

**BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBESIANOS**  
Publicación anual

Nº 44-PRIMAVERA-VERANO 2025

**Director:**

Andrés Di Leo Razuk

**Editor:**

Diego de Zavalía (UBA-UNAJ)

**Consejo de Redacción:**

Margarita Costa † (UBA-CIF)

Jorge Dotti † (UBA-CONICET)

María Liliana Lukac (UCA-CONICET)

Martín D'Ascenzo (UBA-UNLaM)

Andrés Jiménez Colodrero (UBA-CIF)

Damián Rosanovich (UNSAM)

Julia Rabanal (UBA)



**Imagen de tapa:** *The Commonwealth ruleing with a Standing Army, 1683* ([British Museum](#)). Frontispicio de “Arbitrary Government Display'd” de Thomas May. “La república aparece representada como un dragón que ha devorado al Parlamento y está cubierto de tropas armadas; se alimenta de la monarquía, el episcopado, la nobleza y las leyes del país, y excreta impuestos, gravámenes y juramentos y pactos religiosos.” [Harris, Tim, *Restoration. Charles II and his Kingdoms 1660–1685*, London, Penguin Books, 2005, traducción propia con la ayuda de Inteligencia Artificial (Copilot)].

# Índice

<b>Editorial</b>	5
<b>Artículos</b>	
El <i>Behemoth</i> de Hobbes, los levellers y el republicanismo romano.	9
La problemática (no) recepción de los clásicos en la Inglaterra del siglo XVII	
MARIO LEONARDO MICELI	
De la libertad en el Estado a la libertad <i>del</i> Estado:	47
Hobbes entre el liberalismo y el republicanismo	
RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA	
La elocuencia en el fundamento del Estado: Hobbes, Cicerón y la crítica a Skinner	77
PATRICIA NAKAYAMA	



---

**ASOCIACIÓN  
DE ESTUDIOS  
HOBBESIANOS**

---



## Editorial:

### *Estaticidio*

Una tendencia global se afianza cada vez más en todos los países: el estaticidio. La ambición de algunos teóricos de antaño parece querer consumarse y destruir totalmente aquella joya conceptual que forjó la modernidad y de la cual Thomas Hobbes fue uno de sus principales responsables, el Estado. Ni el anarquismo decimonónico llegó a los extremos que se ven hoy en día.

Según los diagnósticos estaticidas, la institución estatal se presenta como responsable de los males en el mundo, como un ámbito de corrupción que impide el desarrollo social, económico y personal. Pero no solo eso, sino que algunos avezados se aprovechan impunemente de esta situación, los mismos que lo defienden a ultranza, pues solo quieren seguir beneficiándose, mientras la gran mayoría se empobrece y se somete a su autoridad, no pudiendo así desarrollar el mayor valor humano, la libertad.

Ante esta situación, a su juicio no sólo injusta, sino inmoral, los estaticidas tienen una solución bajo el brazo, el mercado como modelo de conductas interpersonales y como garante de la sociedad. Ahora, los vínculos inmanentes, liberados de toda intervención estatal, ¡al fin libres!, comutan en el espacio mercantil sus bienes, servicios e ideas, beneficiándose siempre, algunos más y otros menos, guiados por su propio interés y egoísmo, lo que redundará en definitiva en el bien general. En síntesis: la libertad es libertad de mercado.

Destruida la autoridad estatal, florecerá el emprendimiento personal, aletargado por el influjo del poder central durante siglos. Aquel guiará las conductas y establecerá vínculos societales justos y verdaderos que, afincados, en las propias decisiones individuales, podrán ser acentuados o removidos según las circunstancias lo ameriten en pos de una mejora constante. Una naturaleza humana beneficiosa, que ha sido obturada por los Leviatanes regionales de antaño, se apoderará del mundo que se le ha negado, prodigando justicia y libertad de una vez para siempre, en todo lugar donde se desarrolle.

No obstante, los estaticidas no parecen destruir el Estado totalmente, sino transformar aquel gran Leviatán en lo que el sociólogo



francés, Robert Castell, ya identificará con toda claridad a principios de este siglo y de esta manera:

presenciamos un desplazamiento del Estado social hacia un Estado de la seguridad que preconiza y pone en marcha el retorno a la ley y al orden, como si el poder público se movilizara fundamentalmente en pos del ejercicio de la autoridad.<sup>1</sup>

En efecto, no toda autoridad central se destruye, sino aquella que perjudica la acumulación de capital por los propietarios. Mientras el Estado deja de asumir todo tipo de protección social y cívica, dilapida dinero de manera inédita en armamento, entrenamiento y tecnología para las fuerzas de seguridad, garantes del orden y del mercado que supuestamente se auto-regularía.

Así, el esticidio entra en franca contradicción: mientras más quiere destruirse el poder central, más lo afirma. Pues su destrucción, no trae riquezas, sino pocos ricos y grandes excluidos, es decir, masas de seres humanos indigentes que amenazan con su hambre y desesperación a quienes concentran el capital y no pueden defenderse por su propia cuenta. Hegel ya lo señalara de este modo: “la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para controlar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe”.<sup>2</sup> Ante esta situación, quienes salen coyunturalmente airoso de las transacciones comerciales necesitan proteger sus bienes de hordas excluidas y en constante aumento. Así, se debe reforzar un poder que resguarde de esta amenaza, por lo cual, o bien se necesita no ya de un Estado de seguridad, sino de una fuerte agencia de seguridad represora, o bien se retorna al estado de naturaleza, donde la acumulación de riquezas en manos de unos pocos corre aún mayor riesgo.

Jorge Dotti retrata esta situación con maestría de la siguiente forma:

El eje vertical de la soberanía en sentido estricto ha quedado desactivado. No suena sensato pensar que hemos avanzado hacia una felicidad anárquica y liberadora. Más bien, las vivencias muestran que, ante la incapacidad última de la parafernalia tecnológica y de los intentos de regimentar la vigilancia interna y los controles de profilaxis fronteriza para mantener santuarios de seguridad en el hemisferio nortoccidental, aterrorizar al *otro* devenido criminal absoluto e inhumano es el procedimiento más

<sup>1</sup> Robert Castel, *L'Insecurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 56.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, & 245, p. 390.



armónico con el dinamismo horizontal de los fragmentos y diferencias que fluyen por el espacio global.<sup>3</sup>

Así, hoy más que nunca parece que la máxima hobbesiana, fuera del Estado político, “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”<sup>4</sup> se confirma con los por ahora intentos parciales de los estaticidas.

Han sido innumerables los trabajos que se han presentado sobre las deficiencias que posee el Estado para prodigar un orden justo, en nuestra realidad. Es claro que esta institución, diseñada en los albores de la modernidad, no puede dar cuenta de los inéditos, ingentes y agudos problemas actuales. No obstante, la solución paradojal de los estaticidas no se presenta como una opción.

En su defecto, comprometerse a repensar un diseño institucional en un mundo de cambios vertiginosos, de una globalidad intolerante o de un des-humanismo inusitado debe ser una tarea de todo académico que no solo quiera habitar un mundo donde la paz no sea la de las cárceles, sino también querer legarlo a la posteridad.

En tiempos estaticidas, los tres artículos que reúne esta nueva edición del *Boletín* muestran cómo el análisis riguroso sobre la teoría de Hobbes hecha luz sobre el Estado. Queda ahora en el lector juzgar su utilidad.

Andrés Di Leo Razuk  
Primavera, Verano de 2025

---

<sup>3</sup> Jorge Dotti, “Violencia, guerra y terror posmoglobales” en Jorge Eugenio Dotti, *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosóficos* (Damián Rosanovich, comp.), Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2021, p. 188.

