

Mecanicismo y alteridad en la teoría de Thomas Hobbes

PHd. **Laila Yousef Sandoval**. CIS (The College for International Studies)-
Endicott International, Madrid. Saint Louis University, Madrid
Recibido 23/1/2021

Resumen

Los análisis sobre la filosofía política hobbessiana suelen girar alrededor del estudio del miedo y de cómo este es el factor fundamental para explicar el surgimiento de la soberanía. Este artículo tiene como objetivo ir más allá del concepto de temor como base articuladora de la política y centrar el análisis en un terreno fundamental sin el cual no se explica el Leviatán: la alteridad entendida como enemistad. Un análisis de la específica otredad que pone en juego Hobbes a través de su perspectiva mecanicista permitirá entender los diferentes matices que esta visión incorpora, así como las consecuencias que derivan de una filosofía política basada en una concepción negativa de la compañía. El texto explorará las líneas de articulación del concepto de enemistad hobbessiana tanto desde el punto de vista del interior del Estado como desde una perspectiva interestatal.

Palabras clave: alteridad - enemistad - Hobbes - soberanía - mecanicismo

Summary

Mechanicism and alterity in Thomas Hobbes' Theory

The studies of Hobbesian political philosophy usually revolve around the study of fear and how it is the fundamental factor to explain the emergence of sovereignty. This article aims to go beyond the concept of fear as the articulating basis of politics and to focus the analysis on a fundamental domain without which Leviathan cannot be explained: alterity understood as enmity. An analysis of the specific otherness that Hobbes puts into play through his mechanical perspective will allow us to understand the different nuances which this vision incorporates, as well as the consequences that derive from a political philosophy based on a negative conception of the company. The text will explore the lines of articulation of the concept of Hobbesian enmity both from the point of view of the interior of the State and from an interstate perspective.

KEY WORDS: alterity - enmity - Hobbes - sovereignty - mechanism

Mecanicismo y alteridad en la teoría de Thomas Hobbes

PHd. **Laila Yousef Sandoval**. CIS (The College for International Studies)-
Endicott International, Madrid. Saint Louis University, Madrid
Recibido 23/1/2021

1. Introducción

Las lecturas sobre la filosofía política hobbesiana han estado tradicionalmente enmarcadas en el debate liberalismo versus absolutismo (Leo Strauss, Charles-Yves Zarqa), centradas en la impronta de su teología política (Carl Schmit) o articuladas en torno a la interpretación mecanicista y político-espacial (Carlo Galli). El miedo, especialmente a una guerra civil, que empuja a los sujetos a ceder voluntariamente su libertad a cambio de la supuesta seguridad provista por el Leviatán, ha sido un concepto transversal y estructural de todos estos análisis. El objetivo de este artículo es desgranar hasta qué punto esa noción de miedo hobbesiana está imbricada con la de alteridad, y en concreto, con la de enemistad, dentro del marco de interpretación mecanicista ofrecido por Hobbes. Entender el papel del “otro” como enemigo permitirá comprender toda aquella pléyade de conceptos políticos ligados a Hobbes - como “guerra”, “contrato”, “soberanía” - que, de alguna manera, dependen de la específica noción de otredad puesta en juego por él.

La hipótesis de este trabajo es que si bien Hobbes, desde su particular fenomenología mecanicista del sujeto humano, entendido como riesgo que *causa* u origina la necesidad del contrato social, no postuló explícitamente la alteridad como variable explicativa del resto de nociones leviatánicas, al plantear la existencia otra como una presencia siempre amenazante, lo que hizo fue convertir la alteridad (siempre potencialmente enemiga) en fundamento explicativo del miedo, la guerra o el absolutismo político. Una vez presentada esta hipótesis (I) será necesario establecer los fundamentos de la epistemología política hobbesiana (II) y, en base a ella, analizar

el desarrollo conceptual de la alteridad (III), tanto desde el punto de vista de la soberanía estatal (IV) como desde una panorámica interestatal (V), para finalmente concluir (VI) con los resultados que permite arrojar este estudio.

2. *Aclaraciones en torno al mecanicismo hobbesiano*

El mecanicismo y atomismo tradicionalmente ligados a Hobbes, según los cuales todo movimiento o estado es causa desencadenante de determinados efectos, permiten entender su concepción epistemológico-política de la soberanía, pero también requieren de ciertas matizaciones. En la medida en que la acción humana imita el carácter causal de la naturaleza, los efectos que los individuos traen al mundo, movidos/causados por la necesidad de protección, se traducen en la creación del Estado. Ese hombre artificial, denominado Leviatán y cuyo cuerpo, con sus diferentes miembros e instituciones a modo de músculos, venas y nervios se mantiene con vida, tal y como ilustra el comienzo del *Leviatán*, encuentra en la soberanía su “alma artificial” (Hobbes, 2007: 39) o “pulmón de acero” (Derrida, 2008: 53)¹, siendo su principal causa de muerte la división de ese espíritu mecánico-espiritual, es decir, la guerra civil.

El determinismo implícito en esta manera de entender la realidad marca en gran medida la comprensión de la alteridad y, por ende, de las relaciones políticas, ya que la libertad en sentido ético no ha lugar para Hobbes. La libre iniciativa de los sujetos no sirve como criterio de acción porque para Hobbes las causas trascendentales no existen, pues de ellas no se puede tener experiencia ni concepto. La libertad solo puede ser entendida en sentido mecanicista y negativo, esto es, como falta de impedimento para el desarrollo de una tendencia o una cadena causal (de ahí que llegue a afirmar que “libertad y necesidad son compatibles” (Hobbes, 2007: 195)), pero no como el despliegue libre de una voluntad o una libertad trascendental. Autores como Durkheim ven en esta narración de Hobbes la aplicación del método científico a los asuntos políticos, una simple traslación de las reglas que rigen la naturaleza al ámbito de la acción humana y, en concreto, del Estado: “la política y la Moral se distinguen

¹ Todas las traducciones de esta obra que aparecen en el artículo son personales.

tan poco de las otras ciencias que el principal objetivo de Hobbes es prioritariamente introducirles el método de estas últimas” (Durkheim, 2014: 33).²

Ahora bien, considerar que el análisis de Hobbes se detiene ahí o que tiene como único fin la mera aplicación de la metodología causal a las relaciones políticas supondría minimizar la complejidad del pensamiento hobbesiano y olvidar la impronta profundamente simbólica que incluye el autor en sus análisis o, mejor dicho, que pretendía transmitir con su obra. Carl Schmitt ha sido uno de los teóricos que más ha insistido en este contraste entre la promesa teológico-política, presente en la propia portada del *Leviatán*, y el radical mecanicismo resultante del libro: “la impresión mítica que produce el título y los dibujos de la portada no se confirma luego expresamente a través de las citas que en el libro aparecen sobre el Leviathan en los pasajes explícitos del libro que se refieren al Leviatán” (Schmitt, 2003: 13). Y esto es así porque, pese a que la soberanía en Hobbes adquiere poderes totales, como estos no les vienen dados por derecho divino, sino por construcción política de los sujetos que aceptan el pacto, toda el aura trascendental que parece acompañar al Leviatán, que en su clásica portada aparece como si tuviera mayores dimensiones que las tierras que da la impresión de abrazar, se convierte en una trascendentalidad terrenal, artificial, y por tanto, caduca e imperfecta.

