

De la libertad *en* el Estado a la libertad *del* Estado: Hobbes entre el liberalismo y el republicanismo

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera

Gimnasio Los Andes
Bogotá, Colombia

ORCID: [0000-0003-2259-2521](https://orcid.org/0000-0003-2259-2521)
gutierrez@usantotomas.edu.co

Resumen

Este trabajo tematiza la concepción hobbesiana de la libertad desde un ángulo que trasciende al paradigma mecanicista de la libertad negativa y expone su compatibilidad con una magnitud *prima facie* antagónica: la obediencia política. Para ello, el texto ofrece un balance del tratamiento que Thomas Hobbes da al concepto de libertad en el *Leviatán* mediante su contraste con las tipologías formuladas por Benjamin Constant, Isaiah Berlin y Quentin Skinner, referentes que comparten una fijación por el concepto de libertad y una antipatía por la propuesta hobbesiana. El itinerario de trabajo comprende tres momentos: (I) evidenciar la filiación liberal con que Hobbes aborda el concepto negativo de libertad, (II) informar la cercanía entre la autodeterminación individual y estatal en el *Leviatán* y los rudimentos republicanos del concepto positivo de libertad, y (III) reseñar la contribución hobbesiana al paradigma moderno de la moral prudencial como articulador entre versiones adversas de la libertad.

Palabras clave

Libertad, obediencia, liberalismo, republicanismo

Abstract

This paper deals with the Hobbesian conception of liberty from a perspective that transcends the mechanistic paradigm of negative liberty and exposes its compatibility with a *prima facie* opposite magnitude: political obedience. To this end, the text presents a balance of Thomas Hobbes treatment of the concept of liberty in the *Leviathan* by contrasting it with the typologies formulated by Benjamin Constant, Isaiah Berlin and Quentin Skinner, authors who share an attraction for the concept of liberty and an aversion for the Hobbesian proposal. The work plan is integrated by three moments: (I) to expose the liberal affiliation with which Hobbes approaches the negative concept of liberty, (II) to report the closeness between individual and state self-determination in the *Leviathan* and the republican foundations of the positive concept of liberty, and (III) to outline the Hobbesian contribution to the modern paradigm of prudential morality as an articulator between contrary versions of liberty. This work, first of all, I focus on historically outlining some aspects of how Hobbes receives the problem of political power; Secondly, I clarify what the theory of indirect power defended by Bellarmine consists of; in third place; I analyze the arguments by which Hobbes intends to object to the cardinal; Fourthly, I point out how the problem of indirect power is updated in the contemporary world; Finally, I conclude on the limitation of the concept of state sovereignty.

Keywords

Liberty, freedom, obedience, liberalism, republicanism

Mal podría decirse que las críticas frecuentemente dirigidas a Thomas Hobbes, en torno a la dificultad de armonizar su predilección autoritativa con el axioma moderno de la libertad natural, carecen de sustento en la obra del autor. El propio Hobbes afirma en más de una ocasión que la limitación de la libertad natural puede considerarse la finalidad principal de la existencia de la ley civil.¹ Reconociendo tempranamente esta premisa, este trabajo no busca desacreditar las críticas a la concepción hobbesiana de la libertad restando importancia a los pasajes del *Leviatán* (1651) que las inspiran, sino que pretende hacerlo en virtud de una lectura menos reduccionista de la prosa hobbesiana en su conjunto. En lo que sigue se presenta una pauta de interpretación que se niega a dar por cierto que la limitación hobbesiana de la libertad natural vaya en detrimento de la libertad propiamente dicha, sorteando también la conclusión de que todo lo que el *Leviatán* tiene para decir al respecto del principio fundante de la modernidad política se reduzca a la “ausencia de impedimentos externos”. En esto preferimos situarnos junto a autores como Quentin Skinner, cuyo juicio apunta que

...sugerir, como han hecho muchos comentadores, que Hobbes exhibe una “hostilidad creciente” hacia las reivindicaciones en pro de la libertad y que esta hostilidad encuentra su punto más alto en el *Leviathan* es malinterpretar el sentido de sus reflexiones²

Para enseñar cómo el concepto hobbesiano de libertad desborda con mucho la célebre acepción negativa, nos proponemos un balance de la cadencia conceptual del *Leviatán* a la luz de tres abordajes tipológicos análogos. Nos referimos a los contrapuntos presentados por Benjamin Constant en *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad* (1958), y por el propio Skinner en textos como *La idea de libertad negativa*:

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (trad. de M. Sánchez Sarto). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 173, 220.

² Quentin Skinner, *Hobbes y la libertad republicana* (trad. de J. Udi). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 137.

perspectivas filosóficas e históricas (1982-1983), y *Hobbes y la libertad republicana* (2008). La razón de confrontar nuestra agenda interpretativa con esta serie de tipologías es contribuir al despeje de al menos dos razonamientos que, siendo a nuestro juicio dudosos, suelen reproducirse con facilidad en este entorno de debate incluso, como veremos, por cuenta de los autores mencionados. El primero afirma que la libertad negativa del individuo hobbesiano no aguarda otro designio que el de verse integralmente rendida a la autoridad del Estado leviatánico; por el segundo se aduce que el modelo político hobbesiano no resiste la incursión de una idea de libertad que no sea su propia acepción negativa, siendo, luego, incompatible con todas las demás. Ambas hipótesis confluyen en una misma proposición de acuerdo con la cual el diseño ideado por Hobbes no informa la compatibilidad esencial entre la libertad y la obediencia. Esquemáticamente hablando, creemos que Constant, Skinner y Berlin han dado cada cual a su manera en colegir que dicha concordancia es ciertamente posible, mas ninguno concede que tal posibilidad encuentre en la obra de Hobbes condiciones suficientes de realización.

Con todo, para desarrollar una línea de lectura desde la cual sea posible atribuirle a Hobbes una comprensión del concepto de libertad más madura de lo que sus adversarios suelen reconocerle, nuestra estructura argumentativa se despliega a lo largo de tres momentos: la aproximación inicial (apartados I y II) consistirá en revisar la crítica protoliberal que hace de Hobbes un fanático de la autoridad estatal incapaz de admitir la inalienabilidad de la esfera privada, para lo cual enseñaremos cómo prosperan en el vientre leviatánico los síntomas más individualistas de la libertad. La segunda etapa de la discusión (apartados III y IV) supone un desafío tanto mayor por cuanto el semblante liberal del ideario hobbesiano es concedido solamente para hacerle vulnerable ante los contraargumentos republicanos que denuncian la ausencia de una libertad basada en la autodeterminación positiva de la esfera pública y de los individuos que la integran, todo lo cual nos instará a examinar el verdadero alcance conceptual de nociones como soberanía y derecho de naturaleza. En su arco final (apartados V y VI), este trabajo se propone mostrar cómo el marco de la modernidad política, a través de un principio de conducta prudencial reivindicado tanto por el liberalismo hobbesiano como por el republicanismo maquiaveliano, permite salvar la brecha entre interés personal y deber cívico, contribuyendo por la misma operación a despejar la aparente contradicción entre libertad y obediencia.

I. El accionar cualitativo de la soberanía

Para desembarazarnos de algunos de los juicios más triviales que han pesado sobre Hobbes, atendamos a la primera y más simple capa

de la crítica al *Leviatán*, labrada por Constant en la versión extendida de sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (1806). Allí, Constant declara que de los dos principios que hacen a la idea rousseauiana de autoridad política (origen en la voluntad general, de un lado, y cualidad de absoluta, del otro), uno de ellos le conduce a lidiar con Hobbes como partidario insigne del absolutismo. Constant no tiene reparos en admitir que toda autoridad legítima lo es por emanar del ejercicio de una voluntad general; su preocupación radica en la pretensión hobbesiana de que el poder autoritativo sea investido con un derecho de ejecución ilimitado, capaz de pronunciarse allende la individualidad y, en casos de necesidad, en detrimento de ella. Para él, el que la autoridad política sea concebida como *absoluta* tiene como contraprestación un extravío inminente de la libertad. Así, Constant encarna la faceta más superficial del desdén por la propuesta hobbesiana, arguyendo que “con la palabra *absoluto*, ni la libertad ni (...) la paz ni la felicidad son posibles bajo ninguna institución”.³ Repuntando su alegato, Constant se siente en la necesidad de recordarle a Hobbes ciertas obviedades, como que el castigo no recae sino sobre las culpas, que la guerra no procede sino en la enemistad y que la ley no cabe sino en el desorden, todo lo cual sugiere que el filósofo suizo carga sobre el inglés un concepto cuantitativo del carácter absoluto que reviste la soberanía.⁴ Dicho en las palabras de Berlin, “Constant no podía comprender por qué si el soberano era ‘todo el mundo’ no debía oprimir, si así lo decidía, a ninguno de los ‘miembros’ de su yo invisible”.⁵ Esto es, la reducción del poder absoluto a una magnitud puramente cuantitativa solamente puede redundar en la alienación absoluta de todas y cada una de las instancias sobre las cuales su voluntad se proyecta.

