

ISBN: 978-9930-609-00-2



UNA
UNIVERSIDAD
NACIONAL
COSTA RICA



El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad de Thomas Hobbes

Jonathan Pimentel Chacón

**El agua y el aire.
Aproximación a la
teoría política de la
libertad de Thomas
Hobbes**

Jonathan Pimentel Chacón

2021



POR EDITORIAL SEBILA:
M.Sc. Ruth Mooney (Directora)
Dr. José Enrique Ramírez
Dra. Karla Koll
Dr. Martin Hoffann

Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión
Dirección: Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica
Tel.: 2562-4061 • Fax: 2562-4063
Correo electrónico: ecumenica@una.cr
Sitio web: www.ecumenica.una.ac.cr
Fotografía de portada: Noemí Sierra.

320
P664a

Pimentel Chacón, Jonathan

El agua y el aire: Aproximación a la teoría política de la
libertad de Thomas Hobbes. /
Jonathan Pimentel Chacón. -- San José: SEBILA

1ra ed., 2021.

140 p.

ISBN: 978-9930-609-00-2

1. Teoría política 2. Libertad

3. Thomas Hobbes

I. Pimentel Chacón, Jonathan. II. Título

ÍNDICE

Introducción	7
<i>Universalización política y necesidad absoluta</i>	11
<i>Del humano al ciudadano</i>	13
<i>Tiempos de Hobbes: anti-hobbesianismo y revolución</i>	19
Capítulo I	23
<i>Miedo y sociedad</i>	27
<i>Este es mi cuerpo</i>	33
<i>Los otros y las cosas</i>	35
<i>Deseo</i>	36
<i>Tierra y sangre</i>	39
<i>Sociedad y conservación</i>	45
Capítulo II.	49
<i>La bestia y el ciudadano</i>	56
<i>Carencia e inoperancia</i>	61
<i>Contra la muerte</i>	63
<i>Justicia e injusticia</i>	66

Capítulo III.	69
<i>El pacto y la confianza</i>	72
<i>El juicio</i>	73
<i>Gracia</i>	75
<i>Inhumano</i>	77
<i>Perdón</i>	78
<i>El bien y el castigo</i>	80
Excursio: Sobre el enemigo	81
<i>Prudencia</i>	85
<i>Todos iguales</i>	88
<i>Cesión y derecho</i>	90
<i>Proporcionalidad y temporalidad: lo común</i>	92
<i>Hacia la mente, Dios aguarda</i>	96
Capítulo IV.	101
<i>Hobbes interprete de la Biblia</i>	106
<i>La recta razón y las escrituras</i>	107
<i>La forma de la promesa</i>	109
<i>El todo y el límite</i>	111
<i>Hacer el bien, lo común, la conservación</i>	114
Cierre	121
<i>Ningún herido sin comunidad</i>	123
<i>Los límites de la recta razón</i>	127
Bibliografía	131

Introducción

*Palabras para ocultar quizá lo único verdadero:
que respiramos y dejamos de respirar.*

Jorge Teillier

*Of course earth is a stranger,
we pull at its arms and
still it won't speak.*

Anne Sexton

Este ensayo¹, cuyo título sugiere una ascendencia bachelardiana tiene, pese a ello, un interés que quiero denominar straussiano. En efecto, a partir de una lectura de los cuatro primeros capítulos de *De Cive*² de Thomas Hobbes (1588-1679), argumento que el despliegue de lo humano en su forma política (ciudadana) requiere de la satisfacción de mínimos fundamentales que son, al mismo tiempo, la plataforma desde la que surgen el complejo de procesos y creaciones que hacen posible un mundo humano (*civilidad*³).

1 Este trabajo ha sido elaborado en los proyectos de investigación 0435-14 y 0124-16 de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional durante el año 2020.

2 Para este trabajo he utilizado la obra *Elementa Philosophica de cive*, segunda edición de la obra, publicada en Ámsterdam en el año 1647. Cotejé aquella versión con la edición latina de Warrender (1983) que contiene una exhaustiva presentación acerca de la historia del texto, sus ediciones y recepción inmediata. He prestado atención a la traducción al español realizada por André Catrysse (2014), a la versión portuguesa de Ribeiro (2002) y a las ediciones inglesas llevadas a cabo por Tuck y Silverthorne (2003 [1998]) y Warrender (1984). En todos los casos las traducciones de la obra *De Cive*, salvo que se indique lo contrario, son mías. A partir de los argumentos presentados en el reciente estudio de Malcolm (2002, 234-259) es admisible que Hobbes no haya sido el traductor de la versión inglesa de *De Cive* publicada en 1651. Citaré la obra de la siguiente forma: I, 7 hace referencia al capítulo uno, apartado siete y II, 3 hace referencia al capítulo dos, apartado tres.

3 De entre la abundante bibliografía sobre la civilidad, lo civil, la sociedad civil y la teoría de lo político destaco, sin que por ello suscriba necesariamente sus posiciones, el esfuerzo realizado por Helio Gallardo, en parte sintetizado en un artículo titulado “Notas sobre la sociedad civil” (1995), por ofrecer una inter-

Si consideramos que somos naturaleza que se transforma – como lo hace Hobbes – y que, para transformarse, aún más, para existir debe tener acceso irrestricto al “agua y el aire” resulta coherente admitir que toda configuración sociocultural ha de estar regida por principios universales que garanticen su conservación. Este punto de vista afirma que existen condiciones necesarias para la existencia de las sociedades humanas y, en nuestro contexto, dichas condiciones no pueden ser asumidas como indisputables y, mucho menos, universalmente garantizadas para todos quienes componen las muchas formas de sociedades humanas. Todo ello quiere decir que vivimos en condiciones que bloquean e incluso tornan invia-

pretación que quiere presentar y superar “el imaginario moderno/burgués” acerca de la “sociedad civil y sociedad política” (2000, 206). Gallardo afirma que es Hobbes quien introduce “para el imaginario moderno, la dicotomía ‘estado de naturaleza/estado civil’. Desde luego, a la supremacía histórica del Estado Hobbes opone una fe religiosa espiritualizada y sacrificial, místicamente “superior”” (Gallardo 1995). La cita anterior es significativa porque reúne, de forma condensada y efectiva, una de las tesis estándar acerca de la teoría hobbesiana, a saber, que la existencia civil y la natural se dividen o bifurcan sin que exista, entre ellas, relación de complementación alguna. La crítica de la “dicotomía” introducida por Hobbes en el “imaginario moderno” es desarrollada por Gallardo, de forma consecuente, como una superación del “estado civil” hobbesiano. Con ello, el “marxismo crítico”, lugar desde el que piensa Gallardo, descarta que la civilidad, entendida a partir de la teoría de Hobbes, puede ser más que parte del “discurso burgués” y de su “*individuo egoísta*” que es “el hombre-premisa del Estado moderno” (2000, 221). Si a todo lo anterior agregamos que, según Gallardo, Hobbes es un pensador sacrificial pues se entiende que resulte necesario superar ese fundamento del “individualismo burgués”. Puede apreciarse bien que las observaciones de Gallardo, que no son parte de un estudio sistemático, son, en buena medida, macphersonianas (MacPherson 2011 [1962]) aunque tienen particularidades significativas: quieren ser, ante todo, contribuciones para un “pensar efectivamente emancipador” (Gallardo 1995). Sea de ello que fuere, Gallardo, cuyo proyecto teórico puede recibirse como una crítica del “hobbesianismo”, parece demasiado comprometido con la estricta división entre “marxismo crítico” y “discurso burgués” – por no mencionar que deja de lado la amplia discusión (Bray 2007), (Ward 2020) que existió acerca de la interpretación de Macpherson – como para atender, en efecto, a las ideas de Hobbes. Desde el punto de vista metodológico, el procedimiento de Gallardo consiste en concentrarse en una descripción general pero robusta de Hobbes que le permite localizarlo al interior de una tendencia sin detenerse en la especificidad de sus obras. Se trata de un tipo de marginalización del análisis textual y contextual que obedece a opciones político-sistemáticas.

ble la existencia ciudadana y, por ende, humana⁴. Por ello es por lo que es posible leer *De Cive* sin deshacer o suspender nuestras tensiones y urgencias. Aproximarse a la teoría hobbesiana de la libertad es, en este caso, un intento por evaluar si es acaso posible pasar por el pensamiento de Hobbes sin reiterar el gesto de una ruptura definitiva que sería una condición necesaria para pensar radicalmente.

UNIVERSALIZACIÓN POLÍTICA Y NECESIDAD ABSOLUTA

Strauss (1899-1973)⁵ defendió la idea según la cual existen “principios universales” cuyo cumplimiento – político, agregó – es una condición necesaria para la existencia histórica humana. Debido a la necesidad práctica de los principios mencionados es que los seres humanos no aceptan o no se “identifican de todo corazón” con el orden social en el que existen (Strauss 2014 [1952], 73). Es posible traducir “principios universales” por *condiciones materiales* que deben ser garantizadas en cada “orden social” para que los seres humanos puedan reproducirse como especie. Esas condiciones materiales es lo que denomino *necesidad absoluta*. Para Strauss estas condiciones son uno de los asuntos, quizá el más importante, acerca del cual los seres humanos pueden “adquirir conocimiento genuino, universalmente válido y final al in-

4 Mientras escribía este trabajo la prensa informó que “el agua empezó a cotizar en la bolsa” (*El Financiero* N. 1317, 26 de Diciembre – 8 de Enero del 2021, 7). En específico lo que buscan quienes concurren en la cotización es protegerse de incrementos en los precios futuros del recurso – primero en el Estado de California, Estados Unidos –. Es decir, se cotiza suponiendo que el “precio actual” del mercado es mejor que el precio futuro. Lo central del hecho es que el agua inicia su proceso de transformación en mercancía con lo que su accesibilidad quedaría supeditada al dinero del “usuario”. Puede que, como en Costa Rica, exista un derecho que garantiza a todas las personas un “ambiente sano y ecológicamente equilibrado”, pero la fuerza de la forma mercancía es capaz de imponerse sobre el derecho de personas.

5 Mi referencia a Strauss obedece a que él ha sido un intérprete conspicuo de la obra de Hobbes con quien es necesario saber discrepar.

terior de una esfera limitada” (Strauss, 82). La afirmación de que tenemos necesidades absolutas nos separa, en efecto, del escepticismo político, pero no nos ofrece *eo ipso* mediaciones para satisfacer tales necesidades. No obstante, tal afirmación constituye nuestro criterio meta-político.

Sin salir de la “esfera limitada”, es decir manteniendo modestia epistémica, pero robustez normativa, podemos afirmar que resulta posible conocer, y en efecto sabemos, que sin aire, agua, tierra, vivienda, reconocimiento y posibilidad de futuro no podríamos existir satisfactoriamente. Sin un horizonte universal y absoluto no puede desplegarse la potencia humana de forma equitativa. Este horizonte, y sus contenidos, surge de la tensión entre “lo real” y “la razón”, es decir, entre facticidad y criterios materiales de evaluación. Los “principios universales” que defiende Strauss son factores para realizar juicios fundamentales acerca de la justicia de cualesquiera órdenes sociales.

No es necesario, por otra parte, continuar con la crítica straussiana del historicismo o del “convencionalismo” para admitir que es verdadero que sin el acceso y disfrute del agua y el aire no podemos vivir. Al admitir que tal cosa es verdadera, asumimos, además, ciertas consecuencias políticas. Con más precisión, debemos pensar cómo vivir de modo tal que resulte posible cumplir con nuestro principio normativo⁶. Es decir, es necesario conjuntar la razón y la fuerza, transformar la sabiduría en justicia. Cuestión compleja, lo sabemos, ya que lograr una fuerza razonable y una razón fuerte depende de vínculos que deben crearse en el tiempo de la política por lo tanto no anteceden a la vida común.

Hobbes enseña que las relaciones humanas son relaciones entre fuerzas dispares – no entre esencias comunes como

6 Resulta insatisfactoria la tesis según la cual el principio normativo (todos han de poder satisfacer sus necesidades materiales) puede cumplirse solamente gracias a una concordancia racional o, para usar una imagen apreciada por Strauss, una salida de la “caverna” conseguida de modo exclusivo como resultado de la exposición de una deducción. La conservación de la tierra, sin la cual no hay mundo, es una tarea de una razón que sabe hacerse carne.

nos recuerda Deleuze (1925-1995)⁷ – y deriva de ello la necesidad de la existencia civil, gracias a la cual podrían ser superadas la pugna y el miedo, la imposición de los más fuertes y el acaparamiento de los medios que hacen posible la vida. La institución de un estado civil es concomitante con un tipo de saber que escucha al deseo y la pasión. A ese saber Hobbes lo denomina ley natural, la cual puede ser deducida del deseo de persistir. De este modo, el vínculo civil, por encima de su función restrictiva, procura hacer posible la satisfacción universal del deseo de conservación. No de la mera conservación sino de la realización de las existencias particulares – y sus transformaciones – que están dentro de la multiplicidad. En este caso la singularidad no es bloqueada o triturada por la unidad artificial. Por el contrario, el objetivo de dicha unidad es hacer posible la especificidad de cada una de las vidas que la forman⁸. Así entendida, la singularidad (el ciudadano) sintetiza y manifiesta a su modo una economía de fuerzas que distribuye equitativa y universalmente todo aquello que es necesario para la conservación.

DEL HUMANO AL CIUDADANO

El interés straussiano que anima mi lectura de la obra *De Cive* está acompañado, además, por la convicción de que tanto como sintetizador del marco westfaliano de lo político, para usar un término de Fraser (2010, 12-13), y como pensador de aquello que hace posible la historia humana, Hobbes

7 Hago referencia a las lecciones recogidas en el libro titulado *En medio de Spinoza* (2006, 35-38).

8 Es una lógica de las transferencias que Strauss minimiza al explicar desde una óptica fundacionalista la institución de la civilidad. El filósofo explica que Hobbes hace derivar los “derechos de la sociedad civil o del soberano” de los derechos que “originalmente pertenecían al individuo” (Strauss, 223). Sin embargo, más que una cesión instituyente lo que ocurre, en la explicación hobbesiana contenida en *De Cive*, es una imbricación de fuerzas que constituyen una forma de existencia.

ha introducido una tesis de la más fundamental importancia: existe una diferencia entre el ser humano y el ciudadano, distinción sin la cual no se podría instituir la existencia civil. El devenir ciudadano de los humanos implica una separación, siempre inacabada, con un fondo primigenio con el que están en permanente relación.

Tal relación inmanente, hace que los actos políticos sean, en su raíz, antropogenéticos, es decir con ellos se forman y transforman los seres humanos – no solo lo que está, por decirlo de un modo espacial, afuera de ellos -, se hacen a sí mismos mientras crean mecanismos de aprehensión de la tierra. Se trata de que, simultáneamente, las prácticas que permiten su conservación modifican lo que los seres humanos pueden saber y hacer consigo mismos. Así que, mientras se comporta como ciudadano el ser humano toma distancia de lo que ha sido antes, y esa distancia o desplazamiento proviene nada más que de sí mismo, no hay afuera de esta relación de posibilidades contingentes de diferenciación, pero ellas, ya que se extienden y confunden entre sí, adquieren rutas de diseminación que exceden sus inicios. Cuestión que hace posible que incluso en el mundo los seres humanos estén extrañados o expulsados. Pero ello no en el sentido de un extrañamiento entendido como característica “general de la existencia humana” sino como resultado de una privación en lo que respecta a las necesidades absolutas.

Ahora bien, para los seres humanos la tierra – los vivos, los virus, las ideas – no es “el afuera” al que ingresan al nacer sino el ámbito exclusivo en el que existen (Foisneau 2019). Por ello, en sus transformaciones los seres humanos modifican, indefectiblemente, la tierra. Esas modificaciones pueden corresponder o ser respuesta, desde luego, a las formas como la tierra misma cambia o nos conforma⁹. Por ser

9 Nos recuerda Peter Godfrey-Smith que: “el mundo “físico” o “material” es más que un mundo de colisiones estruendosas o estructuras sosas. Es un mundo de energía, campos e influencias escondidas” (2020, 16). Desde la perspectiva de Godfrey-Smith (materialismo biológico) las transformaciones humanas, las más

terrenales es que los seres humanos pueden imaginar, no sin fascinación, una tierra sin mundo¹⁰. La relación entre el humano y el ciudadano está vinculada con el tiempo y los posibles, o sea, con las necesidades descubiertas en el presente que se plantean como posibles de ser satisfechas. El ciudadano no supera al humano, sino que es una forma de realizar su deseo: la conservación satisfactoria de su vida a cambio está claro, de limitaciones y renunciaciones. Las prácticas ciudadanas pueden, pues, ser parte de un proceso de despliegue de la potencia humana¹¹ que podría quedar sintetizada en diversas configuraciones.

A la reunión de todas ellas podemos denominarla ciudad. Una configuración presenta síntesis sincrónicas y diacrónicas de las relaciones humanas tales como escritura, Estado y modos de gobierno. El ciudadano es contingente, es decir,

básicas y las más complejas, forman parte de procesos sobre los cuales no hemos poseído, como especie, control alguno. Incluso, según el lenguaje del filósofo australiano, al ser la mente un producto de la evolución debe considerarse que ella es “arreglos y actividades en la materia y la energía”. Con ello descarta la causalidad mental de lo que, en un largo proceso, hemos podido llegar a ser. Desde otro punto de vista, Quentin Meillassoux (2006) con su principio de la contingencia de todo cuanto existe y su recurso a la ancestralidad (que entre otras consecuencias supone la independencia y plenitud del pasado con respecto a la correlación) permite pensar que la vida humana, sin importar cuales formas adopte, está siendo formada por los “archi-fósiles”, por usar otra noción del filósofo francés, que supone trae a la luz. Esto quiere decir que el mundo, y no solo la tierra, serían anteriores a los seres humanos.

- 10 Para decirlo con el lenguaje de Meillassoux: “Pensar la ancestralidad es pensar un mundo sin pensamiento – un mundo que no se dona” (2006, 39). En nuestro lenguaje decimos tierra sin mundo o sin pensamiento puesto que mundo es aquello fabricado en lo que se contienen aspectos o regiones de la tierra. Es decir, el mundo es una composición que recibe y recrea, diseña y ordena elementos que son anteriores y constitutivos. La tierra precede al mundo, es decir, hay tierra que está cerrada, parcialmente al menos, a la posibilidad del mundo.
- 11 Comparto el argumento de Sandra Leonie Field (2020, 4ss) según el cual un concepto (hobbesiano) de poder popular debe incluir además de una primera “asociación y expresión espontánea” multitudinaria una permanente expresión y sedimentación del “poder popular” de la multitud que se sintetice en instituciones, sensibilidades y expectativas cada vez más “equitativas e inclusivas”. La importancia del argumento consiste en que procura desligar el “poder popular” de un “núcleo” o “esencia” que se expresa siempre de la misma forma y coloca el énfasis del concepto en la consecución y mantenimiento en el tiempo de modos de vivir.

no es el resultado necesario de la evolución política de los humanos. Devenir ciudadano exige que los seres humanos realicen operaciones en lo más íntimo suyo y, para Hobbes, tales ordenamientos no pueden ser realizados sin el conocimiento de lo que él denominó naturaleza humana (*human nature*) en su obra *The Elements of Law: Natural & Politic* (1640)¹² que es un antecedente fundamental de *De Cive*. En *The Elements*, en el párrafo 4 del capítulo I, Hobbes ofrece la siguiente definición:

La naturaleza del ser humano es la suma de su poder y sus facultades, como las de nutrición, movimiento, generación, sentido, razón, etc. A estos poderes los llamamos por unanimidad naturales, y están contenidos en la definición de ser humano, bajo las siguientes palabras, animal y racional (Baumgold 2017, 3).

De la anterior definición se sigue que el animal humano proyecta hacer y realiza con su fuerza series de actos desde y para sí mismo. Radica en su naturaleza la posibilidad de desplegar facultades, en tanto no las exprese, sin embargo, no sabemos qué y cuánto puede hacer. De este modo la naturaleza es el poder tanto latente como efectivo; la acción en proceso o consumada que deja constancia de una adición, contraste o marca. La naturaleza del ser humano es, al mismo tiempo, latencia y expresión de potencia. Lo más específico de la naturaleza humana se da en las expresiones de poder.

Tendríamos que ir hacia nosotros, observar nuestras interacciones e iteraciones, asociaciones y disociaciones para conseguir entender en qué consiste *el poder de las facultades*. Pues son ellas, dice Hobbes, las que nos insertan en nuestra naturaleza: moverse, nutrirse, generar, sentir y razonar son nombres de poderes cada uno de los cuales, al relacionarse

12 Remito a la estupenda edición realizada por la estudiosa estadounidense Deborah Baumgold (2017) que recoge, además de *The Elements of Law*, el texto íntegro de *Cive* y las secciones paralelas de *Leviathan*. Las tres versiones son presentadas en paralelo lo cual permite apreciar las permanencias y los cambios en la “teoría política” de Hobbes.

entre sí, viniendo todos ellos del cuerpo, incrementan nuestro poder total. Es decir, nos facultan para que persistamos. Lo que sean cada uno de sus poderes (desde el movimiento hasta el razonamiento) es lo que son los seres humanos; estar dotados naturalmente de una potencia hace que sea en el campo de las acciones que el animal humano se descubra a sí mismo.

Al sumar el poder disponible, distribuirlo y sintetizarlo los seres humanos consiguen desplegar su naturaleza de animales que pueden razonar. Es cierto que para Hobbes no es posible una política sin conocimiento – sin el esfuerzo del razonamiento – no obstante, el saber al cual se refiere el teórico de Malmesbury no ha tenido connotaciones soteriológicas sino estrictamente civiles. En cada caso, por lo tanto, los seres humanos, en sus transformaciones ciudadanas, expresan su naturaleza diferenciadamente. Sin arreglo, pues, a un llamado divino que los homogenizaría (Chadwick 2020). La ciudad hobbesiana no es la ciudad de Dios. Y, por ello mismo, tampoco los actos ciudadanos son reflejos de la luz divina.

TIEMPOS DE HOBBS: ANTI-HOBBSIANISMO Y REVOLUCIÓN

Pese a que no sea ella su intención principal la noción ilustración radical (*radical enlightenment*), acuñada por Jonathan I. Israel, ha contribuido con la representación de Hobbes como un autor al mismo tiempo fundante y fallido. La definición de Israel de su concepto de *radical enlightenment* contiene dos características principales, a saber, rechazo filosófico del gobierno religioso de la sociedad y un conjunto de principios universales a partir de los cuales se rechazan la aristocracia y la monarquía en “favor de un republicanismo democrático y representativo, nada más y nada menos” (Israel 2019, 3). A partir de la definición citada, Israel ha caracterizado a Hobbes como un autor cuya concepción negativa de la libertad, débil noción de tolerancia, rechazo de una moralidad

autónoma, desvinculación de su “concepción de progreso” de la equidad y la democracia, lo hacen un “ateo o escéptico” no solo no radical (en el esquema de Israel tal cosa implica no ser spinozista) sino opuesto a los rasgos más sobresalientes de la ilustración (Israel 2010, 2-3).

Hobbes es, para Israel, una “figura fundante” que ha sido incapaz de desplegar las consecuencias de la “tendencia revolucionaria” de la que ha sido un precursor. Incluso allí donde debe reconocer el carácter innovador de Hobbes – ello desde la perspectiva de una bifurcación que hace posible el republicanismo – Israel insiste en que las innovaciones hobbesianas alcanzan su plena realización en la filosofía de Spinoza. Hobbes habría desarrollado, afirma el historiador inglés, un “poderoso y sofisticado anti-escrituralismo” pero no habría derivado de ello principios radicales como completa libertad de pensamiento y, sobre todo, no habría reconocido que la democracia era la mejor forma de gobierno.

No basta, dice Israel, con una metafísica adecuada, o sea, “monismo de una substancia” y “materialismo ateo” para desarrollar un proyecto político igualitario y equitativo. Desde tal perspectiva, Hobbes tendría una metafísica parcialmente adecuada pero un proyecto político que debe, y de hecho así ha sido, ser negado desde principios ilustrados. En efecto, según Israel el “anti-hobbesianismo” (Israel 2006, 225-239) es una característica fundamental de la “Ilustración Radical” y encuentra una de sus expresiones más rigurosas en observaciones realizadas por Denis Diderot (1713-1784). De modo específico, Israel remite al artículo del pensador francés titulado “Citoyen” contenido en la *Encyclopédie*¹³ como la más importante síntesis del “anti-hobbesianismo”. La sección en la que Diderot comenta la obra de Hobbes inicia con la siguiente afirmación: “Hobbes no hace ninguna distinción entre súbdito y ciudadano” (Diderot y Alambert 2015, 70) sin hacer

13 He utilizado la versión organizada por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (Diderot y Alambert 2015).

referencia a ninguna obra en particular¹⁴. Aunque parezca una observación mínima como para constituir el núcleo de una tendencia, conviene enfatizar que, si asumimos el punto de vista de Israel, el “anti-hobbesianismo” sería, sobre todo, una crítica de lo expuesto por Hobbes en *De Cive*. O sea que el proyecto hobbesiano (*Hobbesian programme*) fracasa precisamente cuando debe pensar postular criterios de evaluación la existencia común, las características de la vida ciudadana y el tipo de relación que los ciudadanos han de tener con la ley y el soberano. Toda la reconstrucción del hobbesianismo realizada por Israel tiene un corolario: Hobbes no ha deseado propiciar una amplia transformación social y cultural.

En el mismo período en el que han aparecido los trabajos de Israel, llaman la atención, por el contraste de las conclusiones a las que llegan, varios de los artículos recogidos en el dossier titulado: “Hobbes: Poder, Imagen y Soberanía” (Castel de Lucas y Fernández Peychaux 2016). Desde luego que existen recepciones del pensamiento hobbesiano, y de *De Cive* en específico, que divergen con el “anti-hobbesianismo” de Israel¹⁵ y, creo que son bien sintetizadas en el conjunto de estudios que componen el dossier citado. En la presentación, a cargo de Castel de Lucas y Fernández Peychaux, el título mismo se distancia del “anti-hobbesianismo” puesto que los autores anuncian una “revolución hobbesiana” (Castel

14 Diderot dedicó un artículo completo al “Hobbesianismo o filosofía de Hobbes” en la *Encyclopédie* (Diderot y Alambert 2015, 174-201). En el texto, también citado por Israel, el filósofo francés presenta un retrato – entrañable cabría decir – de Hobbes como un pensador metafísicamente seminal para Spinoza, proponente de una definición falsa del hombre y riguroso ciudadano.

15 Una de ellas pertenece a Louis Althusser (1918-1980) quien presentó a Hobbes como un pensador del materialismo aleatorio o del encuentro (*matérialisme aléatoire ou matérialisme de la rencontre*) lo cual incluía al autor de *Leviathan* en un grupo entre los que Althusser ubica a “Epicúreo, Marx, Heidegger y Derrida”. Remito a la recepción del pensador francés porque me parece que logra caracterizar bien un aspecto de la teoría de lo político hobbesiana: la política es contingente – no pertenece a la naturaleza humana – por lo tanto, es el resultado del encuentro del poder humano que se vinculan sin que tal reunión obedezca a una necesidad intrínseca. La civilidad son actos contingentes que buscan una libertad lo más completa posible (Althusser 1994 [1982], 539ss).

de Lucas y Fernández Psychaux 2016, 9) que caracterizan como: “una ruptura radical con el pensamiento de la tradición dominante”. Entonces, anuncian una doble estrategia de aproximación a la obra de Hobbes, en primer lugar, dicen, es necesario un análisis “arqueológico” y, “además y más bien, recomponerlo, reavivarlo y darle uso hoy” (10). La razón para optar por esta aproximación – vivificadora - coincide con la caracterización de Hobbes como autor revolucionario.