En la medida en que ese ejercicio plantea una funcionalidad instrumental simbólica se acerca a la teología, sin embargo, el Leviatán no llega a alcanzar la divinidad,³ pues para Hobbes el contrato social es humano, tanto en las causas que lo originan - el miedo a la violencia entre los hombres -, como en sus efectos - una soberanía de carácter total, pero al mismo tiempo contingente. La cuasi-divinidad del Leviatán aparece frágil y derivada, su poder tiene tintes teológicos en su despliegue, pero no en su origen o constitución, sin que esta especial naturaleza impida un ejercicio absolutista de la política, como señala Carl Schmitt:

² Idea que queda muy bien expresada por Miguel Ángel Rodilla en su paralelismo de las nociones causas/efectos y medios/fines: “El conocimiento de nexos de causalidad a que aspira la filosofía está destinado a introducirse en el marco de la acción mediante la transformación de las relaciones causa-efecto en relaciones medio-fin [...] la filosofía [...] es en realidad un saber disponible para aplicaciones técnicas, y se constituye en el marco de un proyecto de dominio tecnológico de la naturaleza (incluida, por supuesto, la humana).” (Rodilla, 2013: XV-XVI)

³ Schmitt llega a afirmar: “a lo largo del texto mismo, el Leviatán es mencionado solamente tres veces” (1997:57).

“La fundamentación sigue, pues, el camino opuesto al que usualmente seguían las demostraciones del derecho «divino». Como el poder del Estado es omnipotente, tiene carácter divino. Pero su omnipotencia es de origen muy distinto, es obra humana, y nace por virtud de un «contrato» que celebran los hombres” (Schmitt, 2003:27).

Habría en Hobbes una tensión constante entre la trascendentalidad política con la que se pretende investir al Leviatán a través de la concesión de todos los poderes a su figura - ese carácter teológico-político que adquiere el absolutismo soberano - y el carácter contingente y artificial en el que está basado el Estado como suma de individuos. Es por ello que Schmitt no deja de insistir en el carácter de hombre, animal y máquina del Leviatán (*cfr.*, Schmitt, 2003: 29), esto es, en la triple conexión racionalidad/naturaleza/técnica o, dicho con otras palabras, esa apelación hobbesiana que recuerda que el Estado es creación humana y, por tanto, natural y mecánica, pero en cuanto soberana, también superior y elevada.

La destrascendentalización del soberano no le quita poderes, al contrario, el soberano es *potentia absoluta* - en detrimento, además, de los cuerpos intermedios, “que solo son considerados en nombre de la competencia que dibujan respecto a la soberanía” (Berns, 2005: 179)⁴ - y la ejerce sirviéndose de un lenguaje que apela a causas superiores, de ahí su posición teológico-política. Así, el soberano moderno sigue teniendo el poder de establecer lo que es un milagro o qué contenidos no pueden ser accesibles a los súbditos y tienen que ser mantenidos como secretos de Estado.

Con todo, una vez introducida la duda acerca del carácter supraterrrenal del Leviatán, parece iniciarse una transición gradual hacia la pérdida de potencia simbólica del Estado soberano, denominado por Schmitt como “¡[...]la gran máquina, la *machina machinarum!*” (2003: 36) para ilustrar que este cartesianismo hobbesiano (*cfr.*, Schmitt, 2003: 32) habría puesto las bases para la futura positivización del Estado (*cfr.*, 2003) y para una comprensión del contrato puramente técnica: “La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional....” (Schmitt, 2003: 40).

⁴ Todas las traducciones de esta obra que aparecen en el artículo son personales.

De ahí que Meinecke llegue a sostener, por un lado, que el alma artificial del Estado soberano no es realmente un alma, pues carece de componente espiritual (“no tiene alma propia, aun cuando Hobbes habla de ella [...]. Se trata, en efecto, de un alma artificial” (Meinecke, 1983:218)) y, a la vez, insista en subrayar, con todo, esa inevitable tendencia a la elevación, esto es, que “la razón de Estado es una máxima del obrar de enorme ambivalencia y escisión; posee un lado vuelto hacia la naturaleza y otro vuelto hacia el espíritu” (*Ibid.*, 1983: 7). Esta tensión irresoluble atraviesa de manera constante al Estado hobbesiano, el cual, pese a estar inscrito en el paradigma de la finitud propio del contexto de la Modernidad, no podría evitar su inclinación hacia lo ilimitado, ya sea en el ejercicio absolutista de la soberanía o en la propia concepción del Leviatán como divinidad⁵. Este marco epistemológico determinará la manera en que son comprendidos el individuo y la alteridad.

3. *La alteridad: causa y efecto del contrato social*

El papel del sujeto con respecto al soberano es dual, pues es considerado al mismo tiempo como artífice del Estado y como la materia moldeada y subordinada por el Leviatán. Es decir, el hombre queda en el centro de la actividad política, tanto en su papel activo como impulsor de contratos sociales, como en su rol pasivo de obediencia al soberano: crea contrato y se somete al mismo, pero en ningún caso es descrito como un agente libre en el sentido amplio y ético del concepto.

La alteridad se convierte en causa y efecto de la vida política: la necesidad de modular las relaciones interpersonales - la existencia misma de sujetos que tienen que convivir juntos - provoca la necesidad del contrato, pero al mismo tiempo, para llegar siquiera a esbozar una idea de alteridad en cuanto a reconocimiento del otro, esto es, despojados de la violencia propia del estado de naturaleza, es necesaria la labor de una politización que genere el efecto de la aceptación de dicha alteridad.

