes, no las observa, a su vez, **no busca la paz sino la guerra**, y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por la violencia”¹¹⁰. Por lo tanto, la tarea clave del soberano (presuponiendo que desee esforzarse en seguir las leyes de la naturaleza) es deliberar sobre cual de los dos caminos que ofrece la primera de

estas leyes es el que debe seguirse frente a una situación específica: **“buscar la paz cuando pueda ser obtenida (o) cuando no se pueda, buscar los auxilios de la guerra”**¹¹¹.

4. Consideraciones finales

En el presente trabajo hemos intentado evidenciar la centralidad que adquiere en la obra de Thomas Hobbes¹¹² la cuestión de la defensa frente al enemigo externo. A partir de la lectura de la obra del filósofo inglés, arribamos a la conclusión de que la paz interior y la defensa exterior se constituyen como los dos pilares sobre los que se asienta la noción de soberanía del filósofo de Malmesbury. No obstante, también pudimos constatar que la defensa, y en términos generales las relaciones externas del Estado, no han sido abordadas por los estudiosos contemporáneos con la profundidad en la que indagaron en las cuestiones asociadas a las dinámicas de la “política interna” del Leviatán¹¹³.

En este marco, hemos comparado ambos “estados de naturaleza” (uno hipotético y otro empírico) para identificar las precondiciones y los objetos de la guerra y como se manifiestan en cada situación. Así, arribamos a la conclusión que más allá de las notables equivalencias entre los hombres en estado de naturaleza y los Estados en sus relaciones mutuas (búsqueda de la conservación y supervivencia, miedo mutuo y derecho a todas las cosas), así como de las analogías que pudimos establecer entre las “diferencias en las pasiones” de los individuos y los cuerpos políticos, y de la manifestación, en ambos escenarios, de los mismos objetos de la guerra (beneficio, seguridad y reputación), la ausencia de “igualdad natural” entre los Estados (que es el axioma del que parte Hobbes para equiparar el estado de naturaleza interindividual con el “estado de guerra”) modifican considerablemente las implicancias que la ausencia de un poder común coercitivo tiene sobre el mundo de las relaciones interestatales (un mundo en el cual no existe un “Leviatán internacional”).

Consideramos entonces que ambos estados de naturaleza se presentan como ordenes cualitativamente diferentes, razón por la cual el estado de naturaleza internacional manifiesta una lógica propia, que permitiría una mayor moderación en las relaciones entre los agentes intervinientes, y que contrasta con la vida “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”¹¹⁴ de los individuos antes de la instauración del cuerpo político. Si bien Hobbes considera a las relaciones

entre los “dioses mortales” como “hostiles”, y acepta la guerra como una de las posibilidades legítimas dentro del repertorio de acciones de los soberanos (guerras defensivas, guerras de necesidad y guerras de anticipación¹¹⁵), existirían algunas condiciones que harían más tolerable y menos gravoso (como reconoce el propio Hobbes) dicho “estado de guerra” internacional.

Una de las variables que favorecería cierta moderación en los vínculos entre los soberanos es que las “leyes de naturaleza” (según nuestro criterio) tendrían una mayor probabilidad de ocurrencia en la arena internacional. En este sentido, las características de los soberanos (poderosos, informados, premunidos, escasos en número, con intereses comunes y obligados ante Dios) permitiría que la búsqueda de la paz (o lo que es más importante para agentes egoístas, la búsqueda de la conservación) no sea simplemente una quimera en las relaciones entre un soberano y otro. A partir de este planteo, consideramos que incluso algunas de dichas leyes son más adaptables a las relaciones interestatales que a las interindividuales (por ejemplo la diplomacia, el arbitraje o la protección del soberano en la guerra) y que la mayoría de ellas pueden adaptarse sin grandes dificultades a las interacciones mutuas de los soberanos. Asimismo, cabe destacar que aunque Hobbes negaba la existencia de un derecho internacional positivo, la mayoría de sus “dictámenes de la recta razón” se fueron incorporando paulatinamente como componentes esenciales del Derecho Internacional Público contemporáneo, lo que posicionaría a Hobbes, en línea con lo señalado por David Armitage, como uno de los fundadores del pensamiento internacional moderno.

Luego de esta aproximación a la cuestión de la defensa y las relaciones exteriores del cuerpo político en la obra de Thomas Hobbes, podemos concluir que nuestro autor, como un arquitecto consciente de que “nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal”¹¹⁶ intentó construir el edificio estatal a partir de los sólidos cimientos de las atribuciones absolutas del poder soberano y de la obediencia de los súbditos. Pero a las dificultades intrínsecas de mantener la unidad, la “materia y la forma” de la República (eclesiástica y civil), se suma, recurriendo a una metáfora geológica, la inestabilidad del suelo, de esa “arena” internacional en la que se erigen dichas estructuras artificiales proyectadas por los hombres. Así, la construcción de un Leviatán estable (la principal preocupación del filósofo de Malmesbury) difícilmente pueda lograrse en un contexto internacional anárquico y caótico.