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford, OUP, 2012, p. 192.



---

**ASOCIACIÓN  
DE ESTUDIOS  
HOBBESIANOS**

---

# El *Behemoth* de Hobbes, los levellers y el republicanismo romano. La problemática (no) recepción de los clásicos en la Inglaterra del siglo XVII

Mario Leonardo Miceli  
Universidad Católica Argentina  
Buenos Aires, Argentina  
ORCID: [0000-0003-3720-3269](https://orcid.org/0000-0003-3720-3269)  
mario\_miceli@uca.edu.ar

## Resumen

El trabajo se propone comparar las ideas que aparecen en la obra *Behemoth* de Thomas Hobbes con los textos de los levellers, un importante grupo revolucionario de la Inglaterra de mediados del siglo XVII. El punto que se examinará es cómo estos autores reinterpretan los clásicos grecolatinos para justificar sus posturas políticas, haciendo hincapié en sus recepciones de los ideales antiguos de la Roma republicana. El trabajo se propone replantear algunas visiones clásicas que estudian las ideas de Hobbes en total contraposición a este tipo de grupos radicales ligados al puritanismo. Para ello se particularizarán las conceptualizaciones que esgrimen respecto de temas como el poder soberano, los peligros de la revolución y el desorden político, la organización de las estructuras gubernamentales y la enemistad política, entre otros. El trabajo propone realizar conexiones entre autores coetáneos para conocer mejor el clima político e ideológico de la Inglaterra de la temprana Modernidad. Pero también posee un fin más ligado a la teoría y filosofía política, advirtiendo similitudes poco estudiadas entre estos intelectuales, y que pueden llevar a una mejor comprensión de los cambios que se produjeron en la época respecto de importantes temáticas políticas.

**Palabras clave**

Behemoth, levellers, republicanismo, enemistad política, religión y política

**Abstract**

The aim of this paper is to carry out a comparative analysis between the ideas that appear in Thomas Hobbes' *Behemoth* and the texts of the Levellers, an important revolutionary group in mid-seventeenth century England. The point to be examined is how these authors may have received the influence of Greco-Latin classics to justify their political positions, particularly studying the receipt of ancient ideals of republican Rome. The paper aims to rethink some classical views that study Hobbes' ideas in total opposition to these radical groups linked to Puritanism. To do so, the conceptualizations that they wield with respect to issues such as sovereign power, the dangers of revolution and political disorder, the organization of governmental structures and political enmity, among others, will be specially examined. The work aims to examine some connections between contemporary authors to better understand the political and ideological climate of early modern England. But it also has a more theoretical and philosophical purpose, noting similarities between these intellectuals that have been little studied, and which may lead to a better understanding of the changes that took place at that time with respect to important political issues.

**Keywords**

Behemoth, levellers, republicanism, political enmity, religion and politics

### **Los levellers, el *Behemoth* y Roma en la Inglaterra de la guerra civil**

**R**esulta siempre difícil escribir algo novedoso sobre los grandes clásicos de la teoría política, o como en el caso de este artículo, sobre importantes eventos históricos de la historia política de Occidente. El siguiente trabajo se propone realizar un breve planteo sobre uno de los grandes teóricos políticos de Occidente como es Thomas Hobbes. Si esto ya no implicase todo un desafío, el texto se propone analizar a este intelectual inglés bajo un tópico que también tiene un estado del arte bastante extenso: la relación de la obra de Hobbes con el republicanismo antiguo. El tema ya ha sido estudiado por varios investigadores y por ello aquí se tratará de apuntalar un enfoque distinto. Este intento de originalidad se fundamentará en dos propuestas. En primer lugar, el análisis se centrará en solo una de las obras de Hobbes, siendo además una de las menos estudiadas de este autor: el *Behemoth*. Por otro lado, el artículo no se quedará en el mero estudio de la teoría hobbessiana, sino que se inscribirá en la comparación con la literatura política de una serie de intelectuales coetáneos al famoso autor inglés. Se analizará así el *Behemoth* en base a la literatura política de un movimiento conocido como los *levellers* (niveladores).

¿Por qué estudiar a Thomas Hobbes, el republicanismo y los levellers? La justificación podría encontrarse primero describiendo brevemente quiénes eran los actores en cuestión. Un punto interesante a remarcar es que nos encontramos ante autores y textos poco reconocidos en la historia del pensamiento político, por lo menos si se lo compara a la infinita cantidad de estudios que existen sobre Hobbes,

Locke, Harrington o Milton, por solo citar algunos. Los levellers fueron un movimiento que, a pesar de no formar parte del canon de grandes clásicos políticos, tuvieron una importante participación durante los hechos que se dieron en Inglaterra en la década de 1640, y que la historiografía asocia a la revolución puritana o la guerra civil. Se trató de un grupo de publicistas, la gran mayoría de ellos conectados con distintas confesiones puritanas. En su momento llegaron a poseer mucha fama por su política de petitorios ante el Parlamento en la ciudad de Londres, especialmente cuando el rey Carlos I debió exiliarse de esa ciudad. Sus líderes más reconocidos fueron John Lilburne, William Walwyn y Richard Overton. El caso de Lilburne es realmente curioso, dado que en la época llegó a poseer más fama que el mismo Oliver Cromwell.<sup>1</sup> Además de haber publicado decenas de textos y panfletos, este grupo es hoy estudiado principalmente por historiadores debido a la producción de una serie de propuestas conocidas como los *Agreement of the people* (Acuerdo del pueblo). Se trataba de unos textos que proponían la reestructuración del sistema jurídico y político de Inglaterra, y que gran parte de los estudios actuales los analizan como un germen del constitucionalismo. Los miembros de este grupo fueron además conocidos por la influencia que tuvieron en una serie de debates que se dieron al interno del ejército de Oliver Cromwell, particularmente llevados a cabo en la ciudad de Putney en 1647, en donde la soldadesca, junto con los generales, debatieron en una especie de asamblea durante varios días, exponiendo distintas propuestas para reconfigurar el gobierno. En las últimas décadas los levellers fueron recuperados y analizados en distintos tipos de investigaciones, asociando su pensamiento político a distintas tradiciones, entre ellas el liberalismo, el republicanismo y hasta el movimiento libertario.

Por el lado de Hobbes, obviamente es un autor que no necesita presentación, pero sí convendría mencionar dos palabras sobre su obra el *Behemoth*. Se trata de un texto escrito probablemente hacia 1667. El manuscrito fue presentado a Carlos II, quien lo habría leído y seguidamente prohibido su publicación por los miedos a las reacciones de los distintos sectores religiosos en pugna durante ese momento.<sup>2</sup> A fines de la década de 1670 aparecieron alrededor de cinco ediciones del manuscrito,<sup>3</sup> pero a pesar de ello nunca fue considerado entre los textos principales del autor. Recién a principios de la década de 1970, algunos investigadores comenzaron a darle cierta importancia. Este poco

<sup>1</sup> John Rees, *The Leveller Revolution: Radical Political Organization in England 1640-1650*, New York: Verso (Kindle Edition), 2016, cap. 2.

<sup>2</sup> Royce MacGillivray, "Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of Behemoth", *Journal of the History of Ideas*, 31, 2, 1970, p. 181.