Pues bien, el Hobbes revolucionario, “creador de un giro copernicano”, es, sin negar sus contradicciones, un pensador que “canta a la paz” (14) y que, como parte de su irónico mensaje propone cómo conseguirla y preservarla. También, dicen los autores, el autor de *De Cive* ha acertado en una enseñanza básica, a saber, “donde no hay política hay selva”. Es probable que de Lucas y Fernández Psychaux consideren que su apotegma es claro y preciso, sin embargo, selva remite a muchos referentes, desde los jardines de Mangin, la floresta virgen de Rugendas, el tremendo y fascinante lugar representado por el “modernismo tropical” (Leys Stepan 2001) o bien ese sitio brutal, tanto por su clima como por sus habitantes, que debe ser urbanizado según el diseño de las fantasías imperiales (Bleichmar 2018, 184).

Si la selva es lo opuesto a la política resultaría ser que ella es, más que el esfuerzo colectivo por darse una existencia satisfactoria, un cúmulo de actos cuyo propósito sería dominar lo que se imagina externo, lejano, lo terrenal puro, pues. Quizá es esto lo que, en efecto, quieren comunicar los autores con su caracterización de Hobbes como autor de una “revolución mundana” (Castel de Lucas y Fernández Psychaux 2016, 16). Lo cierto es que, de inmediato reconocen: “Todo depende ahora [en el pensamiento hobbesiano], todo viene a ser causado por la terrenal materia en movimiento que todo es [...] como es materia en movimiento [...] también el humano entero” (2016, 19). Hobbes sería, según esta descripción, un pensador terrenal que tiene como objetivo hacer un mundo, es decir, muchas formas articulables de levantarse sobre la

tierra. Sobre la tierra los humanos son naturaleza que crea. Este Hobbes revolucionario es, sobre todo, el que los autores encuentran en *Leviathan*.

No es extraño que así sea puesto que ha sido un lugar común entre los investigadores considerar *De Cive* como una obra de transición cuyo valor es anunciar lo que luego será expuesto con mayor rigor en *Leviathan*. En parte por ello, existen muy pocas obras dedicadas por completo al tratado hobbesiano sobre el ciudadano. El estudio más exhaustivo disponible es *Hobbes's on the Citizen. A Critical Guide* (Douglass y Oltshoorn 2020)¹⁶. Desde el punto de vista metodológico me parece adecuado el criterio que sigue aquel libro: *De Cive* es estudiada como una obra independiente que requiere ser leída como una propuesta completa acerca de, por ejemplo, y este es el foco de mi estudio, la libertad. La recepción realizada en *Hobbes's on the Citizen* nos sitúa más allá del anti-hobbesianismo, pese a que Van Apeldoorn afirma que en *De Cive* Hobbes ha defendido una teoría de la soberanía despótica (capítulo 6), y también nos permite recibir en un contexto adecuado la caracterización de Hobbes como revolucionario.

Adoptaré el criterio metodológico de leer *De Cive* como una obra que presenta aspectos fundamentales del pensamiento hobbesiano y procuraré, al mismo tiempo, evaluar la justeza del anti-hobbesianismo y del “hobbesianismo revolucionario”. Ello permitirá una aproximación básica a las propuestas de Hobbes contenidas, específicamente, en la sección dedicada a la cuestión de la libertad. He adelantado que considero correcto el postulado según el cual la existencia humana depende de la satisfacción permanente y adecuada de *necesidades absolutas* y que la tal satisfacción puede ser alcanzada y universalizada solo por los vínculos ciudadanos. También asumo que el criterio normativo hobbesiano es ade-

16 Se trata de una colección de artículos producida con el apoyo de Asociación Europea de Estudios Hobbesianos.

cuado como principio meta-político: una sociedad en la que no esté garantizado y protegido el acceso a los medios materiales necesarios para la preservación debe ser superada o acabada ciudadanamente para que sea posible la vida humana.

Recientemente Adrian Blau (Blau 2019) presentó un ajustado e informativo resumen acerca de metodologías que han sido utilizadas para el estudio del pensamiento de Hobbes. El autor distingue tres posibilidades – que recuerdan al debate entre Skinner y Zarka (2001) – para aproximarse al filósofo inglés, primero la filosófica, luego la contextual y en tercer lugar la textual. La última, debería admitir cualquier interés en conocer la teoría hobbesiana es indispensable, aunque su ejecución admita divergencias. Luego, la diferencia entre el abordaje filosófico y contextual consistiría en que pese a que no resulta posible entender con adecuación a Hobbes sin reparar en sus contextos (lingüísticos, filosóficos, religiosos, etc.) solo la consideración filosófica de los planteamientos hobbesianos permite una comprensión de su importancia. En este caso, la aproximación de tipo filosófico es entendida, sobre todo, como evaluación del sentido general de los “compromisos teóricos” del autor para comprender desde ese lugar argumentos o pasajes específicos. Blau propone que la metodología necesaria para comprender a Hobbes es un contextualismo filosófico. Según mi perspectiva la lectura de *De Cive* debe estar orientada por un tipo de atención textual que sea capaz de acercar el pensamiento del autor y desplegarlo ahí donde ello sea posible.

CAPÍTULO I

Los primeros cuatro capítulos de *De Cive*, que forman parte de una sección que lleva por título “Sobre la libertad”, siguen un diseño en apariencia ascendente. En efecto, entre el capítulo primero y el capítulo tercero Hobbes ofrece una descripción de la vida terrenal y de la fuerza del razonamiento justo. Tal descripción tiene como propósito hacer posible un juicio práctico, a saber, que la guerra es irracional y que solo la existencia civil puede contenerla para, con ello, crear las condiciones para la paz. Ese juicio práctico, del cual deben derivarse mediaciones políticas, tiene un origen inmanente: las facultades (poder) humanos. En el final del proceso estaría la confirmación teológica de las deducciones o “teoremas” de la razón (Zagorin 2010, 49). Es decir, iniciando en el “estado natural”, uno, pues, con la tierra, Hobbes termina comparando y unificando los juicios de la razón con la revelación divina. De tal comparación resultaría un círculo, virtuoso quizá, que sellaría de forma definitiva la escisión entre política y religión.

Pues bien, este ascenso de la tierra al cielo es aparente toda vez que Hobbes no ha requerido ningún fundamento teológico para postular y desarrollar sus juicios prácticos (Zagorin 2010, 46). Tampoco ha intentado probar sus argumentos con la revelación divina. Lo que ha hecho es proponer un criterio de evaluación, a saber, que un texto religioso o un

conjunto de ellos son razonables siempre que, interpretados desde los hallazgos de la razón y los deseos colectivos de preservación, no contradigan los postulados fundamentales contenidos en la *ley natural*. De esta manera el “cielo” queda supeditado a la “tierra”, a los criterios provenientes de los juicios de la razón. Dichos juicios son, por ello, los que, en adelante, tendrán el poder de discernir y criticar incluso “a los dioses”. Es decir, para alcanzar sus propósitos racionales los seres humanos tendrán que descubrir por sí mismos aquello que no ha sido revelado por Dios (Foisneau 2000, 305-332). Esto último nos remite, desde luego, a la cuestión del poder que Hobbes ha asignado a la razón humana. Respecto de esto último concuerdo con Abizadeh (2018) para quien el planteamiento hobbesiano es que los seres humanos poseen la capacidad suficiente para acceder a conocimiento que les permite plantearse una normatividad cuyo propósito es una vida colectiva que sea “valiosa en sí misma”. En el caso particular de lo planteado en *De Cive* Hobbes distingue entre una “razón inherente” y “razonamiento adecuado” para enfatizar que es una posibilidad que los seres humanos acuerden que la paz es la mejor forma de existencia. Es decir, la voluntad de producir relaciones de paz no está inscrita en la naturaleza humana, sino que, de surgir, será el resultado del esfuerzo de la razón y el poder organizado.

Por todo lo anterior, en lugar de un movimiento ascendente lo que describe Hobbes en la sección dedicada a la “Libertad” es cómo es posible conseguir un tipo de existencia que, según él, es la única que puede asegurar la paz y el bienestar humanos. Es decir, ya sea que se admita o se niegue el cielo, ninguna de estas posiciones es suficiente para una existencia libre ya que la libertad humana ocurre solo en relaciones, con la mediación de instituciones y en contacto con uno mismo. Sin esa incursión productiva en cada uno solo habrá servidumbre o usurpación del poder que pertenece a todos. Para que la potencia multitudinaria se despliegue y genere efectos que incrementen la satisfacción social es necesario te-

nerse a sí mismo como valioso. Sin asumir la vida, personal y colectiva, como un proyecto no hay potencia política. Desde este punto de vista la reflexividad es una forma de relación de cuidado hacia nosotros necesario para la paz social. De especial interés resulta, a partir de lo anterior, el esfuerzo del pensamiento por indagar en los “intereses trascendentes”¹⁷ toda vez que ellos serían los que con más intensidad orientan la vida humana. Hacia esos intereses pretende Hobbes dirigir su “nueva filosofía” ya que el vínculo civil requiere que lo trascendente, tanto personal como socialmente, esté dentro de lo pensable, o sea que se considere disputable y corregible. Así entendida, la filosofía hobbesiana tendría una pretensión doble, a saber: mostrar el funcionamiento de lo trascendente al interior de las finitas posibilidades humanas y ofrecer formas de transformarlo en un proyecto civil. Acerca de lo primero, Hobbes insiste que el interés trascendente primario es la preservación la cual, según lo establecido en *De Cive*, no puede ser conseguida mediante la pugna con los otros. Sin embargo, ello no es evidente y, al no serlo, constituye un reto filosófico hacer de lo trascendente un factor de cohesión y cooperación y no de guerra.

MIEDO Y SOCIEDAD

Las sociedades, afirma Hobbes, existen por la necesidad corporal y afectiva de terminar con las raíces del miedo; en el origen del vínculo civil están, por lo tanto, los anhelos por existencias sin horror y sin el terror que generan “los lo-

17 Se trata de mi traducción de la noción “*transcendent interests*” acuñada por la estudiosa S.A. Lloyd (2009) que ella define como aquel tipo de intereses por los cuales los seres humanos estarían dispuestos a sacrificar su vida de ser necesario (X). Extendiendo esa definición la estadounidense afirma que para Hobbes el principal interés trascendente en su época era de carácter religioso. De ello, dice Lloyd, se han derivado guerras y enfrentamientos muchas veces impulsados por quienes desean concentrar poder gracias a que acumulan autoridad religiosa.

bos” que asedian la tierra. La cuestión del lobo a la que Hobbes hace referencia en la dedicatoria que precede a *De Cive*, tiene un antecedente en una obra de Plauto (254 a.e.c – 184 e.c) llamada *Asinaria* (comedia acerca de los asnos). Según un estudio de Tosi (Tosi 2008)¹⁸, ha sido Erasmo (1466-1536), con conocimiento de la obra de Plauto, quien creó el *Homo homini lupus* en el sentido luego referido por Hobbes, aunque el inglés no haya dependido del autor de los *Adagi*.

Tosi nos recuerda que también Francis Bacon (1561-1626) en su *Instauratio magna* hace referencia a una variante de la sentencia, pero al interior de una alusión al mal funcionamiento de los tribunales. Tosi indica, a continuación, que la particularidad del uso hobbesiano de la sentencia es que contrario a Erasmo¹⁹, para quien el énfasis se encuentra en *Homo homini deus*, en *De Cive* el núcleo se encuentra en el *Homo homini lupus* en el entendido de que hace referencia a los seres humanos en un estadio anterior a la aparición de las relaciones civiles. Es decir, ahí donde la violencia debe ser usada como instrumento “del instinto de conservación” (Tosi 2008, 395). Creo que es posible una lectura relativamente alternativa de la recepción hobbesiana del texto en cuestión.

El contexto en el que ocurre la primera mención a los lobos Hobbes dice: “considero que ambos dichos son verdaderos: el hombre es Dios para el hombre (*Homo homini Deus*), y, también, el hombre es lobo para el hombre (*Homo homini Lupus*)”. La explicación acerca de la razón que lo lleva a afirmar la verdad de ambos dichos es importante por sí misma: los ciudadanos procuran la justicia entre sí mismos (se tratan como dioses), mientras que las ciudades (*civitates*) se tratan con engaño y violencia (*vim & dolum*). Con respecto

18 El argumento central de Tosi, al menos en lo que corresponde a la recepción hobbesiana de la sentencia proviene de un artículo de François Tricaud (1922-1999), experto conocedor y traductor de la obra de Hobbes, titulado “Homo homini lupus”: Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes” que no he podido consultar.

19 Los textos a los que se hace referencia se encuentran en *Adagi. Testo Latino a fronte* (da Rotterdam 2013, §. 69-§. 70).

a la mención a Plauto – al que Hobbes no cita – puede ser destacado que el dicho *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* (lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando no sabe quién es el otro) aparece en boca de un mercader que se niega a entregar dinero a un hombre al que no conoce y que, en efecto, procura engañarlo.

Los editores italianos de las *Comedias* de Plauto añaden en una nota el que entienden es el significado del proverbio: “a un desconocido no se puede dar más confianza (*fiducia*) que a un animal feroz” (Plauto 1975, 83). No se puede tener buena fe (*fiducia*) con bestias, tampoco relaciones de amistad o crédito. El mercader de Plauto se niega a entregar el dinero porque quien lo solicita no es confiable; Hobbes, por su parte, traslada el sentido del dicho de las relaciones personales (que no ciudadanas) a las relaciones entre ciudades o estados. La ferocidad salvaje (*ferinam rapacitatem*) que interesa a Hobbes está alojada en las ciudades o estados no de modo exclusivo en los individuos. Una interpretación habitual, que no es la de Tricaud y Tosi, sintetiza la teoría hobbesiana de lo político con la frase “el hombre es lobo para el hombre” y extrae de ello la conclusión de que Hobbes ha abogado por la creación de un monstruo capaz de dominar a las bestias, es decir un soberano que engulle ciudadanos. La tal interpretación – al menos apresurada – omite que en el desarrollo de su obra la cuestión del “dominio de los lobos” es marginal con respecto al problema de cómo crear y mantener relaciones de justicia y *fiducia* entre los ciudadanos. Dicho con más énfasis la cuestión que interesa más a Hobbes no es la del lobo sino la de Dios: que los seres humanos sean dioses para sí mismos. O que, dicho de otro modo, preserven, disfrutando, su existencia personal y social.

Desde luego que, como señala Derrida en su lectura de Hobbes (2018 [2008]), existen implicaciones entre Dios, el hombre y el lobo, pero ellas no deben derivar en la reducción de Hobbes a “lobo para los hombres”. He afirmado, por último, que en la dedicatoria se hacen dos menciones a

los lobos, la primera es una referencia a un dicho de Pontio Telesiano – aparentemente dicha en la batalla en la que moriría y en la cual enfrentó a Lucio Cornelio Sila – en el que compara a Roma con un lobo: “No menos sabio que Catón fue Pontio Telesiano quien dijo, mientras recorría todas las compañías de su ejército, que Roma tenía que ser borrada ya que siempre habrán lobos (*lupus*) y depredadores de la libertad de Italia, a no ser que arranque hasta las raíces la selva en la que se refugian”. Hobbes no considera, y tal cosa es evidente en su obra, que los seres humanos sean, de suyo, “lobos para sí mismos” sin embargo sí considera, que sin una adecuada forma de convivencia la vida humana puede ser insoportable.

El miedo, originario y transversal, no está repartido de forma uniforme, como tampoco lo está la fuerza que es capaz de dar sentido, o sea dirección y significado, a los vivientes y las cosas²⁰. De modo que, desde el punto de vista político – que aquí tendremos que caracterizar – el incremento y la representación de la fuerza multitudinaria es un factor que puede contribuir a la paz. Mientras las mayorías no se vinculen, organicen y expresen sus proyectos comunes serán siempre “masas” que deben ser gobernadas, usualmente con violencia. Hobbes lo dice de modo explícito cuando al ofrecer las razones por las cuales ha escrito *De Cive* señala que con su proyecto quiere evitar que hombres ambiciosos abusen de la sangre de los muchos para aumentar su poder personal.²¹ Por

20 Sobre esta disparidad, que desde luego contribuye para la comprensión de la ficticia igualdad inicial de “los hombres”, es importante el estudio de Kinch Hoekstra (2013). En su texto el autor subraya lo que podemos denominar “la imposible igualdad hobbesiana” es decir en el principio – en cualquier circunstancia y en especial en el nacimiento – los seres humanos poseen capacidades y debilidades diferentes y desiguales. Según mi interpretación desde la ficticia e imposible igualdad que crea, Hobbes ha pretendido tornar políticamente posible la igualdad entre los seres humanos. No en virtud de su *potentia* individual sino mediante el vínculo político y las instituciones civiles. La igualdad hobbesiana sería, al mismo tiempo, tanto de oportunidades como de obligaciones.

21 “non amplius sanguine vestro ad suam potentiam ambitiosos homines abuti poteremini” (*De Cive*, Ad Lectores).

lo tanto, la hobbesiana teoría política de la libertad asume que la única forma que tienen las mayorías de cuidar de sí mismas es su vínculo político voluntario.

Para las multitudes es fundamental reunirse y llenar todos los espacios – crear sus habitaciones ahí donde solo parecen existir lugares de tránsito o estadía indiferenciados – con sus cuerpos, lenguas, silencios y, en fin, arte. Tal presencia, pese a que puede ser transferida y personificada, es insustituible. La irrupción multitudinaria modifica, y este es uno de sus efectos principales, tanto la velocidad como la habitabilidad de un territorio. Cuando las multitudes se mueven en lo abierto o irrumpen en lo cerrado cesan otros movimientos y, paralelamente, cambia el ritmo de otros procesos, incluidos el trabajo y el descanso. Con todo ello la multitud puede captar para sí misma – ser testigo de sí, contemporánea de su fuerza – sus capacidades y grietas. En efecto, la multitud no es un todo compacto en el que predomina una voluntad única – una razón unívoca traducible geoméricamente-, antes bien es una juntura en la que persisten los intersticios. Tampoco la multitud es jaloneada por un futuro ineluctable que cumplirá cerrando con ello las crisis que componen la historia. El estado civil no está exento, recuerda Hobbes, de algunos inconvenientes (*res humanas sine incommodo esse non possunt*).

No hay, por cierto, garantía alguna acerca de lo que aloja dentro suyo el inestable flujo de deseos que atraviesan lo multitudinario. Quizá esa sea una de las razones por las que se puede pensar la “labor cultural” como una forma de dominar a las masas. Las que, desde luego, son entendidas como incapaces de dominio propio. De ser así la cultura sería, en consecuencia, un mecanismo que, desde la infancia, expropia para incorporar, incluye excluyendo. La cultura, así entendida, es otro modo de la guerra. La formación cultural focaliza la violencia expansiva de la guerra en el cuerpo infantil como forma de evitar brutalidades futuras. No es la guerra, pero es un tipo de violencia que pretende ser preventiva y formativa.

Una violencia, en fin, que quiere impedir la guerra a cambio de una intensa (sobre) administración de los deseos humanos.

Fundar y distribuir miedo es una de las formas primordiales de la guerra. Y uno de sus principales logros es conseguir que las mayorías lleguen a sentir terror de sí mismas y que, en efecto, se enfrenten entre sí para sobrevivir. El miedo puede llenar el cuerpo, inmovilizarlo y hacerlo dócil, sin embargo, señala Hobbes, la inequidad produce más daños. La reunión social guarda dentro suyo una promesa, a saber, que las raíces del miedo no son indestructibles, aunque tampoco por completo superables, y que es posible, gracias a habilidades y deseos comunes, cancelar la injusticia que torna la vida insostenible. Por lo anterior se entiende que la sociedad puede ser, desde una perspectiva conceptual, una de las formas de producir y distribuir justicia. Desde esa convicción ha pensado Hobbes su “estado civil”. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que Hobbes considera el miedo (*metu*) como la posibilidad de un mal futuro (*futuri mali prospectum*). La tal aprehensión hace que los seres humanos – y también los estados – se protejan, desconfíen y velen por sí mismos. El miedo no es, pues, una pasión que crece por la cercanía inminente de algo o alguien que puede dañar o matar sino por la relación que entre “lo malo” y los otros crean los humanos. Siempre es posible, según Hobbes, que sobrevengan la agresión y la injuria por ello son creados medios de contención, prevención y anticipación. Todos los cuales pueden ser subsumidos y reconducidos civilmente. De tal modo que las “tecnologías de seguridad” puedan ser transformadas en actividades e instituciones políticas y, en consecuencia, el *mal futuro* sea suspendido por la presencia y promesa de un mejor tiempo.

ESTE ES MI CUERPO

El cuerpo humano es frágil e incluso en su estado de mayor madurez puede ser fácilmente destruido. Tal destrucción puede ser inmediata o progresiva. Lo cierto es que, dice Hobbes, dada su composición los seres humanos pueden dañar y ser dañados, asesinar y ser asesinados. Es posible, pues, dar la vida y la muerte. Hobbes imagina -en su ficción inaugural- un campo abierto en el que se mueven cuerpos que, al acercarse entre sí, excitan el deseo de dominar o destruir. El cuerpo de los otros excita miedo y crueldad, nunca placer o arrebato sexual. También el roce de la piel parece ser una amenaza. Por ello, dice Hobbes, la reacción más básica desde el punto de vista psíquico es retirarse de la presencia de los otros. Sobre todo, si, agregado yo, se acercan con la voluntad de dominar o aplastar.

Con la fuerza de sus cuerpos los seres humanos pueden lastimar y proteger. Responder a la presencia de los otros con agresividad – ello debido a la supuesta *voluntad de lastimar* incoada en todos los humanos – implica que la semejanza no produce empatía o reconocimiento sino, por el contrario, rechazo. Para Hobbes el único deseo fuerte que orienta la existencia humana es, al mismo tiempo, el impedimento de la existencia social. La adaptación psíquica a la sociedad es, desde este punto de vista, sucedánea del debilitamiento o reforma de la naturaleza. En este imaginado estado las relaciones más intensas estarían mediadas, de igual forma, por la desconfianza basada en la suposición del carácter destructor de los otros. La vida de los “hombres y las mujeres hobbesianas” anterior a la civilidad carece, pues, de caracteres específicos. Tanto la sexualidad como la alimentación ocurren sin que ellas posean marcas humanas²².

22 Para un mayor desarrollo de todas estas cuestiones son recomendables los trabajos de Sreedhar (2020); (2019).

De igual modo tampoco las diferencias pueden limitar la beligerancia y agresividad con la que los humanos de la mítica hobbesiana²³ reaccionan al encontrarse cara a cara. Cuando “los hombres” se encuentran – en la intemperie y desprovistos de toda mediación o suplemento técnico – da inicio la guerra. Allí donde están “los hombres” está la guerra. Puede decirse que la génesis de la guerra coincide con la exploración humana de la tierra, con la salida, entonces, de la habitación primera (la madre y la morada) para crear un mundo para sí. Para que sea posible la expulsión de la agresividad, mediante enfrentamientos mortales, es necesaria, en efecto, una recepción primigenia en la casa (dentro pues de los vínculos sanguíneos) que Hobbes identifica con el estado natural. Salir de la protección de la primera habitación – de la familia – es al mismo tiempo una necesidad antropológica como una apertura a peligros radicales. Sin embargo, Hobbes no ha asumido como cuestión dentro de su filosofía el cuidado imprescindible que se otorga a los nacidos y, tampoco, la ruptura con esa relación como momento básico del devenir ciudadano. Todo ello está supuesto como si se tratase de eventos en los que no media artificialidad alguna.

Tanto la salida del entorno más seguro como la exposición a diversas amenazas, desde climatológicas hasta virológicas, constituyen la diferencia específicamente humana: la realización de lo humano involucra siempre estar a expensas de la muerte y saberlo. Al extenderse por la tierra los humanos imaginados por Hobbes rompen sus relaciones familiares y, saturados de su intenso deseo por reproducirse en todo

23 Desde un punto de vista antropológico la “hipótesis hobbesiana”, como denominan Widerquist y McCall (2017) a la mítica de Hobbes, es una de las formas mediante las cuales las sociedades con Estado condensaron y expresaron su pretendida superioridad frente otros tipos de sociedades. Los antropólogos concluyen que, desde el punto de vista de su disciplina académica, carece de sustento suponer algún tipo de superioridad de unas sociedades en comparación con otras. Admitiendo la tesis antropológica cabría agregar que la mítica hobbesiana puede ser leída como una respuesta a una situación local cuya recepción puede ser fructífera en distintos tipos de sociedad sin que sea necesario terminar, por ello, con un Estado hobbesiano.

cuanto tocan, interpretan a los otros como obstáculos. Una tesis más sobre la cultura: ella puede alcanzar su cúspide con la eficacia destructiva. Pero ese no es su final ineluctable. Para que no lo sea es que, según la posición hobbesiana, es necesaria la civilidad.

LOS OTROS Y LAS COSAS

Así es, según lo dicho en *De Cive*, la aparición de los otros – su contigüidad física y también presencia imaginaria – desencadena agresividad y ella, a su vez, se exagera cuando los otros se interponen o bloquean el acceso a los objetos deseados. Para conseguir las cosas²⁴ que necesitan y desean los seres humanos deben crear mediaciones que permitan en-

24 Desde el punto de vista adoptado por Hobbes una cosa es aquello que no ofrece resistencia a la fuerza del cuerpo humano (una fuerza voluntaria instituida por el deseo) ya sea porque carece de ella naturalmente o porque la ha perdido (el cuerpo muerto puede ser entendido, según esto, como cosa, también el cuerpo de los infantes, los durmientes y los impotentes. Hobbes, sin embargo, se opone a tal conclusión). No ocurre lo mismo con los animales no humanos que, aunque resistan a la fuerza humana, tal resistencia no los califica para elevarse por sobre las cosas puesto que, como veremos, carecen de lenguaje. Las cosas están disponibles o son hechas disponibles por los seres humanos para aprovechar todo lo que de ellas pueda ser obtenido. El límite del uso de las cosas es fijado por los humanos – al menos por quienes las poseen – no obstante, también las cosas desaparecen o llegan a cambiar tanto que dejan de ser aquello que es usable. Toda cosa es más que lo que con ella se hace, sin embargo, desde el punto de vista del uso humano las cosas cesan o tienen su límite ahí donde ya no es posible obtener nada de ellas. El aumento de la fuerza humana – mediante múltiples combinaciones de objetos y programas (*software*) – puede ampliar el conjunto de las cosas a tal punto que el ser humano mismo – o algunas de sus partes – pueden ser tratadas como cosas. En la guerra, la carne humana, imposibilitada de resistir los instrumentos letales, es la cosa que puede saber de su condición de despojo. Contra esa posibilidad, que Hobbes ha visto en la guerra, es que surge el “programa hobbesiano” de la vida civil. Ahora bien, en la presentación hobbesiana las cosas no solo receptoras pasivas de fuerza, sino que crean efectos diversos e incluso hacen desplegar relaciones. Podemos recordar la importancia del pañuelo (una cosa en un doble sentido: creación dedicada a estar a mano para ser manipulada) que Othello regala a Desdémona en *Othello* (Shakespeare 2005 [1986], 875ss.) La posesión, exhibición, pérdida y colocación del pañuelo en determinados lugares desencadena eventos impensables si faltase la cosa.

frentar a los otros y usar la tierra. Cosa es aquello que cede a la influencia de la fuerza humana y, por lo tanto, puede ser apropiable, modificable, retenida e intercambiable. Es decir, que la pugna y las técnicas de modificación de la tierra forman parte de una misma trama. Aún más, tienen el mismo origen: la voluntad de dominar. Entre más se extienden los seres humanos por la tierra y descubren en ella objetos de deleite y necesidad, más discordia habrá entre ellos.