Aunque los soberanos deban, como lo manda la segunda parte de la primera de las leyes de naturaleza, estar siempre prestos para la guerra, y “en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro”¹¹⁷, la búsqueda de la paz internacional (cuando pueda ejercerse sin riesgo para los intereses esenciales del cuerpo político) no se presenta en Hobbes como una simple quimera de utópicos soñadores, sino como una condición que posibilita que los soberanos moderados (o “hobbesianos”) puedan concentrarse en la ardua tarea de mantener la salud del Leviatán, que aunque sea dios y “rey de todas las criaturas soberbias (...) es mortal y está sujeto a perecer”¹¹⁸.

Santiago Ferrari
UCA-USAL

ARMITAGE, David: “Hobbes y los Fundamentos del Pensamiento Internacional Moderno”, *Derechos y Libertades*, Número 15, Época II, junio 2006, Madrid, pp. 17-46.

BELLAMY, Alex J.: *Guerras Justas. De Cicerón a Iraq*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

BOBBIO, Norberto: *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

BULL, Hedley: “Hobbes and the International Anarchy”, *Social Research*, Vol. 48, No. 4, Politics: The Work of Hans Morgenthau (WINTER 1981), pp. 717-738.

FORSYTH, Murray: “Thomas Hobbes and the External Relations of States”, *British Journal of International Studies*, Vol. 5, Nº3, 1979, pp. 196-209.

GAUTHIER, David P: *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 2000 (1969).

HILB, Claudia: *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

JOAS, Hans y KNOBL, Wolfgang: *War in Social Thought. Hobbes to the Present*, Princeton University Press, 2013.

HOBBS, Thomas: *Behemoth*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.

HOBBS, Thomas: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

HOBBS, Thomas: *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Prólogo de Andrés Rosler, Hydra, Buenos Aires, 2010.

HOBBS, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

LUKAC DE STIER, María Liliana: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999.

MALCOM, Noel: *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

ROSLER, Andrés: "El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del Estado", (Introducción al *De Cive*), en HOBBS, Thomas: *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Hydra, Buenos Aires, 2010.

STRAUSS, Leo: *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

THIVET, Delphine: "Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?" *British Journal for the History of Philosophy*, 16:4, 701-721, 2008.

TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Editorial Porrúa, México, 1989.

TUCK, Richard: *The rights of war and peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, 1999.

WARRENDER, Howard: *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, 1957.

WILLIAMS, Michael C. *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge University Press, 2005.

ZARKA, Yves Charles: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997.

¹ Para sustentar esta opinión, Strauss recurre a la figura de Immanuel Kant y cita la "proposición séptima" de su *Filosofía de la Historia* en la cual se afirma que "el problema de establecer una constitución civil perfecta depende del problema de una relación externa legal entre Estados y no puede resolverse independientemente de la solución de dicho problema". STRAUSS, Leo: *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p.220.

² Ibid., p.219

³ Ibidem.

⁴ HOBBS, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p.138 (de aquí en más: **Leviathan**. Los números romanos indican el capítulo de la obra).

⁵ HOBBS, Thomas: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 (de aquí en más: **Elements**. Los números romanos indican el capítulo de la obra. Se indicará además si dicho capítulo corresponde a la primera o segunda parte de la obra).

⁶ HOBBS, Thomas: *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Prólogo de Andrés Rosler, Hydra, Buenos Aires, 2010 (de aquí en más: **De Cive**. Los números romanos indican el capítulo de la obra).

⁷ *Leviathan*: XVII, p.141 (todas las negritas en las citas de fragmentos de las obras hobbesianas son nuestras).