<sup>3</sup> David Wooton, "Thomas Hobbes's Machiavellian moments", en *The historical imagination in early modern Britain*, (Donald R. Kelley y David Harris Sacks eds). Cambridge: Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, p. 217.

conocido texto de Hobbes desarrolla una breve descripción sobre los hechos acaecidos durante la guerra civil. A fin de empezar a vislumbrar la tónica del texto, vale la pena transcribir el párrafo con el cual comienza:

Si en el tiempo y el espacio hubiera grados de alto y bajo, realmente creo que el más alto de los tiempos habría sido aquel sucedido entre 1640 y 1660. Porque aquel que, desde la Montaña del Diablo, hubiera visto al mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, habría tenido una perspectiva de todo tipo de injusticias, y todo tipo de locuras que el mundo podría permitir...<sup>4</sup>

El panorama que pinta Hobbes es como una especie de *aleph* borgeano del caos. En esas décadas de 1640 y 1650 se habrían condensado todos los males que pueden pensarse a nivel político. De allí el título de la obra refiriendo a un monstruo del caos. En este marco, Hobbes advierte que el pueblo era neutral dentro del conflicto, mientras que los grandes culpables del desastre fueron aquellos que denomina como “seductores”, refiriéndose a distintos grupos que tuvieron la capacidad de confundir al pueblo con sus sermones. Estos grupos incluirían principalmente a los presbiterianos, aunque luego relaciona a esta confesión escocesa con los papistas y finalmente con los grupos más radicales. Bajo los avances de la historiografía actual, la descripción que hace Hobbes de estos distintos grupos resultaría muy discutible (por no decir completamente errónea), pero más allá de su poco valor historiográfico, aquello que me importará será remarcar cómo Hobbes termina escribiendo una obra en principio para defenestrar a aquellos que él consideraba productores de caos. Más adelante me adentraré en esta problemática.

Finalmente, para culminar esta breve introducción, conviene mencionar la cuestión de Roma. En el siglo XVII inglés se produjo una curiosa vuelta a la antigüedad clásica. Digo curiosa, porque uno tiende a asociar al régimen inglés con el concepto del *common law* y con una clara diferenciación cultural con lo latino. Esto en gran parte fue así, y de hecho los inicios de las discusiones entre Rey y Parlamento en la primera mitad del siglo se dieron en el marco de cuál de las dos entidades supuestamente defendía o representaba mejor el acervo histórico-jurídico del régimen.<sup>5</sup> Sin embargo, la presencia de la Antigüedad, y particularmente del republicanismo romano, no fue en absoluto despreciable. Quizás el gran ejemplo puede encontrarse en

---

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 43. Las traducciones de este texto son mías.

<sup>5</sup> Julián Verardi, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad: La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013, p. 61.

clásicos autores coetáneos a los hechos que describimos, que estaban fuertemente asociados a esta tradición, por ejemplo en publicistas como Harrington o Nedham. También puede traerse aquí el poco conocido retorno que se dio en esta época a filosofías como el estoicismo y el epicureísmo, tanto en autores republicanos como en grupos más radicales,<sup>6</sup> fenómeno que ya venía desarrollándose en Europa desde el siglo XVI.<sup>7</sup> En este contexto, estudios actuales conectan a Thomas Hobbes con este retorno a la romanidad. Esto resulta extraño, dado que la primera imagen que se tiene de este autor indicaría, por el contrario, una fuerte aversión a esta tradición. Más allá de que en general esto puede resultar indiscutible, existiría una faceta de Hobbes que lo enmarcaría dentro de un cierto humanismo, con influencia del tacitismo.<sup>8</sup> Otros análisis enfatizan las lecturas que Hobbes hizo de Maquiavelo durante la década de 1650, y hasta presentando al *Behemoth* como un texto fuertemente influenciado por la literatura del florentino, o de italianos coetáneos como Paolo Sarpi, principalmente en lo referente a las ideas sobre la Iglesia.<sup>9</sup> Lo curioso es que, como se describirá a continuación, los levellers también mostraban influencias del republicanismo romano, posiblemente mucho más claras que las de Hobbes.

Teniendo en cuenta lo expuesto, el objetivo de este artículo será estudiar cómo aparece Roma en la literatura de los levellers y en el *Behemoth* de Hobbes, analizando si existiría algún tipo de articulación con las ideas más básicas de estos publicistas, o si surgiría una tensión con la tradición clásica que llevaría a “unir” a Hobbes con sus supuestos archienemigos. No se propone generar un (frustrado) diálogo entre Hobbes y los levellers. Metodologías como las de Skinner nos lo prohibirían tajantemente. Se intentará en todo caso un acercamiento a una temática poco estudiada en estos hartamente estudiados autores, en el intento de brindar algunos replanteos que sirvan para estudiar mejor la época, evidenciar ideas muy propias del “momento” (en lenguaje de Pocock),<sup>10</sup> y en todo caso evitar visiones forzadas que

<sup>6</sup> Reid Barbour, *English epicures and stoics. Ancient legacies in early Stuart culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998, pp. 1-5.

<sup>7</sup> William J. Bouwsma, *The waning of the Renaissance*. New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 114 y 154.

<sup>8</sup> Andrés Jiménez Colodrero, “Hobbes y Tácito: balance y conclusiones”, en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (María Liliana Lukac comp.) Buenos Aires: Educa, 2008, pp. 72-74.

<sup>9</sup> Wootton, *op. cit.*, p. 221.

<sup>10</sup> El caso de este reconocido historiador inglés resulta importante para el trabajo, especialmente por la referencia que realiza respecto del supuesto republicanismo presente en el tardo Medioevo y la Modernidad Temprana, y que no siempre fue suficientemente reconocido (J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002, pp. 78-79).

estudios actuales proyectan en las relaciones entre la antigüedad clásica y el surgimiento de la teoría política moderna.

### **Hobbes tenía razón**

Para comenzar a delinear la hipótesis de trabajo, y explicar el extraño título de este acápite, conviene mencionar que los levellers son muy poco mencionados en el *Behemoth*. Alusiones explícitas a este grupo solo aparecen en dos momentos. Hobbes los nombra asociándolos a las facciones anti monárquicas<sup>11</sup> y en otra ocasión describe un hecho sucedido en la ciudad de Burford, y que suele ser reconocido por gran parte de la historiografía actual como el momento en que los levellers pierden cualquier posibilidad de continuar como grupo político.<sup>12</sup> Ahora bien, el punto interesante no es las veces que Hobbes menciona a los levellers, sino más bien el hecho de que, a la hora de criticar distintas agrupaciones contrarias al régimen monárquico, el autor del *Behemoth* las describe de una manera completamente acorde a la caracterización general que conocemos de los levellers. Mencionemos algunos ejemplos. El siguiente párrafo muestra cómo Hobbes vilipendiaba a todo tipo de agrupación qué emitiese peticiones ante el Parlamento:

Este método de presentar peticiones de una manera tumultuosa, a través de multitudes de gente clamorosa, era algo común en la Cámara de los Comunes, y cuya ambición nunca podría haberse satisfecho por medio de la plegaria y el pedido, sino con un extraordinario terror.<sup>13</sup>

Esto es un claro ejemplo de aquello que quiero demostrar. El grupo de los levellers fue altamente conocido justamente por la política de petitorios. Hobbes no los menciona explícitamente, pero cualquier investigación historiográfica actual reconocería que Lilburne y sus seguidores fueron el grupo más vehemente en este tipo de actividad política. Otro caso interesante se vislumbra cuando Hobbes critica al grupo de los aprendices dentro del ejército de Cromwell por su osadía.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 158.