⁵ “Si podemos juzgar que históricamente la necesidad de definir la soberanía - entre derecho y política - se reduce, muy precisamente, a tener que pensar la finitud (el derecho de la nación contra el horizonte extensivo del imperio y del Papado), el concepto de soberanía responde particularmente mal a esta necesidad de asumir la finitud” (Berns, 2005: 41).

La ausencia de causas trascendentales comparece en los motivos respecto a la obediencia de los sujetos al Estado, que no respondería a una mistificación gratuita del soberano, sino a la preservación del propio cuerpo y de la vida. Ir contra la decisión del gobernante, véase, obedecer bajo coacción a un enemigo, incumplir la ley cuando la vida está en juego o cometer ilegalidad cuando se pasa hambre, no constituye crimen (*cfr.*, Hobbes, 2007: 260), tal y como se explica en el *Leviatán*, precisamente porque en esas situaciones lo que está en juego es la supervivencia misma. Al quedar subordinado el propio soberano por su propia misión, “la seguridad del pueblo” (Hobbes, 2007: 284), la propia subsistencia física se convierte a la vez en causa de la obediencia al soberano (“el fin de la obediencia es la protección” (Hobbes, 2007: 202))⁶ y también en su límite.

La pulsión natural de conservación determina entonces la necesidad de un soberano y las relaciones de él derivadas: el deseo de supervivencia asiente ante su poder ilimitado y a la vez lo cerca y lo condiciona, pues si dicha protección no es garantizada, el mantenimiento del pacto queda en suspenso. El proyecto del contrato social sólo surgiría del cálculo racional de la obtención de la seguridad, según las interpretaciones utilitaristas (*cfr.*, Pinker, 2018). El absolutismo de Hobbes queda justificado⁷ en tanto en cuanto la labor estatal tenga como prioridad la salvaguarda de la vida, según Zarqa⁸ o Meinecke⁹. Para este último, la apología de la razón de Estado presente en Hobbes no es por mor del soberano mismo o del mero dominio por el dominio, sino que se explica por el provecho que ofrece, una vida cómoda para sus

⁶ “La relación “protección-obediencia” es la piedra angular de la construcción hobbesiana del Estado. Ella se deja vincular muy bien con los conceptos y los ideales del Estado burgués de derecho” (Schmitt, 1997: 137).

⁷ Las distintas maneras de entender la política hobbesiana también despliegan un juego de alteridades teóricas enfrentadas, tal y como lo explica Zarqa: “Por un lado están los partisanos del Leviatán que es la figura sustancial del Estado soberano decisionista y, del otro, los enemigos del Leviatán: los que en todo momento han mantenido posiciones universalistas, cosmopolitas, liberales y normativistas” (Zarqa, 2009: 55). Todas las traducciones de este texto que aparecen en el artículo son personales.

⁸ “Hobbes no dice nunca que la decisión soberana nazca de la nada. Cualquier decisión, provenga de un individuo particular o del soberano, es necesariamente el resultado de una deliberación. Si bien es cierto que *Authoritas, non veritas facit legem*, esto no implica de ninguna manera que la autoridad que dicta las leyes decida a partir de la nada” (Zarqa, 2009: 61).

⁹ “El Leviathan [...] no se encuentra, pues, en el fondo, al servicio de la idea absolutista por razón de ella misma, sino por razón del provecho que debe aportar a la masa de individuos” (Meinecke, 1952: 218).

ciudadanos: “lo que yo deseo, es gozar mi tranquilidad: he aquí el lema que recorre todos sus libros” (Meinecke, 1983: 218).

Este matiz introduce un elemento de vitalismo en el discurso mecanicista traído a colación hasta ahora - basado en la artificialidad del Estado, entendido como “máquina muerta, véase una máquina de muerte”, en palabras de Derrida (2008: 53) - en la medida en que la protección de la vida deviene la única razón de ser de la soberanía, hasta el punto que el propio Derrida llega a afirmar que “este discurso político de Hobbes es vitalista, organicista, finalista y mecanicista a la vez” (*Idem*). Mecanicismo y organicismo van de la mano en lo que el filósofo francés denomina “fisiología de lo político” (*Idem*), lo que permite observar, una vez más, cómo se rompen los quicios de una supuesta teoría hobbesiana estática: *potentia absoluta* de corte teológico-político sin trascendentalidad, alteridad como causa y efecto de la politización y mecanicismo atomista imbuido de vida.

El vitalismo mencionado conduce, en última instancia, a rastrear los orígenes del miedo, experiencia vital básica en el análisis hobbesiano y que enraiza con una particular concepción de la naturaleza humana, basada en la desconfianza y el egoísmo.¹⁰ Hobbes postula que el ser humano no es un animal político por naturaleza, dado que en estado natural los hombres son enemigos¹¹. Si se aplica el ejercicio hobbesiano de búsqueda de cadenas causales, si se analiza de dónde surge la necesidad de seguridad vital que explica el deseo de crear contrato social y, a la vez, la sumisión al mismo, se llega en un primer momento a la noción de temor: “el temor mutuo constituye el origen de todas las grandes y permanentes vinculaciones” (Meinecke, 1983: 215). Siendo todos los individuos iguales en el estado de naturaleza - llegando a sostener Hobbes que la esclavitud es una invención humana, no una realidad natural (*cfr.*, Hobbes, 2007: 50 y *cfr.*, Hobbes, 2014) - polemizando, como suele hacer Hobbes, contra Aristóteles -, todos ellos son capaces de realizar el mismo proceso de deducción: cada uno analiza por qué teme y puede extrapolarlo y entender por qué el resto lo hace, de modo que si el fin de cada uno es sobrevivir, es plausible pensar

¹⁰ Visión que colisiona directamente con el análisis de Aristóteles, que cree ver en los humanos una disposición natural a la colaboración y con quien Hobbes polemiza.

¹¹ Es más, si entendemos la enemistad como una hostilidad construida y mediatizada por la política, por el estado civil - si bien Hobbes utiliza el término enemistad de manera general -, los seres humanos ni siquiera son enemigos entre sí, sino pura amenaza.

que también será el de los demás, lo que hace que el otro se traduzca automáticamente, según este razonamiento, en amenaza. El riesgo de un peligro que siempre se muestra como potencial, no por la atribución de una maldad especial al otro, sino por réplica de lo que cada uno es, explica la necesidad de anticipación a la hora de desplegar las defensas individuales:

“[M]i principio no implica que los hombres sean malos naturalmente. En efecto, aun si los malos fueran menos numerosos que los buenos, puesto que no podemos distinguir los buenos de los malos, hasta las personas honestas y virtuosas están continuamente en la necesidad de desconfiar, de precaverse, de anticiparse, de dominar, en suma, de defenderse de algún modo” (Hobbes, 2014, 15).