Cada ser humano, dice Hobbes, al encontrar a su paso cosas (toda la tierra) tenderá a desarrollar medios de captura y acumulación que le permitan aumentar su propiedad. La apropiación genera conflictos específicos con los que se desarrollan, en paralelo, modos de subsunción y fuerza artificial capaz de superar a la potencia física. Es decir, para imponerse a los otros será necesaria una complementación del propio cuerpo ya sea para incrementar su fuerza o para protegerlo de sus debilidades intrínsecas. En cualquier caso, la hechura artificial del mundo humano responde a una orientación bifronte: la protección contra los otros y la apropiación de cosas. Tal orientación, como veremos, debe ser civilmente canalizada para que en lugar de producir violencias expansivas contribuya a la constitución y protección de lo común. De este modo, Hobbes asume como punto de partida que la civilidad no puede obviar los artificios, las técnicas y, en fin, la sofisticación de la fuerza. La existencia civil busca reunir todo ello cancelando, al mismo tiempo, la pugna aniquiladora.

DESEO

Por una parte, el deseo humano es una amenaza en el entendido que “*cupiditas*” designa la tendencia a un tipo de ensimismamiento cuya forma de expresión son los actos de violencia. También, en segundo lugar, el deseo y la razón humanas procuran evitar la muerte y el dolor del

cuerpo propio. En la conservación, o mejor dicho en todas las actividades que la hacen posible, están vinculados estrechamente el deseo y la razón. En consecuencia, el principio fundamental del derecho natural es que el cuerpo (y todas sus partes) puedan preservarse y que el deseo humano pueda ser realizado²⁵. El trabajo político consiste, pues, en vincular el “deseo natural” de conservación de los seres humanos y crear las condiciones y mediaciones que permitan cumplir con la naturaleza. Para Hobbes lo natural no puede realizarse sin la *artificialidad* política. Esto quiere decir que la naturaleza debe ser depurada e impulsada, limitada - en su raíz misma - para cumplir sus propósitos.

He ahí el movimiento propio de la política hobbesiana: educar el deseo individual para cumplir los deseos colectivos, depurar para saciar, formar para individualizar sin que ello implique el exceso o la anomalía. Por sobre lo anterior: deshacer, ahí donde existe, la posibilidad de uno o más individuos de apropiarse de todo cuanto es necesario para la vida colectiva. Impedir, pues, que sean sometidas las mayorías a un tipo de existencia en la que solo pueden obtener lo mínimo necesario para apenas reproducir su vida. Una forma de vivir que no puede expresar, porque está sujeta, su potencia.

Ella misma, la naturaleza, no puede preservarse por completo²⁶: “los hombres”, ellos también naturaleza, no pueden conservar su vida sin operar sobre sí mismos una transformación que los haga capaces de existir socialmente. El “hombre hobbesiano” tiene ante sí una doble necesidad: aprender, primero, a distinguir entre las posibilidades y los límites de su propia fuerza y en segundo lugar debe realizar una evaluación prospectiva en la que, después de depositar tanto su fuerza como su debilidad en un campo común, pueda

25 “Iuris naturalis fundamentum primum est, ut quis que vitam und membra sua quantum potest tuetur.” (I,7)

26 En especial si atendemos a que las pasiones, como nos recuerda Strauss (2006 [1952], 35), tienden a la vanidad y, desde el punto de vista social, a la búsqueda de supremacía sobre los otros.

desplegar su deseo. Este cálculo tiene como punto de partida la preeminencia del deseo (*cupiditam*) con respecto al derecho (*iuris*) ya que es función de la satisfacción del deseo de vivir que se organizan todos los medios necesarios para que se cumpla el derecho.

Para Hobbes la cuestión del derecho es indisoluble de los medios que son necesarios para la conservación. Si nos atenemos al fundamento primero del derecho natural se entiende que sin uno o varios contextos en los que sean accesibles la nutrición, el reconocimiento y el reposo - sin los cuales el cuerpo humano no podría vivir- resulta superflua y, más aún, imposible toda institución humana. El acuerdo práctico inicial, sin el cual no puede existir vida social, es que todos tengan al alcance todos los medios (*omnibus mediis*). Sin esta capacidad práctica que consiste en reconocer que las necesidades individuales pueden ser mejor satisfechas – que no canceladas, puesto que el vínculo civil no ofrece la supresión de la necesidad ni la felicidad hermética – mediante la reunión y organización colectiva no hay demostración de racionalidad.

El encuentro con los otros seres humanos puede ser, para Hobbes, una vía que favorezca la reunión de juicios prácticos. Con ello, filosofar resulta ser una posibilidad universal. En tal encuentro surge la pregunta política y filosófica fundamental, a saber, si el otro es un factor que torna más factible mi conservación o si la dificulta. De esta pregunta se deriva otra de igual importancia: ¿podemos sustituir la pugna por la confluencia del deseo? O, para decirlo de otra manera, en el fondo de esta cuestión está el intento por determinar si es posible estar con los demás, sin que sea necesaria la lucha a muerte. La respuesta de Hobbes a esta cuestión es inequívoca; no hay conservación sin medios comunes y relaciones de cooperación, es decir sin política y sin filosofía. La guerra, en fin, no es un medio adecuado para la preservación. Dicho con más énfasis la guerra es irracional porque se opone al más intenso deseo de los animales humanos. Una vez que este

juicio es asumido por la colectividad se suspendido el mítico “estado natural”.

La naturaleza tiene una orientación: la de la distribución equitativa de los medios y los objetos necesarios para la conservación. El argumento de Hobbes es que es necesario hacer coincidir la vida humana con la inclinación general de la naturaleza. Los seres humanos actúan irracionalmente (contra la naturaleza) cuando intentan el aniquilamiento de los otros. Una cúspide del comportamiento irracional, de la violencia contra la naturaleza, consiste en suponer que algún beneficio – mucho menos el lucro – puede ser infinito²⁷. Cuando el lucro es recibido como el objetivo y medida de las actividades humanas la tierra es transformada en campo de batalla. Esto es en el lugar donde ocurre un enfrentamiento autodestructivo. Por otra parte, cuando los seres humanos comprenden que la preservación debe ser asumida como un proceso que requiere niveles distintos de organización y aprendizaje continuos se hacen terrenales. Asumen, pues, su finitud sin renunciar por ello a la posibilidad de transformarse radicalmente.

TIERRA Y SANGRE

Para los seres humanos devenir terrenales implica regir sus existencias según un juicio práctico: así como el cuerpo es frágil y finito – pero carnal y creador al mismo tiempo – también la tierra es agotable, destruible y exterminable. Pues bien, el surgimiento de la razón común y de la lengua política coinciden con el juicio fundamental acerca de la posibilidad de cuidar lo natural. Ahora atravesado y puesto en tensión por una voluntad que, para cumplirse, tendrá descubrir cuáles son sus límites y sus posibilidades²⁸. Mediante sus actividades los

27 “Ex quo etiam intelligitur in statu naturae mensuram juris esse utilitatem» (I, X).

28 En este contexto merece ser mencionado un trabajo de Bolívar Echeverría (1941-2010) en el que, sin mencionar a Hobbes, piensa una cuestión típicamente hobbesiana. Primero, que es indispensable, desde el punto de vista hipotético,

seres humanos – reunidos en sociedad – hacen suya la tierra y con ello la modifican, dañan y destruyen partes de ella. La destrucción de la tierra hace necesarios cada vez más medios (hiper artificiales e hiper veloces) que sustituyan lo perdido o acabado. En el proceso de destrucción y creación incesante – recordemos que sin la capacidad de trabajar no habría vida civil – del que participan, los seres humanos crean, además de medios y ámbitos de existencia, nuevas identidades y formas de comunicarse entre sí. Por lo tanto, hacerse humano (ciudadano para ser más preciso) comporta más que una cesura identitaria, capacidad de metabolización cultural.

Lo humano es, si atendemos a lo dicho previamente, un conjunto de procesos de transformación que tienen en la pregunta acerca de cuáles son las condiciones que deben ser satisfechas para hacer posible la conservación su núcleo o matriz. Tal interrogante surge, según Hobbes, a partir de la consideración de sí que realiza el ser humano – una introspección en la que no encuentra un Dios omnipresente ante el cual experimentaría excitación y vergüenza sino su propia fuerza de deliberación y evaluación – de su condición terrenal. Ante sí tiene la tierra abierta que es, al mismo tiempo, posibilidad y amenaza. Posibilidad ya que solo a partir de su interacción con ella podrá conseguir preservarse y amenaza por cuanto la tierra está poblada por “otros hombres” cuya presencia sugiere su muerte. Nunca pues está el humano solo, por el contrario, proviene de una relación primigenia que ha hecho posible

hablar de un momento originario en “la constitución del sujeto social concreto y el mundo de su vida, de un momento fundacional de su “identidad”” (2007 [1998], 136). La razón por la cual Echeverría considera indispensable el recurso a la hipótesis de un momento originario es, también, según lo veo, adecuada: tal hipótesis puede “tener la gran virtud heurística de recordarnos el carácter constitutivamente contradictorio y conflictivo que tienen todas las innumerables versiones de lo humano, y todas sus culturas” (137). Sabemos que la hipótesis del momento originario no es exclusivamente hobbesiana (Thornton 2005), pero en la formulación de Hobbes encontramos, bastante en lo claro, el tipo de contradicción propia de una “imaginación” de lo humano que debe al mismo sustraerse y adentrarse en sí misma.

su vida. Para Hobbes dicha relación debe ser entendida como una forma de imperio:

Si un hijo mata a su padre ¿acaso no lo ha injuriado? Yo respondo: que no puede entenderse que un hijo se encuentre en el estado de naturaleza, puesto que está, en cuanto nacido, bajo el poder y las órdenes de aquel a quien debe su conservación, ya sea su madre, su padre, o quien le proporciona el alimento, como lo demuestro en el capítulo IX. (I, X).²⁹

¿Qué significa estar bajo el poder³⁰ de alguien (*sub imperio*) por haber nacido? En primer lugar, que la indefensión produce, según Hobbes, una relación de dominio derivada de una asimetría de fuerzas – que se expresa en la incapacidad de los nacidos de darse a sí mismos su propia nutrición – y de capacidades. Tanto la madre como el padre poseen capacidades inigualables por el nacido – ello en virtud de su constitución física – razón por la cual tienen control sobre él. De no ser por el vínculo familiar, sanguíneo o no, quien nace y es expulsado a la tierra no podría vivir. Debido a esa condición carencial (desde el punto de vista del poder) es que quien recién nace no se encuentra en estado de naturaleza.

29 “Si filius patrem interfecerit utrum patri injuriam non fecerit. Respondi : Filium in statu naturali, intelligi non posse, ut qui simul at que natus est, in potestate & sub imperio est ejus cui debet conservationem sui : scilicet Matris, vel Patris, vel ejus qui prabet ipsi alimenta ; ut capite nono demonstratum est.”

30 Acerca de la noción imperio en Hobbes, que hace parte de la relación entre Estado y Soberano o de la necesidad civil de un soberano, conviene decir que, según mi interpretación, es posible admitir si se considera la totalidad de *De Cive* que el *summum imperium* puede ser la aspiración principal del soberano hobbesiano (Lee 2020), sin embargo, dicha pretensión no es el resultado necesario de la teoría de la libertad que funda el vínculo ciudadano. No estoy de acuerdo con Lee, entonces, en que el Estado hobbesiano – cuya materia es el vínculo social voluntario – sea estructuralmente una relación de dominio. Aún más, considero que desde la teoría hobbesiana de la libertad es posible desarrollar una auténtica unión (*unio*) que no consista en relaciones de sumisión. Es verdad, y en esto concuerdo con Lee, que la teoría del Estado es, para Hobbes, más que una relación territorial una red de obligaciones mutuas. Entonces, el criterio fundamental del Estado no es dominar sobre un territorio poblado sino cumplir con las meta - obligaciones que establecen entre sí los ciudadanos. Ningún soberano y ninguna forma de gobierno están por encima de las meta-obligaciones, por el contrario, están supeditadas a ellas.

Al interior de las relaciones familiares encontramos, en lugar de la simetría natural que hace posible la pugna, una relación de provisión unilateral que funda, para Hobbes, una forma de imperio. La familia es, así entendida, una serie de relaciones cuyo fundamento es la disparidad, la nutrición, la obligación y la sombra del castigo. Dentro de la familia hobbesiana no hay pugna entre fuerzas que buscan la apropiación de todo lo disponible, en su lugar existe una férrea jerarquía que precede las relaciones políticas. Las precede, sí, pero al mismo tiempo las hace posibles: la familia y la sociedad se interpenetran o, dicho de otro modo, se reflejan una a la otra.³¹

No hay, pues, ningún “hombre solo”; todos los seres humanos provienen del primer encuentro – que puede ser avasallador o fructífero – con quienes los han recibido. Esta recepción tiene como característica principal que en ella “el recién venido” – todo humano es en el inicio forastero – recibe nutrición (*alimenta* y también estímulo psíquico y afectivo) sin que pueda dar nada a cambio. No lucha, tampoco intercambia o pacta lo cual hace que el nacido se encuentre en proximidad con la bestia. La presencia del nacido, su irrup-

31 El francés Yves Charles Zarka, en su comentario a la pregunta que hemos considerado (a saber: “Si filius patrem interfecerit utrum patri injuriam non fecerit”) dice que la cuestión fundamental que plantea tal interrogante es si el hombre es por naturaleza malo (Zarka 1997 [1995], 66-67). Pese a que la interpretación no es arbitraria, omite que la respuesta de Hobbes no hace referencia a la “naturaleza humana” sino al tipo de relaciones posibles que pueden existir entre “los nacidos” y sus “cuidadores”. Hobbes, al excluir dichas relaciones de la civilidad, crea dos ámbitos que se vinculan por la cuestión de la preservación. En efecto, al interior de la familia, la madre, el padre o quienes “dan alimento” al nacido responden con sus actos a una pregunta política fundamental: ¿debemos preservar a quien ha llegado a la tierra? Pueden suponer, desde luego, que el nacido, como ellos, quiere preservar su ser. No obstante, el nacido no puede comunicar su deseo de preservación y, mucho menos puede preservarse con su propia fuerza, de modo que en el encuentro con quien adviene – el humano sin capacidades de autoconservación – es el momento que abre la dimensión política de la existencia humana. Dentro de la casa – la cual es, además de una edificación, ciertas formas de acogida o rechazo – surgen los primeros gestos políticos: el cuidado, la nutrición, y, según Hobbes, el imperio. Para los seres humanos, recibir a los nacidos implica tomar decisiones políticas en el entendido de que la conservación de los humanos – en particular a quienes no tienen fuerza – es el principio de lo político.

ción en un contexto de recepción puede ser, como afirma Hobbes, el principio de una férrea jerarquización o, en su lugar, de relaciones de reciprocidad que asumen la disparidad de fuerza sin convertirla en *imperio*. Es claro que esta segunda alternativa no es la que destaca el filósofo. Pese a ello, su “relato originario” admite por la presencia de los que nada pueden una matización que estimo sustancial.

Según la perspectiva de Hobbes la imposibilidad de retribuir la nutrición, al interior de las relaciones familiares, implica admitir por parte de los hijos una relación de total sujeción. Entrar en el estado de naturaleza supone abandonar el imperio (maternal o paternal) y luchar por la propia conservación y contra toda posible sujeción. Incluso en ese estado, dice Hobbes, lo único prohibido es matar a quien se debe la propia conservación. Resulta que con la venida de los hijos se suspende, aunque ello sea al interior de la economía familiar, el estado de naturaleza. Hobbes no considera posible una vida psíquica densa en la etapa infantil, capaz de iniciar – aunque ello sea en el plano simbólico – una pugna con la autoridad o autoridades de la vida familiar. En todo caso, salvo que se piense que ha existido un primer “hombre sin filiación” el estado de naturaleza está siempre precedido por vínculos asimétricos que hacen posible la conservación de los nacidos. Es necesario, en vista de lo último, desplazar el “momento originario” a la acogida – y también al rechazo – de quien adviene.

Vemos que el carácter de las relaciones entre hijos, madres, padres y cuidadores puede ser *imperial* pero tal modalidad no agota las posibilidades de esos vínculos. La fuerza primordial, desde el punto de vista de la posibilidad de la conservación, es la que se ofrece para cuidar y no la que es usada para dañar o matar. Sin el ejercicio de esa fuerza (primordial y la más potente) no habría ninguna vida humana personal. En el inicio, en lugar del *estado de naturaleza* tenemos el cuidado que es ofrecido – por madres, padres y comunidades de acogida – a quienes nacen. La guerra de todos contra todos está precedida por la nutrición de quienes nada pueden,

aunque ella no debe entenderse como una relación siempre generosa. Aún más, aquella guerra que Hobbes ha presentado como *cuadro nuclear* en el que todos quienes son lanzados a la tierra son recibidos es posterior a la recepción inicial y, aún más, a la relación en que se anuncia el arribo de lo nuevo. Todos quienes son preservados reciben, en lugar de pugna, atención y cobijo o, también, maltrato y brutalidad. Todo lo cual introduce, una serie de conflictos: entre la madre, el padre y los hijos. Conflictos que posteriormente reaparecerán en las relaciones civiles, aunque ello sea de nuevas formas. Se trata, así entendido, de un circuito en el que lo que ocurre en la familia aparece en la sociedad, aunque ello sea de forma oblicua o fantasmal. La primera acogida puede incluir una violencia casi insoportable que, sin llevar a la muerte, hace imposible querer vivir. Ese tipo de experiencia anunciaría, en efecto, un exterior y un futuro igualmente insoportables.

Todo el poder del que disponen mujeres y hombres – sin duda dispar – ante los nacidos es, en efecto, de completa potestad o dominio. Lo cual significa que tienen en sus manos la vida y la muerte de un posible ciudadano, de un humano impotente. De acuerdo con el razonamiento hobbesiano, cara a cara frente al nacido los seres humanos reinician su existencia política cuando deciden – sin que en ello intervenga una voluntad no humana y tampoco una ley – conservar esa vida callada, al mismo tiempo, accesible y lejana. De la decisión de preservar la nueva vida no se deriva una garantía – letra de cambio – de algún beneficio ulterior. Podemos preguntar, a partir de lo anterior, ¿por qué razones quienes reciben al nacido deciden preservar su vida? Desde el punto de vista desarrollado por Hobbes es adecuado decir que la preservación de los otros es una decisión que excede la presión biológica y se inscribe dentro de las decisiones que forman parte de la vida civil. Razón por la cual el nacimiento, todo lo en él implicado, es responsabilidad de la sociedad y no solo de la familia. Anuncia, además, un lugar alternativo para pensar el inicio de la civilidad.

Al nacer los seres humanos no han desarrollado las capacidades que les podrían permitir garantizar su conservación, pero tienen derecho a todo lo que necesitan para ello. Es necesario que así sea, es decir, que el *iuris* no se siga de la *potentia* sino de la *venida a la tierra*. El derecho, entonces, no debe obedecer al más fuerte sino, por el contrario, para ser *derecho* debe contener la voluntad de los más fuertes y hacer posible la existencia de quienes no pueden hacer con su fuerza su habitación en la tierra. Políticamente entendido el mundo humano es imposible sin que la fuerza esté supeditada al derecho. Como hemos visto, Hobbes afirma que el acceso a lo necesario para la preservación está interrumpido por el vecino (*vicinum*) no por el hijo (*filium*) y ya que una pugna permanente es insoportable y las necesidades se acrecientan (hijos e hijas introducen nuevas expectativas) son necesarios acuerdos para la producción, distribución y consumo que cancelen la pugna. Entiéndase que a la economía política a la que se hace alusión (producción, distribución y consumo) no solo se dedica a la creación de *bienes fundamentales*, sino que construye al mismo tiempo modos de organización social que permitan el reconocimiento y goce de la existencia colectiva.

SOCIEDAD Y CONSERVACIÓN

El derecho de todos a todo (*omnia ius commune*) requiere mediaciones y condiciones de posibilidad, para evitar una guerra continua. La primera mediación consiste en el vínculo social – al que Hobbes entiende como un artificio y no una inclinación natural -. La sociedad es la respuesta a una situación irracional (*bellum omnium in omnes*) que impide la conservación. Una guerra constante es incompatible con la existencia del “*humani generis*”, no obstante, afirma Hobbes, los seres humanos son proclives para la guerra (*at sua natura senpitemum est*) de modo que la primera (y la más

importante) victoria que cada ser humano debe obtener es la que le permita dominar aquella proclividad y, desde luego, la satisfacción que obtiene de la guerra. Es decir, de la agresión, robo, control y exterminio de los otros³². Una victoria sobre la sempiterna proclividad a la pugna no puede ser, desde el punto de vista civil, un logro individual – en la sociedad las consecuciones o derrotas individuales son también sociales – antes bien un proyecto que la sociedad se da a sí misma. Ello es así puesto que para conservar su paz la sociedad debe economizar (aquí en el sentido de tornar productivas) las *naturalezas individuales* para que actúen homogéneamente en su reproducción. La sociedad, pues, es un todo articulado cuya existencia depende de su encarnación en cada humano.

Hobbes afirma que no hay sociedad posible sin un efectivo gobierno sobre la naturaleza – lo cual supone tener una clara idea de sus características – y, al mismo tiempo, tal gobierno es imposible sin sociedad. En vista de ello, los individuos y la sociedad se instituyen mutuamente. Aún más, es la sociedad – los humanos vinculados por consentimiento para satisfacer sus necesidades – quien debe formar a cada individuo, con los medios que crea para tal cosa, para inscribirlo dentro suyo. Una sociedad como la que imagina Hobbes está comprometida con todos los humanos – desde su nacimiento -, ofrece paz y satisfacción. En una sociedad como de la que hablamos la observación de los comportamientos individua-

32 Hobbes asume que la sociedad debe sustituir – con suplementos específicos – las satisfacciones psíquicas y físicas que brinda la guerra a los hombres. Esto quiere decir que la pugna además de permitir la apropiación de la tierra cumple una función importante en la formación y desarrollo del perfil psíquico de los seres humanos – en el caso de los hombres es la guerra la que, sin existir vínculos sociales, ofrece la posibilidad de desplegar su fuerza – y, por ende, en el tipo de entendimiento que poseen de sí mismos. En la psicogénesis de los ficticios hombres hobbesianos se encuentra una estructura de deseo que, según Hobbes, nunca está plenamente satisfecha y que se sacia parcialmente en la guerra. O, dicho de otro modo, infundir miedo puede, en efecto, llegar a ser placentero. A partir de la reunión social y los acuerdos civiles es “el cuidado de la paz” lo que brinde satisfacción a los seres humanos. Sin embargo, ello no puede implicar la desaparición de la capacidad de enfrentarse a otros (en especial a otros estados con inclinaciones rapaces) y defender la propia unión civil.

les – sea ella minuciosa o general, experta o no – inicia muy temprano y debe extenderse desde la familia hasta las grandes asociaciones. En todos esos espacios se ofrece, por una parte, satisfacción personal y protección de la posibilidad de la guerra y, por otra parte, administración del exceso de fuerza y deseo individuales que sobrepasan la sociedad. Una promesa más acompaña a la sociedad hobbesiana: en la medida en que ella crezca aumenta también el control que posee sobre la naturaleza y, en consecuencia, sobre la posibilidad de la guerra.

En cualquier caso, la capacidad de gobernar la naturaleza no es el propósito de una sociedad – aunque no podrá existir sin conseguir tal propósito -. Toda capacidad de gobierno está dirigida, según Hobbes, por el objetivo de garantizar la preservación: vida pacífica, estimulante y satisfactoria para todos los ciudadanos. Dicho de otra manera, si una sociedad no garantiza la preservación entonces es superflua. Si esa misma sociedad impide, con leyes, instituciones y otros medios, la satisfacción de todo lo necesario para vivir a algunos o muchos de sus miembros, está en pugna consigo misma. Ha de entenderse que el esfuerzo de la razón (hecha política en el vínculo social) está enfocado no tanto en la limitación de la naturaleza sino en su protección, estímulo y despliegue. Dentro de esta comprensión del gobierno social – que se levanta sobre una tensión que lo constituye – debe incluirse el abordaje de los conflictos que la atraviesan. Así como existen instituciones y procesos de incorporación social, también deben ser creadas formas de sanción.

Una síntesis del planteamiento inicial propuesto por Hobbes es que en una sociedad en la cual no exista un adecuado acceso individual al producto del trabajo social resulta – sin importar su sofisticación técnica – contradictoria. Desde luego que una tal sociedad puede someter por la fuerza (*vel vi*) a aquellos a los que, además, impide su bienestar y con ello suspende la paz. Desde el punto de vista hobbesiano, la paz de una sociedad no consiste solo en el tiempo en el que no hay señales de guerra, sino en la plenitud (alcance universal)

del cumplimiento de sus promesas hacia ella misma. Suspendida la guerra de todos contra todos -después de una evaluación que hace ver su insostenibilidad – resultan necesarios los acuerdos comunes acerca de cómo mantener y extender las relaciones sociales.

Capítulo II

En el ámbito social existe una ley superior (*lex civilis*) que se encuentra, y debe lidiar, con las razones particulares que forman la sociedad. Todos los ciudadanos deben evaluar el *gobierno civil* y hacerse responsables de sus acciones. Ellos son, recuérdese, la fuente de toda autoridad y soberanía según la perspectiva civil. Para realizar tal evaluación es necesario contar con criterios racionales comunes a todos los ciudadanos, los cuales pueden ser obtenidos mediante procesos educativos. Se desprende del planteamiento hobbesiano que el criterio principal para evaluar la ley civil es, una vez más, si ella, en efecto, contribuye en la conservación y, para usar nuestro lenguaje, vidas satisfactorias. Cualquier ciudadano debe (y para ello debe contar con las posibilidades para hacerlo) evaluar y confrontar la ley. Así pues, el principio de evaluación racional limita la obediencia a la razonabilidad y hace racional la desobediencia. Con lo cual, estimo, deja de tener valor analítico el juicio según el cual Hobbes ha sido el defensor de una soberanía tiránica.

Siempre que ella sea respuesta a la irracionalidad de la ley la desobediencia no es solo comprensible sino también recomendable toda vez que ella es necesaria para cumplir con las promesas sociales. Dentro del conflicto de las razones la más importante premisa que debe regir el mundo humano (civil) es el que podemos denominar principio de conservación.

Y este principio, una vez que hemos entendido que no aspira únicamente a la preservación de la vida animal, hace que todo cuanto tenga relación con la existencia humana sea susceptible de rechazo y, también, férrea oposición.

Claro está: dicho principio pone en tensión la sociedad y las leyes con el juicio de la razón personal. Así como la sociedad es posible gracias al discernimiento colectivo también las *lex civiles* requieren de la evaluación y el acuerdo social. La ausencia de evaluación racional de la ley y, aún más, la imposibilidad de efectuar tal examen torna a la ley brutal, ya que su principal función sería defenderse a sí misma (es decir a sus instituciones y administradores). Una tal ley o leyes – que remiten a los estados de excepción – cancelan el proyecto de una ciudadanía capaz de darse sus propias normas y, además, de transformarlas según las necesidades que las relaciones sociales introduzcan en la vida común.

Tenemos, en vista de todo lo anterior, que lo racional y lo natural (II, 1) se deciden de cara a una cuestión muy específica, a saber: ¿Qué cosas deben ser hechas u omitidas para que sea posible la conservación de los ciudadanos? Y, a esta pregunta debe añadirse otra acerca del poder (*potest*) necesario y disponible para conseguir la conservación con plenitud. Ninguna sociedad puede satisfacer sus fines sin poder, sin saber, además, cómo medir sus capacidades e incrementarlas cuando sea necesario. ¿Cuánto puede una sociedad? Es una pregunta tanto central como compleja puesto que involucra el cálculo de una cantidad enorme de factores (fuerzas) vinculados que cambian de forma constante y que no están ordenadas hacia un fin (*télos*). Lo cierto es que la determinación de cuánto es posible ser realizado es una tarea fundamental de toda sociedad ya que a partir de tal determinación es posible distribuir poder entre los ciudadanos, el necesario para vivir satisfactoriamente. Claro está que, además de distribuir poder las sociedades concentran e imponen poder, viven desde él, dentro de él. Es decir, de las relaciones que instituyen lo social. Ningún poder puede, según la perspectiva hobbesiana,

entregarse por entero. Una sociedad, un estado civil, requieren, para su mantenimiento, de una reserva de poder alojada en lugares idóneos que deben ser capaces de representar a la colectividad. Nunca, importa decirlo, de suplantarla o expropiarla. Una forma de gobierno democrática admite que ella debe alcanzar una meta particular, a saber, que toda representación se deriva de acuerdos densos y promesas que, de ser traicionadas, cancelarían la existencia civil.