Ciertamente, Constant es sensato en circunscribir normativamente los alcances de la soberanía en un sentido cualitativo, es decir, ciñendo su capacidad de interferencia a los casos en que el deber y necesidad de hacerlo le habilita y no meramente por el mero derecho y posibilidad de interferir. Lo que nos parece discutible es que la versión hobbesiana del absolutismo sea –como lo presume Constant– una medida cuantitativa que interfiere a todos los efectos en proporción a su densidad aritmética. De ser cierto que la idea hobbesiana de soberanía absoluta equivale al desalojo de todo resto de libertad, entonces resulta completamente enigmática la existencia del capítulo XXI del *Leviatán*, a cuyo contenido no se hace mención alguna en la crítica de Constant.

³ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (trad. de V. Goldstein). Buenos Aires: Katz Editores; Liberty Fund, 2011, p. 43.

⁴ *Ídem*.

⁵ Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual* (trad. de Á. Rivero). Madrid: Editorial Alianza, 2014, p. 104.

Nosotros creemos que Hobbes no es indiferente a la idea de que lo que acaba de dar sentido a la libertad, incluso en su escueta acepción *negativa*, es la aclaración cualitativa del espacio de no interferencia y, por tanto, un ejercicio discerniente de la soberanía absoluta. Precisamente, en el mencionado capítulo XXI, dedicado a tematizar la libertad de los súbditos, cual contestación anticipada a la inquietud constantiana de que “las leyes podrían prohibir tantas cosas que tampoco habría libertad”, Hobbes reconviene alegando que “no existe en el mundo Estado alguno en el cual se haya establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible”.⁶ En efecto, el criterio del inglés apunta que incluso en los contextos más intervencionistas, siempre que las conductas no estén permanentemente mediadas por la coerción física, la existencia de un espacio elemental en el que el individuo conserva su derecho individual de desplegarse negativamente con libertad es una deducción necesaria.

Nuevamente, el estudio de Berlin en *Dos conceptos de libertad* resulta ilustrativo a este respecto. Emparentando el liberalismo de Alexis de Tocqueville y Constant con la filosofía política de John Locke, John Stuart Mill y Hobbes –cuya definición de hombre libre cita en una nota al pie–, Berlin advierte que, si bien todos ellos veían claramente la necesidad de acotar la libertad individual para que ésta no barriese con los capitales integradores de la sociedad civil, también creían “que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto”.⁷ En el mismo texto también se sitúa a Hobbes en un espectro de pensamiento “conservador” y “reaccionario”, caracterizado por acentuar más briosalemente la necesidad de regular las conductas individuales con vistas al mantenimiento de valores como la justicia, la seguridad, la felicidad, la cultura, entre otros. Poniendo como contrapunto de Hobbes las posturas más interesadas en la contención del poder público, Berlin afirma que “los dos bandos están de acuerdo en que una parte indeterminada de la vida humana ha de permanecer independiente de la esfera de control social. Invadir este vedado, por poco que fuera, sería despotismo”.⁸

En este sentido, concediendo a Hobbes un interés por mantener una esfera de libertad individual, Berlin dará un giro a la idea de la pérdida de libertad en el modelo leviatánico al atenuar el alcance de la tesis. Lo que se afirma a partir de Berlin no es ya que el diseño hobbesiano sea enteramente incompatible con la libertad, sino que en los casos concretos en que la legalidad afirma su pretensión autoritativa de condicionar normativamente la conducta del individuo, la

⁶ Constant, *Principios...*, p. 30; Lev, p. 173.

⁷ Berlin, *Dos conceptos...*, p. 50.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

observancia de la ley comporta un acto no-libre. Las leyes, en rigor, no encadenan al individuo en todas y cada una de las circunstancias que hacen a su jurisdicción, mas sí lo hacen en aquellas situaciones a las que su enunciado refiere, incluso si de su cumplimiento emana un beneficio más idóneo que la libertad individual o si se evita un yugo aún más subordinante que la legalidad. En términos del concepto negativo de libertad, lo que se anota no es su abolición a todos los efectos, sino que del hecho de que las interferencias legales resulten convenientes para dar cabida a un entorno de seguridad, justicia, igualdad, abundancia, ocio, etcétera, no se sigue que dichas interferencias no sean tales. Según lo interpreta Berlin, Hobbes habría preferido ser franco con respecto a la suspensión cualitativa de la libertad antes que “engañosamente” a su lector a propósito de las implicaciones que la aplicación de la ley acarrea para su derecho de no ser obstaculizado. Con todo, Hobbes “no tenía la pretensión de que los soberanos no esclavizasen sino que justificó tal esclavitud, y al menos no tuvo la desvergüenza de denominarla libertad” concluye Berlin⁹. Es aquí donde el argumento de Berlin empieza a generarnos suspicacias. No tanto por la liviandad de considerar que Hobbes justifica algún grado de esclavitud en su esquema de sujeción política, sino porque una lectura cuidadosa del *Leviatán* no puede ignorar que Hobbes sí informa la coherencia entre la libertad y los actos de obediencia.

II. Obediencia voluntaria: sobre la libertad *en el Estado*

La tesis más célebre desarrollada por Skinner a propósito de Hobbes se refiere precisamente el arqueo que adolece el concepto de libertad en el *Leviatán* con respecto a obras anteriores como *Elementos del derecho natural y político* (1640) y *De cive* (1642). Frente a los *Elementos*, donde el concepto no aparece explícitamente definido, Skinner adhiere a la hipótesis de Philip Pettit, de acuerdo con la cual Hobbes habría dado a la idea de libertad una especificidad subliminal, pero inequívoca, empleando la palabra para referirse a la “ausencia de obligación”.¹⁰ Bajo este criterio no habría lugar a objetar la idea de Berlin según la cual un acto de obediencia es idéntico a un acto no-libre. Sin embargo, en la presentación del 1642 introduce una definición explícita, ya condicionada por la cláusula mecanicista que deriva su sentido y validez conceptual de su aplicabilidad al movimiento de los cuerpos: “la libertad, si quisiéramos definirla, *no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento*”.¹¹ Pero no es sino

⁹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰ En *Liberty and Leviathan*, Philip Pettit [“Liberty and Leviathan”. *Politics, Philosophy and Economics*, 4, 1, (2005), p. 137] despliega el argumento histórico-conceptual según el cual “en *The Elements of Law* se hace referencia clara y únicamente a la libertad como no-obligación”.

¹¹ Thomas Hobbes, *De Cive* (trad. de C. Mellizo). Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 167.

hasta el *Leviatán* que nuestro filósofo ultima su definición mediante un injerto sumamente relevante para las consideraciones políticas, refiriéndose no ya a obstáculos o impedimentos sin más, sino a obstáculos “externos”, que recortan de facto el espacio de movilidad del individuo, por distinción de los obstáculos “internos” o “arbitrarios”, que radican en el propio arbitrio deliberativo del agente. “Cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad”, aduce Hobbes apenas unas líneas antes de sugerir de qué manera, dada la consumación de la definición negativa de libertad, es posible afirmar que ésta es compatible con movilizadores internos al arbitrio que, como el temor, conducen a la obediencia.¹²

Esta compatibilidad es la que asoma en los casos más ordinarios de obsecuencia civil, cuyo ejemplo más diciente, en opinión de Hobbes, es el caso de quien paga sus deudas por temor a la pena de prisión. Lo que garantiza la libertad de este acto de obediencia es un axioma liberal elemental, y es que la medida punitiva que respalda la norma no es preventiva, sino consecutiva, de modo que no se clausura la posibilidad de deliberar sobre las alternativas y actuar con arreglo al veredicto final; mas cuando el juicio indica que lo más conveniente es ceñirse a la ley, el resultado, en demérito de la lectura de Berlin, es un acto *deliberado* – libre- de *obediencia*. Así, cuando se afirma que “generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos”, el razonamiento opera con una idea de libertad negativa circunscrita a la ausencia de interferencia factual sobre nuestros actos voluntarios, no a la ausencia de consecuencias sobre los mismos.¹³ Obedecer y desobedecer son alternativas plenamente habilitadas para cualquiera en situación civil; que la ley, por otra parte, esté amparada por un poder coercitivo presto a interceder en caso de desobediencia es una realidad distinta. En efecto, Hobbes no considera que todo lo que se desprenda de los actos libres deba convalidar las pretensiones del agente, o lo que es igual, Hobbes entiende bien que el ejercicio de la libertad también puede ser contraproducente para sí mismo. Dicho lo cual, el temor a las consecuencias indeseables de un acto libre de desobediencia no hace menos libre el sucesivo acto de obediencia.