<sup>12</sup> Hobbes, *op. cit.*, pp. 171. En 1649, en este poblado de Burford, un grupo de tropas del ejército asociadas a los levellers organizaron un motín en contraposición al régimen que ya empezaba a liderar Cromwell, para finalmente ser emboscados y encarcelados. A pesar de que la historiografía en general suele marcar este hecho como el fin de los levellers, algunos estudios apuntan que los disturbios de Burford quizás no hayan sido organizados por ellos, teniendo en cuenta además que después de este supuesto fracaso, los reclamos del movimiento continuaron por algunos años más (Gary S. de Krey, *Following the levellers: Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645–1649*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 265–268).

<sup>13</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 133.

Nuevamente, una lectura simple no crearía ninguna conexión con los levellers, pero hoy la historiografía vuelve a ayudarnos, dado que existen varias investigaciones que demuestran el importantísimo rol que cumplía este grupo radical dentro de este sector socioeconómico conocido como los aprendices, considerando además que algunos miembros de los levellers habían pasado por este tipo de empleo.<sup>15</sup> Otro ejemplo de aquello que estoy tratando de postular se da cuando Hobbes critica a los puritanos, ya desde la época de la reina Isabel, mencionando particularmente a los presbiterianos y a “hombres de principios democráticos”.<sup>16</sup> De hecho, así como suele asociarse al *Leviathan* con las grandes monarquías de Europa y a la idea de orden, el *Behemoth* sería justamente lo contrario, representado en los sediciosos parlamentaristas que estaría mencionando aquí Hobbes. Si bien los levellers no se autodenominaban como democráticos, y hasta en ocasiones la palabra aparece en sus textos de una manera peyorativa como lo opuesto al verdadero orden que proyecta la “ley, libertad y propiedad”,<sup>17</sup> lo cierto es que no habría que hacer demasiado esfuerzo para asociar a las ideas de los levellers con principios democráticos. Sin ir más lejos, son innumerables las investigaciones actuales que incluyen a este grupo dentro de la conceptualización de “democracia radical”.

Tenemos un primer acercamiento al problema al ver cuál podía ser la visión de Hobbes sobre los levellers. Ahora bien, trasladémonos al otro problema que planteo en este trabajo y veamos cuál sería la relación de Hobbes con el republicanismo romano. Aquí la cuestión resulta un poco más compleja. En general, y siguiendo una lectura clásica del autor inglés, Roma no es en absoluto su modelo a seguir. Esto puede apreciarse en el *Behemoth* porque “lo romano” estaría asociado a la perversidad que fue la revolución. Recordemos que él pergeñaba algunos grandes culpables de este proceso. En primer lugar los puritanos, haciendo especial referencia a los presbiterianos, aunque usa esta palabra de manera bastante laxa, muchas veces para referirse a otras confesiones y grupos. Junto a los puritanos, Hobbes culpa

<sup>15</sup> Rees, *op. cit.*, cap. 5. De hecho, este grupo de los aprendices estaba íntimamente ligado a la política de peticiones antes mencionada (John Walter, “Crowds and Popular Politics in the English Revolution”, en *The Oxford handbook of the English Revolution* (M. J. Braddick ed.). Oxford/New York: Oxford University Press, 2015, pp. 330–346).

<sup>16</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 196. Para la asociación entre el *Behemoth* y los puritanos o grupos políticos revolucionarios, véase Patricia Springborg, “Hobbes’s Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth”, *Political Theory*, 23, 2, 1995, p. 368.

<sup>17</sup> John Lilburne, *The legall fundamentall liberties of the people of England revived, asserted, and vindicated*, Text Creation Partnership, 2008-09; Ann Arbor, MI; Oxford, 1649, p. 3. Las fuentes de los levellers fueron extraídas de material de archivo, especialmente de la base “Early English Books Online” (EEBO), o de compilaciones editadas por investigadores contemporáneos. Este material se obtuvo de la Bodleian Library de Oxford y de la British Library de Londres, en el marco de una estancia de investigación. Las traducciones de los textos son mías.

particularmente a los católicos y las universidades. La cuestión de Roma está justamente presente en estos últimos dos.

La cultura romana aparece en Hobbes estrictamente asociada a distintas instituciones o sectores supuestamente responsables del debacle que sufrió Inglaterra durante la década de 1640. Aquí las universidades juegan un rol no menor. Es cierto que Hobbes no las encara directamente bajo la cuestión de la influencia romanista, pero sí relaciona a los profesores universitarios con la filosofía grecolatina. En este marco las universidades son descritas en esta obra como el caballo de madera para los troyanos.<sup>18</sup> Serían así el mejor ejemplo de esos seductores que, aún sin la necesidad de libros, con sus meras palabras pueden llevar a la desobediencia frente a la legítima autoridad. La problemática está obviamente relacionada al tema religioso y Hobbes explica que estas instituciones defienden la política de la Iglesia de Roma apelando no solo a la Biblia sino también a la filosofía de Aristóteles, Platón, Cicerón y Séneca y de las historias de Grecia y Roma, teniendo como fin último que la autoridad de los Reyes se subordine al Papa.<sup>19</sup> Resulta elocuente en este sentido que la solución que Hobbes propone no es la de suprimir las universidades, sino disciplinarlas, adecuando sus programas para que enseñen a los hombres que “las leyes civiles son leyes de Dios” y para que todos entiendan que “el pueblo y la Iglesia son una misma cosa, y tienen una sola cabeza, el Rey”, prohibiendo completamente mezclar la religión con la filosofía natural.<sup>20</sup> Volviendo al conocido apotegma de Schmitt sobre los conceptos políticos modernos como secularización de la teología medieval, podríamos tranquilamente recordar la famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, donde imperaba la idea de unidad y que tenía, entre otros fines, recalcar que el cuerpo místico de la Iglesia se sostiene en una sola cabeza, el Papa como vicario de Dios en la tierra. Nuestro filósofo inglés parece tener esa misma obsesión por la unidad, la cual sólo sería factible si existe un agente que la sostenga en el tiempo y el espacio, pero en este caso ya no sería el Papa sino el rey. Frente a ello, cualquier institución que se oponga, debe ser abolida o reconvertida. De las citas expuestas, surge además una cuestión importante a considerar y que refiere al intento de Hobbes de unir conceptualmente ambos enemigos. Así, en el *Behemoth* describe con detalle como las universidades fueron un invento del Papado para subyugar a los poderes políticos.

Seguidamente, y en relación particular con el tema que nos atañe, Hobbes describe a los republicanos como otros de los grandes enemigos

---

<sup>18</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 88.

y responsables de la revolución. Véanse las siguientes citas como claro ejemplo de lo expuesto:

...habiendo leído los libros escritos por hombres famosos de las comunidades de la antigua Grecia y Roma, en lo concerniente a sus políticas y sus grandes acciones; libros en los cuales el gobierno popular era ensalzado con el glorioso nombre de la libertad, y la monarquía era desacreditada con el nombre de tiranía...<sup>21</sup>

...habiendo leído las historias gloriosas y las sentenciosas políticas de los antiguos gobiernos populares de los griegos y romanos, entre los cuales los reyes eran odiados y tildados de tiranos, y el gobierno popular era presentado con el nombre de la libertad (a pesar de que ningún tirano fue tan cruel como una asamblea popular).<sup>22</sup>

Nótese cómo cualquier referencia a la romanidad se asocia directamente al caos político, la resistencia, el odio a la monarquía, y los gobiernos populares. No es que quiera insistir con la lectura entre líneas, pero poco costaría asociar estas frases a los párrafos vistos respecto de esos sediciosos “hombres de principios democráticos”.