Según lo anterior el poder de una sociedad – fluctuante y contradictorio – debe tener como fin no solo defenderse a sí misma (de otras sociedades o naciones) sino, y más importante, de crear las condiciones para que mediante su reproducción resulte cada vez más plena la existencia civil. Con ello como punto de partida es que debe entenderse la “renuncia hobbesiana” (II, 3)³³ que proviene, a su vez, de la primera y más importante ley natural: la paz es un estado social que, opuesto a la guerra, permite la preservación de la vida. La guerra es, desde este punto de vista, una excepción y, también, una fatalidad. Entendida así, la renuncia hobbesiana consiste en la transferencia o renuncia a la lucha de los hombres por todas las cosas – en la que, lo sabe bien Hobbes, se impondrán los más fuertes – e introduce de inmediato dos señalamientos acerca del propósito de la reunión social. En primer lugar, ella expresa un juicio acerca de las posibilidades colectivas – un juicio práctico que puede ser erróneo – que afirma que los vínculos sociales son los mejores contextos para desplegar la vida individual. También permiten observar que en ninguna circunstancia todos los seres humanos – por igual – tienen las mismas posibilidades de acceder a todas las cosas. Por el contrario, pocos (hombres) suelen tener el acceso y dominio de la mayor parte de la tierra. La narración hobbesiana enfatiza algo

33 “El derecho de todos los seres humanos a todas las cosas no debe ser retenido (*ius omnium in omnia retinendum non esse*), de modo que algunos derechos deben ser renunciados”. La renuncia es solo un costado de la teoría hobbesiana. Ella promete, además, un retorno que no solo suplementa, sino que también mejora los derechos ciudadanos.

que puede pasarse por alto: la reunión social proviene de un pasado – quizá inmediato – de sujeciones y daños irresueltos que, de no tratarse políticamente, brotarán en el ámbito civil hasta ser nombradas y tratadas con justicia.

Para acceder a todas las cosas necesarias para vivir más que renunciar lo que es necesario es conjuntar fuerza y tornarla poder común. En efecto, el vínculo social debe permitir el aumento del poder individual. Dado que los seres humanos procuran defender y preservar su cuerpo (II, 3) sin que ello ocurra en un contexto de constante peligro se comprende, dice Hobbes, que confíen en el encuentro con los otros. En la situación descrita (renuncia de los más fuertes a poseerlo todo y crecimiento del poder social) está inscrita, se sigue de lo planteado por Hobbes, la posibilidad del bien individual. De este modo, se instaaura en una temporalidad distinta, el futuro personal se inscribe en el tiempo social. Para que exista el futuro personal es necesario que sea construido un tiempo compartido que en el que resulte posible que la tierra común o aquello que no puede ser dividido.

Sin la coordinación social del tiempo, que permite que el trabajo y el ocio sean distribuidos equitativamente, no habría tiempo para la propia vida. En el horizonte del tiempo social está lo bueno y para que ocurra lo bueno es necesario un lenguaje capaz de señalar cuándo y según cuáles condiciones acontece el *bonum mutuuum* (el bien común). Se trata de un lenguaje – y de unas prácticas concomitantes – que debe tener reglas claras de uso que lo hagan confiable y asequible. Público, en fin. Puede verse que el horizonte (y aquí se conjugan tiempo y espacio) del vínculo social es el bien común. Y lo que sea el bien supone la conservación y la excede. El lenguaje común, creado dentro de las interacciones sociales, posee tanto funciones normativas como prospectivas y evocadoras; ligadas a las expectativas del deseo y al desarrollo de la confianza. No basta, entonces, como quisiera el filósofo, solo con calcular e ignorar otras dimensiones del lenguaje. Por eso la frase: “*non enim dissero, sed computo*” (“Prefacio

al Lector”) debe tomarse tanto como una declaración de proveniencia como con la explicitación de un obstáculo: *De Cive* ha surgido como parte de un esfuerzo por matematizar la filosofía y es el testimonio de que los comportamientos humanos exceden las operaciones de cálculo.

Según Hobbes los acuerdos realizados al interior de la reunión social pueden ser contratos (*contractus*) o pactos (*pactum*). En la vida civil los contratos pueden ser cumplidos de inmediato (todo contrato requiere de actos que den *crédito* y sean signos de cumplimiento) o en el futuro, cuando sucede lo último se crea un pacto de cumplimiento que compromete el *crédito* de los pactantes hasta que satisfagan lo que han prometido. En tal caso la promesa (con sus signos) incluye la confianza en el cumplimiento y la obligatoriedad. Así, cuando termina la libertad inicia la obligación (II, 10).³⁴ El intercambio de signos y crédito de quienes se hacen promesas debe ser arbitrado, dentro de la existencia civil, por un poder que puede (*vtumque cogere potest*) hacer que se cumpla la promesa. Debe recordarse que la primera y más importante de las promesas en las que se funda la existencia civil es la paz. Por ello, los contratos y las promesas que se hacen entre sí individuos o grupos de ellos se ubican dentro de un acuerdo o promesa (paz, preservación y satisfacción) cuyo cumplimiento es la condición necesaria del resto de todos los vínculos sociales. Para que los contratos entre individuos puedan cumplirse es necesario que existan condiciones que hagan posible que ello ocurra. Esas condiciones de posibilidad hacen que la existencia civil no sea tan solo un ámbito regulado por contratos y árbitros que interpretan leyes sino también – y esta es quizá la característica básica de la civilidad – de nutrición y proyección común: de producción conjunta del bien común. Hobbes, no cabe duda, ha dado un especial énfasis a los contratos entre personas porque con ellos es introducida

³⁴“vbi enim libertas desinit, ibi incipit obligatio”.

una especificidad de la existencia humana. Particularidad que combina la razón, la confianza y el anhelo de porvenir.

LA BESTIA Y EL CIUDADANO

Pactos y promesas son marcas únicas de la existencia civil y, además, instauran una frontera que separa a los ciudadanos de las bestias (*belluis*) y de la divina potestad. El civil es un espacio de razones – una escisión en la tierra en la que deben seguirse unas reglas claras y precisas según Hobbes – que se comunican con el discurso ordenado e inteligible (*sermonis*). Dentro del espacio civil son requeridas la deliberación y la evaluación de lo posible e imposible. Y, en consecuencia, es en la existencia civil que se produce el futuro. Por lo tanto, las bestias – el tipo de vivientes carentes de discurso – no solo están excluidas de los pactos y contratos sino también de la planificación del tiempo. De modo que, quienes planean cómo hacerse con el porvenir que desean, ven en las bestias uno más de los elementos que pueden ser transformados o arrasados para ganar su tiempo. En todo esto encontramos, sin más, la confianza en que la potencia humana pueda gobernar sobre la biología y, ello, desde luego, a precio de sangre, de las bestias, sobre todo. Disponer de tiempo, se convierte en una de las marcas de los ciudadanos – de quienes pueden transformar su vida –. Marca que los distancia de “la mera vida” que tienen las bestias. Por “mera vida” ha de entenderse, entonces, un tipo de vida que no puede extenderse al futuro puesto que carece de las facultades para realizar tal cosa.

Para los ciudadanos la convivencia civil debe permitir la *imaginación de lo posible*, cuestión asociada con la idea, también derivada de una vida civil, de la transformación de la propia existencia. Así como la sociedad abre un nuevo tipo de temporalidad también crea el impulso para que los ciudadanos modifiquen su propia vida. Sin posibilidad de futuro – es

decir sin la posibilidad de indagar social y políticamente en lo imaginado – no existe el “estado civil”. Desde el punto de vista hobbesiano la bestia, no solo carece de lenguaje, sino que está fijada irremediabilmente al presente, no puede proyectarse o introyectarse. Por su parte, la colectividad social – o sea, los humanos y, aún más, los ciudadanos – cargan dentro suya fuerza *de futuro* y *memoria de pasados*. Los futuros y los pasados son finitos pero su cantidad es inmensa y todos ellos se encuentran en el espacio civil. En esos encuentros, que tienen sus propias formas de interacción, son creadas cercanías y separaciones entre los ciudadanos. Ya que, aunque estén llamados por una misma promesa, las formas de recibirla y traducirla – que esa es la función del lenguaje, trasladar o hacer público el flujo de imaginación y deseo que satura a los humanos – varían y, en no pocas ocasiones, se repelen entre sí.

Porque no son bestias, cabría decir, es que existe, entre los seres humanos, *pugna* y polémica. Pues ambas surgen del enfrentamiento por el sentido – y no solo por los recursos básicos – que pueden o deben tener sus relaciones y el mundo que forman con ellas. Entre las bestias no habría, en este sentido, *polemos* (Πόλεμος) puesto que carecen, además de discurso inteligible, de anhelo de dominio.

Cuáles futuros y pasados – es decir qué proyectos de existencia – intentan producirse o, por otro lado, son negados como imposibles no es algo que dependa de modo exclusivo de la “estructura” de cada proyecto sino de su recepción y disputa en la sociedad. Es dentro de la sociedad en la que colisionan todas las imaginaciones acerca de lo posible, deseable y la forma de conseguirlo. Todo ello indica que el vínculo social no se agota en la cesión o renuncia sino el tipo de reunión que no cesa de acercar y escindir o rasgar lo que había vinculado previamente. A este carácter resquebrajado y móvil – y cuando la sociedad pretende arrancar de dentro suyo las saliencias irregulares no puede más que inaugurar la pugna – debe añadirse que la sociedad, así como la ha imaginado Hobbes, debe darse a sí misma las mediaciones para

hacer posible sus propósitos. Digamos pues que la paz es un proyecto permanente que requiere del discernimiento de los futuros posibles.

A los ciudadanos los vincula un lenguaje cargado de promesas y, en consecuencia, viven su tiempo – la temporalidad social – con la expectativa del porvenir y las necesidades del presente. Dicho de otro modo, la existencia civil requiere de cumplimientos para obtener crédito; el fin de lo civil no puede ocurrir en el final del tiempo. Puesto que son finitos los seres humanos requieren que las promesas que los reúnen tengan lugar en sus vidas. Son imprescindibles los anticipos – la presencia siempre incompleta de lo prometido – para que el proyecto colectivo de una existencia pacífica tenga la capacidad de convocar – hablar a lo más profundo del deseo – a todos los humanos.

Bien entendido, el lenguaje civil no puede remitir a Dios como su origen y fundamento. Tampoco puede prometer en su nombre. Los ciudadanos no pueden decir: nuestra existencia civil está en manos de Dios – o del dinero o alguna institución – siempre, en todos los momentos, deben responder por ellos mismos, ante sí y para sí mismos por todo cuando hacen con sus vidas. La “recta razón” exige el uso correcto de las palabras e, igual de importante, de la limitación o bloqueo de otros “usos de las palabras” cuyas características impiden una adecuada *estabilización civil*. El ideal hobbesiano de las definiciones claras excluye a las bestias y, al mismo tiempo, amplía lo que comprende por bestial e incluye dentro de su ámbito a todos aquellos que exacerbaban el sentido de las palabras, hacen proliferar asociaciones e interrumpen el descanso de los significados. Este traslado introduce uno de los aspectos más radicales – puesto que disputa una característica fundamental – de la teoría del ciudadano ya que requiere de la bestialización para salvaguardar lo civil.

En su sentido político y hobbesiano más significativo la bestia no es solo quien adolece de “discurso” sino quien o quienes desordenan la secuencia de las palabras, sus vínculos

firmes y seguros. ¡Las bestias hablan! En medio de contratos y pactos – dentro de ellos también – intervienen con su caótica lengua. Es posible, además, que la bestia se apegue a su uso del lenguaje hasta el punto de que se ubique en abierta contradicción con el mundo civil. Con Hobbes, el lenguaje funciona como habitación y juez, incluye y es factor de exclusión. Pues bien, aunque las bestias desorden la lengua con sus palabras y gestos ellas no prometen o juran. También, es posible que no tengan miedo o expectativas acerca de lo que pueden obtener de un modo de vida civil. Situación, esta última, que torna inefectivos los mensajes de advertencia y seducción que son distribuidos en todos los espacios sociales. Con más exactitud esos mensajes crean, mientras atraviesan el mundo humano, nuevos espacios que piden crédito a sus usuarios. Por eso, la bestia desquicia: no da, ni pide crédito. Se sustrae, de este modo, de una forma básica de pertenencia sin por ello estar fuera del espacio común.

Queda en claro que la condición bestial – los comportamientos que la expresan – impone tareas a la sociedad: con respecto a la bestia silenciosa, incapaz de habla y discurso, no parece esperarse ningún comportamiento específico. Los humanos pueden disponer de ellas hasta donde se los permita su fuerza. Ello no implica que tales bestias están afuera de la existencia civil, por el contrario, son arrastradas dentro de ella por los contratos y los pactos ciudadanos. Los intercambios civiles, la economía que los gobierna, dominan, exhiben y ocultan a las bestias, las usan e incluso las elevan como símbolos de su vida. Con la lengua civil se abre la posibilidad para realizar transacciones individuales y colectivas libres de guerra y, de manera simultánea, se plantea una escisión con respecto a otras formas de vida. Este doble efecto proviene del común uso del lenguaje, que permite la reunión y el retiro de los otros. El ciudadano sale al paso del otro ciudadano, sin que los una la sangre, y, por estar en el mismo lenguaje, se reconocen mutuamente. Al hacerlo, reconocen que no son, que

no desean ser bestias³⁵. Es decir, que pertenecen en sentido pleno al nuevo espacio en el que existen.

Así es, los ciudadanos son lo que otro que las bestias y, es importante recordarlo, lo otro que Dios. Sin embargo, han de tratarse como dioses, cualquier cosa que ello signifique. Lo cierto es que con el uso adecuado de las palabras – y la adecuación, la justeza en el uso del lenguaje no es algo que se da de inmediato, sino que debe ser aprendido, protegido y diseminado – se hace posible, además de una organización, un nuevo perfil de lo humano. Tener dominio del lenguaje, de los signos y las palabras, civiliza a los humanos. No obstante, y Hobbes ha enfatizado esto, pervive en los ciudadanos un arcaico y decisivo movimiento del deseo que no puede ser contenido por la civilidad y que se exagera con la embriaguez. Un ciudadano, en todo caso, es quien examina sus deseos y se dedica a controlar su lengua. Podemos decir que la cárcel del ciudadano es el lenguaje civilmente sedimentado.

Asimismo, el lenguaje es materia fundamental del mundo habitable, puesto que provee un espacio dentro del cual los ciudadanos pueden vivir. Lo civil es morada y, para proteger sus propios cimientos, debe exigir lealtad, conocimiento y seguimiento de reglas, y ofrecer, mediante instituciones al mismo tiempo complejas y eficientes, todo lo necesario para que los ciudadanos se entreguen, sin miedo o coerción, a la reproducción de lo civil. Cuando se sustituye la tensión entre promesa y cumplimiento, y se renuncia a la aparición o anticipo del futuro político que jalona a los ciudadanos, las instituciones sociales – el Estado – se dedican a

35 Pese a que no es posible realizar un comentario pormenorizado acerca de esto, es importante dejar constancia de que la cuestión de la bestia – con sus distintas acepciones y despliegues – está relacionada con la mitología acerca del salvaje (Bartra 2014 [2011]). El estudio de Bartra, que considera a Hobbes en un pequeño capítulo titulado “Los sueños del Leviatán” (309-324), muestra que la figura de la bestia o del “hombre capaz de comportarse como fiera” es una de las preocupaciones centrales de la cultura barroca europea. De ella surgirá la propuesta, no solo hobbesiana, de crear prótesis y artificios que en vista del carácter no esencial de las virtudes forme y, como si se tratase de un torrente, encauce las facultades humanas.

desaparecer, de distintas maneras, a quienes exigen que los impulsos originarios que han instituido las sociedades sean cumplidos, aunque ello sea parcialmente. Para que tal cosa no ocurra, según lo planteado por Hobbes, es necesario que sean sometidas a evaluación todas las acciones ciudadanas.

CARENCIA E INOPERANCIA

La ausencia de “*sermonis*” y entendimiento es comparable a la inoperancia de las capacidades puesto que hace fuerza contra la pertenencia al ámbito civil. Tanto la carencia como su mal uso implican, por otra parte, efectos semejantes dentro de la sociedad de los civiles. No obstante, la diferencia en cuanto a las consecuencias es destacable: el carente no es imputable (pero pertenece a la civilidad) mientras que el inoperante, además de ser imputable, sus actos se convierten en el centro de atención de los mecanismos de vigilancia, corrección y castigo. Actuar de manera inoperante no es una condición irreversible o definitiva, es posible entrar y salir de la inoperancia o, también, ser sacado de ella. En el extremo de la inoperancia está la bestialidad, la ambigua zona en la que se desvanecen, según la mirada gobernante, las características que permiten el reconocimiento ciudadano, cuestión que hace necesarios diversos actos de enmienda y reincorporación. Desde la perspectiva civil la falta de un discurso inteligible y de fuerza para cumplir contratos y pactos no constituye un factor de exclusión.

Según lo expuesto por Hobbes, el mal pensamiento es un problema para las sociedades, la ausencia de pensamiento un desafío para un tipo de organización que supone lo que Balibar ha denominado *individualismo reflexivo* (Balibar 2011, 345-358)³⁶. Las capacidades reflexiva y deliberativa desde las

36 Sin pensamiento -o, cuando menos, sin expresión pública e inteligible de la reflexión – los ciudadanos hobbesianos no serían más que sombras de lo que,

cuales proviene el estado civil funcionan, como si se tratase de un carrusel, con un movimiento de retorno y salida que hace posible la evaluación de su propio recorrido. Una vez más, la civilidad no es autónoma con respecto al juicio ciudadano. Pues bien, la inoperancia es entendida por Hobbes como un caso en el que la fuerza de las facultades es puesta en acción para retirarse y fisurar, en última instancia, la unidad civil.

Hobbes introduce un tipo de relación que sobrepasa la tensión entre autonomía y heteronomía. Cada ciudadano debe ceder parte de su fuerza para que, puesta en conjunto con la de otros ciudadanos, forme el mundo civil con sus instituciones, leyes y jueces. En la vida civil podrán – está es la promesa que une a los *cives* – desplegar sus capacidades y recibir todo lo necesario para su conservación. Nada de ello sella o inmuniza lo civil de las contradicciones y conflictos que se gestan en su interior (con los mismos materiales que ella es construida) puesto que tanto la ciudad como los comportamientos ciudadanos, ambos suplementos, son *contenciones o máscaras* (personas, pues) las cuales son rebasadas por aquello que las hace existir: la fuerza y poder que hacen posibles los actos de preservación, ambas recónditas e indispensables, ponen en tensión las artificialidades que crean y encuentran en la tierra. Cuidar lo civil requiere una serie de actos, afirmativos unos y de contención otros, que ponen a prueba la capacidad de los humanos de ofrecerse entre sí un mundo común sin que ello derive en guerra. La contención y la exploración, la destrucción y la creación, y, en fin, la tensión alojada en el proyecto de una existencia civil puede derivar en una voraz o tenue supresión de las promesas y consecuciones que pertenecen a los ciudadanos. Basta con recordar que la bestialización de

gracias a la reflexividad, pueden llegar a ser. El individualismo reflexivo es una noción justa para caracterizar lo planteado por Hobbes en *De Cive* ya que contribuye en la comprensión de una de sus tesis básicas, a saber, que existe individualidad cuando hay expresión o “publicación” del pensamiento. El individuo es, así entendido, quien responde – reflexivamente – a la interpelación de otros es decir aquel que puede salir de sí para comprometerse en la atención de aquello que lo conforma de modo centrípeto.

quienes “mal usan” sus facultades puede, y así ha ocurrido, terminar con la exigencia de limitar los efectos del castigo y en reforzar la imparcialidad de los jueces.

CONTRA LA MUERTE

Con toda su importancia, de la que Hobbes nunca duda, la sociedad no puede exigir lealtad a imposibilidades y tampoco pedir a los ciudadanos que acepten lo malo (*malum*) para sí mismos. En el estado civil (*statu vero civili*) la preservación no puede ser puesta en duda – la civilidad debe ser factor decisivo del bienestar humano – y no puede, en consecuencia, administrar castigos insoportables. Cuando los vínculos que forman lo civil tienen como fin el castigo – siempre un conjunto diversificado de acciones y efectos – se suspende la civilidad. En dicho contexto la pugna es la única forma de salvar la vida del más terrible mal: la muerte y todo lo que lleva a ella. Hobbes, en efecto, insiste en la necesidad de que exista un poder que infunda miedo por su capacidad de castigar, un poder mundano, independiente de Dios, formado por la fuerza y poder de las mayorías. Sin embargo, su insistencia en tal poder no deriva en la unilateral propuesta según la cual es suficiente el miedo para instituir y desarrollar un estado cualitativamente superior, por sus efectos, a la situación de guerra e injurias.

Sin embargo, ello no implica que la sociedad sea un artificio cuyo propósito es crear extensas zonas de terror. Por el contrario, la sociedad hobbesiana debe orientarse por un fin muy distinto: limitar lo malo. Ese es el sueño, no exento de desgarramientos, que, aunque se enuncie de muy distintas maneras, pertenece al estado civil. Un mundo en el que resulte posible, si bien no derrotar, sí reducir los efectos de lo que produce insatisfacción, tristeza, dolor y, en última instancia, muerte.

Es bien conocida la sentencia admonitoria que dice que la vida es vanidad, muy bien capturada por el jansenista Philippe de Champaigne (1602-1674), en un óleo de innegable sencillez y precisión. Como respuesta a esa advertencia del acecho de la muerte o, dicho con más precisión, de su inevitabilidad pues la vida, en todos sus órdenes, va a la muerte, está siempre dentro ella, quiere el vínculo político oponer una fuerza capaz de retirar la existencia personal y colectiva de la fatalidad. Se entiende que la muerte está aquí – es decir es indivisible del cuerpo vivo, de la ciudad y sus tramas – y que ello es una marca que agota los proyectos humanos y, al mismo tiempo, el ciudadano – los humanos que deciden conjuntarse y darse una existencia común -decide tomar en sus manos y hablar a la muerte³⁷.

Pues bien, esa inequívoca aceptación de la mutua pertenencia de la fuerza humana con la muerte impide, de entrada, que la civilidad pueda ser trasladada sin fricciones a todas las áreas de la vida. Lo cierto es que es distintivo del temple civil una aceptación de la mortalidad que no admite la pura fatalidad. Es cierto que el tiempo subsume la vida y que, pese a toda artificialidad, la naturaleza – aunque se nos dé radiante y logremos preservarla gracias a la combinación del agua y el recipiente – está siempre, como en el óleo de Champaigne, puesta en un contexto donde domina la muerte, no obstante, nada de ello es traducido por Hobbes como la futilidad de lo artificial. Por el contrario, según él el proyecto de una convivencia civil se realiza cuando, sin ignorar la muerte, antes bien viendo en ellos su presencia, los ciudadanos insisten en depurar y extender la influencia de lo que hacen con sus manos.

37 Como lo hace Hamlet cuando evoca la vida de Yorick mientras sostiene su cráneo y le dice a Horatio que pese a la muerte y al disgusto que ella provoca en él (*My gorge rises at it*, Act 5, Scene 1) el recuerdo de lo que ha vivido con quien lo ha llevado en su espalda “miles de veces” permanece con él y, además, es parte suya. Bien es cierto que Hamlet insiste en la inevitabilidad de la muerte y en la superficialidad de toda cosmética sin embargo sus palabras se oponen a la muerte. Mientras esté en su lengua, Yorick vive, aunque sea en los recuerdos hechos relato (Shakespeare 2005 [1986], 712).

El recipiente de Champagne es significativo debido a que captura bien el significado de la existencia civil: dada la escasez de tiempo y fuerza, en ausencia, pues, de toda omnipotencia, y ante la inminencia de la muerte es posible y necesario crear un espacio que preserve y sostenga no solo lo útil sino también lo que da placer. Ese sencillo receptáculo, en el que confluyen el agua, el vegetal y el trabajo humano impide que la experiencia de la tierra esté desprovista de una temporalización humana; la sofisticación de la conservación, aunque sea finita proyecta la existencia humana más allá del resguardo y la seguridad. Con ello es posible que la preservación se transforme en arte, aquella creación que se sustrae de ser útil o digerible. Pero que tiene fuerza suficiente para que los seres humanos sientan inquietud acerca de sí mismos.



Philip de Champaigne, “*Vanitas* o alegoría de la vida humana” (1646) óleo en canvas, 28,8 x 37,5, Museo de Tessé, Le Mans. Obra de dominio público.

Desencuentros y guerra están en el fondo de la civilidad. Los acuerdos civiles limitan y sancionan la apropiación y dominación de los más fuertes y, como parte de esa capacidad restrictiva, suplementan o transfieren poder a quienes no podrían, puesto que no poseen las capacidades y recursos para ello, conquistar y dominar. Además de suplementar la fuerza de todos – de hacer posible, gracias a una economía de las fuerzas sociales, que los actos de preservación sean efectivos – el proyecto de convivencia civil pretende sustituir el *imperio* por la concatenación de fuerzas. La existencia civil ha de tener como tendencia el equilibrio o simetría entre los ciudadanos, esto desde la perspectiva del acceso y disfrute de los productos del trabajo social.

En III, 4 Hobbes afirma que no es posible cometer *injuria* contra alguien con el que no se está vinculado por pactos o promesas. Desde el punto de vista social, existe injuria cuando los ciudadanos carecen de los medios para preservar su vida. Un estado de injuria es aquel en el cual las promesas de la civilidad son sistemática y estructuralmente incumplidas. En una situación así, la injuria designa tanto daños físicos como psíquicos que hacen imposible la convivencia pacífica.

JUSTICIA E INJUSTICIA

El estado de injuria es injusto. No todos los actos personales que se realizan en estado de injuria son injustos. Si lo es, y esto debe ser enfatizado, el contexto civil en que ellos ocurren. De profundizarse el estado de injuria también los actos personales (ciudadanos) podrían tornarse injustos ya que en ausencia de un adecuado contexto las prácticas ciudadanas son dañadas. Así es, la principal característica del estado de injuria es que destruye la vinculación civil, aísla y empobrece la existencia ciudadana y, por encima de ello, como forma de dominio sin límites, se encuentra la

deuda desregulada que pone los cuerpos de los deudores a merced (sí, soberanamente) de quienes poseen (acapanan) los medios que todos necesitan para vivir. Injuria y deuda sin límites están asociadas con la concentración de materias y medios que hacen posible la preservación.

No puede mantenerse y desarrollarse un estado civil ahí donde pesan deudas impagables – o cuyo pago implica un deterioro insoportable de las condiciones de vida personal y social – que comprometen a perpetuidad (cancelando con ello el tiempo de lo político) la fuerza física y los estados anímicos de los ciudadanos. Para salir del estado de injuria, y recuperar con ello la confianza en las promesas e instituciones que sostienen la ciudadanía, es necesario que se cancelen los mecanismos que hacen posible – incluso legal – la deuda infinita. Una deuda perpetua es contradictoria con la existencia civil, en especial si ella supone, también, el incremento del interés.

Se sigue de lo anterior que en un verdadero estado civil todo crédito debe garantizar la posibilidad del retorno – es decir el cumplimiento del contrato -. Ninguna deuda debe, pues, ser óbice para la vida del *deudor*, con lo cual se afirma que las deudas no pueden impedir la conservación de las personas y, por ende, de las sociedades. Si extendemos esta observación a las relaciones entre estados cabe decir que si las deudas entre ellos – o entre organismos supraestatales y estados dañados – derivan en una situación en la que uno o varios de ellos se hacen dependientes y subordinados tal situación es un tipo de agresión.