Todos los hombres comparten el mismo miedo a sufrir violencia en el estado de naturaleza y la misma esperanza para alcanzar su mayor fin, que es la supervivencia; y, deseando lo mismo todos, se convierten en adversarios, comenzando así el enfrentamiento, según Hobbes. Ahora bien, buceando en el concepto de temor se puede acceder a un sustrato aún más profundo, pues ¿quién o qué causa miedo? ¿Se trata de un miedo abstracto a la muerte o apunta a la amenaza concreta que supone la mera existencia de otros sujetos? Según Leo Strauss, hay una pulsión de supervivencia en el ser humano potenciada o exacerbada por “el miedo que cada hombre tiene de cualquier otro hombre como su potencial asesino” (1952: 17)¹². Esta interpretación incide en la importancia que Hobbes daría al carácter vivencial de lo humano en sus relaciones morales, dejando en segundo plano, aun sin abandonarlo, el análisis meramente mecanicista, como explica Strauss:

“La filosofía política de Hobbes tiene, pues, precisamente por eso una base moral, porque no se deriva de las ciencias naturales, sino que se funda en la experiencia de primera mano de la vida humana. La afirmación de que la motivación moral humanista de Hobbes de su filosofía política es más original que la motivación naturalista, de la que primero hay que desenredarla, recibiría una

¹² Todas las traducciones de esta obra que aparecen en el artículo son personales.

corroboración indirecta, si pudiera demostrarse que todos o los puntos más importantes de esa motivación moral fueron establecido ya antes de que hubiera dirigido su atención a las ciencias naturales. Es probable que este sea el caso desde el principio” (Strauss, 1952: 29).

Según Hobbes, al comparecer la alteridad como fuente de peligro, es necesario que el Leviatán sea uno e imponga la unidad a la heterogeneidad: “La causa de este miedo recíproco reside pare en la igualdad natural entre los hombres, parte en su voluntad mutua de perjudicarse. De ahí que no seamos capaces de esperar de los otros nuestra seguridad ni tampoco de asegurárnosla nosotros mismos” (Hobbes, 2014, 29). La pluralidad es sinónimo de peligro para Hobbes, especialmente si está basada en la premisa de la igualdad - el mismo punto de partida en el que supuestamente se encuentran los seres humanos en el estado de naturaleza - porque fomenta la competición y la lucha, siendo la introducción de la desigualdad el paso necesario para la paz.

lo explica Durkheim: “la homogeneidad [...] [n]o sólo no permite que se produzca un arreglo estable, hasta es incluso una causa permanente de conflicto” (2014: 40), tesis también desarrollada por Rivera: “por tanto, la única solución racional, o conforme con la ley natural, para hacer efectiva la paz consiste en el reconocimiento de la mayor de las desigualdades, en la creación de un único poder, el del Leviatán, capaz de imponerse a todos” (2007: 23). Este miedo, que se conforma en la teoría hobbesiana como un *a priori* de las relaciones entre individuos, vendría, además, impulsado por una iniciativa activa de deseo de seguridad y dominio:

“En su opinión, en cualquier enfrentamiento violento concurren dos circunstancias: deseo indefinido de poder para preservar la vida, esto es, deseo de seguridad, y derecho natural ilimitado de cada uno sobre todas las cosas. Estas dos propiedades de los conflictos se reducen en el fondo a una sola: la dinámica de acumulación de poder” (Rivera, 2007: 180-181).

Es decir, el individuo no se presenta sólo con miedo, sino especialmente con afán de poder, y es cuando entiende que los demás, como semejantes suyos, también tienen

ese deseo, cuando se topa con la evidencia de la amenaza de los demás, cuando aparece el temor. Los sujetos buscan el poder, no porque consideren que este sea un bien valioso, sino por lo que tiene de dominación sobre los otros¹³. La razón por la cual los hombres no disfrutarían de la compañía de otros no sería una antipatía en la que se recrearan, sino que surgiría naturalmente por el afán de supervivencia que obliga a ejercer el control sobre los demás, lo cual pondría de relevancia que se trata de una antipatía condicionada por la situación natural “donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos” (Hobbes, 2007: 129).

Con la instauración de la república no desaparece, sino que se transforma en un miedo mayor, pero ya transido de soberanía: “la paz sin dominación, sin gobierno, es irrealizable” (Biral, 1998: 66). El miedo es entonces causa y efecto de la soberanía, según Derrida, “condición de posibilidad pero también [...] efecto considerable” (2008: 68), pues anima al pacto social como única salida del estado natural y, a la vez, se reproduce en la obediencia a un Estado temible¹⁴.

Y si bien es cierto que donde no hay soberanía hay guerra, enemistad y descontento en el trato con los otros, esta relación incluye la posibilidad de transformar el estado de animadversión entre los hombres. Si se cumple la cláusula del Estado, si hay soberanía y protección, los hombres podrán encontrar, siquiera, cierta comodidad en la compañía de los demás. Esto permite entender que el hombre no es feliz solo, como pudiera desprenderse de una lectura rápida del Leviatán; el hombre no es feliz ni solo, ni acompañado en el estado de naturaleza porque en él no se dan las condiciones para la felicidad, lo que hace que experimente un “miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 2007: 129).

De ahí que Durkheim establezca matices al supuesto disfrute de la soledad atribuida al individuo hobbesiano: “Hobbes no cree que el hombre sea radicalmente a-social [...] la soledad perpetua es insoportable para el individuo” (Durkheim, 2014: 40), lo que le lleva a hablar de “no sociabilidad relativa” (*Idem*). Los hombres no

¹³ Cfr., Strauss, 1952..