Aquí es cuando me corresponde explicar el subtítulo de este acápite. ¿Por qué Hobbes tenía razón? Porque de alguna manera esos levellers que el mismo filósofo menciona serían un ejemplo acabado de varios de sus miedos. No querría aquí adentrarme en la relación de los levellers con las sectas puritanas o en el análisis del pensamiento político de este movimiento en base a ideas religiosas que circulaban en esas iglesias. Se trata de un tema bastante estudiado. Considerando la hipótesis que se plantea en este artículo, me gustaría centrarme más en la relación del pensamiento político de los levellers con el republicanismo romano.

Existen investigaciones actuales que conectan al pensamiento político de varios miembros de este movimiento con ideas del republicanismo en la antigua Roma, o por lo menos con conceptos enmarcados en esta tradición política. En ocasiones los levellers a veces son presentados como ejemplos de teoría política ligada a procesos de secularización y a una especie de humanismo radical, teniendo como base un supuesto republicanismo desligado de lo teológico.<sup>23</sup> Otros estudios, desde un punto de vista más ligado a la historia política que a la teoría, describen las posibles conexiones que existían entre

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> Fernando Fernández Llebrez, “Los levellers y el “humanismo radical”: dentro y fuera del republicanismo”, *Foro Interno*, 14, 2014, p. 56.

republicanos como Henry Neville y algunos levellers.<sup>24</sup> En otros casos se matiza este tono, apuntando más bien a la influencia que estos publicistas tuvieron del *common law* inglés, pero advirtiendo la presencia de un cierto humanismo ligado a los clásicos grecolatinos.<sup>25</sup> Dentro de esta línea también aparecen investigaciones que arguyen que algunos levellers habían tomado contacto con los *Discorsi* de Maquiavelo, para así explicar varias de las propuestas políticas de estos puritanos en torno al republicanismo del florentino. Lilburne por ejemplo lo cita en algunos textos,<sup>26</sup> hecho que se explica por la lectura que de este autor hacían varios intelectuales de la época.<sup>27</sup> Seguidamente pueden encontrarse en los textos de algunos levellers frases citadas en latín, muchas de ellas haciendo referencia a temas como el gobierno de la ley, la libertad política, o la ciudadanía activa y virtuosa. Por último, puede también aquí referenciarse la supuesta influencia del republicanismo clásico en algunas propuestas puntuales de los levellers, siendo el mejor ejemplo de ello las numerosas ocasiones en que pretenden cambiar el sistema electoral de la Cámara de los Comunes. Su propuesta incluía la necesidad de que sean electos de manera anual y sin la posibilidad de que sean reelectos, viendo en esto una supuesta influencia de la práctica presente en la antigua República Romana donde la duración de las magistraturas era anual.<sup>28</sup>

Si bien el tema está estudiado dentro de la historiografía inglesa, me gustaría aquí citar algunas breves frases que creo sirven para ejemplificar el problema en cuestión. Nótese en primer lugar el

<sup>24</sup> Paul Rahe, *Republics Ancient and Modern. Volume II: New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press (Kindle edition), 1994, p. 196.

<sup>25</sup> Rachel Foxley, *The Levellers. Radical political thought in the English Revolution*. Manchester: Manchester University Press (Kindle Edition), 2013, pp. 200–205.

<sup>26</sup> John Lilburne, *The upright mans vindication*, EEBO, 109:E708 (22), 1653, p. 7; John Lilburne, *A defensive declaration of Lieut. Col. John Lilburn*, EEBO, 108:E702 (2), 1653, p. 6.

<sup>27</sup> Wootton, *op. cit.*, p. 214; Foxley, *op. cit.*, p. 206.

<sup>28</sup> Véase particularmente para estas propuestas los siguientes textos: John Lilburne, William Walwyn, Richard Overton, y Thomas Prince, "An agreement of the free people of England", en *The English Levellers* (Andrew Sharp ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 172; John Lilburne, *Strength out of weaknesse*, EEBO, 88:E575 (18), 1649, p. 12; John Lilburne, *L. Colonel John Lilburns apogetisch verhael*, EEBO, 101:E659 (30), 1652, p. 13; John Lilburne, *As you were, or, The Lord General Cromwel and the grand officers of the armie their remembrancer*, EEBO, 464:1, 1652, pp. 16-17. Algunos estudios apuntan que esta propuesta era una influencia directa de los *Discorsi* (Samuel Dennis Glover, "The Putney Debates: Popular versus Elitist Republicanism", *Past & Present*, 1999, 164, p. 74). Cabe mencionar de todas formas que en otros textos los levellers plantean explícitamente que esta necesidad de la anualidad de los cargos se extrae directamente de las leyes propias de la historia inglesa (John Lilburne, *The peoples prerogative and privileges, asserted and vindicated ...*, EEBO, 67:E427 (4), 1647).

siguiente texto escrito por John Lilburne, y que es parte de uno de sus panfletos más reconocidos:

... [quieren] ser maestros de religión y libertades, para convertirnos en esclavos, y alterar el gobierno de este Reino, y reducirnos a la condición de otros países que no son gobernados por Parlamentos, y por leyes, sino por la voluntad del Príncipe, y quienes lo acompañan...<sup>29</sup>

Este texto fue escrito por el líder del movimiento hacia 1649, cuando empezaron a tener fuertes disidencias con el gobierno que en el fondo dirigía Oliver Cromwell. Más allá del contexto histórico particular, y de las obvias intenciones del autor de vilipendiar al general, aquello que aquí me interesa es el uso de una cierta conceptualización que claramente podría relacionarse a la tradición republicana. La contraposición entre un órgano colegiado como el Parlamento y el poder personal de los príncipes, o aún la diferencia entre el gobierno de la ley y el gobierno de la voluntad, resultan ser claras expresiones republicanas. Intelectuales contemporáneos como Skinner o Pettit lo avalarían, asociando el verdadero concepto de libertad al gobierno de la ley y la no dominación, siendo esto último el punto que más se contrapondría a gobiernos no republicanos y especialmente los monárquicos.<sup>30</sup> Esta tónica continúa en otros textos. Véanse por ejemplo las siguientes dos citas:

... es mejor vivir bajo una ley escrita y conocida que sea dura y ardua, donde cada hombre pueda leer su deber, y conocer su ofensa y su castigo; que bajo la más suave arbitraría Tiranía...<sup>31</sup>

De aquí se deriva aquella excelente máxima, *Melius sub iniquissima lege, quam sub aequissimo arbitro vivere*; Es mejor vivir bajo una Ley rigurosa e injusta, que bajo un gobierno arbitrario aunque justo...<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Lilburne, *The legall fundamentall liberties...*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>30</sup> Véase en este sentido Philip Pettit, "Liberalismo y republicanismo", en *Nuevas ideas republicanas* (Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella eds.). Barcelona: Paidós, 2004, pp. 124-125; Quentin Skinner, *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 25-30. Es elocuente en este sentido otro texto de Skinner donde describe la lucha de varios intelectuales ingleses del siglo XVII por liberar a toda la nación de una servidumbre injusta, asociando este pensamiento a la tradición republicana (Quentin Skinner, "Rethinking Political Liberty", *History Workshop Journal*, 2006, 61, p. 160).

<sup>31</sup> Richard Overton, *Vox Plebis*, EEBO, 58:E362 (20), 1646, pp. 66-68.

<sup>32</sup> Richard Overton, John Wildman, Edward Sexby, y John Lilburne, *England's miserie, and remedie in a judicious letter from an utter-barrister to his speciall friend, concerning Lieutenant [sic] Col. Lilburn's imprisonment in Newgate*, EEBO, 1645, p.3.