Capítulo III

Para Hobbes es necesaria una ley natural y universal cuyo cumplimiento es siempre racional. Todo lo que es racional brinda paz y justicia. La razón está inclinada hacia el futuro, no para predecirlo o asirlo, en un acto secreto e incommunicable, sino para evaluar cuáles pueden ser sus posibilidades. La satisfacción de algún futuro posible depende, por su parte, de la satisfacción de algunos requerimientos racionales. Tales requisitos son, según la teoría hobbesiana, inseparables de la moralidad. Según esta propuesta existe una relación de continuidad entre la ley, la moral y la razón. De tal modo que las acciones racionales son moralmente justas y las acciones justas expresan adecuado raciocinio. La moralidad no puede ser contextual sino universal ya que, señala Hobbes, la razón es común a todos los actores o personas.

En el desarrollo del planteamiento de Hobbes no existen ámbitos o regiones separados – con vínculos aleatorios o accidentales – ahora todo lo que parecía separado es sintetizado en una figura mayor: las relaciones civiles que dan origen a un conjunto articulado de instituciones, leyes, árbitros y juicios prácticos que, en su movimiento constante y tenso, dependen de la cumplimentación de ciertas condiciones necesarias. La explicación de esas condiciones y su concatenación permite captar el sentido fundamental que tiene para Hobbes la cuestión de la ley natural.

EL PACTO Y LA CONFIANZA

De acuerdo con la lectura que he propuesto la adhesión a los pactos es expresión de la voluntad de paz. También indica una recepción novedosa, en especial si atendemos a la inclinación entre agresiva y cauta que Hobbes imagina caracteriza los encuentros entre humanos, entre “los hombres”. En efecto, la voluntad de paz requiere y hace imprescindible la fe (*fidem*) en los otros, en la posibilidad de que juntos pueden ofrecerse paz. Debido a que la paz no es solo el cese de la agresión, sino que, en su sentido activo hace referencia a la proyección colectiva. Tanto la paz y la confianza llegan a cumplirse, ya se sabe, de modo carencial, cuando en lugar de escasez y acaparamiento resulta posible coordinar la fuerza social para producir y distribuir bienestar.

De este modo, las señales de la paz son indisolubles de los estados corporales de los ciudadanos. La salud ciudadana es la paz del estado civil y, por ello, todo lo concerniente al buen vivir de los ciudadanos forma parte de las responsabilidades que la sociedad tiene para consigo misma. Podemos decir, sin que con ello lleguemos al límite de lo que puede y debe una sociedad, que ningún ciudadano está solo cuando enferma o padece situaciones incapacitantes, sino que está sostenido por una serie de relaciones – que pueden tomar diversas formas – para las que la vida individual es siempre social. Puede notarse que en este contexto el miedo a la muerte violenta, presente desde luego en la génesis de la civilidad, no es suficiente para incitar pactos y confianza. Más importante, y desde el punto de vista afectivo más intensa, es la esperanza según la cual los vínculos humanos, con sus conflictos y escisiones, podrán producir mundo. El mundo, conviene recordar, es el lugar donde los ciudadanos pueden crear los modos de interacción con la tierra que les permitan vidas satisfactorias o lo bueno.

Desde el punto de vista político el tiempo futuro es el conjunto de movimientos que producen apariciones sucesivas y dan forma a instituciones. Tanto los pactos como la fe están animadas por voluntad de paz y futuro que deben espaciarse para que tengan fuerza para vincular. Una sociedad necesita de *espacios de realización*, lugares en los que se experimenta el futuro. Ahora bien, tan importante como la experiencia del porvenir (su experiencia en el espacio) es la espera política. Esto es así porque la espera está asociada a lo que es legítimo exigir en una sociedad, claro que la respuesta a la pregunta acerca de lo que está permitido esperar no es unívoca, pero, considera Hobbes, debe estar arraigada en la razonabilidad.

Saber esperar, en el sentido político que aquí otorgamos a tal acto, es uno de los signos de la razón y ella, a su vez, es indispensable para el aumento de la libertad y la responsabilidad. Una espera política es un tipo de disposición anímica que permite temporalizar el porvenir; saber que no llegará siempre y de forma definitiva y, al mismo tiempo, que en toda espera está presente, en relaciones e instituciones, el futuro imaginado. Se trata de una inflexión escatológica que deshace la fijación teleológica del tiempo³⁸. Saber esperar es liberar el porvenir del fin y al ciudadano de una espera imposible de soportar.

EL JUICIO

En la sociedad hobbesiana el “*arbitro civitates*” dictamina castigos sin considerar la voluntad de quien considera que ha sido ofendido. El sentido de la ley (*leges civitates*) es, por una parte, incluir a todos los ciudadanos dentro de un

38 Sobre la diferencia entre escatología y teleología, sobre los fines y el fin y, más ampliamente, acerca lo que hacen los espacios de realización dentro de la imaginación temporal son de fundamental importancia las reflexiones del teólogo brasileño Vitor Westhelle (1952-2018) reunidas en su libro *Eschatology and Space* (Westhelle 2012).

mismo espacio legal (también espacio de razones) para que las injurias no deban ser vengadas o cobradas con la propia fuerza. Por otra parte, la ley quiere proteger a las personas, en consecuencia, lo que ocurre entre ellas en el estado civil debe estar regulado. Con lo anterior, de acuerdo con Hobbes, se asegura que la libertad personal pueda ser sancionada civilmente. Coexisten, subordinados, otros criterios de sanción de la libertad, en especial aquel que concierne a Dios (*sed soli Deo*). Solo el criterio civil vincula a los ciudadanos.

Que existan leyes es tanto un reconocimiento del carácter conflictivo, que puede devenir brutal o avasallador, de las relaciones humanas como un intento por integrar los conflictos en la civilidad para que no se imponga la voluntad individual. Las sociedades se dan leyes porque confían en que ellas, además de limitar y sancionar, pueden impulsar lo mejor que tienen: las capacidades ciudadanas. Ahora bien, las leyes también pueden ser inoperantes – no todo lo existente en una sociedad es racional, como no toda acción personal lo es – lo cual puede deberse a su insuficiente fundamentación, ineficacia de su aplicación o ambas razones, es decir, doble carencia. Cuando ello ocurre la sociedad se pone en peligro a sí misma. También resulta perjudicial para una sociedad no desarrollar modos de juicio de la ley. Toda vez que de no corregir leyes carenciales son justificadas la rapiña y el despojo.

Ninguna sociedad posee posibilidades infinitas – y la razón es potente pero limitada – y, al estar atravesada por conflictos que nunca desaparecen – el juicio de la ley, o dicho con más amplitud, su fundamentación y administración están entre las tareas básicas de la ciudadanía. En las leyes deben estar depositadas las expectativas sociales de protección y proyección de la vida colectiva, así como los aprendizajes que la sociedad ha adquirido acerca de sí misma. Una ley puede ser la síntesis, desde el punto de vista diacrónico, de los acuerdos y disputas de *generaciones* que han procurado darse a sí mismas mejores existencias. Así entendidas, las leyes no son el resultado o expresión, como querría Hobbes, de una razón

que es siempre igual a sí misma – y que habita en todos los ciudadanos – sino de la confrontación social de las razones. Nada puede garantizar que en tal encuentro prevalecerá la razón y no la fuerza de persuasión o la capacidad de control.

GRACIA

Es cierto que para Hobbes la ley es una necesidad de la sociedad, no obstante, ella es insuficiente para preservar los vínculos civiles. El cumplimiento de la ley – siempre que su fundamentación no sea inoperante – limita la pugna y fortalece capacidades, y deja en claro que la sociedad es un ideal – una idea reguladora – que debe ser corregida de modo permanente. Más allá de la ley, la existencia social es posible por la mutualidad y la gracia (*gratia*). Por la gracia (III, 8) son posibles relaciones no contractuales, sin las cuales, reconoce Hobbes, no podrían surgir “imágenes de futuro” que nutran los actos políticos. La circulación de la *gratia* impulsa, de un modo único, la vida social. Cuando la gracia es sometida al crédito y los contratos quienes carezcan de moneda de cambio no podrían tener experiencia de lo bueno. La gracia a la que hace referencia Hobbes tiene un carácter expansivo: está dentro e impulsa todos los encuentros sociales. Es posible cumplir la ley y, al mismo tiempo, actuar con ingratitud (*ingratitude*) con lo cual se satisface la necesidad social de contención, pero no la cercanía afectiva, también una necesidad. Aún más, la relación entre la ley y la gracia es constitutiva de la vida ciudadana. Actuar como ciudadano no se agota en el cumplimiento de leyes, por el contrario, las acciones que exceden tal cumplimiento son indispensables para y dan orientación a la sociedad.

Para Hobbes la gracia y el favor deben circular pública y secretamente. En especial si se admite que la gracia requiere, para ser tal, no formar parte de una operación de crédito,

ni estar bajo la exigencia de un contrato. Los actos de gracia son, por su importancia y transversalidad, tanto o más importantes que los actos de obligación. En la vida civil abundan los actos de gracia incluso si ellos son invisibles u opacos. Ley y gracia no se oponen, todavía más, sin la mutua implicación de ambas y sin la tensión que caracteriza su relación se debilita la existencia civil. Recibir gracia y estar dentro del ámbito de la ley (del dominio de la ley) es una señal de la incompletitud de la ley. La gracia hobbesiana no es teológica, su especificidad consiste en que tiene efectos civiles, espaciales, mundanos. Cuando los ciudadanos se acercan entre sí no lo hacen solo para pactar también lo hacen – así lo piensa Hobbes – para ofrecerse auxilio o colaboración.

Una vez establecida la existencia social los seres humanos son, para Hobbes, como rocas (*lapidibus*) que en conjunto forman una edificación. Cada una de las rocas, para seguir con esta metáfora tan arquitectónica como paulina, es distinta entre sí, pero sus diferencias tienen que adaptarse para ser parte de la edificación. En este lugar lo que propone Hobbes es que los individuos deben personalizarse, ser modificados, para ser aptos para la vida social. Esto se debe a que de no ser aptos para convivir o calzar dentro de la edificación social los humanos se hacen a sí mismos “*incommodus*”. Para que la sociedad funcione con adecuación a sus propósitos debe incluir a todos los que están dentro suyo. Tengamos presente que existir al interior de una sociedad no se traduce, de inmediato, en comportamientos civiles. Y esto, que parece una cuestión obvia, tiene consecuencias significativas: la incapacidad voluntaria de adecuarse a las exigencias sociales puede hacer que uno o muchos seres humanos se han tenidos como irremediabilmente *incommodus* y *molestus*.

Esto último es significativo porque ser *molestus* es, según la perspectiva social hobbesiana, equivalente a perder humanidad. Lo *inhumanum*, que se opone a lo *commodo*, es una noción que designa la antípoda del mundo y se asocia con la amenaza de guerra. Aquellos que, como rocas quebra-

das o informes, no consiguen fijarse en un lugar y, desde él, sin alterarlo, vivir su vida entonces no solo se desprenden de la edificación – o son arrancados de ella- sino que pierden, por ello, su semejanza con los otros humanos. Cuestión que, como se ve, no deja de tener un trasunto teológico – evangélico mejor – puesto que postula que quien no está con la sociedad está contra ella.

INHUMANO

Consecuente con sus planteamientos acerca de la necesidad de conseguir y proteger una estabilización civil de los deseos y pasiones humanas, haciendo de ellas materiales que fundan y despliegan la totalidad civil, Hobbes considera que lo *inhumano* se expresa en sociedades o, más enfáticamente, ahí donde el cumplimiento de la ley es insustituible. Con arreglo a ello, con la noción inhumano son nombrados un conjunto de comportamientos – que no pensamientos o intenciones – cuyo efecto principal es la incomodidad social. Tal incomodidad, si por tal cosa entendemos sobre todo miedo e inseguridad, impide que los ciudadanos participen de la continua construcción del edificio social. En el entendido, desde luego, que ese edificio sea, en efecto, la mejor morada para los humanos. Lo inhumano, y con ello es posible descartar un humanismo robusto en Hobbes³⁹, es lo que resulta contradictorio con el intenso impulso humano de preservación.

Dicha caracterización no expande lo humano más allá de su situación terrenal más básica: quiere vivir y, para ello, debe tener medios y formas para conservar su existencia. En

39 Esto no debe ser interpretado como una inadvertencia con respecto a las investigaciones de Quentin Skinner, en especial a su obra *From Humanism to Hobbes* (Skinner 2018), en la que queda claro que Hobbes ha recibido una formación de acuerdo con el sílabo de los *studia humanitatis*. Pues bien, desde ese fondo cultural ha desplegado Hobbes, un proyecto que se concentra en el desarrollo de una “nueva ciencia”.

seguida es necesario decir que para que unas prácticas o actos sean consideradas inhumanas deben provenir de un *agente* capaz de seguir la ley natural. El rasgo más saliente de los actos inhumanos es que ellos manifiestan tendencias sociales (e incluso estatales) con lo que el análisis y superación de lo inhumano no debe focalizarse, si quiere ser comprendido y superado, en comportamientos aislados y episódicos. Por el contrario, los actos inhumanos están siempre relacionados con la existencia civil. Son, al mismo tiempo, su negación y excreciones suyas.

La metáfora organicista de Hobbes dice que cada ciudadano (como la roca dentro del edificio) debe ocupar un lugar fijo y que, de no hacerlo, se excluye a sí mismo del edificio, pero nada de ello supone que los comportamientos ciudadanos (políticos) sean naturales. Lo cierto es que, sin crear mecanismos de recompensa y sanción, la reproducción de la sociedad resulta inviable. Más que el conjunto de los ciudadanos reunidos, una sociedad es su funcionamiento, sus modos de preservación y regulación (sancionadora, inmunitante). Solo dentro de una sociedad, como la que ha imaginado Hobbes, son producidos sincrónicamente lo humano y lo inhumano.

PERDÓN

Con todo, además de castigar y exigir un examen permanente – introspección individualizante y cesión pública de fuerza – la sociedad hobbesiana también otorga perdón. Desde el punto de vista de las expectativas del futuro, que movilizan una sociedad, el perdón es más importante que el castigo y la persecución de las ofensas pasadas. Ahora bien, perdonar es un acto de respuesta a la penitencia del agresor, que debe demostrar evidente arrepentimiento y, fundamentalmente, solicitar la paz. De modo que el perdón requiere que los gestos del agresor

sean auténticos: no pueden provenir del miedo o el oportunismo. De ser así la amenaza de pugna permanecería inalterada.

Saber realizar e interpretar actos de arrepentimiento resulta decisivo para evitar la pugna cíclica. Quien solicita perdón debe entregar con su petición garantías (*crédito*) que permitan evaluar si en el futuro desaparecerán, en efecto, las hostilidades. La misericordia hobbesiana forma parte de una operación sencilla y de importancia fundamental que puede plantearse así: ¿De no perdonar al hostil me acerco o me alejo del mejor futuro que puedo imaginar o puedo tener una mejor existencia dentro de una pugna u ofreciendo perdón? Según Hobbes la paz siempre es preferible a la guerra, así como la cooperación es más deseable que la competencia. También, la reparación de los actos pasados tiene una importancia menor que el futuro posible.

Para que el perdón bloquee la hostilidad es necesario, entonces, que exista un horizonte común que haga deseable la paz. Ello sin descartar que dar y recibir perdón incluya la necesidad de reparaciones. Sea de ellas lo que fuere, el perdón está rodeado de gestos preparatorios: penitencia, cesión y promesa por parte del solicitante. Dentro de los actos de perdón los participantes tienen una aspiración común: un porvenir que hace deseable la vida. Dado que no existen relaciones humanas sin la presencia de conflictos y que, además, estos pueden derivar en hostilidades en la sociedad hobbesiana el perdón debe circular como la sangre en el cuerpo.

Hobbes enfatiza que su idea de misericordia es un medio para la paz, también deja manifiesta la teatralidad que hace parte del perdón en el ámbito civil. Los signos que el solicitante debe desplegar, el tono de su discurso, la postura de su cuerpo y su estado emocional son todos elementos centrales de la vida social. Saber pedir perdón y perdonar son habilidades que la sociedad debe desarrollar toda vez que su alternativa son el daño y la amenaza. Los actos de perdón entre ciudadanos están inscritos, como todos los actos de la sociedad hobbesiana, en la existencia civil; por esa razón, la

transportan dentro suyo. Sin embargo, el perdón puede surgir sin arreglo a ninguna expectativa de paz futura, puede ser, eso que rebasa los límites de todo contrato, de toda asunción implícita acerca de lo que es necesario para la paz.

EL BIEN Y EL CASTIGO

El perdón ansía el futuro y el castigo lo vislumbra. Por tal inclinación es que el castigo, dice Hobbes, debe estar orientado por un posible bien futuro (*bonum futurum*). Existen, en consecuencia de lo anterior, solo dos razones que justifican el castigo: la corrección del infractor y el mejoramiento de los otros, testigos de la corrección. Acerca de lo primero es necesario decir que el *bonum futurum* es el criterio que permite discernir la justeza de un castigo. Desde el punto de vista civil resulta inadmisibles un tipo de castigo que destruya al *infractor*. Debido a ello es castigo solo aquello que protege la vida de quien lo recibe – deja, pues, abierto algún futuro posible – y permite su hipotética corrección. El terror civil suplanta el castigo y deja abierta una situación de guerra.

La sociedad no ve en quienes contravienen las leyes objetos sobre los cuales puede depositar una violencia cruel por ilimitada. Es precisamente porque en el estado civil existe una cesión o transferencia de poder – que limita la venganza y la atrocidad – que es posible y necesario pasar de la aniquilación a la corrección, de la exhibición de fuerza a la construcción de instituciones dentro de las cuales estén alojados saberes capaces de transformar vidas. Quedan así desplazadas todas las demostraciones de fuerza mortífera, la civilidad recibe al infractor como un proyecto que le permitirá probar su carácter y evaluar su capacidad formadora. Sueño civil: formar ciudadanos, corregir y rehabilitar mientras son creadas redes de contención, técnicas para aprehender el deseo y las pasiones humanas, y entregar, en todos los lugares, la

advertencia del posible castigo y la promesa del bien. La pesadez de tal sueño, sus trances o pesadillas recaen, sin ninguna apelación, en cada uno de los *cives* puesto que son ellos quienes son soñados. Así es, pesa sobre “los ciudadanos” actuales o porvenir – si es que persiste la civilidad – los sueños o exigencias que la *sociedad* deposita en ellos.

Un exceso en la respuesta a los actos cometidos contra la ley incumple la promesa que cohesiona la sociedad: la posibilidad de preservar la propia vida, de no ser sometido a venganzas sino a un tratamiento cualitativamente distinto al que se infringe al enemigo, a saber, el de ciudadano. Condición que no está supeditada al cumplimiento pleno de las expectativas culturales y obligaciones legales. Ningún contrato puede, desde el punto de vista civil, llevar a la muerte y, al mismo tiempo, mantener su condición de expresión del vínculo social. El castigo, pues, debe impedir la crueldad (*crudelitas*) y, además, alentar el futuro.

EXCURSO: SOBRE EL ENEMIGO⁴⁰

Hobbes ha imaginado el estado civil como aquel conjunto de relaciones en el que nadie es tratado como enemigo. Por eso, ha elaborado una teoría del castigo que previene la destrucción de los humanos. Desde el punto de vista civil no habría enemigos, quizá, eso sí, acciones que pueden ser consideradas enemigas o como dice Zarka (2020) relaciones en las que alguien se comporta como enemigo. Donde existen enemigos se suspende la política y se activa la pugna; en la existencia civil existen conflictos, pero ante el enemigo ellos son transformados en guerra. El enemigo es, pese a todo, un concepto político o, más precisamente, el concepto que señala el límite de la política en su sentido hobbesiano. Siempre

40 Este excursus es el resultado de la lectura del manuscrito de Diego A. Soto Morera titulado “El enemigo teológico. Fraternidad y comunidad política”.

que se designa un comportamiento como enemigo se habla desde el punto de vista político. Hay enemigos ahí donde existen promesas y expectativas políticas. La aparición del enemigo en el pensar político es un anuncio de la precariedad del vínculo civil y una forma de evitar llegar hasta el fondo de tal condición. En la teoría hobbesiana de la existencia ciudadana la figura del enemigo es concomitante con los actos de crueldad; es decir anuncia la quiebra de la civilidad.

Pues bien, es quizá en la teología cristiana donde se invierte o ignora la voluntad de que no aparezca el enemigo. En efecto, Bonhoeffer (1906-1945), señala Soto Morera (2021), pensó que la vida cristiana debía ocurrir entre “los enemigos, en su campamento”. El enemigo podría ser, en este caso, quien interrumpe o fractura la comunidad cristiana o quien, “un vecino o algún otro”, nos hace sentir hostilidad. Así entendida la enemistad sería cuestión de relaciones interpersonales y sus efectos estarían limitados a individuos. No sería, la enemistad, una categoría política. A lo sumo describiría un exceso o falla en las relaciones “familiares”. Ello cambia cuando el enemigo es considerado desde la perspectiva de la defensa del propio pueblo y de los efectos terribles pero necesarios de las acciones militares. Aquí ocurre una transición, a saber, entre una concepción de enemistad entre individuos a la enemistad entendida como enfrentamiento entre pueblos. Este tránsito entre tipos de enemistad no es, sin embargo, lo específico de la enemistad teológicamente entendida.

La hostilidad primordial, que marca toda otra enemistad, es entre divinidad y humanidad. Desde ese punto de vista – *coram Deo* – no desaparece el enemigo, por el contrario, se acentúa la existencia de la enemistad para introducir un perdón sin límites: Dios quiere la salvación de los enemigos y de ello se deriva el mandato de “ofrecer siempre la otra mejilla”. Según esta interpretación no solo hay una teología del enemigo, sino que la enemistad está en el centro de toda teología. El enemigo siempre debe ser salvado, es decir, reincorporado a la comunión no solo con Dios, sino también con los cris-

tianos. No obstante, la teología cristiana resiste ese llamado al perdón sin condiciones cuando es puesto en peligro lo que une a la comunidad. Por un lado, la teología cristiana afirmaría la existencia del enemigo para postular, de inmediato, su amor incondicional y, por otra parte, dice que el enemigo no puede ser perdonado cuando su presencia atenta contra lo común. Dios siempre perdona, sin embargo, en las relaciones humanas no siempre y, aún más, es necesario que así sea, es posible el perdón. Quedan así separadas no solo las ciudades sino también el tiempo. Ya que solo en el final del tiempo humanamente vivido podría venir el perdón incondicional de Dios. Mientras existan comunidades humanas la teología del perdón es una promesa.

De las imbricaciones entre teología cristiana y teoría de lo político, estudiadas por Soto Morera, resulta que lo particular de lo político sería afirmar la imposibilidad del perdón infinito. Y esa particularidad, sin embargo, estaría ya, como fisura, en la teología cristiana. Esto no supone que la teoría de lo político – en específico lo que en ella concierne a la cuestión del enemigo – sea una ruptura de la teología o, para decirlo de un modo más preciso, el resultado del imposible cumplimiento de lo teológico. La teología está incapacitada para el perdón sin fin pese a que ella es una respuesta a esa promesa. Lo que viene en su lugar, lo que releva a la teología, es la política, es decir una economía del perdón. Así las cosas, no podría existir una *teología política* ya que la política inicia justo donde se agota la teología, donde el perdón debe cesar como resultado de la aparición de lo inasimilable, ya sea extraño o conocido.

En su extremo la política tendría una vocación eminentemente purgativa, inmunizante, purificadora y antibélica. Si la comunidad universal (teológicamente entendida) depende del perdón infinito resulta que, por su parte, toda comunidad política debe excluir para poder sobrevivir. En este sentido la comunidad política se explica mejor si se observan sus divisiones y las expulsiones que planea, autoriza

y ejecuta. La teología política es imposible ya que para que exista política debe admitirse, contra la promesa teológica, que toda reunión parte, no del perdón, sino de una “violencia originaria” que debe repetirse para que los vínculos permanezcan. La economía del perdón propia de la política no supone el asedio de Dios, por el contrario, tiene que equiparar lo teológico con lo extranjero.

Así las cosas, Hobbes sería quien incorpora, en su teoría del ciudadano, la promesa teológica pero convertida en una posibilidad para afianzar el vínculo civil: afirma el perdón, pero sabe que no puede ser infinito, la política debe hacerse cargo de los límites del perdón ya no solo para expulsar sino para instruir y corregir. Lo que plantea Hobbes, entonces, no es un intento por realizar una teología política, sino que la política, para ser tal, no puede ser solamente una práctica de contención y segregación. Pues bien, en medio de todo ello, no podemos obviar la advertencia con la que Hobbes se dirige a nosotros en el inicio de su obra, donde introduce el *hostes*: “No consideren como ciudadanos, sino como enemigos y espías, a aquellos que se niegan a reconocerse como súbditos del Magistrado civil y tienen la voluntad de inmunizarse de sus deberes civiles” (Prefacio a los lectores”). ¿Qué significa tratar como enemigo a otros ser humano? Hobbes no nos lo dice, aunque podemos suponer que incluye el derramamiento de su sangre. Lo que sí nos dice es porqué alguien, cualquiera de los ciudadanos, podría pasar de ser un *cive* a *hostes*: debido a que, nos dice el filósofo, se rehúsa a comportarse como *súbdito*. Esta parece ser la excepción con la que se suspende el trato civil: cuando sirviéndose de lo civil el ciudadano quiere evadir sus responsabilidades. El enemigo suspende la civilidad y, con ello, reintroduce la guerra. De este modo, el enemigo es quien introduce un peligro de tal magnitud que hace necesario suspender el trato civil para que, en el futuro, sea posible.

PRUDENCIA

En la existencia social todo cuanto hacen los seres humanos es portador de sentidos y susceptible de interpretaciones. Sentidos e interpretaciones pueden, afirma Hobbes, producir conflictos y odio. Por ello, así como la civilidad debe aprender a castigar, los ciudadanos deben aprender a hacer uso de sus capacidades significadoras toda vez que ellas tienen la capacidad de dañar o fortalecer las relaciones sociales. Según la interpretación hobbesiana de la ley natural, es una exigencia que los seres humanos, ya sea por palabras (*vel verbis*), gestos (*vultu*) o risa (*risu*) se abstengan de hacer escarnio de los otros.

Más importante todavía es impedir las humillaciones a las que son sometidos los débiles por parte de los poderosos (*potentium*) y, en particular, de los jueces contra los ciudadanos. La burla y el escarnio impiden la justicia sobre todo cuando son usadas por quienes además de juzgar pueden llevar hasta el límite la vergüenza y la ignominia⁴¹. Que los poderosos – y aquí poder hacer referencia de modo particular a la capacidad de interpretar la ley – deban restringir sus palabras es una necesidad cuando se admite como la diferencia entre castigo y tortura. En todo esto está contenida la voluntad de que los ciudadanos, sin importar sus transgresiones y sin relevar su responsabilidad, no sean tratados como *residuos* de la vida civil.

A este horizonte de la prudencia – exigida en particular a los poderosos – corresponde una comprensión de la corporalidad humana en la que predomina su carácter – si se me permite el término – comunicativo: el cuerpo produce y recibe

⁴¹Desde otro punto de vista, el de los “humillados y ofendidos” y para quienes no soportan más una soberanía brutal, la risa y la sorna son las vías de introducción pública de la insatisfacción que produce en ellos la existencia civil. Estimo que, contrario a lo que piensa Hobbes, que se ubica en el lugar de los poderosos, para exigir de ellos que no traicionen la civilidad, existe una fuerza política fundamental alojada en la gestualidad de quienes son acosados y resisten las derivas autoritarias de la vida civil.

mensajes, los interpreta, transforma, y debido a ello cambia; crea códigos, símbolos mientras descifra su propia actividad también interpreta – y habla – cuerpos y objetos. En la vida social los actos corporales no están vacíos, se diferencian entre sí por la intensidad de sus efectos los cuales, a su vez, están asociados a sus contextos de exposición y, como insiste Hobbes, lugares de emanación. En todos los casos, sin que ello suponga una simetría inalterable, los cuerpos hablan⁴² y, por hablar, es que son lo que son. Según lo postulado en *De Cive* las relaciones humanas, obvia condición de posibilidad de la existencia ciudadana, están saturadas de intercambios comunicativos. Bien es cierto que estos intercambios siguen – y esto es básico para la reproducción de la sociedad – ciertas reglas, pero es cierto también que ellas son desbordadas una y otra vez como consecuencia de la combinación del deseo que está en las lenguas.