¹⁴ “[E]ntre todas las pasiones que empujan a los humanos al crimen, al delito, a la transgresión de la ley, el miedo, el miedo como pasión, como afecto, es la que menos lo hace. [...] si el miedo es una pasión menos inclinada, menos propicia a la infracción de las leyes, es la más propicia, incluso la única propicia a su conservación” (Derrida, 2008: 71).

disfrutaran el estado de naturaleza, pese a que ese parezca ser el escenario donde las pasiones y los instintos se pueden satisfacer, porque allí no hay disfrute ni categoría mínimamente humana que aplicar. De alguna manera, los individuos *desean* establecer el pacto con el soberano, de hecho, por eso lo hacen, demostrando que quieren alejarse de esa violencia, añadiendo un plus simbólico que va más allá de la suma cuantitativa de individuos - “¿Cómo iría a negar que la naturaleza obliga a los hombres a buscar compañía mutua? Pero las sociedades civiles no son meras compañías; son asociaciones cuya realización exige promesas y pactos” (Hobbes, 2014, 25 pie 1) - aunque sea por la razón egoísta de la supervivencia individual.¹⁵

En este sentido, matizar y relativizar la tan manida etiqueta de “pesimista antropológico” que recibe normalmente Hobbes (*cf.*, Panea Márquez, 1999) puede ayudar a resaltar que el hombre, al estar dotado de la herramienta de la razón, la cual está volcada al otro - “su concepto de racionalidad moral y política no se entiende sin el concepto de *alteridad*. El *otro* forma parte inexcusable de toda operación -acción que se tilde de racional” (Panea Márquez, 1999, 107) -, alberga ya cierto deseo de pacto social. Carl Schmitt insiste en la labor fundamental de la racionalidad humana para resaltar que el contrato hobbesiano no es mera suma de individuos asustados, sino que requiere un componente simbólico y teológico-político capaz de hacer efectiva esa unidad material: “Movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte. [...] [E]l resultado es mucho más y cosa harto distinta de lo que un contrato entre simples individuos puede producir” (Schmitt, 2003: 27-28).

Ahora bien, ese entendimiento compartido, motor de la superación del antagonismo y origen de la soberanía, tiene como resultado únicamente el logro de un bienestar general contingente porque, porque dada la falta de un horizonte normativo que pueda apelar a aspiraciones universales de fraternidad o comunión entre los hombres, los otros sujetos jamás se presentan como fuente de proyecto o como

¹⁵ Así lo señala Panea Márquez: “el *otro*, (aunque sólo sea por el motivo egoísta de que yo también soy un otro para el otro) no es (puedes ser) sólo un lobo para el hombre, no es (puede ser) ese infierno, esa fuente permanente de temor: el otro también puede encarnar la esperanza de alcanzar *acuerdos*” (1999: 108).

potencialidad de un quehacer común. Es por ello que Hannah Arendt ve en el interés personal la piedra angular de la teoría hobbesiana: “El hombre de Hobbes no le debe lealtad a su país” (Arendt, 1994: 140)¹⁶. Leo Strauss también señala esta falta de perspectiva común: “la felicidad es el bien más grande, pero no hay un bien supremo, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pueda encontrar reposo. Por otro lado, la muerte es el mal principal, así como el mayor y supremo” (1952: 16). La explicación de Strauss permite afilar aún más la relación entre temor y alteridad presentada por Hobbes, pues no sería la desaparición de la vida la principal fuente de dolor, según Hobbes, sino su eliminación por parte de un *otro*:

“si Hobbes hubiera considerado realmente la muerte agonizante como el mal supremo y más grande, habría atribuido a la medicina una importancia aún mayor [...] Cuando dice de una muerte agonizante que es el mayor mal, piensa exclusivamente en la muerte violenta a manos de otros hombres” (Strauss, 1952: 16-17).

La animadversión acompaña a los individuos, no sólo en cuestiones básicas de propiedad y seguridad, sino también en asuntos más sutiles como la gloria, la ofensa o las miradas malintencionadas (*cfr.*, Hobbes, 2007 y *cfr.*, Hobbes, 2014), hasta el punto de describir en *De Cive* los encuentros entre conocidos como reuniones en las que la única intención es sobresalir y destacar por encima de los demás (*cfr.*, 2014: 26-27). Ahora bien, como autor perteneciente al contexto de la Modernidad, Hobbes no defiende una enemistad basada en el odio - “la ley natural prescribe en séptimo lugar que nadie, por medio de actos, palabras, mímicas, sonrisas manifieste a su prójimo odio o desprecio” (Hobbes, 2014: 67) -, sino en la hostilidad entre adversarios, que incluye la posibilidad del perdón, siempre y cuando no se repita la ofensa cometida (*cfr.*, Hobbes, 2014, 66). Recrearse en la venganza es, incluso desde un punto de vista causal, algo inútil y va contra las leyes de la naturaleza porque no produce efectos en el futuro, sino que está volcado al pasado (*cfr.*, 2014: 67)

Esta constante tensión hace que la definición de “conflicto” hobbesiana se agrande y no incluya únicamente las disputas bélicas que tienen lugar *de facto*, sino también

¹⁶ Todas las traducciones de esta obra que aparecen en el artículo son personales.

cualquier situación en la que se dé un ambiente de tensión, como bien explica Durkheim: “Es un tiempo menos de violencias efectivas que de inestabilidad y de inseguridad general” (2014: 43). Para Hobbes, cualquier situación en la que no haya una absoluta cancelación de la diferencia de pareceres - origen de toda disputa - entre iguales, está siendo ya conflictiva, lo que genera un concepto de paz demasiado exigente y, al mismo tiempo, sin ningún contenido sustantivo acerca de sus condiciones de posibilidad por parte de los sujetos.

4. Soberanía estatal, conocimiento y alteridad

Existe una trabazón entre lenguaje, justicia, conocimiento y secreto que sólo puede tener lugar en el contexto del Estado (“Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia”, afirma Hobbes en el *Leviatán* (2007: 131)) y que tiene sus repercusiones a la hora de explicar la alteridad. El instrumento del soberano para garantizar que prime la seguridad entre los sujetos no es otro que la ley, que surge de él pero a la cual él no está sometido (*cfr.*, Hobbes, 2007: 234), resaltando así el carácter constituyente del Leviatán, situado fuera del marco de lo constituido, pero siempre a partir de su perentoriedad y su contingencia.

Justicia y ley son sinónimos en Hobbes (“...la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y de lo acorde con la regla” (*Idem*)), no se postula la esfera de un deber ser trascendental que pudiera o no coincidir con la facticidad de la legislación, sino que los mandatos del soberano se transforman automáticamente en lo justo. Cabe aquí señalar que este ejercicio no se inclina hacia la consideración divina de las órdenes del Leviatán, estas no tienen ningún atributo especial en sí, sino que lo que tienen de imponible les viene dado por su ejecutor, por el Leviatán. La ley no es justa porque tenga un contenido sustantivo vinculado con la verdad, sino que es justa porque emana del Leviatán y porque evita la guerra y el conflicto¹⁷.