Las citas son esclarecedoras. Nótese en el primer caso el título del texto: *Vox Plebis*. Más allá de la justificación que se esgrime en torno a la conceptualización de la soberanía popular, aquí nos interesa particularmente la influencia latinista. En la segunda cita esto vuelve a aparecer al incluir directamente una frase en ese idioma. Y la propuesta en ambas trata nuevamente sobre un tema caro a la tradición republicana: la contraposición entre el gobierno libre basado en la ley y el gobierno de una persona.<sup>33</sup> Es sintomático en este sentido el extremo de llegar a decir que un gobierno libre donde mande la ley que podría llegar a ser injusta es mejor aún que una monarquía recta.<sup>34</sup>

Teniendo en cuenta lo expuesto, para Hobbes todo cerraría a la perfección. Estaríamos frente a una serie de puritanos revolucionarios que, además de usar la religión como base para la resistencia frente al monarca, se amparan en el ideal republicano romano, ya no para simplemente criticar el mal desempeño del monarca, sino para nulificar en esencia a la forma de gobierno monárquica. Los levellers no sólo estarían enfrentado al soberano, el gran problema que Hobbes ve en el *Behemoth*, sino que además lo hacen bajo la misma tónica de las universidades y el Papa: con una peligrosísima combinación entre teología y tradición clásica latina. Es decir, al problema de la rebelión frente al soberano se le suma el fundamentar la política en aquello que Hobbes consideraría como postulados no lógicos ni (hoy diríamos) científicos. La consecuencia sería la formación de un concepto de libertad que dista mucho del que él postularía. La libertad bajo ningún punto puede ser vista en Hobbes como lo ve la tradición republicana del ideal de no dominación. Ello en todo caso siempre llevará a un resultado que Hobbes ve de manera clara y que en su obra más historiográfica pretende describir como un hecho irrefutable: el camino recto hacia el estado de naturaleza que significó la guerra civil.

### **Los detalles que Hobbes no pudo apreciar. ¿Todos los caminos conducen a Roma o a Hobbes?**

<sup>33</sup> Para otra clara referencia a la dicotomía entre libertad y servidumbre plasmada en el gobierno del pueblo frente a los gobiernos personalistas de cualquier parte del mundo, véase Richard Overton, *The commoners complaint*, EEBO, 60:E375 (7), 1646, pp. 1-2. Lilburne también posee textos donde se enfatiza la contraposición entre el gobierno de la ley y el gobierno de la voluntad de una persona o de un grupo (el rey o los Lores), lo cual lleva a la diferencia entre el gobierno del pueblo y de la ley frente al poder arbitrario (Lilburne, John, *An anatomy of the Lords tyranny and iniustice exercised upon Lieu. Col. John Lilburne, now a prisoner in the Tower of London*, EEBO, 58:E362 (6), 1646, pp. 19-22; Lilburne, John, *A defiance to tyrants. Or The arraignment of two illegall committees*, EEBO, 81:E520 (30), 1648, p. 1)

<sup>34</sup> Téngase en cuenta en este sentido que para gran parte de la tradición republicana la idea de esclavitud se asocia en esencia al depender del arbitrio de otro, más allá de si es cruel o no (Andrés Rosler, *Razones públicas: Seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires: Katz, 2016, pp. 54-55).

Hasta aquí el planteo no parecería indicarnos nada que de alguna u otra forma no se conozca. Poco aporte significa el mostrar que algunos movimientos que Hobbes odiaba poseían las características que él mismo menciona en el *Behemoth* (y no sólo en esta obra). Ahora bien, en este apartado querría dar un paso más para explicar una serie de puntos que quizás no sean tan obvios. Me refiero a que movimientos como los levellers proyectaban una serie de ideas que probablemente no hayan sido del todo vislumbradas por Hobbes, y que resultarán interesantes porque paradójicamente podrían haber acercado a estos supuestos enemigos mortales. Como veremos, los levellers siguen poseyendo un ideario que Hobbes nunca compartiría. No intento en absoluto transformarme en una especie de Cupido de la historia contráctica que trata de unir a intelectuales que de por sí nunca podrían haber congeniado. Pero sí me propongo mostrar que los levellers poseen una serie de conceptualizaciones que no estarían tan alejadas de Hobbes, tomando al problema de la romanidad como base de la hipótesis.

Aquello que primero quisiera remarcar en pos de este objetivo es que la supuesta influencia de la romanidad en los levellers resulta, a mi entender, bastante exagerada. El ideario de la mayoría de los miembros de este grupo debe explicarse primariamente recurriendo a la teología cristiana (obviamente interpretada de una manera particular) y en todo caso, como ya adelantamos, a justificaciones basadas en el *common law* inglés. No quisiera extenderme en este punto, pero sí deseo remarcarlo. Ambas cuestiones resultan interesantes porque parte de la literatura asoció durante mucho tiempo al pensamiento político de estos publicistas con una perspectiva fundamentada estrictamente en los derechos naturales. Existen investigaciones que hasta llegaron a prescribir una cierta base secularizante en la justificación de dichos derechos naturales y en la explicación de la idea de soberanía popular.<sup>35</sup> En los últimos años esto comenzó a discutirse. Un ejemplo interesante resultan los trabajos de una de las mayores investigadoras de los levellers, Rachel Foxley, quien critica la simple relación que se esgrime respecto de estos autores con el proceso de secularización, y en su lugar reivindica el valor que en estos intelectuales jugaba el *common law* y las

---

<sup>35</sup> Howard Nenner, "Loyalty and the Law: The Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England", *Journal of British Studies*, 48, 2009, p. 867; Perez Zagorin, *A history of political thought in the English Revolution*. Whitstable: Latiner Trend & Co. Ltd., 1965, pp. 21-23; Katherine Brice y Michael Lynch, *The early Stuarts and the English Revolution 1603-60*. Londres: Hodder Education, 2015, p. 136; Glover, *op. cit.*, p. 71; Mario Caricchio, "News from the New Jerusalem: Giles Calvert and the Radical Experience", en *Varieties of seventeenth- and early eighteenth-century English radicalism in context* (Ariel Hessayon ed.), Ashgate: David Finnegan, 2011, p. 84.

leyes de Inglaterra a la par de los derechos naturales.<sup>36</sup> Junto a ello, en mis investigaciones marqué la profunda impronta que en estos autores ejerce lo teológico, al punto de llegar a aseveraciones que perfectamente podrían enmarcarse en una especie de milenarismo. Es cierto que los levellers no poseen un lenguaje teológico radical y apocalíptico al estilo de otros grupos de la época, como los *diggers* o los *fifth-monarchsists*, hecho que es remarcado por la historiografía actual que ve en estos grupos un ejemplo de germinales procesos de secularización. Sin embargo, en varios de sus textos pululan propuestas que detallan cómo la rebelión que se estaba produciendo frente al rey se enmarcaba en el fin del reino del Anticristo en la Tierra y la llegada de un estilo de vida basado en la teológica idea de la creación del nuevo hombre, o recordando como el Parlamento poseía la misión designada por Dios de liberar al pueblo inglés de la esclavitud e instaurar el gobierno recto por excelencia.<sup>37</sup>

Repite, no se trata del tema que busco examinar en este artículo. Pero marco que las argumentaciones de los levellers no se apoyarían tanto en la vuelta a la romanidad clásica (están lejos de ser similares a un Harrington), sino principalmente en justificaciones teológicas (ya sea para justificar los derechos naturales de los individuos o para profetizar una revolución milenarista) y a lo sumo en el *common law*. El problema es que esta “aclaración” no nos serviría para indagar más sagazmente la relación con el pensamiento hobbessiano. Más bien lo contrario. Tanto las justificaciones teológicas como la apelación a la tradición serían premisas que Hobbes no aceptaría para fundamentar lo político, dado que en principio éstas fueron las argumentaciones que llevaron al fracaso de los gobiernos en el pasado.<sup>38</sup> Respecto de este problema, sumó un detalle más que no resulta menor. Otro de los fundamentos para la rebelión frente al monarca que aparece en los textos de los levellers se relaciona con el mito normando. Se trata de una especie de teoría que pululaba en la Inglaterra del siglo XVII, la cual

<sup>36</sup> Foxley, *op. cit.*, pp. 1 y 91. Debe marcarse de todas formas que esta perspectiva es criticada por otros investigadores (Iain Hampsher-Monk, “The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson”, *Political Studies*, 24, 1976, pp. 412-413).