Si bien el libre accionar, al decantarse en desacato, puede acarrear consecuencias asociadas al recorte de la libertad negativa, las derivaciones de los actos deliberados de obediencia también pueden consistir en un recibimiento de cierta libertad. Así se insinúa en el escenario hobbesiano de la *conquista* al aludir a “quienes contratan con el vencedor, prometiéndole obediencia a cambio de la vida y de la

¹² *Lev.*, p. 171.

¹³ *Lev.*, p. 172.

libertad.”¹⁴ De esta cita es razonable suponer que lo que se recibe por efecto del pacto no es un aumento o expansión de la libertad negativa; si bien tampoco se trata de una reducción del espacio de no interferencia. Lo que se sigue del pacto consiste no en el acotamiento fáctico de la libertad negativa, sino en el aseguramiento acotado de su ejercicio. Ahora, tal y como explica el propio Berlin, desde la óptica liberal clásica la admisión del orden civil y sus interdicciones no se explica únicamente por el tamaño de la libertad negativa políticamente amparada. Otro tipo de beneficios son los que acaban de dar sentido a las relaciones de subordinación política, beneficios que Berlin se cuida de homologar con la libertad negativa, lo cual no nos inhibe a nosotros de identificarlos con otro tipo de libertad. Esta meditación sobre el producto de los actos libres de obediencia interpela nuevamente a Constant, quien introduce una significación de libertad sucedánea pero distinta de la de libertad negativa, a saber: la *libertad moderna*.

Consideremos, primero, qué es lo que tiene en mente Hobbes a propósito del fruto de la vida civil. Ya en el onceavo capítulo, el filósofo incrusta entre las causas de la disposición humana a la obediencia civil un distintivo “afán de tranquilidad y de placeres sensuales” cuya consecución se ve, en circunstancias pre-estatales, continuamente postergada para priorizar las labores de supervivencia y seguridad propia. De ahí que este “*amor a las artes*”, este “afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto al propio” a fin de destinar nuestra fuerza vital al desempeño de actividades y propósitos más concupiscentes.¹⁵ Esta inclinación humana a trascender la mera disposición de autoconservación halla su cauce intraestatal en las libertades que, en “el silencio de la ley” –lo cual no equivale a ausencia de legalidad–, todo súbdito está en posición de ejercer conforme a lo que su propio juicio y preferencias privadas determinen:

...por ejemplo, la libertad de comprar y vender, y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.”¹⁶

Parafraseando a Hobbes,¹⁷ lo que los individuos procuran mediante su conversión civil es la oportunidad de ocurrencia para la industria, la certidumbre en la planificación a futuro, el cultivo de las tierras, la

¹⁴ *Lev.*, p. 580.

¹⁵ *Lev.*, p. 80.

¹⁶ *Lev.*, pp. 173-174.

¹⁷ *Lev.*, p. 103.

propiedad sobre las mismas, los ejercicios de navegación, la construcción de edificaciones confortables, la emergencia de instrumentos que facilitan labores de gran esfuerzo, el conocimiento acerca la faz de la tierra, el cómputo del tiempo, las artes, las letras y, en síntesis, la *sociedad*.¹⁸ Con todo, el concepto de *seguridad* civil, que para Hobbes constituye la causa final de la fundación del Estado, no agota su significado en “una simple conservación de la vida”, sino que en su enunciación también deben considerarse implicadas “todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado”¹⁹.

Por su parte, cuando Constant, en *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, afirma que “el objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos gocen”, sus palabras no resultan adversas al criterio con que Hobbes enseña no ya la mera conveniencia fisiológica de una vida civilmente ordenada, sino la deseabilidad individualista e industrialista de la misma.²⁰ En los primeros párrafos de su conferencia, Constant se refiere al concepto de libertad moderna como:

...el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos.²¹

Este espectro de prerrogativas, todas las cuales suponen un margen de interferencia legislativa, ya excede lo que conceptualmente contempla la libertad negativamente entendida. Por otra parte, vistas las permisiones con que Hobbes caracteriza la vida en el entorno estatal, difícilmente podrían considerarse excluidas de él las libertades relativas al regocijo individual de una intimidad impenetrable, el beneficio personal de una sociabilidad pacífica y el disfrute del producto de la

¹⁸ Lecturas como la de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y Pierre Manent en *Historia del pensamiento liberal* (1987) reseñan el proceso hobbesiano de creación del Estado como la búsqueda interesada de condiciones de paz civil en las que los individuos puedan gozar del fruto de su iniciativa privada.

¹⁹ *Lev.*, p. 275.

²⁰ Benjamin Constant, *Del espíritu de conquista* (trad. de M. Truyol Wintrich y M. Antonio López). Madrid: Editorial Tecnos, 1988, p. 76.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

iniciativa privada. Decimos, pues, que lo que el liberalismo de Constant denomina “libertad moderna” no se revela diametralmente distinto de lo que Hobbes entiende por “libertad de los súbditos”. Más aún, siendo estas libertades, a juicio de Hobbes, el fruto de un acto de autolimitación y obediencia primordial, no nos parece del todo claro –al menos no tan claro como le resulta a Berlin– que el esquema hobbesiano se resista a concebir la obediencia como una forma específica de ejercer la libertad. Más adelante ofreceremos pistas adicionales a este respecto.

Por lo pronto, incumbe reconocer una omisión significativa en el recién citado parágrafo, y es todo lo tocante a las líneas en las cuales Constant define la libertad moderna, además, como el “derecho de influir (...) en la administración del gobierno”.²² De este punto quisiéramos pasar a ocuparnos en lo que sigue, pues es aquí donde encalla el imaginario –a nuestro entender equivocado– de que el arquetipo político-institucional del *Leviatán* no admite un concepto de libertad que desborde su habitual enfoque individualista y adquiera una connotación específicamente política del concepto.

III. La forma soberana del Estado: sobre la libertad *del Estado*

Será Skinner quien exponga la versión más completa de este planteamiento crítico en su libro *Hobbes y la libertad republicana*, cuya pauta argumental une a Hobbes como “el enemigo más temible de la teoría republicana de la libertad”.²³ Skinner reconoce el esfuerzo hobbesiano por demostrar que la obediencia política es afín al ejercicio de la libertad individual, y advierte que este planteamiento coincide en sus trazos más gruesos con el tipo de relación que el republicanismo espera entablar con la libertad. El matiz diferenciador, del cual se desprenden sus discrepancias, consiste en que el historiador condiciona la convergencia entre libertad y obediencia al contexto de una autoridad política ordenada bajo un régimen republicano de gobierno, lo cual deja por fuera de toda posibilidad al Estado monárquico al que Hobbes era tan afecto. A partir de aquí nos trasladamos de la pregunta sobre si es posible ser libre al interior de un Estado a la pregunta sobre qué tipo de Estado es aquel cuyos miembros pueden considerarse libres.

Pivoteando en el *Digesto* como sostén del paradigma republicano, Skinner aduce que lo que distingue la libertad de la servidumbre es que “la *libertas* de la que gozan los hombres libres radica en que estos se hallan ‘bajo su propio poder’, lo opuesto a encontrarse ‘bajo el poder de algún otro’”.²⁴ Este criterio adopta la forma de una libertad positiva a la manera de Berlin al explicarse no a partir del margen de no interferencia, sino en razón de “qué o quién es la causa de control o

²² *Ibid.*, pp. 67-68.