¹⁷ A este respecto, Pinker sostiene que “la teoría del Leviatán dice que la ley es mejor que la guerra” (Pinker, 2018: 78). Y habría que añadir que no se trata de una diferencia cuantitativa, que no es “mejor” sin más, sino que es la oposición categórica que fundamenta la comprensión misma de una vida humana mejor, la comparación no tiene lugar si no es para mostrar el claro contraste entre la sociedad y el estado de naturaleza, la paz y la violencia.

La instauración de la definición de la verdad, que sirve de aclaración de las reglas del juego político, es la tesis nominalista que queda expresada en la sentencia “*verdad y falsedad* son atributos del lenguaje, no de las cosas” (Hobbes, 2007: 62). Lo injusto/justo, bueno/malo, en línea con la interpretación mecanicista hobbesiana, no son categorías morales independientes del lenguaje o categorías trascendentales, únicamente dependen del soberano, que tiene el poder del logos, como señala Biral: “demuestra que el bien y el mal no son categorías morales, sino únicamente reacciones pasivas o movimientos desencadenados ante estímulos producidos por fuerzas externas” (Biral, 1998: 53).

Hobbes señala que la palabra *per se* no tiene un valor intrínseco, sola no garantiza el contrato (resumida en su célebre cita, que en inglés adquiere toda la fuerza de la rima: “*covenants, without the sword, are but words*”, Hobbes, 2012 *apud* Sher, 2012: 32), sino que su importancia viene dada por ser palabra de soberano. De ahí que la justicia, pese a ser un mero enunciado, al ser sus palabras pronunciadas por el Estado, se convierten en vinculantes. La iniciativa ciudadana de los individuos es casi inexistente en este sentido, el rol de la alteridad queda subsumido a los designios del Leviatán; el uso del lenguaje del Leviatán es meramente sancionador en favor de un orden constituyente que surge de la decisión soberana, nunca en proceso de ser constituido por los individuos en el foro de un debate ciudadano: “El modo en que Hobbes resuelve su singular preocupación por los problemas relacionados con la promulgación, la difusión y la interpretación de las leyes muestra que la lingüística de la ley no opera a favor de una *racionalidad pública* ulterior” (López Álvarez, 1998: 347).

La justicia queda definida como el cumplimiento de los designios del soberano, en un decisionismo - “el derecho de hacer todas las cosas está vinculado esencial e inmediatamente, a la capacidad de hacerlas” (Hobbes, 2014: 37) que genera un “conflicto entre verdad y poder” (Fernández Peychaux, 2015: 102). Como señala Hannah Arendt, el problema de que “no hay cuestión de bien o mal, sino solo obediencia absoluta, el conformismo ciego de la sociedad burguesa” (1994: 141), tiene graves implicaciones en el ámbito jurídico, que se convierte sólo en aparato de imposición de los designios del soberano: “Al [...] no tener en cuenta ni los deseos ni la intención moral del individuo, Hobbes nos proporciona una visión meramente

coactiva o negativa del derecho, sin entender nunca que los ciudadanos, cuando se convierten en autolegisladores, pueden obedecer voluntariamente la ley” (Rivera, 2007: 217)

La ley necesita la capacidad discursiva del soberano para hacerse efectiva y el uso del lenguaje del soberano es una herramienta que, por explicarlo siguiendo el esquema mecanicista, permite causar efectos directos en el mundo, especialmente el de presentar el proyecto estatal como única opción para salvaguardar la paz civil y eliminar la mera posibilidad de otros planteamientos. El relevante papel otorgado por Hobbes al lenguaje explica la importancia que da, a su vez, a la escritura - como indican Zarqa (“la escritura aparece vinculada a la esencia del Estado” 1997: 113 *apud* López Álvarez, 1999: 346) o Rivera (“la unidad del pueblo, se facilita cuando se concede a la palabra escrita del soberano un lugar preponderante”, 2007: 185) - al ser manifestación de la específica relación que mantiene el soberano con el conocimiento.

No es casual la conexión entre la insistencia en el conocimiento político, el tratamiento del “otro” como potencial fuente de conflicto y la consolidación de los sistemas estructurados de inteligencia, regidos por la aplicación del método científico, durante la Modernidad (*cf.*, Navarro, 2009). El objetivo no era otro que proteger la soberanía: “La conservación propia nos obliga al recelo [...] El príncipe que se fiare de pocos, gobernará mejor su Estado” (Saavedra, 1999: 610-611); emergiendo así de nuevo la conservación de la vida como *topos* político y prioridad del Leviatán, especialmente frente a aquellos que se conciben como enemigos: “la estimación de sus capacidades reales o hipotéticas y, lo que siempre fue más determinante, sus intenciones...” (Navarro, 2009: 15). Miedo y alteridad aparecen constantemente conectados, esta vez a través del lenguaje y el conocimiento, pues el Leviatán, necesita servirse de estas herramientas porque su dimensión de actuación y de proyección no es únicamente la de lo real, sino sobre todo la de lo político, donde lo simbólico tiene la capacidad movilizadora y generadora de ficciones para el mantenimiento de la soberanía frente a los adversarios: “en particular los enemigos del Estado, los rivales del Estado no deben saber cuáles son los recursos reales de los que dispone en términos de hombres, riqueza, etc. Por tanto, necesidad del secreto” (Foucault, 2004: 281).¹⁸

¹⁸ Todas las traducciones de esta obra que aparecen en el artículo son personales.

Esta demanda de inteligencia política por parte del soberano requiere una determinada actitud epistemológica hacia los demás y hacia la verdad contada, basada en la constante sospecha hacia los otros y en el cuestionamiento activo de la información recibida: “Quien no duda no puede conocer la verdad” (Saavedra, 1999: 612). Sin embargo, solo puede dudar el soberano, y no los súbditos; la desconfianza no puede ser mutua, se tiene que crear una ficción de poder, pues son las fuerzas míticas y simbólicas las que construyen el esquema imaginativo que otorga al soberano la gracia que convierte al mero agregado de poder en un único cuerpo comandante. Es aquí donde el elemento teológico-político haría aparición de nuevo: el Leviatán tiene que mostrarse como omnipotente y poderoso, dejando en segundo plano la idea de que su origen es contingente, mecánico y artificial.