<sup>37</sup> Las citas aquí son innumerables. Véanse sólo a modo de ejemplo los siguientes textos: William Thompson, “England's Standard Advanced”, en *The concise encyclopedia of the revolutions and wars of England, Scotland, and Ireland, 1639-1660* (Stephen C. Manganiello ed.). Lanham: Scarecrow Press, 2004, p. 189; John Lilburne, *Come out of her my people or an answer to the questions of a gentlewoman*, EEBO, 584:12, 1639, p. 3; John Lilburne, “The petition of 11 September 1648”, en *Cobbett's parliamentary history of England* (William Cobbett ed.), Londres: T. C. Hansard. R. Bagshaw, 1806-1812, p. 1007; William Walwyn, *The power of love*, EEBO, 168:E1206 (2), 1643, pp. 12-14; William Walwyn, *A whisper in the eare of Mr. Thomas Edwards minister*, EEBO, 53:E328 (2), 1646, pp. 14-15; William Walwyn, “Gold tried in the fire”, en Sharp, *op. cit.*, p. 84.

<sup>38</sup> Robert Kraynak, “Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism”, *The American Political Science Review*, 76, 4, 1982, p. 840.

exponía en breves palabras que desde la conquista de Guillermo el normando allá por el siglo XI, el pueblo inglés venía siendo sojuzgado bajo un régimen de servidumbre y esclavitud. En este marco existen panfletos de levellers que mencionan como el sistema político, institucional, jurídico, cultural y hasta religioso, fue una creación de los normandos para dominar a los verdaderos ingleses, y por ende la rebelión frente al monarca es interpretada como un llamado divino para liberarse de este yugo que duró por casi seis siglos.<sup>39</sup> Esto acarrea un nuevo problema con Hobbes, dado que existen estudios actuales que explicitan el peligro que este autor exponía respecto de cualquier tipo de teoría política que busque usar la historia para justificar un accionar particular o un sistema institucional.<sup>40</sup> En una misma línea, otros apuntan al hecho de que Hobbes no presta mucha atención a eventos como la misma conquista normanda, porque creía que una verdadera teoría política no podía fundarse en la historia, más allá de la opinión que este autor podía tener sobre ese hecho particular.<sup>41</sup> Es cierto que en *Leviathan* refiere puntualmente a Guillermo el Conquistador, en un relato bastante aséptico que indica cómo habitantes de pueblos vencidos pueden llegar a recibir tierras por parte de los vencedores, confirmando que aún así, la legitimidad de dicha posesión sigue siendo una consecuencia de la distribución que realizan los vencedores.<sup>42</sup> Sin

<sup>39</sup> Véanse especialmente los siguientes textos: Richard Overton, *A remonstrance of many thousand citizens*, en Sharp, *op. cit.*, p. 45; John Lilburne, *Regall tyrannie discovered...*, EEBO, 59:E370 (12), 1647, pp. 14-15. El tema resulta interesante porque esta justificación en parte sería contradictoria con aquella que los levellers presentan al fundar sus propuestas políticas en el *common law*, y de hecho existen textos de estos publicistas en donde explícitamente se perfila al sistema jurídico inglés, y aún a la Carta Magna, como parte de este sistema esclavizante de los normandos (William Walwyn, *Englands lamentable slaverie*, EEBO, 50:E304 (19), 1645, pp. 3-4; Overton, *A remonstrance of many thousand citizens*, *op. cit.*, p. 47). Existen investigaciones de las últimas décadas que analizan en particular esta problemática en los levellers (Henry Brailsford, *The Levellers and the English revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1961, pp. 535-536; Nicolás Kwiatkowski, *Historia, progreso y ciencia: Textos e imágenes en Inglaterra. 1580-1640*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009, pp. 331-332; Christopher Hill, *Puritanism and revolution: Studies in interpretation of the English revolution of the 17th century*. Nueva York: St. Martin's Press, 1997, pp. 79-83; Roger Lockyer, *Tudor and Stuart Britain, 1485-1714*. Londres/Nueva York: Routledge, 2013, pp. 359-361; Martin Dzelzainis, "History and Ideology: Milton, the Levellers, and the Council of State in 1649", *Huntington Library Quarterly*, 68, 2005, pp. 280-283).

<sup>40</sup> Fritz Levy, "The background of Hobbes's *Behemoth*", en *The historical imagination in early modern Britain* (Donald R. Kelley y David Harris Sacks eds.), Cambridge: Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, pp. 247-248 y 265; Wooton, *op. cit.*, p. 247.

<sup>41</sup> Deborah Baumgold, "When Hobbes needed history", en *Hobbes and History* (G.A.J. Rogers y Tom Sorell eds.), Londres / Nueva York: Routledge, 2000, p. 27.

<sup>42</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*. Orford: Clarendon Press, 2012, volume 2, p.388. Casualmente (y no tan casualmente, si se recuerda su relación con el pensamiento hobbessiano), Carl Schmitt tiene una referencia similar respecto de Guillermo, en base a la relevancia del

duda los levellers no acordarían con esta “aséptica” referencia de Hobbes respecto de la violencia como inicio de un derecho de propiedad. Pero aquí me interesa marcar principalmente otro punto, y es que Hobbes no tendría que vilipendiar a los levellers por romanistas ni por universitarios que usan a los antiguos clásicos (los levellers estaban muy lejos de pertenecer a este mundo), pero sí los podría haber juzgado fuertemente por ser puritanos milenaristas o simples prestidigitadores que usan a la historia como método para fundamentar proyectos políticos.

Hasta aquí sigo sin cumplir mi promesa. Pareciera que los levellers y Hobbes no podrían congeniar en nada. Sin embargo, expondré a continuación una serie de tópicos mediante los cuales veremos cómo paradójicamente usan un lenguaje y hasta un método de argumentación muy parecidos. Quizás el punto en que a simple vista se complementarían es en la fundamentación de la teoría política bajo una perspectiva contractualista. Como lo indica uno de sus más famosos documentos, todo el proyecto institucional de los levellers se basa justamente en la concepción de un *Agreement*. En estos autores todo poder se sustenta es una especie de acuerdo que los ingleses, como hombres libres, deberían llevar a cabo, planteándolo en ciertos momentos como un instrumento que debería haberse llevado a la práctica de manera explícita. También podría apuntarse a las visiones que tienen sobre la igualdad natural entre los hombres, tema que también los conectaría a Hobbes, aunque por razones distintas, dado que la gran justificación que usaban estos puritanos se basaba en la interpretación de la igualdad derivada de los textos bíblicos. Pero no querría detenerme en estos puntos, porque además varias de estas cuestiones ligadas al contractualismo de los levellers ya están suficientemente estudiadas por el estado del arte. Quisiera por el contrario enfocarme en otra serie de puntos que no fueron estudiados en profundidad, y que además se relacionan con aquello que venimos tratando sobre el problema de la influencia romanista.