²³ Skinner, *Hobbes...*, p. 12.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra.”²⁵ De este modo, la libertad en el sentido republicano se predica del agente cuya conducta no responde, en última instancia, más que a su propio arbitrio, merced a lo cual se reconoce dueño de sí mismo y de su accionar. Pero esta concepción republicana de la libertad conlleva una cláusula adicional que es decisiva para el ordenamiento político entero, y es que todo atisbo de libertad “se convierte en su opuesto en virtud de la sola presencia de un poder arbitrario, cuyo efecto es rebajar a los miembros de dichas asociaciones de la condición de hombres libres a la de esclavos.”²⁶ De esto se sigue que para que los miembros de una comunidad civil puedan considerarse dueños de sí mismos, el tipo de organización que los concita no puede desempeñarse bajo la forma de un poder arbitrario, esto es, cuyas determinaciones le sean extrañas al arbitrio de la colectividad gobernada. El Estado, para abreviar en una expresión cardinal del debate, ha de ser un ‘*Estado libre*’. Para entender qué dice la tradición republicana sobre lo que hace a la libertad del Estado, Skinner nos remite a fuentes clásicas como Tucídides –cuya *Historia de la guerra del Peloponeso* fue traducida por primera vez al inglés por el propio Hobbes–, quien rememora la celebración de Pericles en su discurso fúnebre acerca de:

“el estado de libertad” heredado por sus conciudadanos, lo describe en términos de la condición en que estos son “enteramente autosuficientes”. Cuando el embajador de Mitilene declara (...) que su ciudad sigue siendo “nominalmente un Estado libre”, lo que quiere decir es que él y sus conciudadanos tienen “aún leyes propias”. Y, similarmente, al pronunciar Hermócrates (...) su discurso en favor de la paz, equipara el deseo de “que nuestras ciudades sean libres” con el anhelo de ser “dueños de nosotros mismos”.²⁷

Se remite, sucesivamente, a la *Historia de Roma desde su fundación* de Tito Livio –concretamente la traducción de Philemon Holland (1600), a la que se sabe que Hobbes habría tenido acceso– para recordar la revuelta que condujo al derrocamiento y destierro del reinado tarquino, tras lo cual,

“el pueblo de Roma’ fue capaz de instituir “un Estado que, de ahí en más, fue libre”. “Su libertad”, prosigue, radicaba en el hecho de que “la autoridad y el imperio de la ley” habían pasado a ser “más poderosos que los de los hombres”.²⁸

²⁵ Berlin, *Dos conceptos...*, p. 47.

²⁶ Skinner, *Hobbes...*, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, pp. 66-67.

²⁸ *Ibid.*, p. 68.

Son varios, pues, los elementos involucrados en las remisiones que dan forma al concepto en cuestión, a saber: “un Estado en el que solo gobierna la ley”; en el que “cada quien presta su asentimiento activo a las leyes que lo obligan”; que “no se halla sujeto a ninguna otra voluntad que no sea la de sus propios ciudadanos”; y que es “libre de toda tiranía interna y de toda dependencia respecto de otros Estados.”²⁹ La agrupación de este heterogéneo conjunto de ideas se precipita en la escritura del historiador hacia la apresurada conclusión de que la ocurrencia de un Estado libre es connatural de la institución de un gobierno democrático, es decir, indisociable del gobierno popular.

Esta deducción, como bien sabe Skinner, no es tan fluida o autoevidente como su prosa lo sugiere. Ya en el *Leviatán* encontramos una lectura del pensamiento clásico que sitúa la especificidad conceptual de la libertad del Estado no en el reparto popular del gobierno, sino en la autarquía institucional. Al referirse, en el capítulo XXI, a la forma en que los “escritores democráticos” de su tiempo empleaban el concepto de libertad, Hobbes apunta en las notas al margen que su campo semántico no excede la libertad de los Estado para actuar como entes soberanos: “Ateniense y romanos eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo”.³⁰ Inspirados en el aristotelismo escolástico, estos escritores a los que Hobbes tanto instigaba no tendrían en mente otra cosa que una libertad política en el sentido de “Estados y repúblicas que no dependen una de otra”.³¹ Skinner, desde luego, recibe con suspicacias la interpretación de Hobbes, achacándole cierta miopía por la cual el significado del concepto se reduce “al hecho obvio de que todos los Estados independientes son libres de actuar como les plazca”.³² Skinner, además, entiende bien que esta sobriedad en la concepción de la libertad del Estado habilita a Hobbes a imbuir su propia arquitectura política, mediante la noción de soberanía, de una propiedad que el historiador considera de exclusiva extracción republicana. El que Hobbes adopte una noción de libertad estatal que vindique la libertad particular del ciudadano sin comprometerse con un régimen popular de gobierno es precisamente lo que le convierte en el más “temible enemigo” del republicanismo. No es, pues, de extrañar que ya desde el diagnóstico, al deducir que el rasgo contra-republicano de Hobbes consiste en considerar que los teóricos republicanos “se hallan completamente

²⁹ *Ibid.*, p. 66.

³⁰ *Lev.*, p. 175.

³¹ *Ídem*.

³² Skinner, *Hobbes...*, p. 144.

equivocados al suponer que solo en Estados libres podemos vivir como hombres libres”, nuestro historiador se resista a conceder que el rótulo de Estado libre le quepa al modelo político que Hobbes teoriza.³³ La razón de esto finca en su preocupación acerca de la filiación monárquica de Hobbes –cierta a todas luces– y en la sucesiva suposición –falsa, como veremos en breve– de que el modelo leviatánico del Estado sería de suyo una monarquía. Así, dado que Skinner no concibe una idea de libertad estatal a la que no subyazca una organización popular del gobierno, cuando insinúa que el de Hobbes no es un Estado libre, lo que pretende denunciar es que el de Hobbes no es una república popular y democrática, sino una monarquía.

La homologación entre “Estado libre” y “gobierno popular” se torna en sesgo tan pronto como se presta atención a la lectura de Marcia Colish sobre Maquiavelo, un alfil del republicanismo renacentista por el que Skinner muestra ostensible interés. En *La idea de libertad en Maquiavelo*, de 1971, desagrega hasta cuatro sentidos diferentes en que el florentino emplea el concepto de *libertà*, siendo uno de los usos más manidos el de la “libertad corporativa”, por el cual se expresa que “la autonomía de una ciudad-Estado es lo que la define como entidad política *vis-à-vis* otras potencias”.³⁴ Con esta expresión se designaba la independencia detentada por las ciudades-Estado con respecto a sus pares corporativos, un rasgo crucial para las relaciones exteriores que, empero, no presupone una forma de gobierno específica para el régimen interno. Por oposición a las comunidades en estado de *servitù* o dependientes de una jurisdicción extranjera, la libertad que Maquiavelo predicaba de las ciudades-Estado de su tiempo consistía en el derecho de regirse a sí mismas solamente por leyes proferidas por su propia función legislativa. Para más señas, Colish explica que “una ciudad que tiene autonomía es soberana de sí misma (*principe di se stessa*), una definición (...) paralela a la famosa fórmula de Bartolus de Sassoferato para la soberanía urbana, *civitas sibi princeps*”.³⁵ Así, la experta en estudios medievales advierte que la acepción corporativa de la libertad no proviene enteramente de la Antigüedad clásica greco-romana; Maquiavelo solamente toma prestado de Roma el sujeto jurídico de corporación, mas el linaje de la libertad atribuida conduce a un entorno en el que la idea de gobierno popular no tenía asidero conceptual o histórico alguno, como lo era el ámbito institucional eclesiástico. Señala Colish que “el uso que hace [Maquiavelo] de esta idea está en completa conformidad con la teoría de la corporación desarrollada en la Edad Media”, lo cual se verifica en *Istorie Fiorentine* (1532), donde el

³³ *Ibíd.*, p. 143.

³⁴ Marcia Colish, “The Idea of Liberty in Machiavelli”. *Journal of the History of Ideas*, 32, 3, (1971), p. 328.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 327-328.

florentino se refiere al derecho eclesiástico-institucional de “anular todas las políticas que contravenían la libertad de la Iglesia (*libertà ecclesiastica*)”.³⁶ Esta identificación de la libertad corporativa con la autarquía político-legislativa es suficientemente verificable tanto en las fuentes de Skinner como en las de Colish; no así su identificación con la idea de gobierno popular, la cual no se implica tan diáfanaamente en el concepto de Estado libre como el historiador insinúa.

El criterio del propio Skinner se ve matizado, y alineado con el de Colish, cuando su mirada atenta da la espalda a Hobbes para proyectarse en Maquiavelo. En *La idea de libertad negativa*, el historiador reconstruye, ahora desde el ángulo maquiaveliano, la ecuación republicana que hace de la libertad del Estado condición de posibilidad del *vivere libero* civil. Aquí, al cuestionarse cómo entiende el florentino la libertad de la corporación política, Skinner encuentra que esta libertad asoma cuando la ciudad ““no está sujeta a la supervisión de ninguna otra”, y, por tanto, es capaz, debido a que no está constreñida, “de gobernarse a sí misma de acuerdo con su propia voluntad” y de obrar en la consecución de los fines que ha elegido”.³⁷ Bien que las preferencias políticas del Maquiavelo de los *Discorsi* le llevan a inclinarse por una forma de gobierno republicana, el historiador admite que:

Maquiavelo cree que es posible, al menos teóricamente, que una comunidad goce de un modo de vida libre bajo una forma monárquica de gobierno. Pues no hay en principio razón alguna por la que un rey no haya de organizar las leyes de su reino en forma tal que reflejen la voluntad general (...) de la comunidad como un todo.³⁸

En este pasaje aún cabe la posibilidad de que el historiador conciba la monarquía como un Estado “no-libre”, pues la libertad a la que refiere este “modo de vida libre” no es, en rigor, la libertad del Estado, sino la de los particulares. No obstante, suponer que el florentino admite una vida individualmente libre al interior de una monarquía entendida como un Estado no-libre, equivaldría a imputar a Maquiavelo el rasgo antirepublicano que Skinner achaca a Hobbes, de modo que la regla republicana no solamente sería transgredida por un absolutista irremediable como Hobbes, sino también por un republicano de Perogrullo como el Maquiavelo de los *Discorsi*. Para fortuna de Skinner,

³⁶ *Ibid.*, p. 327.