Esos intercambios son fructíferos en un sentido muy preciso, a saber, ellos crean, recrean, aúnan, expanden o refractan todo cuanto tocan y, al tocarlo, lo colocan dentro de lo común. De modo que la preservación, en otro de sus sentidos, consiste en la posibilidad de tocar la tierra. Tocar designa el poder de habitar sobre ella, no en ella, como están otros vivientes, que viven por su pertenencia terrenal mientras que el *tocante hobbesiano* altera o transforma, o eso se plantea como tarea, para poder vivir. Es decir, para desplegar su naturaleza. Una sociedad humana debe incorporar dentro suyo a todos los humanos y, según Hobbes, para que tal cosa ocurra

42 Con giro de Heidegger (1889-1976) puede decirse: “los humanos hablan” y, por hablar, debe ser entendido invocar, llamar y nominar, es decir vincular o hacer cercano y alejar el presente y el futuro. Unir los tiempos y espacios, entonces, sin atenuar sus distancias, su diferencia. Lo real se da, en el habla, como aquello al mismo tiempo íntimo y desconocido (Heidegger 1985 [1959]). Ahora bien, que los cuerpos hablen, que siempre lo hagan, significa para Hobbes que, en el mundo, es la actividad humana la que se da a sí misma como la única intérprete suya. Como si dijéramos, parafraseando una frase de Lutero (1483-1546), que los seres humanos son sus propios intérpretes. Ello no es un truismo, mucho menos en el caso de Hobbes, ya que supone una fundamental remoción de Dios como juez de la vida humana.

es necesaria la prudencia de los poderosos. De ello depende, puede decirse, el equilibrio civil. No es extraño que así sea puesto que el poder irracional, y Hobbes nunca niega que exista y sea activo, bloquea la existencia social. Los poderosos dañan de muchas maneras – el juez no siempre es sabio y prudente – e, incluso, Hobbes parece entender que de ellos emana poder. Sin embargo, de tal consideración no se sigue que en la sociedad hobbesiana alguien posea una autoridad “tan salvaje y extraña como la de Dios” (Mejía 2019, 249)⁴³.

Todos los ciudadanos, por lo demás, deben ser sabios o, más precisamente, actuar según el correcto raciocinio. Por compartir una recta forma de pensar es que los seres humanos pueden producir una vida civil. Así visto, el ciudadano es sabio y, más aún, debe aspirar a la sabiduría. En un estado civil la satisfacción personal y social es indisoluble del *vínculo de la razón justa*. Es el vínculo anterior el que permite que los poderosos obtengan el poder de interpretar y juzgar de acuerdo con la ley. Su poder es, pues, delegado y representativo, artificial en sentido estricto. El poder proviene del conjunto social, de la totalidad humana que actúa civilmente y transfiere a quienes estima justos una facultad que le pertenece.

43 Debo anotar que esa observación contenida en el estudio de Mejía -común e inexacta – no desmerita la totalidad de su interpretación toda vez que en ella se destaca el aura lucreciana que toca el pensamiento de Hobbes. No se trata, claro está, de algo que haya pasado desapercibido en la investigación, Barnes proponía un Hobbes lucreciano en un largo ensayo que pronto cumplirá un siglo de haberse publicado (Barnes 1923), o que haya alcanzado un consenso, recientemente, en un extenso y detallado estudio, Kapust propone que Hobbes ha rechazado *tout court* el “proyecto epicúreo de Lucrecio” (Kapust 2019). Sea de todo ello lo que fuere, el acierto de Mejía consiste en enfatizar que “Hobbes sigue a Lucrecio en su destrucción del cosmos, en su crítica naturalista a una naturaleza proveedora y dispuesta para el ser humano” (Mejía 2019, 248). Es así, en efecto, aunque el lenguaje sea hiperbólico – destruir el cosmos – Hobbes ha pensado en una tierra desolada (*Tohu*) en la que no se mueve, sobre ella, el espíritu de Dios (*ruaj elohim*). No se mueve o para decirlo en términos políticos no organiza, con su aliento, la ciudad y sus habitantes. Todo ello, como veremos, no ha implicado que Hobbes retire a Dios de la vida ciudadana.

TODOS IGUALES

¿Qué significa que, según la naturaleza, todos los seres humanos son iguales? Primero, que dentro del estado natural todos comparten una misma materia, forma semejante y similar fuerza – efectiva o potencial – para preservar su vida, comparten, también, las mismas carencias o vulnerabilidades. Toda posterior inequidad (*inaequalitatem*) sería el resultado de la ley civil (*lege civili*). La ley puede jerarquizar a los humanos o potenciar sus semejanzas. Por tal razón, la inequidad, las jerarquías y cualesquiera ordenes sociales son el resultado de los acuerdos, desencuentros y conflictos de la existencia común. Es admisible, por lo tanto, el comentario de E. Bloch (1885-1977) en el que presenta a Hobbes como pensador de lo democrático (Bloch 1974, 623)⁴⁴. Se entiende que solo una igualdad sin restricciones puede engendrar el estado civil. No existen, para Hobbes, “hombres más aptos para gobernar” sino que existen divisiones sociales de las tareas que son necesarias para mantener la civilidad. En *De Cive* se plantea que esa división no es el resultado de una asimetría de las capacidades sino, por el contrario, de una simetría que hace posible que todos puedan gobernar. Es una tarea decisiva de la civilidad hacer posible que, en efecto, la igualdad primigenia se transforme en efectiva simetría civil. Cuando ello no ocurre, y la división social del trabajo hace imposible la convivencia *democrática*, es que se plantea como necesidad la superación del estado civil o su transformación radical.⁴⁵

44 La misma idea es desarrollada con profundidad por Mikko Jakonen (2016).

45 Hobbes no piensa en la superación del estado civil puesto que, para él, la convivencia pacífica de los seres humanos necesita la civilidad. El argumento hobbesiano no admite un estado superior al civil, por el contrario, supone que su suspensión parcial o completa implica el deterioro de la existencia humana. Con todo, la conflictividad atraviesa la civilidad ya que ella está hecha de las pasiones – ordenadas racionalmente según el ideal hobbesiano – y el deseo humano. La organización civil de la vida humana puede, y ello en concordancia con la ontología hobbesiana, derivar en *pugna*.

Según Hobbes su natural poder (facultades) permiten a todos los seres humanos elegir las formas de organización que mejor contribuyan a la paz entre ellos. La evaluación racional de las circunstancias en las que existen permite a los humanos pasar de los enfrentamientos cotidianos a la planificación del futuro. Así entendida la sociedad hobbesiana es una asamblea de deliberación en la que están presupuestas condiciones universales (razón, discurso, deseo de paz, tensiones pasionales) al interior de un contexto que permita la participación equitativa en la consideración y hechura de lo común. Tal contexto, sin embargo, debe ser construido puesto que no antecede a los vínculos sociales. Sin un contexto equitativo se hace imposible la comunicación ciudadana. Ello es así porque sin el soporte de un ámbito común y accesible para pensar la paz es inimaginable.

Por ser los humanos igualmente aptos para la deliberación social – Hobbes suele imaginar, como hemos visto, que tal deliberación ocurre fuera de la familia, más allá, pero no en contra, de los lazos de sangre – es que es su reunión la que despliega lo político. De no aceptarse la explicación que hace derivar la sociedad de la simetría relativa entre los humanos debería añadirse que tal igualdad es, al menos, actuada o fingida socialmente. Ello implicaría que los seres humanos fingen ser iguales – poseer la misma fuerza, la misma sofisticación de sus capacidades y la misma intensidad de sus pasiones – pero, al compararse entre sí, muchos de ellos se consideren superiores e internamente (*foro interior*) vivan como si lo fuesen. Esta pasión, que puede llevar a la insatisfacción, el enojo y la tristeza, es incompatible con la vida civil.

Por lo tanto, el fingimiento es un acto racional, aunque su propósito sea, tan solo, la preservación biológica. Con Hobbes, para quien la preservación humana no puede ser tan solo de aquel tipo, el fingimiento, la imitación y el ocultamiento son virtudes necesarias para la vida civil. Podemos decir que se trata de virtudes del orden de la contención, es decir, que permiten la autorregulación de las pasiones y su ca-

nalización social. A este tipo de virtudes, que desde el punto de vista hobbesiano no son suficientes para conservar la civilidad, deben añadirse otras, que podemos denominar virtudes de profundización y que tienen como propósito el mejoramiento de la vida civil mediante la cooperación, la búsqueda y construcción de espacios comunes que requiere del activo encuentro con los otros ciudadanos. La ciudad necesita, para ser posible, la creación colectiva.

Ahora bien, los proyectos y bienestar colectivos pueden resultar imposibles cuando leyes e instituciones civiles no expresan la voluntad y aspiraciones de los ciudadanos sino la de grupos (corporativos, militares, religiosos) que tienen la capacidad, y ello por diversas y articuladas condiciones, de hacer prevalecer sus intereses en la hechura de lo que debería ser común. En situaciones como esas no existe la posibilidad de paz. Cuando los ciudadanos, por otra parte, desean y pueden involucrarse en proyectos en los cuales pueden mejorar su forma de vivir, entonces realizan lo civil.

CESIÓN Y DERECHO

Las ideas de igualdad (ontología política⁴⁶) y de simetría civil dan como resultado que ningún acto de cesión sea este para formar una sociedad o entrar en una relación familiar -matrimonial- suponga y exija renunciar a nada de lo que es necesario para vivir (*caeteris omnibus vitae necessariis*). Más aún, y con ello se comprende mejor el sentido de lo

46 Utilizo el término ontología política de forma semejante a como lo hizo Petit (2012) para quien en el centro mismo del pensamiento hobbesiano (desde *De Cive* hasta *Leviathan*) se encuentra la idea de la asociación voluntaria originada por un acto libre y racional de seres humanos que procuran modos de preservación cualitativamente superiores a los que poseen en el momento de su vinculación. Esa es, al menos, la tesis más significativa dentro de las propuestas por Petit – que sintetiza con ocho proposiciones su comprensión de la ontología política hobbesiana – y por la que Hobbes adquiere un perfil diferenciado como pensador de lo político.

justo para Hobbes, todas las relaciones humanas, sean estas familiares o en el espacio común, deben permitir – además de propiciar – que quienes participen de ellas puedan, como condición fundamental, proteger su cuerpo. El derecho a la protección del cuerpo está asociado, para Hobbes, con una relación civil con la tierra. Sobre tal relación, como hemos observado, los ciudadanos deben erigirse y, sin embargo, no pueden destruir la tierra sin que con ello no se destruyan a sí mismos. Existe una relación de dependencia, sobre la que gira lo político, entre la vida corporal y la conservación de la tierra. Por la interacción metabólica con la tierra es que pueden persistir los humanos.

Entiéndase que sin acceso al agua (*aqua*) y al aire (*aëre*) los humanos no podrían vivir y sin una adecuada política de protección y distribución de lo terrenal no puede existir ciudadanía (III, 14). Desde este criterio básico es que deben ser evaluadas la ciudad y sus instituciones. Podemos plantear ese criterio en forma taxativa: la racionalidad de una sociedad se mide por el acceso que los ciudadanos tienen al agua y el aire. El cumplimiento de ese criterio es imprescindible para la institución y despliegue del estado civil. Agua y aire hacen referencia, en un sentido amplio, a los materiales y el ambiente que hacen posible la vida. Los esfuerzos por preservar la tierra son estrictamente políticos puesto que no podrían existir ni cuerpo social, ni futuro civil sin la savia nutricia, también áspera y agreste, de lo terreno.

Desde el criterio anterior puede precisarse que la inteligencia social – es decir los proyectos ciudadanos y las maneras de hacerlos realidad – tienen en la preservación y distribución de la tierra uno de sus principales desafíos. Vistos desde nuestra localización ninguno de esos desafíos han sido tratados como asuntos colectivos y, tal cosa explica, en parte, nuestra precaria civilidad. Agua y aire son insustituibles e imprescindibles por eso solo por una tendencia irracional – que, desde luego, puede ser racionalizada – es que son

tratadas como *cosas* entre otras o, peor aún, posesiones que pueden ser acaparadas y ofrecidas como mercancías.

PROPORCIONALIDAD Y TEMPORALIDAD: LO COMÚN

Para que sea posible la existencia ciudadana son necesarias tareas específicamente humanas, en cuya realización se generan rasgos humanos inaccesibles mientras ellas no existían, y acceso a los medios gracias a los cuales existe el mundo. Sobre el acceso Hobbes dice que es necesario que respete el principio de proporcionalidad (espacio y tiempo). Que cada ser humano tenga acceso según sus necesidades al “aire y al agua”. Entre los ciudadanos nadie debe tener más medios de los que son necesarios para sus necesidades, ya que la desproporcionalidad en la tenencia de la tierra - y los artificios humanos que la cubren – introduce inequidad y, ulteriormente, pugnas.

Mientras la sociedad garantice, mediante instituciones y políticas legítimas, los recursos necesarios para todos, podrá solicitar a los ciudadanos actuar como comunidad. La condición necesaria para una existencia comunitaria no se encuentra en el miedo común sino en la satisfacción compartida, presente y futura. Pues bien, el miedo compartido – asociado al mal futuro – deja de ser el motivo de los vínculos sociales solo cuando estos operan de modos tales que alienan el encuentro con los otros. No tener miedo de la aparición de otros humanos – aunque ello no implique la erradicación de la violencia – es un logro civil que transforma lo más hondo de las relaciones humanas: el imaginario. La comunidad de los ciudadanos está vinculada, como lo recuerda Esposito (2008, 25), por una ley, pero ella sola es insuficiente para crear una comunidad. De modo que la comunidad no siempre es necesaria o, dicho de otro modo, es necesaria solo cuando cumple con sus propósitos político-económicos.

Lo anterior tiene sentido, desde luego, dentro de *De Cive*, puesto que los humanos no vienen de una experiencia de comunidad sino de la delimitada nutrición familiar (pequeña unidad de economía básica en la que pueden acontecer despojos y crueldad). En el centro mismo de la comunidad aparece, una vez más, la tensión entre promesa y realidad, posibilidad e imposibilidad. Por ello, es que la comunidad está siempre agrietada: su realización depende de una confluencia que tiene lugar de manera imperfecta.

Ahora bien, sin olvidar lo último, en la comunidad se dan, en el pensamiento de Hobbes, exigencias que no se corresponden con la aceptación de una inviabilidad intrínseca de sí misma. El postulado que dice: “que de todas aquellas cosas que no se puede hacer división es necesario hacer uso común” (III, 16)⁴⁷ abre muchas preguntas centrales para todo pensar político. Empero, Hobbes no dice cuáles son las cosas que no pueden ser divididas, pero no duda en introducir su existencia y presentar el modo que estima adecuado para su uso. Corresponde a todo proyecto de existencia ciudadana preguntarse qué es aquello que por su importancia para la vida colectiva debe ser incluido en lo común. Qué debe ser usado, previas operaciones de incorporación, en común es una pregunta y desafío primordial para la creación de comunidad.

Debido a que existen vínculos civiles resulta posible, además de la proporcionalidad, hacer crecer lo común. O sea, el estado civil instauro lo común y promueve su crecimiento. El “individualismo reflexivo” no se transforma, entonces, en un individualismo posesivo toda vez que lo racional es extender lo común. El acaparamiento es contradictorio con el estado civil no solo porque instauro la pugna sino también debido a que impide el pleno despliegue de las capacidades ciudadanas. En las sociedades donde predomina el dominio de unos pocos sobre lo necesario para vivir, las mayorías, en muchas

47 “Item si neque dividi, neque communiter haberi potest”.

ocasiones, solo pueden proteger su cuerpo del ambiente y el hambre, pero no consiguen expresar su personalidad.

Hobbes dice que lo común debe ser usado de acuerdo con la necesidad. Es decir, deben usarlo con prioridad quienes más necesitan de ello. Esto último está relacionado con el presente, sin embargo, lo común es también una herencia de todos los humanos. Se opone, por ello, a toda sucesión restringida a los lazos de sangre, relaciones corporativas o, en fin, vínculos privados. En efecto, a lo común no se accede por el crédito que ofrece alguna relación familiar sino por el vínculo político y, más ampliamente, humano experimentado en un contexto civil. Sin lo común, por lo tanto, no hay paz. Es importante subrayar que aquí lo común no es lo que nos incluye y homogeniza (lengua, rituales) sino, por encima de lo que podríamos denominar nacionalidad, lo que nos pertenece a todos incluidas todas las diferencias. Sí, el agua y el aire, pero, asimismo, mucho más: la posibilidad de hacer con esos elementos algo que sobrepase el consumo y se integre con el deseo y las pasiones para formar nuevos arreglos del espacio y recepciones de lo vital que hagan posible, para parafrasear a Bachelard, que el *consumo piense*⁴⁸.

Ese núcleo de la obra de Hobbes, lleno de expectativas, es el que más distingue su propuesta acerca de lo civil. Pues con ella tiende a llenar las actividades humanas de un perfil que tendría que exceder la mera preservación y, para que tal cosa sea posible, es necesario que se radicalicen los vínculos sociales. Para salir de una existencia que solo tenga la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas o, aún más importante, para que la satisfacción de las necesidades básicas esté por encima de una repetición agonística que, precisamente por ello, está vacía de significado ciudadano. Contra tal carencia, que hace de las prácticas cotidianas solo *actos de conservación* como los de cualquier animal, Hobbes

48 La frase original de Bachelard dice lo siguiente: “Dans l’enseignement oral, anime par la joie d’enseigner, parfois, la parole pense” (Bachelard 1961, 21).

considera que beber y respirar son acciones intrínsecas a lo específicamente humano y ciudadano. Apremiar el agua y el aire implica reconocer que son indispensables y recibirlos, en consecuencia, con disfrute y densidad simbólica. Disfrutar es hacer propia la nutrición, hallar en el contacto con los elementos primigenios un anticipo del mejor futuro posible.

Pues bien, consumir pensando es, asimismo, una de las maneras mediante las cuales “los fieros menesteres de la guerra se apaciguan por todos los mares y la tierra” (Lucrecio 2003, 123). Disfrutar el mundo no admite, con todo, olvidar la finitud humana. Por ello, y en parte contra Lucrecio, Hobbes no hace un elogio de los sentidos, tampoco proclama que son irrefutables. En lugar de ello, el filósofo insiste en la necesidad de entender las perturbaciones de la mente (*perturbationes animi*) y cómo ellas podrían bloquear o hacer imposible el paso a una existencia civil. En buena medida tal concentración en las perturbaciones tiene su corolario en III, 25 lugar en cual Hobbes amonesta a quienes alteran voluntariamente su capacidad de razonar de manera correcta. En especial se dirige a ebrios (*Ebriis*) y crápulas ya que, por su forma de vivir, hacen imposible la participación racional en la vida social. Es cierto que Hobbes dice que con ello pecan contra la vigésima ley de la naturaleza (*Peccatur ergo vicesimo loco contra legem naturalem Ebrietate*). Aquí la noción de pecado no hace referencia a la relación entre Dios y los seres humanos sino entre estos y la civilidad en el entendido de que sin el esfuerzo de la razón no es posible acceder a las leyes naturales. Los ebrios consienten y buscan ese movimiento de salida o suspensión de la influencia de las leyes naturales por motivos que a Hobbes no se interesa en explorar.

Veamos por nuestra cuenta, ¿teniendo ante nosotros el proceso que hace posible el recto razonamiento no podríamos suponer que la exigencia de razonar bien puede llegar a ser en exceso pesada? La voluntad de suspender el contacto con la buena razón es una indicación de que el costo psíquico de la existencia civil supera lo que en efecto ella otorga a quienes

toman la decisión consciente de relegar su consciencia, aunque ello sea momentáneamente, para abrirse a una experiencia de sí mismos no mediada por la recta razón. Y es que, si estar permanentemente en un estado que permite el correcto razonamiento fuese siempre satisfactorio sería incluso pensable una fuga o resistencia.

Sin embargo, el recto pensar no es siempre, nos enseña Hobbes, una fuente de satisfacciones, por el contrario, puede introducir desgarramientos, agonía y honda repudio. Esto es así ya que quien razona adecuadamente no obtiene una afirmación de sí mismo y de todos sus deseos. El correcto razonamiento puede, y esta es una de las suposiciones hobbesianas, y debe tener efectos correctivos, limitantes, que deben ser asumidos como buenos. Pensar bien es, también, depurarse y limitarse. Podría concluirse que la experimentación con el alcohol o con otras sustancias que tienen como consecuencia el trastorno de la facultad de razonar son una respuesta a una situación insostenible, a saber, la vida civil con sus controles, leyes y promesas. Bien puede ser que con la embriaguez se busca, además de una alternativa a la existencia civil, otro modo de razonar y, en consecuencia, de estar en el mundo. Sea de ello lo que fuere, al interior del ámbito civil los comportamientos descritos por Hobbes son autodestructivos.

HACIA LA MENTE, DIOS AGUARDA

Todas las características que deben poseer y expresar los ciudadanos cotidianamente pueden no desplegarse. El ser humano hobbesiano posee una consciencia (*conscientia*) en la cual se alojan las leyes naturales y una experiencia de lo exterior (*foro exterior*) que, si bien no son contradictorias, no pueden ser, desde el punto de vista civil, simétricas. Importa señalar que la vida consciente es, para Hobbes, concordante con Dios. Por lo tanto, salvo que lo haga para preservar su

vida, si el ciudadano violenta las leyes naturales comete injuria contra Dios.

De modo que el ciudadano no solo lleva sobre sí la mirada exigente (y también benevolente) de los otros ciudadanos, que esperan de cada uno la justa razón, y su propia mirada interna, sino que, para cerrar este cruce miradas, pende sobre su vida la posibilidad de injuriar a Dios. Pero ello no con arreglo a una revelación especial sino, en sentido estricto, a la ley que es accesible mediante la consciencia. De lo que se sigue que cuando Hobbes habla de la posibilidad de injuriar a Dios hace referencia a la injuria entre los humanos. Este es el sentido que puede tener la idea según la cual los ciudadanos pueden tratarse entre sí como dioses. Entre los ciudadanos, si se trata de dioses, no hay afuera de sus propias relaciones.

Así entendida, la civilidad tiene un cimiento tripartito. La sociedad hobbesiana pone en constante interacción a los ciudadanos entre sí, consigo mismos y con el Dios del fin. No el Dios creador – en el sentido de creación de artificialidades – pero sí uno que se ha encarnado – aunque ello sea solo una ficción - en las leyes naturales y civiles. La ley natural descrita por Hobbes subsume la filosofía moral y hace innecesaria la teología (en sentido catafático y soteriológico) y, en consecuencia, deshace en su raíz la posibilidad de una teología política. Para la preservación individual y colectiva resulta necesario hurgar en la naturaleza. Es decir, en la mente, la tierra, la familia y, en fin, todos los cuerpos.

La civilidad hobbesianamente entendida es una serie concatenada de suplementos formadores de ciudadanos disseminados por todos los lugares sociales y gobernados por principios coherentes con una razón justa que puede llegar a ser, sin embargo, insoportable. El estado civil depende para su subsistencia de las prácticas ciudadanas y los ciudadanos, a su vez, requieren poder tener acceso a todos los medios necesarios para poder vivir. A pesar del rumor de la presencia divina y del automatismo de las relaciones civiles, Hobbes insiste en que la sociedad son los ciudadanos en sus variadas

y tensas relaciones. Dichas relaciones, es importante recordarlo, no están delimitadas por la ley, sino que en buena medida la vida ciudadana es posible debido a comportamientos que no están dentro de la ley. Es claro que el ciudadano debe gobernarse a sí mismo – este gobierno inmanente es necesario para el gobierno civil – y sedar su mente, pero no son esas las condiciones únicas para la paz. Más importante aún es la acogida que debe darse entre los seres humanos. La accesibilidad a la tierra es, como hemos visto, la plataforma desde la que instituye la ciudadanía.

Las instituciones ciudadanas tienen como propósito extender, mejorar y garantizar el agua y el aire. Hobbes ha imaginado una ciudad que se encuentra, como podemos suponer, entre la tierra y el cielo. De modo tal que los ciudadanos no procuran alcanzar el cielo – puesto que ya está entre ellos, en sus leyes – y tampoco quieren dejar intacto el “jardín primordial”. En la génesis del ciudadano está la salida a lo abierto, al esfuerzo de “día y de noche” por gozar, como dice Lucrecio, de un tipo de bienestar que sabe distinguir lo necesario de lo superfluo. Una ciudad sabia, si se toma en cuenta lo anterior, tendrá que ser casa y huerta o, por decir de otra manera, ha de ofrecer protección y sustento. Una ciudad hobbesiana⁴⁹, si tal espacio existiese, tendería a la expansión, a sabiendas que ella, alentada por la desmesura del deseo de dominio podría desembocar – sí, caer de bruces – en un abismo en el que, por no poder beber ni respirar, sus habitantes no podrían persistir.

Así como la ley civil puede volverse contra la ciudadanía, también la ciudad puede engullir a sus creadores. Por ello, la ciudad debe ser también espacio de descanso y apaciguamiento. El vínculo ciudadano ha de brindar además de paz y seguridad, espacios de descanso toda vez que el ciclo del

49 Tenemos a mano una historia filosófica de las ciudades posibles o imaginarias, se la debemos al filósofo costarricense Jorge Jiménez (2006), y leyendo a Jiménez comprendemos que el gesto más osado de la teoría de la libertad no consiste en aspirar “al agua y el aire” sino a la imaginación sin reparos, al regodeo con ella misma, sin voluntad de hacerse presente en uno u otro lugar.

trabajo cooperativo que es la materia de la civilidad no puede estar en perpetuo movimiento. La economía propia del vínculo civil tiene una aspiración: producir preservando la carne y la sangre. Cálculo y planificación de la vida civil deben estar abiertas a diversas enmiendas y reinicios. Con Hobbes el recorrido de la razón no termina en la constatación de las resistencias que los humanos oponen a lo que pueden deducir con su inteligencia. Que existen resistencias, sean ellas las que fueren, confirma el punto de arranque que encontramos en *De Cive*: la sociedad expone siempre una fractura o ruptura, está escindida en su interior, es, por lo tanto, la vinculación de lo roto, de lo previa y necesariamente impropio.

Capítulo IV

Podría interpretarse que el capítulo IV de la primera parte de *De Cive* sirve como justificación última e irrefutable de la teoría hobbesiana de la libertad puesto que postula que “la ley natural y moral es ley divina” (*Lex naturalis & moralis, est lex divina*). El anterior postulado es de inmediato sometido a una prueba: “*Quae igitur de lege naturali ratiocinando supra intellecta sunt, ea hoc capite, ex scriptura sacra confirmare conabimur*” (IV, 1). Es decir, después de haber alcanzado con la razón a cada una de las leyes naturales ahora Hobbes dice que intentará confirmar con las sagradas escrituras las conclusiones del razonamiento (*conclusiones quaedam ratione intellectae*). Se trata, como se ve, de un procedimiento que no pone en duda lo que ha alcanzado el esfuerzo de la razón.