“Perderíamos el concepto que tenemos de los príncipes y de las Repúblicas, si supiésemos internamente lo que pasa dentro de sus Consejos. Gigantes son de bulto, que se ofrecen altos y poderosos a la vista, y más atemorizan que ofenden. Pero, si los reconoce el miedo, hallará que son fantásticos, gobernados y sustentados de hombres de no mayor estatura que los demás. Los imperios ocultos en sus consejos y desinios causan respeto; los demás, desprecio” (Saavedra Fajardo, 1999: 727).

De la propia fragilidad y contingencia del contrato social, que no deja de ser “un asunto temporal y limitado” (Arendt, 1976: 140) se derivaría “la inherente y admitida inestabilidad de la asociación de Hobbes, cuya misma concepción incluye su propia disolución” (*Idem*). En esa línea, Derrida sostiene que, siendo la soberanía un “animal protético y artificial, como un producto de laboratorio” (Derrida, 2008: 52), se abre la puerta a su mutabilidad y contingencia. Anular su carácter divino o natural, esto es, afirmar su artificialidad, implica asumir la posibilidad de modificarla, pues “si no es natural, es deconstruible, es histórica; en tanto que histórica, sometida a transformación infinita, es a la vez precaria, mortal y perfectible” (Derrida, 2008: 72). La tesis derrideana llega a afirmar que postular esa mortalidad como inmortal es el golpe maestro del contrato: “la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas

y siempre provisionales, digamos deconstructibles, inherentemente frágiles o finitas o mortales, incluso si la soberanía se postula como inmortal” (2008: 72).¹⁹

5. *La alteridad en el plano exterior*

La creación del Estado en la teoría hobbesiana no supone la eliminación de la figura del enemigo, no se pretende pasar la totalidad de la realidad por la pátina de la neutralización de la violencia o de las pasiones. La animadversión hacia la figura del otro es inextirpable y, he aquí el argumento hobbesiano, dada esa imposibilidad de eliminar la enemistad, esto es, siendo su existencia inevitable, el ámbito destinado a albergarla tendrá que ser necesariamente el contexto internacional, aceptando la premisa de que la guerra civil es el mayor mal que puede ocurrir al contrato social. Es importante insistir en este salto que va de la necesidad de evitar la guerra interna a la necesidad de mantener la guerra externa.

El fantasma del peligro a la alteridad no se elimina, se traslada al exterior, se torna necesaria, como garantía para la unidad interna, como señala Rivera: “la disputa en el estado natural y la acción del rebelde resultan incompatibles con la *lex naturalis*, mientras que la guerra internacional y la respuesta dada por el Estado para hacer frente a una rebelión adquieren un carácter racional” (Rivera, 2007: 181). A ojos de Hobbes, la enemistad necesita ser expulsada a un espacio donde sea viable mantener la diferencia, el ámbito internacional, donde se replicaría el estado de naturaleza (*cfr.* Meier, 2013: 40). Queda inhabilitada la posibilidad de plantear una paz pensada en términos universales, quedando reducida a la necesidad de seguridad interna, definida negativamente como lo contrario de la tendencia bélica y sin contenido sustantivo democrático.

La homogeneidad, connotada negativamente- “la guerra es el efecto inmediato de una no diferencia” (Foucault, 1997: 88)²⁰ -, supone el reconocimiento de que los

¹⁹ De cara al control interno y al mantenimiento de ese poderío ficticio a nivel estatal, el cultivo de la estadística se convierte en esencial a partir del siglo XVII, según Foucault, “un aparato administrativo que es al mismo tiempo un aparato de conocimiento” (2004: 279-280), es decir, la mejor forma de transformar en cifra esa diferencia o heterogeneidad que el Estado pretende reunir bajo el criterio de la unidad.

²⁰ Traducción personal.

individuos tienen más o menos las mismas oportunidades para ejercer el poder unos sobre otros. La única pluralidad que tiene cabida para Hobbes es la que se da en la dualidad soberano-súbditos, esa es la diferencia cualitativa que el contrato social debe promover ya que, en última instancia, es la que permite lograr la unidad estatal (“la indivisibilidad es parte analíticamente del concepto de soberanía” (Derrida, 2008: 76)). Por el contrario, la diferencia derivada de la heterogeneidad social, no alberga para Hobbes ningún potencial políticamente constructivo, sino sólo enfrentamiento.²¹

Ahora bien, la heterogeneidad se convierte en una demanda en la esfera exterior que, al tomar la forma del estado de naturaleza, permite dar cabida a esa violencia que no es posible erradicar y que, convertida en un foco externo, puede servir incluso para motivar la unidad de las fuerzas internas. Parece lógico inquirir, si en el seno del Estado los individuos son capaces de aquiescer ante un Leviatán, ¿por qué no podría toda la humanidad hacer lo mismo?, ¿por qué no suponer que la disgregación a nivel exterior, o la falta de un único soberano, también puede ser negativo? Para Hobbes, esto implicaría que un soberano decidiera por todos los Estados, algo que considera problemático y negativo. Precisamente, una de las causas de disolución de la república es colocar leyes por encima del Leviatán, pues eso significaría que hay un soberano aún más poderoso, la ley misma (*cfr.*, Hobbes, 2007: 277), de ahí su posición en contra de la separación de poderes o el control del soberano.

Hannah Arendt critica duramente estas derivas de la teoría hobbesiana que hacen imposible un proyecto de paz mundial y que promueven la “exclusión de principio de la idea de humanidad, que constituye la única idea reguladora del derecho internacional” (Arendt, 1976: 157). Eliminando las condiciones de posibilidad del contrato en el ámbito internacional y de entendimiento con una alteridad extranjera, esto es, identificando el escenario interestatal con el ámbito natural se da sustento teórico a las teorías de corte racista, según la filósofa: “Con el supuesto de que la política exterior está necesariamente fuera del contrato humano, comprometida en la guerra perpetua de todos contra todos, que es la ley del “estado de naturaleza”, Hobbes ofrece la mejor base teórica posible para esas ideologías naturalistas...”

²¹ “En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin ruptura de la unidad en el Dios que reina; pero donde los hombres reinan no puede permitirse una diversidad de opiniones” (Hobbes, 2007: 281).

(Arendt, 1976: 157). Según Arendt, esta posición no es baladí, sino que sirve de sustento teórico para estructurar una sociedad liberal burguesa asentada en la necesidad de una estructura política de poder muy fuerte para garantizar la adquisición y la expansión de propiedades y capital (*cfr.*, Arendt, 1976: 144) y para justificar el ejercicio colonial (*cfr.*, Arendt, 1976: 142).