³⁷ Quentin Skinner, ‘La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas’. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (comp.), *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía* (trad. de E. Sinnott), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990, p. 243.

³⁸ *Ídem*.

este no es el caso de Maquiavelo; para su desconcierto, tampoco es el de Hobbes.

Tal y como lo advirtiera Colish, en un gesto disidente con respecto a quienes “tendían a concebir la república florentina en términos constitucionales, identificándola con el gobierno participativo”, Maquiavelo daba un tratamiento al concepto de república “en el sentido derivado por los romanos de su significado genérico latino de *respublica*, la mancomunidad o el bien común”.³⁹ Princiando en esta acepción formal del concepto, el autor de *El príncipe* no tenía reparo en emplearlo para referirse a cualquier “mancomunidad” que cumpliese con las características relativas a la autodeterminación corporativa, indistintamente del ordenamiento popular, aristocrático o monárquico de su constitución. Dado que las *mancomunidades*, entendidas como “gobiernos libres (...) pueden adoptar diversas formas”, el Maquiavelo de Colish anticipa la distinción –pasada por alto por el Hobbes de Skinner– entre la forma de relacionarse la ciudadanía con el gobierno y la forma de relacionarse el Estado con sus pares.⁴⁰

Las ideas que a este respecto se hallan en el modelo de Estado de Hobbes son asimilables incluso para otro mordiente opositor de su propuesta, como Constant, quien entiende que, mediante el concepto de soberanía, Hobbes expresa un ideario que no se reduce a un tipo específico de orden de gobierno. “La democracia es una soberanía absoluta en las manos de todos; la aristocracia una soberanía absoluta en las manos de algunos, la monarquía una soberanía absoluta en las manos de uno solo”, de suerte que la variable de la forma del gobierno no es condicionante de la forma propiamente soberana del Estado.⁴¹ La idea hobbesiana de soberanía, del derecho de cada cuerpo político a auto-determinarse con arreglo a sus propias leyes sin injerencia externa, tiene por sujeto al Estado moderno, no al gobierno monárquico del Estado. Es precisamente esta distinción lo que explica la crítica que carga Hobbes sobre la tradición republicana cuando sentencia que “tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma”.⁴² Skinner, recordemos, interpreta esta fórmula como un embate contra la idea de que “solo podemos esperar vivir como hombres libres bajo Estados libres, entendidos estos como el término opuesto de las monarquías”.⁴³ Princiando en una exclusión recíproca entre monarquía y Estado libre, el historiador arroga a Hobbes el supuesto de que también podemos vivir libres en Estados no-libres. Esta explicación no es convincente, máxime cuando el verdadero punto de

³⁹ Colish, *The Idea of Liberty...*, pp. 344-345.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 345.

⁴¹ Constant, *Principios...*, p. 42.

⁴² *Lev.*, p. 175.

⁴³ Skinner, *Hobbes...*, p. 120.

Hobbes es idéntico al que Skinner supo reconocerle a Maquiavelo cuando sugiere que una monarquía, en tanto mancomunidad soberana o *respublica*, puede ser tan competente como una democracia para garantizar la libertad de su ciudadanía. En dos palabras, lo que recusa Hobbes del razonamiento republicano no es –como denuncia Skinner– la idea de que sólo en Estados libres pueden ser libres los individuos, sino la inclinación –de la que aparentemente participa Skinner– a creer que sólo las repúblicas son Estados libres. Sorprende, pues, que el historiador caracterice como un “despliegue de ironía dramática” el gesto hobbesiano de subtítular su obra aludiendo a “la materia, forma y poder de una *república*”, pues esta denostación no le fue merecida a Maquiavelo, quien ya un siglo antes de Hobbes habría optado por “aplicar el término *republica* a cualquier tipo de mancomunidad, independientemente de su forma constitucional”.⁴⁴ Con todo, al hacer de la *commonwealth* la magnitud central de su comprensión política, Hobbes demuestra que su planteamiento filosófico-político no representa un alegato en favor de la forma monárquica del gobierno, sino una defensa de la forma soberana del Estado como garante de la libertad civil, fórmula con que Skinner sintetiza la teoría republicana de la libertad.

IV. Libertad positiva y derecho de naturaleza

Para descifrar, finalmente, la conjeturada concordia entre libertad y obediencia, retomemos la idea de *libertad positiva* desde el ángulo de Berlin. Antes de escalar hacia la necesidad de un Estado libre a la manera de Skinner, Berlin ahonda en lo que “ser amo de sí mismo” significa a escala individual. Se trata de “tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios”.⁴⁵ Para exponer el linaje doctrinario del concepto, el autor se remite a lo que denomina un “liberalismo humanista, ético y político”, cuyo arquetipo sería la conciencia protestante guiada por la razón secular y cuyo abanderamiento filosófico le es arrogado a Rousseau y Kant. Embargado por el afán de seguir sus propios designios racionales, y al mismo tiempo interpelado por el *factum* de una legalidad civil externa, el individuo, afirma Berlin, emprende una “retirada a la ciudadela interior” estimulada por el acontecer de la ciudadela exterior. Se trata de un movimiento de abstracción gnóstica y abstención terrenal por el cual la conciencia se apropiá de las determinaciones eficientes de su entorno y, a los efectos de su conducta, las significa como apetitos resueltos por el tribunal de su propio arbitrio. De este modo:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 168; Colish, *The Idea of Liberty...*, p. 345.

⁴⁵ Berlin, *Dos conceptos...*, pp. 60-61.

...me identifico con el que controla y así escapo de la esclavitud de lo que es controlado. (...) Obedezco leyes pero me las he impuesto y las he encontrado en mi propio yo no coaccionado. La libertad es obediencia pero, en palabras de Rousseau, “obediencia a la ley que uno se ha prescrito” y ningún hombre puede esclavizarse a sí mismo.⁴⁶

En este razonamiento, respecto del cual Berlin dejará caer una afilada crítica profundizaremos en breve, nos parece estar ante una propuesta que empieza a iluminar la cuadratura del círculo. El que tanto Rousseau, *contractualista* republicano, como de Kant, *liberal* ilustrado, sean identificados como soportes de la tradición filosófica que subyace a la concepción positiva de la libertad, nos permite perforar un supuesto que, de la mano de Skinner, hemos arrastrado hasta aquí. Esto es, la idea de que la libertad como autogobierno es un principio exclusivamente arraigado en el republicanismo clásico de la Antigüedad o el humanismo cívico del Renacimiento. En realidad, el sentido más básico de la libertad positiva “forma parte de la tradición individualista liberal tanto y tan profundamente como el concepto ‘negativo’ de libertad”.⁴⁷ Al igual que la idea de Estado libre, si se prescinde de su adecuación a un gobierno popular, se torna en un criterio que no le es exclusivo a la tradición republicana, tampoco la idea de autolimitación individual, si desagregada del entramado de un Estado libre y popular, deviene privilegio del ideario republicano.

Los elementos que integran el recuadro descrito por Berlin son, al menos en razón de su estirpe protestante secular, relativamente sencillos de emparentar con el erastianismo con que Hobbes impregnó sus ideas para interpelar y persuadir a las facciones puritanas y presbiterianas de su tiempo. Para nosotros, en efecto, el que Hobbes apropié un concepto negativo de libertad no es óbice para que también asome en su planteamiento la idea de libertad como autodeterminación moral –y por esa vía la idea de libertad *positiva*–, principalmente en lo que hace al ejercicio individual del derecho de naturaleza. El gesto simple de disponer en el capítulo XIV un parágrafo para definir la libertad y otro distinto para hacer lo propio con el derecho de naturaleza ya es sugerente sobre el hecho de estar tratando con materias conceptualmente diferentes. Con respecto a la ausencia de impedimentos externos, el filósofo establece que, cuando ésta se ve fracturada por la presencia efectiva de un obstáculo, ciertamente se recorta la libertad de no ser interferido, pero –aclara a renglón seguido– tal obstáculo “no pueden impedirle [al individuo] que use ese poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”.⁴⁸

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 66-67.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 70.