⁸ *Leviathan*., XXV, p.214; XVIII, p.145; XXI, p.177; XXIX, p.267

⁹ *De Cive*., VI, p.187

¹⁰ *Elements*, Segunda parte, IX, p.299

¹¹ *De Cive*, XIII, p.257

¹² *Leviathan*, XXX, p.291

¹³ MALCOM, Noel: *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p.432. Ejemplos de esta tendencia pueden observarse en las obras de Howard WARRENDER y David GAUTHIER, quienes dedican respectivamente dos y seis páginas de sus principales obras a la cuestión de las relaciones externas del Leviatán. Cfr: WARRENDER, Howard: *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, 1957, pp.118-120 y GAUTHIER, David P: *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 2000 (1969), pp.207-212

¹⁴ ARMITAGE, David: "Hobbes y los Fundamentos del Pensamiento Internacional Moderno", *Derechos y Libertades*, Número 15, Época II, junio 2006, Madrid, p.21

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ FORSYTH, Murray: "Thomas Hobbes and the External Relations of States", *British Journal of International Studies*, Vol. 5, N°3, 1979, p.196

¹⁷ BULL, Hedley: "Hobbes and the International Anarchy", *Social Research*, Vol. 48, No. 4, Politics: The Work of Hans Morgenthau (WINTER 1981), p.718

¹⁸ Ibid., p. 719

¹⁹ HOBBS, Thomas: *Behemoth*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992, P.187

²⁰ *De Cive*, XIII, p.258

²¹ *Leviathan*, XIII, p.102

- ²² Ibidem.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ LUKAC DE STIER, M. Liliana: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999, p.110
- ²⁵ JOAS, Hans y KNOBL, Wolfgang: *War in Social Thought. Hobbes to the Present*, Princeton University Press, 2013, p.18
- ²⁶ *Leviathan*, XIII, p.104
- ²⁷ Hobbes identifica las relaciones interestatales con un “estado de guerra” en varios pasajes de su obra. Cfr: *Leviathan*, XXI, p.175; *De Cive*, XIII, p.258; X, p.236
- ²⁸ *Leviathan*, XIII, p.102
- ²⁹ Tucídides se refiere al temor, la honra y el provecho. TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Editorial Porrúa, México, 1989, Libro I, capítulo VIII, p.34
- ³⁰ Yves Charles Zarka señala que” las tres causas de la guerra” (competencia, desconfianza y gloria) “permiten definir su OBJETO”, (beneficio, seguridad y reputación). ZARKA, Yves Charles: *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, p.151
- ³¹ *Leviathan*, XI, p.80
- ³² *Elements*, Primera parte, XIV, p.174
- ³³ THIVET, Delphine: “Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace?”, *British Journal for the History of Philosophy*, 16:4, 2008, p.707
- ³⁴ Ibid., p.708
- ³⁵ *Leviathan*, XXIV, p.202
- ³⁶ TUCK, Richard: *The rights of war and peace*, Oxford University Press, 1999, p.128. Cfr: *Leviathan*, XXIV, p.208
- ³⁷ *Leviathan*, XXIV, p.204
- ³⁸ Ibid., XXX, p.285
- ³⁹ *De Cive*, I, p.132. Recordemos que el “miedo” tiene en Hobbes un significado amplio, que no significa solamente “estar atemorizado” sino, como expresa en el *De Cive*: “Yo entiendo la previsión del mal futuro. Juzgo que no solo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer”. *De Cive*, I, p.132
- ⁴⁰ Ibid., *Prefacio a los lectores*, p.117
- ⁴¹ WARRENDER, Howard: op.cit., p.119
- ⁴² *Leviathan*, XXVI, p.237
- ⁴³ *Leviathan*, XXI, p.175
- ⁴⁴ Ibid., XIV, p.107
- ⁴⁵ *Elements*, Primera parte, XII, p.163
- ⁴⁶ Ibidem.
- ⁴⁷ *De Cive*, I, p.137
- ⁴⁸ Ibidem.
- ⁴⁹ Ibid., XXV, p.216
- ⁵⁰ *Leviathan*, XIII, p.100
- ⁵¹ Ibid., XXV, p.216
- ⁵² Cfr: *De Cive* X, *Leviathan*, XIX, *Elements*, Segunda parte, II
- ⁵³ Hobbes expresa en los *Elements*: “partiendo del supuesto de la igualdad de fuerza y de otras facultades naturales de los hombres”, *Elements*, Primera parte, XIV, p.171
- ⁵⁴ Cfr: *Leviathan*, XXIX
- ⁵⁵ WILLIAMS, Michael C. *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge University Press, 2005, p.45
- ⁵⁶ ZARKA, Yves Charles: op.cit., p.142
- ⁵⁷ Ibidem.
- ⁵⁸ Ibid., p.145
- ⁵⁹ Ibidem.
- ⁶⁰ Ibid., p.146
- ⁶¹ WARRENDER, Howard, op.cit., p.119
- ⁶² GAUTHIER, David: op.cit., p.207
- ⁶³ *De Cive*, “Prefacio a los lectores”, pp.117-118
- ⁶⁴ No podríamos llamarlos Estados “vanagloriosos”, porque la Vanagloria resulta de una “ficción (que equivale también a imaginación) de acciones que nunca hemos realizado” y no hay duda que las acciones de Atenas y Roma no son producto de la fantasía., *Elements*, Primera parte, IX, pp.134-135
- ⁶⁵ *De Cive*, Dedicatoria, p.107
- ⁶⁶ Ibid., XIII, p.263
- ⁶⁷ *Elements*, Segunda parte, IX, p.304
- ⁶⁸ Cfr: ROSLER, Andrés: op. cit., p.71
- ⁶⁹ Ibidem.
- ⁷⁰ Ibidem.
- ⁷¹ BELLAMY, Alex J.: *Guerras Justas. De Cicerón a Iraq*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p.120
- ⁷² *De Cive*, III, p.160
- ⁷³ *Leviathan*, XIII, p.104
- ⁷⁴ Ibid., XIII, p.105
- ⁷⁵ Ibidem.
- ⁷⁶ *De Cive*, II, p.140
- ⁷⁷ *Elements*, Segunda parte, X, p.312, *De Cive*, XIV, p.271, *Leviathan*, XXX, p.291
- ⁷⁸ ARMITAGE, David: op.cit., p.27
- ⁷⁹ *De Cive*, II, p.140
- ⁸⁰ *Leviathan*, XX, p.170
- ⁸¹ Citado en: HILB, Claudia: *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p.152
- ⁸² *Leviathan*, XXVI, p.237