Poner en cuestión el esquema internacional hobbesiano supondría poner límites al decisionismo leviatánico en pos de un universalismo, por ejemplo de corte kantiano, que estableciera la primacía de la ley sobre la política, tanto a nivel interno como externo, en la medida en que esa distinción quedaría disuelta una vez que es el individuo en cuanto individuo, y no como perteneciente a determinada nación, el criterio para la aplicación de los derechos de un gobierno cosmopolita²².

VI. Conclusiones

En primer lugar, cabe afirmar que el modo en que Hobbes concibe la alteridad no es un ingrediente añadido a su teoría del contrato social, sino que determina la articulación del resto de conceptos que conforman su teoría política. La alteridad refleja de modo muy ilustrativo el doble carácter que adquiere la existencia en Hobbes: la presencia de los “otros” es el revulsivo de la guerra, pero también del pacto social; el contrato es la suma de todas esas individualidades, pero necesita de una voluntad añadida para que ese compromiso funcione, en este caso a partir de la aportación simbólica del Leviatán; las relaciones interpersonales obedecen a necesidades causales y, a la vez, hay una pulsión de vida constante; todo ello como muestra de que Hobbes pareciera desear salirse del marco de la negatividad mecanicista que articula su pensamiento, pero sin llegar nunca a plantear una trascendencia sustantiva. Segundo, y en esa línea, la mera suma atomista de los individuos, necesita de un compromiso y una lealtad entre los individuos, que sin embargo no llega a

²² Para que esto fuera así, el marco epistemológico hobbesiano, que articula una noción de justicia puramente decisionista, tendría que ser alterado ya que “...el sistema científico de Hobbes se basa con la mayor claridad en la proposición de que antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho y que el valor de aquél radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo. Por ello, la oposición entre lo justo y lo injusto solamente se da en el Estado y a través del Estado” (Schmitt, 1985: 50-51).

transformarse en la construcción de un proyecto común, se queda a las puertas de ser algo más que un agregado, sin llegar a serlo, pero mostrando en ese gesto o intención que existe una inclinación a rebasar el mecanicismo. Se ve, entonces, una tensión constante²³ entre la interpretación mecanicista que comprende la alteridad como conjunto de relaciones sin libertad basadas en la mera contingencia y la necesidad o el intento de apelar a una trascendentalidad que, como se acaba de mencionar, sólo afecta al soberano, nunca a la actividad libre de los ciudadanos

Tercero, de esa falta de proyección sustantiva del proyecto común se deriva una atmósfera de conflictualidad presente, atemperada por la actividad del soberano, pero siempre bajo la amenaza de la ausencia de construcción política, y siempre vuelta a las condiciones originarias del contrato, el estado de naturaleza. De ahí que se normalice la no eliminación de la enemistad, siempre presente, aunque sea expulsada en el exterior.

Finalmente, y a tenor de lo desarrollado a lo largo de este estudio, se puede concluir que la alteridad deviene una noción clave en el pensamiento hobbesiano, muchas veces en segundo plano por la importancia dada a las ideas de miedo y soberano, pero que permite, precisamente, comprender en profundidad el juego de causalidades y entramados conceptuales que coadyuvan a crear un esquema en el que todos estos conceptos hobbesianos están imbricados y que sólo podrán ser desmontados u objetados una vez vislumbrada su conexión interna.

356

Nº 101
Julio-agosto
2021

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1994). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.
- Berns, Thomas (2005). *Souveraineté, droit, gouvernementalité. Lectures du politique moderne a partir de Bodin*. París: Ed. Léo Scheer.
- Biral, Alessandro (1998). "Hobbes: la sociedad sin gobierno" en Dusso, Giuseppe. (ed.). (1998). *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia: Res Publica Estudios de Filosofía Política, pp.51-107.
- Derrida, Jacques (2008). *Séminaire La bête et le souverain*, Volumen I (2001-2002). París: Galilée.

²³ Idea que queda bien resumida por Schmitt: "Si se prescinde de la oposición entre organicismo y mecanicismo (que en el fondo sólo es relativa), queda desde luego bien patente la actualidad de la construcción política de Hobbes". (Schmitt, 2003: 32).

- Durkheim, Émile (2014). *Hobbes entre líneas*. Buenos Aires: Interzona.
- Fernández Peychaux, Diego Alejandro (2015). "El desafío de Thomas Hobbes: unidad y pluralismo", en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* II Época, N° 10, pp.95-106. doi: <https://doi.org/10.15366/bp2015.10.007> [Última visita: 16-11-2020]
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. París: Gallimard.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan* (extracto) en Sher, George (2012). *Essential Readings in Moral Theory*. Londres: Routledge, pp. 23-33
- Hobbes, Thomas (2013). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, Thomas (2014). *De cive*. Madrid: Tecnos.
- López Álvarez, Pablo (1999). "Yves Charles Zarka: Hobbes y el pensamiento político moderno", en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 32. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110344B> [Última visita: 16-11-2020]
- Meier, Heinrich (2013). *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Metzler.
- Meinecke, Heinrich (1983). *La idea de la razón de estado en la edad moderna*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Navarro, Diego (2009). *¡Espías! Tres mil años de información y secreto*. Madrid: Plaza y Valdes.
- Panea Márquez, José Manuel (1999). "El hombre, ¿un lobo para el hombre? (Racionalidad práctica y alteridad en el pensamiento de Thomas Hobbes)", en *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 4. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v4i0.1260> Disponible en <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1260>
- Pinker, Steven (2018). *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós.
- Rivera, Antonio (2007). *El dios de los tiranos*. Córdoba: Almuzara.
- Rodilla, Miguel Ángel (2013). "Estudio Preliminar" a Hobbes, Thomas (2013). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.
- Saavedra Fajardo, Diego (1999). *Empresas políticas*. Madrid: Cátedra.
- Schmitt, Carl (1985). *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (2003), *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares.
- Sher, George (2012). *Essential Readings in Moral Theory*. Londres: Routledge
- Strauss, Leo (1952). *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Zarqa, Yves Charles (2009). *Schmitt ou le mythe du politique*. París: PUF.

Zarqa, Yves Charles (2009). "Le mythe contre la raison" en Zarqa Y.C. (ed.). (2009). *Schmitt ou le mythe du politique*, *op.cit.*

Zarqa, Yves Charles (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, citado en López Álvarez, Pablo (1999), *op.cit.*