⁴⁸ *Lev.*, p. 106.

Precisamente, el que la libertad negativa pueda “aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales”, es lo que la distancia del derecho de naturaleza, para cuyo ejercicio es prerrequisito el goce de cierta capacidad de *juzgar racionalmente*, comoquiera que el concepto es definido como “la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza” y, en tal sentido, “para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”.⁴⁹ Así, resulta bastante claro que, en lo que a Hobbes concierne, la frustración de la libertad negativa en nada desdice del derecho que la naturaleza ha conferido a cada quien para apelar a su propia razón y juicio en la consecución de sus propios fines.

Los cimientos conceptuales del derecho de naturaleza se esclarecen desde el séptimo capítulo, donde se establece que la noción de juicio designa una “sentencia resolutiva o final” análoga, según indica Hobbes, a la forma en que “el último apetito en la deliberación se denomina *voluntad*”.⁵⁰ De este modo, el juicio que ilumina el despliegue del derecho de naturaleza redunda en actos que se presumen voluntarios siempre que sean el resultado de una deliberación que tiene lugar en la conciencia del agente, y en esto justamente consiste la apelación a su propio juicio y razón. Durante esta deliberación, explica Hobbes, “en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta” se dan cita en el tribunal del arbitrio a efectos de juzgar cuál es la voluntad final del individuo.⁵¹ De tal suerte, cuando el apetito final de la deliberación es motivado por temor, lo que hace voluntario el accionar del individuo es su capacidad para deliberar razonablemente sobre las determinaciones eficientes de su entorno, lo cual no solamente no diluye en forma alguna su autonomía; antes bien, la reafirma.

Son estos insumos, imbricados en el derecho de naturaleza y compatibles en lo esencial con la variante positiva de la libertad, los que le permiten al filósofo engendrar una idea de obligación modernamente legítima. El vínculo de apropiación que la voluntad induce entre la conciencia deliberante y los actos que de ella se siguen es precisamente el que confiere al individuo el estatus de *persona natural*, en el sentido de que “tiene todas las afecciones, competencias cognitivas y responsabilidades morales que deben suponerse en alguien que, como se explicó en el Capítulo 14, pretende estar en condiciones adecuadas

⁴⁹ *Lev.*, pp. 106, 171.

⁵⁰ *Lev.*, p. 51.

⁵¹ *Lev.*, p. 47.

de entrar como parte en una relación contractual".⁵² Ciertamente, Hobbes considera que el que un acto pueda ser rastreado hacia la voluntad de un autor en pleno uso de sus facultades morales y cognitivas es prerrequisito para imputarle algún grado de responsabilidad sobre sus actos y, en consecuencia, sólo de la autoridad de ese individuo sobre su voluntario accionar puede germinar la idea de obligación civil. Esta concatenación no le sería posible al autor del *Leviatán* si su tejido conceptual estuviese resignado a explicar la libertad del individuo sirviéndose exclusivamente de la ausencia de impedimentos.

V. La zorra y las uvas: ¿autoengaño o autolimitación?

Detengámonos brevemente en la crítica que desarrolla Berlin acerca del concepto de libertad positiva, para cuya explicación nos remite a la fábula de Esopo en la que una zorra, habiéndose topado con un racimo de uvas colgando por fuera del alcance de su destreza, declina su intento de hacerse con ellas alegando para sí misma: "estaban verdes las uvas, no maduras, como yo creía".⁵³ Dado que la moraleja adherida al relato sugiere que "algunos hombres inhábiles por su incapacidad para lograr lo que quieren echan la culpa a las circunstancias", inferimos que lo que Berlin reprocha es una suerte de insinceridad por parte de quien, hallándose ante circunstancias adversas, obra amparándose en la máxima según la cual "si veo que puedo hacer muy poco o no puedo hacer nada de lo que quiero, lo único que necesito es limitar o extinguir mis deseos y con ello me hago libre".⁵⁴ Su desconfianza hacia quien deliberadamente limita su conducta sin sentir comprometida su autonomía afina en el riesgo de abrir la puerta al despotismo consentido en los asuntos políticos. Esto es, que

si el tirano (...) consigue condicionar a sus súbditos (...) para que dejen de tener los deseos que tenían y adopten ("internalicen") la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos.⁵⁵

Además de advertir el riesgo de autoengaño implicado en la interiorización de la adversidad fáctica como una variable compatible con el libre albedrío, nuestro autor va más allá y afirma que quien logre replegarse tan profundamente en su conciencia que acabe identificando a su amo como el garante de su libertad, habrá encontrado la antítesis de la libertad política. En síntesis, lo que denuesta Berlin es la

⁵² Jose Luis Galimidi, "Persona y fundamento en el Leviatán de Hobbes". *Areté: revista de filosofía*, 32, 2, (2020), p. 355.

⁵³ Esopo, *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Barrio* (trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal). Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 313.

⁵⁴ *Ídem.*; Berlin, *Dos conceptos...*, p. 71.

⁵⁵ *Ídem.*

posibilidad de concebir la *autolimitación* moral como una expresión genuina de libertad.

Resulta harto sugestivo que uno de los argumentos más comunes sobre la inauténticidad del acto de autolimitación sea replicado por el propio Hobbes. En más de una ocasión el filósofo desdice de la operación por la cual un individuo se somete a sus propias reglas, arguyendo que “quien puede ligar, puede liberar, y por tanto, quien está ligado a sí mismo solamente, no está ligado”.⁵⁶ Ante quienes argüían que el soberano se encuentra sujetado a las leyes por él mismo instituidas, Hobbes contestaba que, de ser ese el caso, estaríamos ante un soberano que en nada se distingue de sus súbditos. De tal modo, sostener tal opinión suponía ignorar que “estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes”.⁵⁷

Salta a la vista un contrasentido notable: de un lado, Berlin y Hobbes comparten una posición crítica respecto de la figura de una obligación autoinducida; del otro, sus respectivas críticas desembocan en conclusiones abiertamente opuestas. Mientras Berlin insinúa que la autolimitación es un gesto de autoengaño por el cual quienes carecen de libertad se convencen a sí mismos de que son libres, Hobbes afirma que la autolimitación es un despropósito por el cual se ignora que estar obligado consigo mismo es idéntico a ser libre. Para nosotros es apenas comprensible que ante la plurívoca clave de la concordia entre libertad y obediencia dos mentes distintas renieguen de ella concluyendo, la una, que se estaría encubriendo un evidente estado de obediencia y, la otra, que se está ignorando una notoria situación de libertad.

Pagando el precio del desacuerdo con la versión más libertaria de Berlin y con la faceta más absolutista de Hobbes, nuestro criterio intenta reponer el vínculo entre la idea de libertad y lo que Jorge Dotti define como el “significado moderno, formal e instrumentalista de la *ratio hobbesiana*”.⁵⁸ A saber, para el filósofo argentino,

si se atribuye, como Hobbes, al hombre natural un uso pleno de su razón, entonces este súbdito en potencia puede llegar a tener conciencia de que autolimitarse es el único procedimiento apropiado para lograr la meta de la convivencia en paz.⁵⁹

Esta proposición se funda precisamente en la salvedad que Skinner percibe como novedad en el concepto de libertad del *Leviatán*, de acuerdo con la cual un límite o impedimento interno no redunda en

⁵⁶ *Lev.*, p. 218.

⁵⁷ *Lev.*, p. 266.

⁵⁸ Jorge Eugenio Dotti, “El Hobbes de Schmitt”. *Conceptos Históricos*, 4, 6, (2018), p. 160.