Por el contrario, la premisa hobbesiana es que, una vez que se ha conseguido entender que se debe hacer y que no (*de agendis & omittendis*) incluso la ley positiva (*lex autem proprie atque accurate loquendo*) debe ser evaluada según la ley natural. Quien esté autorizado para dar leyes en el estado civil no puede, de acuerdo con el argumento de Hobbes, ordenar aquello que está contra la naturaleza y, solicitar, al mismo tiempo, obediencia y lealtad. Sea cual sea la fuente de las leyes civiles el criterio ciudadano para juzgarlas es siempre si ellas se ajustan con los hallazgos de la razón y el esfuerzo por

la autoconservación. Una vez más, para Hobbes el adecuado razonamiento alcanza su meta en la satisfacción de las necesidades absolutas de los seres humanos o, dicho con Abizadeh, en una felicidad plena (Abizadeh 2018, 110). De este modo, también las distintas formas de gobierno (*Deinde civitatum diversas species*) encuentran en la ley natural – y en el criterio normativo de la auto preservación – su fuente de juicio. Tal es, pues, la filosofía primera de Hobbes: el desarrollo de la justa razón (*recta ratio*) es la condición de posibilidad de todo vínculo humano. Ahora bien, es necesario discrepar de LeBuffe (Douglass y Oltshoorn 2020, chapter 5), cuando dice que, en *De Cive*, resulta lo mismo razonar de modo correcto sobre “el teorema de Pitágoras” que acerca de qué debemos hacer. Esto quiere decir que Hobbes habría pensado que “una parte de la naturaleza humana nos lleva [sin mediaciones o esfuerzo alguno] a conocer cuáles son las acciones correctas”, el planteamiento hobbesiano es que es posible saber, gracias a las operaciones de la razón, qué es lo correcto. A partir de ello es plausible, además, postular criterios normativos a los que deberían seguir usos del lenguaje, espacio y tiempo. En términos prácticos la recta razón es una posibilidad contenida en la naturaleza humana cuyo despliegue requiere del cumplimiento de condiciones sociales y psicológicas.

La interpretación adecuada de textos forma parte de las posibilidades de la recta razón. Con respecto a algunos documentos Hobbes cuestiona sus postulados sistemáticos por las implicaciones prácticas que les atribuye (tal es el caso con su recepción de Aristóteles⁵⁰). Algunos textos, por otra parte, no son susceptibles de discusión sistemática o filosófica debido a que su “género” – tal sería el caso, por cierto, de las discusiones de “los teólogos” – hace referencia a “objetos” acerca de los cuales los seres humanos no tienen acceso

50 Sobre la interpretación hobbesiana de Aristóteles en *De Cive* es recomendable la discusión ofrecida por Gooding y Hoekstra en su estudio titulado “Hobbes and Aristotle on the Foundation of Political Science” (Douglass y Oltshoorn 2020, chapter 2).

epistémico legítimo. Según el tipo de documento a interpretar pueden adoptarse, según la perspectiva hobbesiana, unas u otras estrategias interpretativas. En cualquier caso, los actos de interpretación (de textos) realizados por Hobbes son solidarios con algunos principios filosóficos, a saber, materialismo, capacidad racional, anticlericalismo (Martinich 2019, 44) los cuales, recibidos en conjunto, constituyen un método que, según el filósofo, eran necesarios para la transformación científica de la política. Es decir, cuando menos, para retirarla de la contienda teológica. Según Strauss (Strauss 2006 [1952]) la “génesis de la filosofía política” de Hobbes pasa por un proceso que incluye entre sus componentes: “el movimiento desde el reconocimiento de una autoridad sobrehumana -ya sea la revelación basada hacia el reconocimiento de la autoridad exclusivamente humana del Estado” (179) tal movimiento es, en sí mismo, una pauta interpretativa. Hobbes no ha procurado desarrollar un método científico para la interpretación bíblica, sino que, como parte de un movimiento más amplio, ha incluido las escrituras dentro de un nuevo espacio de recepción.

Esto no debe ser entendido como lo ha hecho Millbank (2006 [1990], 26ss), para quien Hobbes ha sido el proponente de un “inicio absoluto” que transformaría, mediante un artificio básicamente lingüístico, la teología cristiana en la “nueva ciencia de la política”⁵¹. La teoría de lo político reconoce

51 Es a partir de una discusión de la cuestión del inicio y los inicios que Strauss distingue entre la “Biblia y la filosofía”. Según él, “el principio de la Biblia no es inteligible. Es extraño.” Es solo gracias a la lectura filosófica que el Génesis bíblico – en sus variantes – deja de ser extraño y, por el contrario, llegar a ser una obra de “hombres para hombres” (1997, 367). La distinción straussiana afirma que la filosofía es la que provee principios para ordenar (en específico dividir) lo que aparece en el relato bíblico del Génesis. No es que la Biblia carezca de lógica o sea “mítica”; ella narra “el mundo” desde el interior de una comprensión acerca de las conexiones existentes entre el universo visible. No obstante, reconoce Strauss, ahí donde los relatos de la génesis de la tierra asumen una “cosmología” implícita (a saber: Dios es creador) la cosmología, en sentido fuerte, presenta argumentos acerca de sus aserciones acerca de porqué existe el mundo. Allí donde hace falta una cosmología (filosofía) la respuesta acerca de la aserción: “el mundo fue creado” encuentra su respuesta en la aceptación de

explícitamente no la necesidad de transformar la teología en política sino de trasladar para ser recibidos en el ámbito civil, hasta donde ello fuese posible, un conjunto de textos contextualmente tan importantes como los contenidos en la Biblia. De este modo, Hobbes ha pretendido, más que el “inicio absoluto”, un movimiento de reinscripción e, incluso, de reescritura de las sagradas escrituras: según un orden político.

HOBBS INTERPRETE DE LA BIBLIA

En relación con la evidente y recurrente interpretación de textos bíblicos en muchos de los escritos de Hobbes – en especial en *De Cive* y *Leviathan* – Sommerville (2019) propone que es plausible creer que Hobbes ha pensado, en efecto, en el carácter revelado de las escrituras cristianas. Sin embargo, dice el autor, el recurso a las escrituras puede explicarse, más bien, por razones contextuales, a saber, que dada la importancia otorgada a esos textos por sus contemporáneos⁵² Hobbes buscó apoyo bíblico para sus posiciones filosóficas (aunque no concediese el carácter revelado de las escrituras).

Por último, Sommerville cree posible que Hobbes no haya pretendido más que irritar con sus interpretaciones bí-

la narración bíblica. El conocimiento de los “hombres” que no han escuchado directamente o por la tradición las declaraciones de Dios a Israel están insertos en el horizonte de la cosmología. En última instancia el mensaje bíblico – su característica decisiva – no consiste en permitir el mejor conocimiento “del cielo” sino en reiterar la importancia y necesidad de vivir en “obediencia a la revelación”. La Biblia rechaza, por consiguiente, “el principio de pensamiento autónomo y todo lo supone” (374). Ahora bien, la filosofía, por su parte, al menos la que Strauss llama “filosofía griega” abocada a la forma libro – al libro como síntesis de la creación humana - es una práctica autónoma que debe darse a sí misma la posibilidad de principios, contingentes, eso sí. En este sentido es que puede entenderse el “principio hobbesiano”, es decir, la forma en la que inicia su teoría política prescindiendo del dato revelado sin, y esto es importante, querer capturar el instante preciso en el que todo ha empezado.

52 Cuestión discutida por A. P. Martinich en su estudio titulado “Sovereign - Making and Biblical Covenants in *On the Citizen*” en uno de los capítulos (el doceavo para ser preciso) del ya citado *Hobbes's on the Citizen*.

blicas a los “hombres de Iglesia” (163). Según mi perspectiva ninguna de las propuestas del autor es adecuada para explicar la proclividad hobbesiana hacia la interpretación bíblica. Es claro que no se puede obviar la importancia contextual de los textos bíblicos⁵³ y, por ello, que remitirse a ellas sea parte de una estrategia de matización u ocultamiento, pero, más importante, desde una perspectiva teórica es señalar que Hobbes ha propuesto límites – derivados de su filosofía – a lo que puede ser válidamente – en sentido epistémico – interpretado u obtenido en las escrituras cristianas.

LA RECTA RAZÓN Y LAS ESCRITURAS

En IV, 1 todos los versos bíblicos citados, un total de diez, que inician en Salmos 26: 30-31 terminando las referencias en Juan 1:9, tienen una característica común, a saber, vinculan a Dios y Cristo con el conocimiento, la ley buena y la luz que todo lo ilumina. En ningún caso ha tratado Hobbes de interpretar los versos citados, por el contrario, lo que ha hecho es subsumirlos dentro de lo que ha denominado recta razón. Cada uno de los pasajes aludidos estaría, según la interpretación hobbesiana, restringido y carente de contenido. Los textos bíblicos son, en *De Cive*, ilustraciones de un descubrimiento que no posee ninguna relación fundamental con ellos. O sea, que es la luz de la recta razón la que ilumina la pálida claridad de la Biblia.

Basta a Hobbes con la unificación de pasajes dispares para reafirmar un punto de partida que no ha pretendido poner en cuestión. O sea que no ha buscado ratificar sus conclusiones racionales con la revelación o verdad dada por Dios. Por el contrario, la remisión a textos bíblicos reafirma la capacidad

53 Desde luego que, al menos desde el estudio de Hill (1994), resulta indisputable que la Biblia ha sido central en la existencia política y cultural inglesa. Y Hobbes, que pensaba con intensidad su época no ha dejado de participar, como es evidente, en la disputa de los “materiales” con los que se construía la realidad humana.

del justo raciocinio para transparentar lo que, de otro modo, seguiría siendo ambiguo, a saber, el lenguaje bíblico y sus alusiones “a la palabra”, “la luz” y “el bien”. La interpretación hobbesiana realiza cortes en las escrituras para, de inmediato, zurcir su propio mensaje. La Palabra no le habla al intérprete, sino que este, en su búsqueda de una teoría comprensiva, clausura significados ahí donde ellos proliferan. Con todo, Hobbes sabe que, sin importar cuáles son los fundamentos de su aproximación a las escrituras, la Palabra hablaba.

Deshacer los desacuerdos hermenéuticos es una necesidad política, así como fijar sentidos es una posibilidad del lector civil. Hobbes considera posible, y de hecho la hace, una *summa legis divinae* (compendio de la ley divina). El sumario hobbesiano coincide, con la ley fundamental de la naturaleza, a saber, desear la paz. La ley divina no funda o señala un camino para la naturaleza, sino que, una vez sometida a la fuerza de “la nueva ciencia”, resulta posible desentrañar su esencia. Los versos citados por Hobbes en IV, 3 son, en su conjunto, tan dispares como inconexos. Su único vínculo es creado – sí, en su sentido de hechura de un artificio – por la filosofía hobbesiana que se convierte, al menos al interior de sus reflexiones sobre el ciudadano, en el foco desde el que se nos dan las sagradas escrituras. Foco y, también, velo puesto que la *summa* es tanto síntesis como remoción de los aspectos que no coincidan con la ley fundamental a la que se llega indagando en uno mismo siempre que se razone con adecuación.

Quienes razonen bien no tendrán dificultad para comprender y llegar hasta las enseñanzas más importantes de la ley divina. De modo correspondiente quienes no razonen bien no podrán distinguir, cuando se aproximen a las escrituras, entre sus niveles de sentido. Es claro que para Hobbes los textos bíblicos pueden ser ordenados siguiendo criterios racionales o, lo que es lo mismo, naturales. Así en el libro de Los Salmos o la Epístola a los Romanos, que hacen parte de la *summa*, Hobbes reconoce una zona o zonas mínimas que pueden ser integradas en el diseño de su teoría de la libertad. La mayor parte de los

libros bíblicos quedan, después del proceso sintético al que son sometidos, como énfasis en la superficie de una estructura terminada. En un pasaje cualquiera Hobbes encuentra el contexto interno al que pertenece, referencias históricas, culturales, diferencias de estilo e ideas. De todos esos elementos extrae, sin mencionarlos o requerirlos, una verdad que no estaba disponible para todos los lectores.

LA FORMA DE LA PROMESA

Por lo anterior es que al citar el Proverbio III, 1: “Hijo mío, no te olvides de mis leyes, conserva mis preceptos en tu corazón (*praecepta mea cor tuum custodiat*) ya que te darán largos días de vida y paz” Hobbes hace referencia, sobre todo, a *De Cive* porque es ahí que es desarrollada en extenso las leyes que traerán y cuidarán la paz. El lugar bíblico envía a la teoría de lo político porque, según Hobbes, las escrituras proveen indicaciones generales que son inaccesibles sin una adecuada prevista. Es solo al interior de esta relación que pueden las escrituras ser fructíferas desde el punto de vista civil. Desde luego que, la lectura de la Biblia puede tener otros propósitos y efectos (doxológicos, devocionales) y ellos también pueden ser evaluados civilmente.

En este proceso interpretativo no todo es ruptura y alejamiento. Hobbes está al interior de una teología de la promesa que él, como hemos visto, ha modificado para hacerla depender de las acciones civiles. El pasaje citado del Libro de Proverbios le brinda a Hobbes parte de la estructura de su idea de las promesas civiles. Siempre que se cumplan las leyes y, sobre todo, que se guarden en el corazón – esto quiere decir que sean fundantes de la personalidad ciudadana – habrá paz. La forma de la promesa es igual, pero sus contenidos, está claro, son distintos. Esta semejanza formal nos permite señalar que existe una forma bíblica en la “nueva ciencia” hobbesiana. Una similitud

que sin embargo no anuncia fines igualmente semejantes. En el centro de la disimilitud entre ambas está el tiempo del cumplimiento, cuestión de la que nos hemos ocupado, y, por lo tanto, de la materialidad de lo prometido.

Una vida larga y en paz es, en efecto, la promesa que se hacen entre sí los ciudadanos cuando se vinculan para hacer mejores sus existencias. Y no hay cumplimiento de la promesa si falta o no está bien dispuesto el corazón, es decir sin un anclaje íntimo las leyes no tienen capacidad de cohesionar a los *cives* mientras esperan, trabajando y expectantes, por una promesa que debe cumplirse, en parte, todos los días. La promesa sale de y habla al corazón sin el cual no podría convertirse en algo más que palabras. Tanto el proverbio como Hobbes afirman que el cumplimiento de la promesa depende de la relación que se tenga con “leyes y preceptos” ambos ponen, digámoslo así, una importancia única en los actos de recepción de un *corpus*. Ahora bien, el cuerpo hobbesiano es doble: no es solo la Biblia la que debe ser retenida y obedecida sino, y primero, el propio cuerpo que debe ser insertado en el ámbito civil. Es solo después que el cuerpo es civilmente acomodado que ocurre la recepción de ese otro cuerpo del que también es autor. Leer es, por lo tanto, producir. Conservar en el corazón es, en consecuencia, metabolizar y no solo guardar el *corpus*. Atesorar o retener implica el consumo de aquello que es retenido en lo más entrañable, no hay, pues, resguardo sin daño o cambio. Por lo tanto, recibir la Biblia es un procedimiento que separa a los seres humanos de Dios.

Metabolizar y guardar obedeciendo son actitudes desplegadas desde dos concepciones distintas acerca de lo que es la Biblia. En el primer caso, está supuesta la confianza en la capacidad de las facultades por hacer propio el otro cuerpo o, lo que es lo mismo, en recibirlo y organizarlo según criterios que pueden ser disputados, depurados y, de ser necesario, rechazados. Luego, obedecer la revelación implicaría, además de lo que Strauss llama rechaza el “pensamiento autónomo”, una decisión teológica que es incompatible con la confianza

en la razón: es decir la compatibilidad entre obediencia y vida humana y ciudadana. Es solo en una existencia sin necesidades y constricciones que es posible la aceptación sin límites de la “palabra revelada”, por el contrario, ante la experiencia de privaciones y pugna sea hace necesario el intento de la razón por figurarse un mejor mundo posible.

EL TODO Y EL LÍMITE

En el mejor mundo posible hobbesiano nadie puede tener, por ningún motivo, lo que pertenece necesariamente a los otros. Principio de fácil enunciación pero que no es tan sencillo de explicar. Primero, sabemos que, según los teoremas de la razón hobbesiana, todos los seres humanos necesitan garantizar sus necesidades absolutas para que el estado civil sea posible y, en comparación con todos los otros estados posibles, más satisfactorio según el ímpetu de preservación. El derecho de todos a todo, cuyo fundamento es la igualdad imposible de la fuerza de “todos los hombres”, es complementado por la prudencia y el acuerdo social acerca de lo que debe ser inexpropiable para cada ser humano. Que exista lo inexpropiable implica, desde luego, que los ciudadanos han distribuido entre ellos lo que aquí he denominado el agua y el aire para designar el conjunto cambiante de todo aquello que es necesario para tornar cada vez mejor la vida humana. Con respecto a esto es posible acordar que, según el conocimiento disponible, tenemos necesidades absolutas, pero no soluciones universales para ellas.

Para cada ser humano, en el tránsito hacia la vida ciudadana, debe quedar garantizado – y esta garantía es inestable y voluble – que ciertas relaciones están protegidas contra la captura de los más poderosos. Una vez más, los pasajes bíblicos son secundarios vistos desde la tesis hobbesiana acerca del carácter inalienable de todo lo que sea necesario para

existencias humanas satisfactorias. Sin embargo, ellos confirman, retrospectivamente, los hallazgos de la razón acerca de cuáles deben ser los comportamientos sociales que deben prevalecer para garantizar la paz.

Según la perspectiva hobbesiana, las escrituras confirman la ley de distinción entre lo nuestro y lo ajeno (*Et legem de distinctione Nostrae & Alieni, confirmant omnia illa Scripturae sacrae loca*) que en el lenguaje bíblico se expresa mediante prohibiciones: “no matarás, no robarás, no cometerás adulterio” (IV, 4). La referencia a los lugares bíblicos anteriores pone el énfasis en la prohibición y hace que los otros sean tales porque están separados de nosotros por una orden. Nosotros y los otros existimos, según esto, por el reconocimiento de una imposible comunidad (*communitate omnium rerum*). De modo que el principio de la comunidad civil es, primero, la escisión y no la reunión⁵⁴. Si somos parte de una comunidad o si ella existe es porque dentro suyo surgen diferencias que no pueden suturarse sin que ello no suspenda, al mismo tiempo, la artificial vinculación. Una comunidad está sostenida, así, por la permanente distinción entre nosotros y los otros. Todo lo que nos hace reconocibles debe crecer para preservar la comunidad. Y de igual manera algunos rasgos que nos distinguen o por los que deseáramos ser reconocidos deben ser debilitados o suprimidos.

54 Con relación a esto me parece necesario remitir al comentario de Soto Morera: “Toda reunión, integración, corporatividad, hegemonía, toda confección suplementaria o artificial de nuevos grados de propiedad, también de comunidad (lo veremos), no remiten a un principio integrador; sino a una violencia originaria, irrenunciable, una partición de toda propiedad del ipse. La integración de fuerzas, de potencias, de poder no designa un principio constitutivo de la reunión; sino que se deriva de una herida intrínseca, que impide a los elementos (cosas, cuerpos, personas) bastarse a sí mismos, y los exhibe, los expone, siempre constituidos por intervalos, por suplementos, abiertos a (lo) otro. De modo que sólo pueden tener aviso de sí, por un eterno rodeo, por otros muchos artificios.” (2021, 50). He citado con todo detalle ya que estimo que el comentario enfatiza y expande lo que también para Hobbes es el caso: para que haya reunión y comunidad (civil en nuestro caso) es necesaria una “partición” pero, como agrega Soto Morera, no solo con respecto a los otros sino con relación a uno mismo.

Donde las diferencias son subsumidas por una unidad omnívora cesa la comunidad hobbesianamente entendida. Una vez que la distinción es asumida y, por ello, cada uno puede vivir como otro respecto de sus cercanos – satisfechas sus necesidades absolutas – sin ser reducido a lo uno indistinto entonces puede, en sentido estricto, ocurrir la reunión. Puesto que se trata de la asamblea – o ensamblaje⁵⁵ – de los distintos cada uno de los cuales, supone Hobbes, es un viviente cuya existencia está asociada a una casa con sus relaciones internas de nutrición y conflictos. Pues bien, no hemos de dar por sentado que esas casas⁵⁶ – en las que habitan familias que procuran preservarse – existen antes de la comunidad civil.

Es necesario, está claro, que ellas existan para que instituyan esa otra forma de la existencia humana. En el diseño hobbesiano la civilidad está compuesta por ciudadanos que pertenecen, cada uno de ellos, a una casa (un espacio específico dentro de la ciudad) desde la que se proyectan hacia los otros ciudadanos. La vinculación económica y afectiva entre las casas ya sea directa o indirecta, hace posible el sur-

55 Soto Morera denomina al ensamblaje, siguiendo con ello a Derrida, vivir juntas y, al respecto dice: “(i) el vivir del vivir juntas no se da espontáneamente; (ii) no resulta posible presuponer que cada una de las partes de la cohabitación [...] es decir, no es posible garantizar la presencia, la sincronía de cada una de las partes con respecto a sí mismas, su unidad, su indivisibilidad; no todos están presentes para sí mismos, o bien, no todos los que conforman el vivir juntas son los presentes; (iii) no es posible asegurar que las lógicas del cálculo y los contratos jurídico-políticos que deberían garantizar el buen vivir juntas (es decir, que asumen el problema de los medios requeridos por vivientes particulares) son una transición temporal hacia una comunidad plena, o paz auténtica.” (2021, 62-63). Bien vistas las anteriores indicaciones nos acercan a Hobbes – quizá mediante una común recusación de Aristóteles, sobre todo en lo que concierne a que debido a que es el ser humano el único viviente que tiene *lógos* su fin (*télos*) es la vida en la *pólis* – sobre todo porque reiteran, con eso de que “el vivir juntas no se da espontáneamente”, que el tiempo de lo político debe ser inaugurado y que, el esfuerzo que tales actos suponen no asegura el *buen vivir juntas*.

56 Bien dice Félix Duque con respecto a esto que: “Basta abrir los grandes relatos cosmogónicos y antropogónicos fundadores de nuestra cultura para que paremos mientes, extrañados, en una ausencia: no se menciona en ellos, en efecto, la habitación del hombre como donación divina.” (1995, 74). El proyecto de hacer una casa común es, no está de más decirlo, aunque ya lo hayamos sugerido o dicho, en el centro de la constitución de una civilidad.

gimimiento de una economía de escala mayor en la que todas las unidades domésticas han de estar involucradas.

Que el espacio que es la casa – e incluso el hogar – no puede tenerse como presupuesto es una afirmación coherente con la posición hobbesiana acerca del carácter secundario de la ciudad en relación con las familias y sus asentamientos y, más allá de ello, es, en sí mismo, un problema político: consistente en dividir el todo (la tierra) en una serie de moradas particulares en las que puedan protegerse los seres humanos y, además, hacerse distintos. De ser esto así, si aceptamos que es necesario crear casas, entonces a las prohibiciones bíblicas que cita Hobbes debemos añadir que la comunidad sería imposible si ella tuviese como única condición de posibilidad la abolición del acceso de todos a todo. La comunidad proviene también de una afirmación previa e insustituible: que del todo de la tierra y el mundo cada uno puede tener parte. Pero ¿de cuál parte hablamos? ¿cómo medirla y distribuirla? Con respecto a ello *De Cive* se limita a decir que el “agua y el aire”. Parece poco, pero, bien visto, anuncia un programa en el que la libertad ciudadana puede cumplir los deseos comunes.

HACER EL BIEN, LO COMÚN, LA CONSERVACIÓN

Hobbes hace una referencia muy breve (IV, 7) pero significativa a Lucas X (*parabola Samaritani*) a la que vincula con la ley de estar dispuestos a favorecer a los otros (*exhibendo se commodo*). Según el filósofo estar dispuesto y favorecer a los otros es bien expresado por el samaritano que tuvo compasión de un judío que había sido atacado por ladrones⁵⁷. Además de esto, favorecer, perdonar, ser misericordiosos, pacíficos, humildes, modestos, equitativos (*contra acceptionem*

57 La sucinta referencia, que podría dejarse, por decirlo así, a medio camino entre el señalamiento moral y la glosa es mucho más que eso si es recibida dentro de la historia de la recepción de la parábola.

personarum) tienen, según Hobbes, lugares bíblicos de confirmación. La única excepción es la siguiente: “En cuanto a la undécima, que ordena que se tenga en común (*communiter habenda*) aquello que no se puede dividir ignoro si se encuentra expresamente en las sagradas escrituras” (IV, 14). Sin embargo, agrega Hobbes, en la práctica (*praxis*) debe ocurrir ya que: “sin ello los seres humanos no podrían vivir” (*aliter enim fieri non poterat vt homines viuerent.*). Tenemos, por un lado, que en la parábola del samaritano encontramos, narrativamente, un acto que contiene, además de lo mencionado por Hobbes, otras leyes naturales sin las cuales la vida humana no podría constituir existencia ciudadana. Y, por otra parte, que solo por inferencia es posible encontrar la cuestión del uso común en las escrituras. Esto resulta llamativo porque en Lucas 10:29-37, lugar en el que se encuentra la parábola evangélica, se plantea una pregunta íntimamente ligada a la cuestión que Hobbes cree ausente. En el verso 29 un hombre pregunta a Jesús: ¿quién es mi vecino o próximo (πλησίον)? En el contexto de la parábola vecino o próximo no hace referencia a la ubicación espacial de algún otro con respecto a mí, sino, más bien, a la pertenencia de alguien a una misma comunidad. Por lo que podemos traducir así la interrogante: ¿quién pertenece a mi comunidad?

A la anterior pregunta Jesús responde, en síntesis, con lo siguiente: un hombre es en el trayecto de Jerusalén a Jericó, fue robado por varios salteadores que, después de dañarlo, lo dejaron abandonado medio muerto. Desde luego, esa historia no responde a la pregunta sobre quién hace parte de mi comunidad. Es lo que sigue lo que constituye la respuesta: pasan dos hombres y ven al hombre malherido, primero un sacerdote (ιερεύς) y se aleja del cuerpo moribundo, segundo se aproxima un levita (Λευείτης), es decir alguien que por su genealogía tenía como oficio ser asistente del sacerdote y, como el primero, no hace nada por el despojado. Ambos, el sacerdote y el levita tenían a su cargo ofrecer sacrificios a Dios. Por último, después de ser ignorado por los encarga-

dos del culto, el hombre herido es ayudado por un samaritano (Σαμαρίτης). Alguien perteneciente a un pueblo o comunidad históricamente enemistada con los judíos. El samaritano, más que ayudar al malherido, abunda en atenciones hacia él: ha cuidado (ἐπεμελήθη) o mejor dicho, puesto toda su atención y la fuerza de su mente en el hombre herido.

Lo cual quiere decir que ha considerado que no era posible distinguir su vida del cuerpo destrozado que ha encontrado, sin buscarlo, en medio del camino. Para que haya comunidad, en este caso, toda distinción debe ser suspendida. La vida del otro es también la mía y lo es de un modo que no admite relativizaciones o matizaciones. El cuerpo del otro es, para el samaritano, llega a ser su propio cuerpo, la agonía es - ¿es tal cosa posible? – su propio suplicio. Sin embargo, al cuidar del desconocido que ha aparecido en su camino nada obtiene el samaritano, no hay retorno posible. Tampoco, cabe decir, la posibilidad de la amistad. El acto del samaritano no puede esperar compensación puesto que el herido pertenece, sin exageración, a la muerte.

Es este el contexto en el que pueden ocurrir actos de gracia ya que quien recibe cuidado no puede, y quizá nunca tenga el poder para hacerlo, realizar una retribución. No sabemos, la parábola omite decirlo, si después del cuidado ofrecido por el samaritano el herido ha sobrevivido. De no ser así, y es significativo el silencio del texto acerca de esto, el cuidador ha entregado a la muerte, en sentido literal, lo que dio. Una gracia sin límites diríamos ya que venida la muerte todo se pierde para quien permanece. Sabemos que el samaritano entregó dinero al dueño de una posada y pidió que cuidarán al herido. Prometió que regresaría a cancelar los posibles gastos en los que incurriría el hospedador. Ignoramos si retornó. Nada de ello es lo más importante, ni siquiera la sobrevivencia del herido, que podemos suponer, ni el cumplimiento de la promesa del retorno.