-
- ⁸³ Ibid., XVII, p.141
- ⁸⁴ *Elements*, Primera parte, IX, p.146. Otro problema sería el desempeño de los sucesores de estos soberanos.
- ⁸⁵ LUKAC DE STIER, M. Liliana: op.cit., p. 27
- ⁸⁶ *De Cive*, V, p.175
- ⁸⁷ Ibid., V, p.176. En el original: **“though in wars between nations a degree of restraint has normally been observed”**
- ⁸⁸ *Leviathan*, XIII, p.102
- ⁸⁹ ROSLER, Andrés: op.cit., p.73
- ⁹⁰ *Leviathan*, XXIX, p.266
- ⁹¹ *De Cive*, III, p.161
- ⁹² MALCOM, Noel: op.cit., p. 440. La vinculación entre Hobbes y Maquiavelo es sostenida no solo por la escuela realista de las relaciones internacionales sino también por un especialista en Hobbes y Maquiavelo como Leo Strauss, quien en su obra *Natural Right and History* señala que “fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura”. Citado en HILB, Claudia: op.cit., p.115
- ⁹³ BOBBIO, Norberto: *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p.120
- ⁹⁴ *De Cive*, III, p.160
- ⁹⁵ Ibid., II, pp.140-141
- ⁹⁶ *De Cive*, III, p.158
- ⁹⁷ Ibidem.
- ⁹⁸ Ibidem.
- ⁹⁹ Ibidem.
- ¹⁰⁰ Ibid., III, p.157 y *Leviathan*, XV, p.128

-
- ¹⁰¹ *Leviathan*, XV, p.128
- ¹⁰² *Elements*, Primera parte, XVI, p.191
- ¹⁰³ *Leviathan*, Resumen y Conclusión, p.578
- ¹⁰⁴ Ibid., XIV, p.109
- ¹⁰⁵ Ibid., XV, p.124
- ¹⁰⁶ *De Cive*, III, p.154
- ¹⁰⁷ Ibid., III, p.155
- ¹⁰⁸ *Leviathan*, XV, p.126
- ¹⁰⁹ *De Cive*, III, p.160
- ¹¹⁰ *Leviathan*, XV, p.130
- ¹¹¹ *De Cive*, II, p.141
- ¹¹² Específicamente en el *Leviathan*, el *De Cive* y los *Elements of Law*.
- ¹¹³ Así, mientras los intérpretes clásicos de Hobbes no han dedicado especial atención a este fenómeno (a excepción de algunos pasajes de autores como Warrender, Gauthier o Zarka.), los estudiosos de las relaciones internacionales, han malinterpretado (generalmente) a Hobbes, identificándolo como un teórico de la anarquía internacional a partir de una equiparación acrítica del “estado de naturaleza” interindividual y el internacional.
- ¹¹⁴ *Leviathan*, XIII, p.103
- ¹¹⁵ Como hemos visto, Hobbes no considera justificable ni conveniente solo un tipo de guerra, aquellas por reputación o gloria.
- ¹¹⁶ *Leviathan*, XXIX, p.263
- ¹¹⁷ Ibid., XIII, 104
- ¹¹⁸ Ibid., XXVIII, p.262

* * *

La publicación de este Boletín ha sido financiada con el Proyecto de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica PICT 2014-2575.