⁵⁹ *Ibid.*, p.161.

demérito de la libertad. Así, parafrasear a Hobbes, dado que el derecho (*ius*) se caracteriza tanto por la *libertad de hacer* como por la *libertad de omitir*,⁶⁰ siempre que la conducta honre el último apetito deliberado por el arbitrio, el soberano que se abstiene de abusar de su derecho absoluto, so pretexto de las desagradables consecuencias que su acto acarrearía, es tan libre como quien decide pagar sus deudas en consideración de la prescripción legal. Aducimos, pues, que el planteamiento de Hobbes, y a través de éste la idea de autonomía moral alrededor de la que orbita el liberalismo político clásico, es insoluble si las conductas más moderadas del poder soberano y de los individuos bajo su protección no se explican como actos de autolimitación que dan a la vida civil la consistencia moral que hace a su eficiencia.⁶¹

La demostración de esta conjeta asoma en momentos críticos la lectura del *Leviatán*, en los que se da por sentada la validez de los actos auto-regulativos de los agentes racionales. Tal es el caso del último párrafo del capítulo XXVIII, donde al explicar el origen y sentido del nombre de la obra, el autor enlaza la condición de “rey sobre los hijos de la arrogancia”, que el relato bíblico confiere a la bestia marina, a la connatural soberbia que caracteriza por naturaleza a la condición humana, “cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno”.⁶²

Los ejemplos más decisivos, sin embargo, provienen de la exégesis bíblica que respalda el cruce de argumentos con quienes, en defensa de las tesis sostenidas por el sacerdocio papal, pretendían atribuir soberanía terrenal a Jesucristo y, a través de la autoridad conferida en las “llaves del reino” a Simón Pedro, también a la cabeza de la Iglesia de Cristo. La primera instancia del argumento de Hobbes se da en las faldas del Sinai, donde el pueblo de Israel se dispone a observar por sí mismo la prohibición de subir a la cúspide del monte y, en suplemento de su abstención, suplica hacerlo a un Moisés que aún no traía las Tablas de la Ley Mosaica bajo su hombro. Se pregunta el filósofo, entonces, “¿por qué razón si no por la de sumisión espontánea podían [los israelitas] decir [a Moisés]: *Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos?*”⁶³ Hobbes trae a colación este evento bíblico como ejemplo demostrativo de un razonamiento expresado al principio del párrafo, por el cual afirma, en contestación a la pregunta sobre cómo puede un hombre contraer la obligación de

⁶⁰ Lev., pp. 106, 237.

⁶¹ En su revisión de los fundamentos que hacen a la legitimidad de la modernidad, Hans Blumenberg [*La legitimación de la edad moderna* (trad. de P. Madrigal). Valencia: Pre-Textos, 2008, p. 220] encuentran que “tanto el absolutismo como el liberalismo –y para nosotros Hobbes participa como protagonista de ambas posturas– se basan en el mismo principio de la autorregulación”.

⁶² Lev., p. 262; las cursivas son nuestras.

⁶³ Lev., p. 236.

obedecer una petición proferida por algún otro, que si “el interesado se propone obedecerla, queda obligado por su propio acto” a obedecer, allende toda obligación a creer.⁶⁴ De manera similar, y en un intento de acentuar la idea de que el derecho de canonización de las Escrituras no fue ejercido exitosa y justamente más que por aquellos que en su tiempo detentaron el derecho de soberanía, Hobbes aclara en el capítulo XLII el carácter estrictamente moral del procedimiento de auto-obligación. Tematizando esta vez la observancia del Nuevo Testamento en la época previa a su canonización por Constantino I, el filósofo asegura que:

no existe duda de que cuando San Pablo escribió a las Iglesias que él había convertido; o cuando cualquier apóstol, o discípulo de Cristo, escribió a aquellas que habían abrazado a Cristo, los interesados recibieron estos escritos suyos como la verdadera doctrina cristiana. Pero en esta época, como *no fue el poder y la autoridad de los maestros, sino la fe de los oyentes lo que les indujo a admitirlos*, no fueron los Apóstoles los que hicieron canónicos sus propios escritos, sino *cada converso el que los hizo así, para sí mismo.*⁶⁵

Aclarando, a renglón seguido, que tal recibimiento de la ley de Cristo no equivalía de ninguna manera a la canonización de la palabra en el sentido de su institución como ley positiva. Antes bien, la sujeción a su fe ha de ser entendida en el sentido en que se define la subjetividad cristiana hacia el final del capítulo en la refutación de las tesis del cardenal Roberto Belarmino, como

... quien se haya *obligado por sí mismo* a recibir a nuestro Salvador cuando vuelva, como rey suyo”, de suerte que, cual ley de naturaleza, tales preceptos son acatados libremente y “con la posibilidad de rechazarlo[s] de nuevo, con el mismo derecho que lo[s] ha admitido.⁶⁶

VI. De la prudencia como axioma moderno

Con lo dicho, creemos estar en posición de afirmar que el liberalismo hobbesiano permite conjugar la libertad privada del individuo con la libertad pública del Estado, demostrando una afinidad elemental con el estándar republicano. Mas semejante insinuación de cercanía con una tradición política de la que Hobbes fue expresamente crítico nos demanda acentuar la principal brecha que obstaculiza la aproximación. El individuo hobbesiano, encausado en el fin auto-interesado de conservar su vida mediante el cálculo deliberativo de las alternativas a disposición, repara en que su codicia, ambición y otros

⁶⁴ Lev., p. 235; *las cursivas son nuestras*.

⁶⁵ Lev., p. 432; *las cursivas son nuestras*.

⁶⁶ Lev., pp. 432, 479; *las cursivas son nuestras*.

deseos agradables estimulan acciones tan voluntarias como lo son “también todas ellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden a la omisión”, por lo que al planteársele la disyuntiva de formar o no parte de una comunidad política, su adhesión y obediencia al poder soberano representan para él un derrotero instrumental “por medio del cual (...) asegurar su libertad y su vida”.⁶⁷ El individuo republicano, por su parte, reconoce un valor intrínseco en la observancia de las disposiciones civiles, y actúa con respecto al Estado como Rousseau entendía que lo hiciera Catón frente a la república romana. Esto es, Catón

llevó siempre su patria en el fondo de su corazón; sólo vivió para ella, (...) defendió al estado, la libertad y las leyes contra los conquistadores del mundo y finalmente dejó la tierra cuando ya no vio patria alguna a la que servir.⁶⁸

Para comprobar la suposición según la cual la teoría del Estado de Hobbes no se distingue radicalmente del republicanismo en lo tocante al vínculo entre libertad y obediencia, volvamos nuevamente a lo que nos dice Skinner sobre cómo se produce la articulación en la variante maquiaveliana del republicanismo. Para explicar este asunto, el historiador se remite al repertorio de virtudes republicanas que, de acuerdo con el florentino, todo ciudadano preocupado por defender su propia libertad ha de interesarse en cultivar. La primera cualidad decisiva corresponde a la *temperantia*, definida como el “deseo de evitar toda forma de conducta intemperante y desordenada” en el desempeño de las dinámicas del Estado.⁶⁹ La temperancia comporta un sentido de proporción y límite que deviene favorable al mantenimiento del orden político y la libertad corporativa del Estado, y simultáneamente representa una forma de preservar el *vivere libero* del que goza la comunidad cívica a escala particular. Esta ecuación deviene para Skinner en prueba de que la obediencia puede asegurar el disfrute de las libertades personal y cívica sin que esto suponga una paradoja insoluble. ¿Qué puede tener en mente, si no es esto, el propio Hobbes al afirmar que “en el acto de nuestra *sumisión* van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*”?⁷⁰

Una respuesta más completa a este interrogante surge de la segunda de las virtudes cardinales republicanas que hacen de la obediencia una forma concreta de ejercer la libertad, a saber: la *prudencia* gestada en el espíritu estratégico y calculador de quien se ha

⁶⁷ Lev., pp. 48, 81.

⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la Economía política* (trad. de J. Candela). Madrid: Editorial Tecnos, 2001, p. 24.

⁶⁹ Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 249.

⁷⁰ Lev., p. 177.

curtido en los asuntos de la guerra. “Las cualidades relevantes son las necesarias para elaborar juicios prácticos, el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados”, mismos atributos con que Hobbes dota a su arquetipo antropológico para que su bagaje sobre las formas de guerra que proliferan en el estado de naturaleza le lleven a colegir que sólo un ejercicio de autolimitación ante el Estado puede producir el movimiento dialéctico por el cual los opuestos se sintetizan.⁷¹ Lo que enaltece aquí el Maquiavelo de Skinner es la sabiduría prudencial de la que es capaz todo hombre con experiencia en los asuntos más mundanos, una cualidad que se predica de las multitudes interesadas en que la soberanía corporativa arrope sus libertades personales. De ahí que Skinner proponga la desidentificación de esta virtud con un principio de sabiduría atávica, de la cual no participan más que un selecto grupo de notables, para enlazarla con el temperamento experiencialmente prudente del *popolo*. No se trata, entonces, de la prudencia “del sabio consciente y juicioso, los *savi*”, sino de la prosaica capacidad que corresponde a cada ciudadano para calcular un curso de acción y dirimir los medios más aptos para seguirlo.⁷²

Este principio de acción conforme a una deliberación estratégica sobre circunstancias eficientes, y ya no sobre presunciones teleológicas, es precisamente la encrucijada que, a juicio de Leo Strauss, vincula tan íntimamente a Maquiavelo con Hobbes en su calidad de iniciadores de un pensamiento político –el moderno– que decanta su identidad en proporción a su desprecio de la sabiduría antigua. A saber, “el reemplazo de la moral de la obediencia por la moral de la prudencia” o, como la denomina el propio Skinner en su obra homónima sobre el florentino, de 1984, la “nueva moralidad”,⁷³ inaugurada por Maquiavelo en fricción con sus maestros del republicanismo clásico y elevada por Hobbes hasta su “expresión más sincera y elocuente”.⁷⁴ El argumento de Strauss en *La filosofía política de Hobbes*, de 1936, ancla en el *miedo a la muerte violenta* como criterio supremo de todo tutelaje moral, “una pasión que no es prudente en sí misma, pero que *hace* prudente al hombre” habida cuenta de que establece la medida de lo bueno y lo malo con arreglo a las circunstancias que se le presentan al individuo cual variables a la espera de que éste juzgue el curso de acción más prudente para garantizar la autointeresada preservación de su naturaleza.⁷⁵

⁷¹ Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 247.