Lo más importante es la decisión espacial y táctil por la que el samaritano se ha acercado (ἤλθεν) al herido, es decir

se ha hecho, sin que medie ninguna identificación nacional o lazo sanguíneo, contrato o pacto, próximo. En la parábola la oposición fundamental ocurre entre la disposición a acercarse – y esto hasta el toque – y alejarse del cuerpo malherido, desviarse del lugar en el que yace (*ἀντιπαρῆλθεν*). La comunidad en este caso se instituye, en silencio, sin *sermonis*, solo por el encuentro con el cuerpo del otro de quien, al darle cuidado, me formo como comunidad. Es más, es el acto de vendar (*καταδέω*) el que, uniendo la carne herida, permite que a su vez nos unamos con los otros.

Los administradores de sacrificios no se han acercado lo suficiente, han dado un giro o se han desviado, entonces han cancelado por completo la posibilidad de la comunidad. De este modo, aunque la pregunta del hombre no quiera remitir a una cuestión espacial – es decir acerca del lugar en el que me encuentro con relación a los otros – la respuesta dada en la parábola dice: ninguna comunidad existe entre aquellos que, en medio de una situación terrible en la que alguien no puede más, no se aproximan o al menos los que entre ellos, quienes pueden hacerlo, no se acercan y tocan (*καταδέω*).

Acercarse y tocar, digo, son el resultado de una decisión espacial que hace cambiar el rumbo. Quienes deciden desviarse y no tocar/curar (*καταδέω*) han visto al hombre herido (*ἰδὼν*) pero, sin explicación – aunque la parábola solicita que ofrezcamos alguna – se retiran. También el samaritano ve al herido, pero su mirada es capturada y, el efecto de tal evento es la compasión (*ἐσπλαγχνίσθη*). Es decir, una afectación corporal tan intensa que es imposible no ir hacia aquello que la ha provocado. Sin esa afectación no podría existir la proximidad que hace posible la comunidad. El vendaje (*καταδέω*), en fin. Este sentido de la comunidad que es hecha posible por actos de cura y frágil juntura de la carne lacerada nos conduce a la artificialidad hobbesiana que crea comunidad, pero se trata de dos formas distintas de juntar, no enfrentadas. Estar unidos por y en el vendaje del moribundo es, sin duda, un tipo de vínculo que asume con radicalidad la preservación y lo hace sin

esperar o anunciar un futuro juntos. Porque el motivo de esta proximidad no es un posible venir del tiempo deseado, sino la exigencia de cuidar lo que está, ya, cerca del roce del cuerpo. Y que al producirnos misericordia nos ha transformado.

Pues bien, no hay comunidad, ella no puede suponerse en ningún caso, sino que debe hacerse y ello solo es posible por decisiones espaciales se expresan en actos corporales. Es decir, no hay gracia sin toque, sin inclinación, sí, sin caminos que se hacen comunes, como dice Hobbes. Pero el filósofo no advierte que no es el camino lo que es común, tampoco las bestias (κτῆνος), sino los otros a quienes nos aproximamos y quienes se aproximan a nosotros. Esto quiere decir que los otros nos son comunes – no en el sentido de que podamos disponer de ellos – sino en el sentido más fundamental según el cual sin la ligadura con ellos, aunque esta provenga de la herida y cree a su vez otras heridas no habría singularidades. Una comunidad es aquella que en el acto mismo de llegada anuncia la cicatriz, la modificación del cuerpo y, por qué no, su inmediata disolución.

La Parábola del Samaritano termina con una frase laconica de Jesús: “vete y haz lo mismo”. Es claro, con todo lo que hemos visto, qué es lo que ha hecho el samaritano. Y al mismo tiempo no deja de ser elusivo qué es lo que ha ocurrido en la narración. En la referencia de Hobbes al texto evangélico está expuesta una forma de operar: para empezar la breve remisión deshace los vínculos cristológicos con los que ha sido cargada la parábola. De este modo ella habla, en *De Cive*, de “hombres” y de la disponibilidad que uno de ellos entrega al otro. Es decir, de un encuentro en el cual no acontece nada más que en relación con, si se me permite una frase de Derrida, aquel que no se puede inventar. Es decir, el otro: “Ni Dios ni el Hombre” (Derrida 1998, 61). La respuesta que Hobbes destaca, por lo tanto, no es, para él, ni teológica ni metafísica – pese a que podría tener implicaciones de esos órdenes – sino civil. Es posible, en efecto, inventar un dios o una idea del “hombre” o los hombres sin embargo no es con

relación a esa “invención” que ha de hacerse responsable el ciudadano. Aún más, existen relaciones ciudadanas cuando sin ninguna equivalencia o semejanza a primera vista (en la que podría fundarse un vínculo exclusivo) acaece lo común. Un fondo bíblico es reconocible en *De Cive* en relación con el cual Hobbes ha creado una sintaxis que permite ejercer la libertad también con relación a las raíces que la hacen decible.

Cierre

NINGÚN HERIDO SIN COMUNIDAD

Que no haya heridos sin comunidad – no que no hayan heridos porque, lectores de Hobbes, sabemos que ninguna promesa es capaz de erradicar la violencia – es, también, un postulado de la teoría hobbesiana del ciudadano. Desde ella, contra lo que postula el anti-hobbesianismo, es posible desarrollar una forma de pensar lo común que sepa reconocer las asimetrías y las inequidades sin postular que, para ser resueltas, es necesario concentrar todo el poder social en un solo lugar inapelable. Por el contrario, en la teoría política de la libertad presentada en *De Cive* la concentración autocrática impide, primero, y hace imposible, finalmente, la paz social.

El filósofo inglés ha pensado que una razón justa y actos cotidianos de gracia son condiciones necesarias para superar la irracionalidad de la guerra. Ha postulado no solo que no todo lo real es racional, sino que no todo lo que sigue un “orden teorematizado” es racional. El criterio para evaluar la racionalidad de una ley, institución o política es si contribuye, y según cuales costos, a que sean satisfechas las necesidades absolutas de los seres humanos. Estas necesidades son, para Hobbes, tanto el agua y el aire (Strauss) como su recepción en un contexto que permita su disfrute subjetivo (Bachelard). Es decir, se trata de un tipo de plenitud que puede ser universal

porque sin ella, sin que todos accedamos a ella, la vida humana es, más que una posibilidad de hacer mundo, crueldad y tristeza.

Caracterizar a Hobbes como un filósofo que “canta a la paz” es inadecuado si se entiende que ello implica realizar un elogio o elevar una plegaria. En *De Cive*, más bien, encontramos un esfuerzo por, al prescindir de toda omnipotencia que intervenga en la tierra, crear formas de sabiduría que permitan saber de cuánto son capaces, qué pueden construir, distribuir y proteger los seres humanos, devenidos ciudadanos, para darse una casa en la tierra. Se trata, entonces, de una propuesta de “cálculo de las fuerzas” que considera, como punto de partida, que retirados de los otros y, peor aún, en pugna con ellos, no habría suficiente poder para hacer posible la sobrevivencia colectiva. De modo que la teoría política hobbesiana propone poner en común la fuerza dispersa y enfrentada entre sí para crear, con ella, una forma de existencia común: la civilidad. La pregunta política es, pues, cómo hemos de vivir.

La propuesta teórica de Hobbes según la cual la fuerza común racionalmente ordenada puede producir un mundo para todos los seres humanos – en el que todos tengan acceso a los medios que son necesarios para tener vidas satisfactorias – es, cuando menos, crítica con respecto a un tiempo que rehúsa admitir que es necesario que todos tengan, por haber nacido, agua y aire, y postula, en cambio, que cada uno debe “emprender” o “formarse” a sí mismo para obtener lo que necesita para vivir. Llevándonos con ello a esa situación terrible que Hobbes solo imaginó: un estado de guerra en el que ganarán, pese a lo que anuncia la publicidad a los precarizados, quienes concentran los medios para imponerse sobre los demás. No son racionales y no quieren serlo. Contra ellos vale repetir el criterio normativo hobbesiano: una sociedad en la que no esté garantizado y protegido el acceso a los medios materiales necesarios para la preservación debe ser superada o acabada ciudadanamente para que sea posible la vida humana.

Es necesario reconocer que, para defender ese criterio normativo y el tipo de relaciones sociales que lo harían posible, Hobbes introdujo las figuras del enemigo y la bestia. Con ellas procuró trazar un límite que señalara hasta dónde puede la organización civil de la vida ser resistida o traspasada. El modelo de la enemistad y los procesos de bestialización no son marginales dentro de la teoría política de la libertad y, por no serlo, debe decirse que el estado de paz hobbesiano no parece capaz de soportar conflictos intensos sin desbordarse y solicitar, como lo hace en el inicio *De Cive*, que quienes piensen que se pueden “enfrentar” o “rebelarse” contra el Estado deben ser denunciados y tratados como enemigos. Esto es cierto, pero requiere matizaciones.

Aceptemos de entrada que la enemistad y la bestialización no son criterios adecuados para pensar la libertad sobre todo la de quienes conviven conflictivamente con nosotros. Al transformarlos en enemigos y bestias clausuramos la escucha de sus reclamos y la atención de sus propuestas. Todavía más la transformación de los otros en despojos de lo civil – peligrosas amenazas internas o pavorosas siluetas lejanas – permite que los ciudadanos y sus instituciones se eximan de ofrecer el trato que se ofrecerían entre sí a esos que consideran más que distintos. Todo lo anterior es, en efecto, la quiebra de la civilidad.

Debemos, sin embargo, guardarnos de asumir que Hobbes dice que cualquier rebelión o resistencia son, sin más, acciones de enemigos y bestias. Muy por el contrario, en *De Cive* un enemigo⁵⁸ es quien usa la Palabra de Dios (*Verbo Dei*) para, sin someter sus postulados a la consideración y deliberación ciudadana, imponer su voluntad de acumulación y dominio. En el contexto que Hobbes habla de aquellos que deben ser tratados como enemigos se supone que las relaciones civiles garantizan el mejor tipo de existencia colectiva. Es

58 Según la tipología de Zarka (2020) se trata, en este caso, de un “enemigo interior” cuya postura es irracional puesto que para conseguir gloria y control no piensa en la conservación.

decir, es enemigo aquel o aquellos quienes, desde una “base” religiosa o aduciendo ser enviados de Dios, desean apropiarse de lo común o de su posibilidad. No es lo mismo, en cambio, lo que sucede con la bestialización de quienes hacen un uso distinto de sus facultades, y con ello procuran permanecer en tensión con la economía de los significados y los gestos del mundo civil porqué lo resienten asfixiante.

En el último caso la *sociedad civil* se transforma, en efecto, en una trituradora de particularidades. Tendríamos en Hobbes una síntesis de la patogénesis de la sociedad moderna (Koselleck) o, más drásticamente, que la teoría hobbessiana de la libertad desemboca o proviene de una restricción que hace de los ciudadanos propiedad de los soberanos (van Apeldoorn). Con respecto a lo primero, si por patogénesis entendemos que la *civilidad* pensada por Hobbes requiere un corte o ruptura entre “ser humano y ciudadano” que produce, a su vez, una comunidad cuyos miembros están fracturados – deben controlar y reconducir una fuerza interior que es también social y posee efectos civiles – entonces cabe admitir que Hobbes ha señalado el carácter contradictorio de la libertad civil. Esto es así puesto que proyecta a los seres humanos hacia lo común, pero a cambio de un crédito que resienten, de muchas formas, en la existencia ciudadana. Muy distinto es, por otra parte, admitir que el destino de los ciudadanos hobbessianos es ser, sin ambages, propiedad del soberano. El argumento de van Apeldoorn (2020) para probar el carácter despótico del soberano hobbessiano omite que la civilidad es la reunión del poder de todos para procurar que todos tengan (en el sentido de propiedad *-property-*) lo necesario desde el punto de vista personal y, también, colectivo. Asimismo, el poder colectivo no es transferido para la dominación sino para, en otro extremo, incrementar las capacidades colectivas. El soberano es un artificio en el que debe expresarse el deseo y poder comunes. De este modo, que el soberano ejerza un poder aplastante sobre los ciudadanos no puede convertirse, sin que sea una absurda contradicción de principios, en la casi cosificación de ellos.

Bien puede que Hobbes incurra en tal equívoco, es decir, que derive de su teoría de la libertad un soberano despótico, pero ello no es necesario. Incluso si se trata solo de la propiedad de los ciudadanos, el soberano no podría confiscarla – en ausencia de fundamento y proceso alguno- sin que con ello no se deshaga, en el mismo acto, el estado civil. Quizá sea así: en *De Cive* puede aparecer una teoría de la libertad que funda lo civil para clausurarla con la aparición de un dominador despótico. Sea este o no el caso, cuestión que no será posible seguir discutiendo aquí, no es impropio afirmar que la teoría hobbesiana de la libertad no es despótica, al menos, en su inicio. Puede agregarse que si se sigue la misma argumentación hobbesiana que el soberano despótico es la negación de las condiciones mínimas que han hecho posible la unión civil: uso de la razón, deliberación y evaluación de los fundamentos y repercusiones de las producciones humanas.

LOS LÍMITES DE LA RECTA RAZÓN

Pues bien, no podemos conceder a Hobbes que la recta razón o, mejor aún, la razón justa es capaz, ella sola, de construir un mundo para todos satisfactorio. Por más que digamos que cada vez que se niegan las necesidades absolutas y la necesidad de satisfacerlas universalmente – tal negación de paso culmina con la persecución, desaparición y olvido vía *mass media* de quienes así lo exigen con toda razón hobbesiana – se actúa contra razón. La razón hobbesiana no basta porque el obscuro mundo del flujo de las informaciones instantáneas y desechables que hacen todo lo posible para que el esfuerzo del pensar sea tenido como una carga inútil ya que tenemos expertos, guías y técnicos que de antemano saben qué es mejor para todos los demás.

Sin ser suficiente, sin embargo, de renunciar al ideal hobbesiano de que la razón puede más que la guerra y que el

vínculo racionalmente orientado de la fuerza social es más poderoso que todos los que quieren beber nuestra sangre entonces quedaríamos a expensas de mercaderes, bandas de ladrones y adoradores de guerras en las que sus vidas no están comprometidas, hasta ahora. De qué son capaces las mayorías cuando se dedican a hacer crecer la fuerza de su razón y de clarificar para sí mismas la fuerza de sus razones es algo que todavía no sabemos con exactitud. El tipo de conocimiento necesario para comprender qué pueden alcanzar las mayorías y, aún más, cómo podrían diseminarlo es concomitante con la pregunta acerca de la razonabilidad de los intereses y proyectos multitudinarios— ahí donde existen -.

Para alcanzar una existencia ciudadana es insuficiente e innecesario, por otra parte, contraponer las bestias a los ciudadanos, privando de mundo, con ello, a todos los vivientes que, aún sin *sermonis*, se dan a sí mismos formas específicas de cuidado, reconocimiento y existencia terrena⁵⁹. En ese mismo sentido, las leyes y las instituciones humanas habrían de suponer que, el caso de algunos animales humanos, nos encontramos ante lo que Maneesha Deckha (2021) denomina *legal beings* (seres a los que deben amparar las leyes ciudadanas). Ello implicaría que, en contra de la bestialización como forma de exclusión sancionatoria, sería racional acoger a los vivientes que, aun careciendo de la posibilidad de manifestar

59 La filosofía de Hobbes permite, es necesario decirlo, una consideración no jerarquizada de los animales humanos si se toma en cuenta la centralidad que tiene el movimiento en la teoría hobbesiana. En breve, según Ebetürk (2018), en la presentación hobbesiana de la vida de los animales humanos se asume que ellos pueden desarrollarse y habituarse – lo que implica modos de habitación de la tierra – sin derivar de ello la capacidad de la reflexividad mental. Si admitimos, y me parece que estaríamos en lo correcto, que los vínculos entre corporalidad y ambiente y los movimientos que ellos hacen desplegar forman parte del “espacio de la libertad” o, para decirlo con Steward (2012), aquello cuya fuente es un agente que decide que algo ocurra o no. Es decir, el movimiento mismo pertenecería, según esta perspectiva, a la agencia en los animales no humanos. Estimo que el indeterminismo supuesto en esta posición es compatible con la filosofía hobbesiana en el sentido que ha sido explicado por Wolfe (2017).

comportamientos ciudadanos convencionales forman parte del mundo en el que también habitan los humanos.

Así como las leyes deben proteger a quienes, siendo humanos, no pueden participar de la vida ciudadana también pueden invocar una cobertura semejante para otros vivientes no humanos con el fin no solo de evitar su destrucción y sufrimiento innecesario sino también para ampliar el tipo de comportamientos – formas de vivir – que han de pertenecer a la civilidad. Y ello, no en virtud de las continuidades y semejanzas que existan entre “animales y humanos” sino como reconocimiento de una distancia en la que, en lugar de señalar a las carencias animales, subraya su plena y disímil existencia (*beingness*)⁶⁰.

A Hobbes cabría responder, además, que la razón no está siempre comprometida con principios normativos que satisfacen el deseo de preservación y cuidado. Entendemos bien que ahí donde crece la fatalidad y la precarización de la vida común no hay ausencia completa de razón sino un tipo de uso de la razón que parte del supuesto según el cual es imposible – además de indeseable – la satisfacción universal de las necesidades absolutas de todos los seres humanos. Imposible e indeseable ya que de buscar y conseguir tal universalización se reduciría la competencia, la innovación y el desarrollo individual. Es decir, quedarían suspendidas la concentración y exhibición rampante de riqueza. Nada de ello, es necesario insistir en ello, es unánimemente entendido como una expresión de irracionalidad. Por el contrario, cada vez parece más racional – y también respetable, como si tratase de la vanidad hobbesiana llevada a su extremo – que se juzgue la mejor razón disponible aquella que sanciona: que quien quiere beber y respirar pues que lleve al mercado lo que tenga para ofrecer y, si es poco o insuficiente, que lleve sobre sí sus

60 Se trata de un término acuñado por Deckha al interior de su teoría de un derecho de los animales más allá de los límites de su concepción como propiedad (2021).

fracasos - individuales desde luego - a la tierra incógnita en la que desaparecerá.

Bien sabemos, y Hobbes nos ha ayudado a pensar en esto, que sin reconocimiento o, mejor dicho, en medio del avergonzamiento y humillación de las mayorías no es posible la ciudadanía. Es justo caracterizar el pensamiento hobbesiano como un llamado al reconocimiento de todos los seres humanos entre sí. Un tipo de recepción de los otros que postula la posibilidad de cada uno de aportar a la construcción del mundo común. En sociedades radicalmente desiguales e inequitativas no solo las relaciones ciudadanas reducen sus condiciones de posibilidad sino también los encuentros cotidianos y gratificantes que hacen deben constituir la vida común.

El criterio normativo hobbesiano, seguido de la tesis según la cual es posible tener conocimiento adecuado de nuestras necesidades absolutas, resulta realizable solo en un contexto en que se creen las condiciones para el despliegue social de la fuerza personal y social de quienes desean una vida común sin imperio y dominación. Es necesario admitir, con Hobbes, que los seres humanos no podemos sobrevivir sin el “agua y el aire” y que, para que todos tengamos acceso a ellas es imprescindible que los actos de libertad se conjunten de un modo tal que sea posible que ellos se expandan y diversifiquen. Es decir, que la teoría política de la libertad no tiene como fin alcanzar una organización monolítica y sin exterior que haría inviable que la fuerza colectiva encuentre formas distintas de expresión, canalización y síntesis. Contra la clausura de la exploración de las posibilidades sitas en el ímpetu humano es que, precisamente, se ha desplegado la filosofía hobbesiana.

Bibliografía

Principal

- Baumgold, Deborah, ed. *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive, and Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Traducido por Andrée Catrysse. Madrid: Tecnos, 2014.
- . *Do Cidadão*. Editado por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- . *Elementa philosophica de cive*. Amsterodami: Apud Ludovicum Elzevirium, 1647.
- . *Elementorum philosophicae sectio tertia de Cive*. Editado por Howard Warrender. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- . *On the Citizen*. Editado por Richard Tuck, & Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1998].
- . *Thomas Hobbes: De Cive. The English Version*. Editado por Howard Warrender. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Secundaria

- Abizadeh, Arab. *Hobbes and the Two Faces of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. Editado por François Matheron. Vol. I. Paris: Stock/IMEC, 1994 [1982].
- Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Tercera edición. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Balibar, Étienne. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.
- Barnes, Harry Elmer. «The Natural State of Man (An Historical Resumé).» *The Monist* 33, nº 1 (January 1923): 33-80.
- Bartra, Roger. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [2011].
- Blau, Adrian. «Methodologies of Interpreting Hobbes: Historical and Philosophical.» En *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, editado por S.A Lloyd, 10-28. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Bleichmar, Daniela. *Visual Voyages. Images of Latin American Nature from Columbus to Darwin*. New Haven and London: Yale University Press, 2018.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung. Erster bis Dritter Band*. Vol. 2. 3 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Bray, Michael. «MacPherson Restored? Hobbes and The Question of Social Origins.» *History of Political Thought* XXVIII, nº 1 (2007): 56-90.
- Castel de Lucas, Gustavo, y Diego A Fernández Psychaux, *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 9 (Julio-Diciembre 2016): 9-262.
- Chadwick, Alexandra. «From Soul to Mind in Hobbes's The Elements of Law.» *History of European Ideas* 46, nº 3 (2020): 257-275.
- da Rotterdam, Erasmo. *Adagi. Testo Latino a fronte*. Editado por Emanuele Lelli. Milano: Bompiani, 2013.

- Deckha, Maneesha. *Animals as Legal Beings: Contesting Anthropocentric Legal Orders*. Toronto: Toronto University Press, 2021.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Traducido por Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l' autre*. Paris: Editions Galilée, 1998.
- . *Seminario La bestia y el soberano*. Editado por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, & Ginette Michaud. Vol. I . II vols. Buenos Aires: Manantial, 2018 [2008].
- Diderot, Denis, y Jean Le Rond D' Alambert. *Encyclopédia, ou Dictionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Traducido por das Graças Maria de Souza, Pedro Paulo Pimenta, & Thomaz Kawauche. Vol. 4. 6 vols. São Paulo: Editora, 2015.
- Douglass, Robin, y Johan Oltshoorn, . *Hobbes's on The Citizen. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Duque, Félix. *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.
- Ebetürk, Emre. «Animal life and mind in Hobbes's philosophy of nature.» *History and Philosophy of the Life Sciences* 40, n° 69 (2018): 1-24.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Segunda edición. Ciudad de México: Era, 2007 [1998].
- Esposito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducido por Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder, 2008.
- Field, Sandra Leonie. *Potentia. Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Foisneau, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF, 2000.
- . «Potere umano e mondo animale secondo Hobbes.» *Scienza & Politica per una storia delle dottrine XXXI*, n° 60 (2019): 79-90.

- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Gallardo, Helio. «Notas sobre la sociedad civil.» *Pasos*, enero-febrero 1995: 23-41.
- . *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Quito: Editorial Tierra Nueva, 2000.
- Godfrey-Smith, Peter. *Protozoa. Animal Life and the Birth of the Mind*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vol. 12. *Unterweg zur Sprache*. 102 vols. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 [1959].
- Hill, Christopher. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. London: Penguin Books, 1994.
- Hoekstra, Kinch. «Hobbesian Equality.» En *Hobbes Today: Insights*, editado por S.A Lloyd, 76-112. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Israel, Jonathan I. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
- . *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Jakonen, Mikko. «Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy.» *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 9 (Julio - Diciembre 2016): 89-118.
- Jiménez, Jorge. «Filosofía de ciudades imaginarias. Ficción, utopía e historia.» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XLIV*, nº Número Especial 113 (Setiembre - Diciembre 2006): 1-209.

- Kapust, Daniel J. «Hobbes, Lucretius, and Political Psychology of Peace.» *History of Political Thought* 40, nº 2 (2019): 246-269.
- Lee, Daniel. «Sovereignty and Dominion: The Foundations of Hobbesian Statehood.» En *Hobbes's On The Citizen: A Critical Guide*, editado por Robin Douglas, & Johan Olsthoorn, Chapter 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Leys Stepan, Nancy. *Picturing Tropical Nature*. London: Reaktion Books, 2001.
- Lloyd, S.A. *Morality in the Philosophy of Hobbes. Cases in the Natural Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lucrecio. *La naturaleza*. Traducido por Francisco Socas. Madrid: Gredos, 2003.
- MacPherson, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 2011 [1962].
- Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Martinich, A.P. «Hobbes's Political-Philosophical Project: Science and Subversion.» En *Intepreting Hobbes's Political Philosophy*, editado por S.A. Lloyd, 29-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Meissalloux, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la néccesité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- Mejía, Andrea. «La naturaleza y el dominio de Dios.» En *Teología política e imagen*, editado por Lisímaco Parra, & Martin Tremml, 236-253. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad de Los Andes, 2019.
- Millbank, John. *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Second edition. Oxford: Blackwell, 2006 [1990].
- Petit, Philip. «Freedom in Hobbes's Ontology and Semantics: A Comment on Quentin Skinner.» *Journal of the History of Ideas* 73, nº 1 (2012): 111-126.

- Plauto. *Le commedie*. Editado por Carlo Carena. Roma: Einaudi, 1975.
- Shakespeare, William. *The Oxford Shakespeare. Complete Works*. Second edition. Editado por Stanley Wells, & Gary Taylor. Oxford: Oxford University Press, 2005 [1986].
- Skinner, Quentin. *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- _____, y Yves Charles Zarka. *Hobbes. The Amsterdam Debate*. Editado por Hans Blom. Hildesheim/Zurich/New York: George Olms, 2001.
- Sommerville, Johann. «Hobbes and Christian Belief.» En *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, editado por S.A Lloyd, 156-172. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Soto Morera, Diego A. *El enemigo teológico. Fraternidad y comunidad política*. Investigación, Heredia: s.e, 2021.
- Sreedhar, Susanne. «Hobbes on Sexual Morality.» *Hobbes Studies* 33 (2020): 54-83.
- . «The Curious Case of Hobbes's Amazons.» *Journal of the History of Philosophy* 57, n° 4 (2019): 621-646.
- Steward, Helen. *A Metaphysics for Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Strauss, Leo. *Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Nosoetto, & Dolores Amat. Buenos Aires: Prometeo, 2014 [1952].
- . *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Editado por Kenneth Hart Green. New York: State University of New York Press, 1997.
- . *La filosofía política de Hobbes. Sus fundamentos y génesis*. Traducido por Silvana Carozzi, & Martín Arias. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1952].
- Thornton, Helen. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of*

- Human Beings*. New York: The University of Rochester Press, 2005.
- Tosi, Renzo. «Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes.» «EIKASMOS» *Quaderni Bolognesi di Filologia Classica* XIX (2008): 387-395.
- van Apeldoorn, Laurens. «Property and Despotism Sovereignty.» En *Hobbes's On the Citizen. A Critical Guide*, editado por Robin Douglass, & Johan Olsthoorn, 108-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Ward, Lee. «Equity and Political Economy in Thomas Hobbes.» *American Journal of Political Science* 64, n° 4 (October 2020): 823-835.
- Westhelle, Vitor. *Eschatology and Space. The Lost Dimension in Theology Past and Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Widerquist, Karl, y Grant S McCall. *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Wolfe, Charles T. «Boundary Crossings: The Blurring of the Human/Animal Divide as Naturalization of the Soul in Early Modern Philosophy.» En *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine*, editado por Stefanie Buchenau, & Roberto Lo Presti, 147-172. Pittsburgh, Pa: Pittsburgh University Press, 2017.
- Zagorin, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducido por Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997 [1995].
- . «Hobbes y la figura del enemigo.» *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n° 40 (2020): 5-25.

Este libro se imprimió en el 2021 en el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional, consta de un tiraje de 100 ejemplares, en papel bond y cartulina barnizable. Cuenta con su respectiva versión electrónica en formatos pdf y e-pub.