⁷² *Ídem*.

⁷³ También Leo Strauss [La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis (trad. de S. Carozzi y M. Arias). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 153) emplea el rótulo ‘nueva moralidad’ para titular la séptima sección de su monografía sobre Hobbes.

⁷⁴ Strauss, *La filosofía...*, pp. 140, 153.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 163.

Strauss enseña que el reemplazo de la antigua *ley* natural por el moderno *derecho* de naturaleza, como eje de la comprensión de las relaciones políticas, comparte correlato con una reorientación de los criterios morales y epistemológicos. El individuo hobbesiano adopta la experiencia *histórica*, y ya no a la especulación *filosófica*, como fuente del conocimiento *práctico*, y no ya *teorético*, necesario para el cultivo de una virtud *prudencial*, y no ya *aristocrática*, que resulta replicable a escala multitudinaria en la medida en que “es la más fácil de las artes y las ciencias; [pues] no se requiere ningún entrenamiento o educación particular para comprender la historia”.⁷⁶ De ahí que Hobbes también considere que “el entendimiento de las gentes vulgares” deviene más apto que las elucubraciones de los letrados para el entendimiento de los principios de la ciencia política y la aplicación de los valores favorables a la autoridad pública.⁷⁷ Esto es, parafraseando el celebérrimo pasaje del decimoquinto capítulo de *El príncipe*, el individuo hobbesiano deja de ocupar sus deliberaciones en considerar lo que *debería hacer* para empezar a reproducir en su accionar lo que sus iguales *de hecho hacen*. La explicitación de la asociación que buscamos inculcar nos viene de la mano de un sutil lector tanto de Hobbes como de Strauss, como lo es José Luis Galimidi, quien haciendo hincapié en la ruptura que los modernos inducen con respecto a los antiguos, reconoce pronto que:

Los iguales de Hobbes ya no son los de Aristóteles, y tampoco los del humanismo. En más de un sentido, receptan y profundizan las expresiones más inquietantes del rostro sombrío del espíritu renacentista. Como el príncipe de Maquiavelo, pueden recurrir al disimulo, a la simulación y a la credulidad si se trata de mantener el poder, y, en general, se toman la preservación de la propia naturaleza como si fuera una cuestión de estado.⁷⁸

A nuestro entender, el paralelismo entre la interpretación por la cual Strauss ve en Hobbes un precursor del liberalismo político moderno, y la lectura por la que Skinner reivindica la originalidad del republicanismo de Maquiavelo, no podría ser más simétrico. Incluso apartándose diametralmente de lo que tradicionalmente se ha entendido como el *quid* republicano, expresado en el ideal rousseauiano de que “el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general”, Skinner arguye que Maquiavelo no estriba en los deberes patrióticos del individuo para persuadirle de adoptar maneras autorregulativas, como la *temperantia*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁷ *Lev.*, p. 277.

⁷⁸ Jose Luis Galimidi, ‘El Leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna’. En Francisco Naishtat, *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 72.

y la *prudenza*.⁷⁹ Antes bien, su argumento consiste en enseñar la adopción de estas posturas como

el mejor e, incluso, el único medio para que “obremos bien” en nuestro propio beneficio, y, en particular, el único medio para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido.⁸⁰

El historiador, no obstante que en su reconstrucción maquiaveliana del republicanismo cita continuamente al *Leviatán* a manera de contrapunto, entiende que Maquiavelo da la razón a Hobbes en su elaboración de un concepto de libertad individual definido en la persecución sin óbices de los fines autónomamente elegidos. El florentino, en realidad, maneja una noción harto familiar a la comprendida en la estructura hobbesiana, y en ella se sustenta para dar cuenta de la forma en que una libertad particular es, a través del cultivo de un prudencial y estratégico sentido de límite interno, perfectamente compatible con el cumplimiento de los lineamientos civiles sin los cuales se diluye la soberanía que hace a la libertad del Estado.

[A Maquiavelo] se lo elogia, además, por el desapacible énfasis que pone en la idea de que todos los hombres son malvados, y que no puede esperarse que hagan algo bueno a no ser que vean que ello redundará en su propio bien. De tal modo, su sentencia definitiva no es meramente la de que la aparente paradoja del deber como interés, enuncia, una vez más, una auténtica verdad; como sus autoridades clásicas, también él cree que afirma la más afortunada de todas las verdades morales. Pues, a no ser que a la generalidad de los hombres malvados se le pueda dar razones egoístas para obrar virtuosamente, es improbable que alguno de ellos lleve a cabo acción virtuosa alguna.⁸¹

De esta estrecha identificación entre interés y deber resulta llamativo que Skinner destaque entre los rasgos del republicanismo maquiaveliano un planteamiento que con Hobbes fue elevado al grado de primer principio moral de un diseño antropológico. Esto es, fue Hobbes quien hizo del más alto de los deberes morales (ley de naturaleza) un mandato tendiente a satisfacer la más pura expresión de autointerés (derecho de naturaleza). Si damos por cierta esta comprensión del republicanismo maquiaveliano, no huelga preguntarse qué sentido tiene excluir al liberalismo hobbesiano, si no se excluye también y por las mismas razones a Maquiavelo, no ya de la tradición republicana, sino de la apuesta republicana por una ciudadanía cuya

⁷⁹ Rousseau, *Discurso...*, p. 22.

⁸⁰ Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 257.

⁸¹ *Ídem*.

obediencia autointeresada y prudencial a un Estado autárquico redunde en beneficio de sus propias libertades civiles. De este modo, advirtiendo que no es nuestra intención hacer de Hobbes un paladín republicano, sí nos parece difícilmente sustentable un juicio por el cual se pretenda celebrar a Maquiavelo y renegar de Hobbes en el propósito de reconciliar los intereses particulares con la autoridad pública a través de, en palabras de Constant, un “interés bien entendido”.⁸² Un principio de autolimitación expresado como moral prudencial. Tal es la fórmula en que se abrevia el caudal de ambivalencia que permite a Hobbes reconciliar el hecho natural de la libertad humana con el derecho artificial del Estado soberano.

Referencias bibliográficas

- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual* (trad. de Á. Rivero). Madrid: Editorial Alianza, 2014.
- Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna* (trad. de P. Madrigal). Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Colish, Marcia, “The Idea of Liberty in Machiavelli” [La idea de Libertad en Maquiavelo]. *Journal of the History of Ideas*, 32, 3, (1971), pp. 323-350.
- Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (trad. de V. Goldstein). Buenos Aires: Katz Editores; Liberty Fund, 2011.
- Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista* (trad. de M. Truyol Wintrich y M. Antonio López). Madrid: Editorial Tecnos, 1988.
- Dotti, Jorge Eugenio, “El Hobbes de Schmitt”. *Conceptos Históricos*, 4, 6, (2018), pp. 148-164.
- Esopo, *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Barrio* (trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal). Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Galimidi, Jose Luis, “Persona y fundamento en el *Leviatán* de Hobbes”. *Areté: revista de filosofía*, 32, 2, (2020), pp. 351-393.

⁸² Con esta expresión el suizo salva a su auditorio del sofisma por el cual se pretende despreciar las garantías que sólo el brío de un cuerpo político capaz de autodeterminarse puede ofrecerles a nuestros fines más egoístas.

Galimidi, Jose Luis, “El Leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna”, en Francisco Naishtat, *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 53-76.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (trad. de M. Sánchez Sarto). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Hobbes, Thomas, *De Cive* (trad. de C. Mellizo). Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Pettit, Philip, “Liberty and Leviathan” [Libertad y Leviatán]. *Politics, Philosophy and Economics*, 4, 1, (2005), pp. 131-151.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía política* (trad. de J. Candela). Madrid: Editorial Tecnos, 2001.

Skinner, Quentin, *Hobbes y la libertad republicana* (trad. de J. Udi). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo, 2010.

Skinner, Quentin, “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (comp.), *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía* (trad. de E. Sinnott), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990, pp. 227-260.

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis* (trad. de S. Carozzi y M. Arias). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.