El primer ítem al cual deseo hacer referencia es justamente la visión que los levellers poseían sobre lo romano, más allá de esa supuesta admiración que surgía de algunos textos y que permite a historiadores actuales emparentarlos con un republicanismo clásico. Si se indaga más profundamente en varias de las obras publicadas por estos puritanos, nos encontraremos por el contrario con un fuerte desprecio hacia todo aquello que de alguna manera esté relacionado con la antigua Roma o por lo menos con la cultura latina. Y aquí paradójicamente, podremos encontrar en estos autores líneas que

---

primer paso de toma de la tierra como “acto primitivo que establece un derecho” y del cual surge luego el sistema jurídico-económico (*El nomos de la tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005, pp. 24-25 y 61).

tranquilamente podrían analogarse con aquello que Hobbes dice en varias de sus obras y en especial en el *Behemoth*.

Un primer ejemplo aparece en el cierto desprecio que por momentos los levellers proyectan sobre la cultura latina. Un caso claro se da cuando critican fuertemente la práctica existente en la Inglaterra de la época de promulgar las leyes en francés y en latín.<sup>43</sup> Es cierto que esta propuesta no refiere directamente a un odio hacia el clasicismo romano antiguo, sino que más bien está inscrita justamente en aquello que podría denominarse como un cierto sentido republicano de la vida política, dado que estiman que la legislación debería estar promulgada en inglés para el conocimiento del ciudadano común. Sin embargo, el punto no es menor porque además se compagina con el menoscenso del latín y otras lenguas clásicas como forma de entender mejor la realidad. Esto puede apreciarse por ejemplo en la figura de William Walwyn, quien explícitamente refiere que el conocimiento de estas lenguas no es en absoluto necesario para la comprensión de cuestiones importantes para la vida de todo buen cristiano.<sup>44</sup> Si lo comparamos con Hobbes, podría citarse el siguiente párrafo que aparece en el *Behemoth*:

En lo concerniente a las lenguas latina, griega y hebrea, en algún momento fueron provechosas o hasta necesarias (para la detección del fraude romano y para la expulsión del poder romano), pero ahora que eso fue realizado, y que tenemos la Escritura en inglés, y también la prédica en inglés, no veo ninguna necesidad del griego, el latín o el hebreo.<sup>45</sup>

Hobbes relaciona la problemática estrictamente con la cuestión política del poder papal, hecho que también lo acerca a lo planteado por los levellers, dada que gran parte de esa crítica de personajes como Walwyn también está relacionada al monopolio de las interpretaciones del dogma que criticaban en la Iglesia Católica y en la Anglicana.

Otro caso interesante surge con la misma figura de Maquiavelo. Debe marcarse que estudios actuales delinean que las lecturas del florentino recién se dieron en figuras como Lilburne hacia 1650,<sup>46</sup> es decir, cuando ya los ideales de este personaje estaban más que formados. Por otro lado, este Maquiavelo que supuestamente era tomado por estos puritanos como base para sus tesis republicanas, en

<sup>43</sup> Lilburne, *The peoples prerogative and priviledges, asserted and vindicated...*, op. cit., Proeme; Richard Overton, *An appeale from the degenerate representative body the Commons of England assembled at Westminster*, EEBO, 63:E398 (28), 1647, p. 35.; John Lilburne, *The young men's and the apprentices' outcry*, en Sharp, op. cit., p. 197.

<sup>44</sup> William Walwyn, *Walwyns just defence against the aspertions cast upon him in a late un-Christian pamphlet entituled Walwyns wiles*, EEBO, 1370:16, 1649, pp. 9-10.

<sup>45</sup> Hobbes, op. cit., p. 114.

<sup>46</sup> Peter Richards, John Lilburne (1615-1617): *English Libertarian*. Londres: Libertarian Alliance, 2008, p. 16.

varios de sus textos aparece por el contrario bajo figuraciones peyorativas. Por ejemplo, Walwyn escribe un texto satírico en donde reproduce un imaginario diálogo entre un conocido presbiteriano de la época y Maquiavelo, mediante el cual este último le da consejos al primero sobre cómo perseguir y dividir al pueblo inglés.<sup>47</sup> En otras ocasiones el término “maquiavélico” aparece en las típicas referencias a un accionar político perverso alejado de la moral.<sup>48</sup> En esta misma línea, Overton llega a usar el término asociándolo a la política de los jesuitas y los presbiterianos, como forma de criticar a políticos que después de la guerra civil no hicieron mucho para instaurar la paz y el verdadero gobierno de la rectitud.<sup>49</sup> Finalmente, el término aparece en ocasiones emparentado directamente al ateísmo.<sup>50</sup>

Vayamos a otro punto que en el estado del arte sobre los levellers suele estudiarse bajo la historia política pero no bajo la filosofía política. Me refiero a la problemática de la enemistad, por momentos entendida en un sentido absoluto. Me interesa describir aquí este tema porque muchas de las personas e instituciones que los levellers describen como enemigos absolutos, y que sirven para moldear sus teorías (de allí la filosofía política), están de alguna manera relacionados con la romanidad. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en el odio acérrimo que los levellers proyectan sobre las universidades. Estos puritanos enfocan el problema principalmente respecto de aquello que describen como el monopolio de la verdad, particularmente en temas religiosos. Las universidades así son presentadas como perversas corporaciones que impiden el bienestar del pueblo, proyectando tesis absurdas sobre el gobierno y en apoyo a la tiranía.<sup>51</sup> De más estaría marcar la similitud con algunos argumentos que Hobbes arguye en el *Behemoth*, y que ya analizamos respecto de cómo los miembros de las Universidades confunden al pueblo con sus teorías y lo incitan hacia la rebelión. Nuevamente debemos marcar que, a diferencia de Hobbes, los levellers no enfocan el problema centralmente en la cuestión del orden, pero el trasfondo del odio a las universidades por momentos se complementa

<sup>47</sup> William Walwyn, *An antidote against Master Edwards his old and new poyson*, Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 1646/2005, pp. 6-9.

<sup>48</sup> William Walwyn, *A parable, or consultation of physitians upon Master Edwards*, EEBO, 58:E359 (8), 1646, p. 16; Lilburne, *The legall fundamettall libertie...*, op. cit., p. 35; John Lilburne, *The poore mans cry*, EEBO, 1604:08, 1639, p. 12; John Lilburne, *The ivglers discovered: in two letters writ by Lievt. Col. John Lilburne*, EEBO, 65:E409 (22), 1647, p. 1; John Lilburne, *Ionahs cry out of the whales belly*, EEBO, 63:E400 (5), 1647, p. 12.

<sup>49</sup> Richard Overton, *A sacred decretal, or Hue and cry*, 47:E286 (15), 1645, pp. 12-13; Richard Overton, *Martin's echo; or A remonstrance, from His Holinesse reverend young Martin Mar-Priest*, EEBO, 48:E290 (2), 1645, pp. 16-20.

<sup>50</sup> John Lilburne, *As you were...*, op. cit., pp. 4, 15 y 26.

<sup>51</sup> Walwyn, *The power of love*, op. cit., pp. 45-46.

bastante bien. Otro ejemplo de esta tendencia puede encontrarse en Overton, quien critica justamente a los universitarios a través de textos satíricos arguyendo cómo con sus conocimientos de lenguas y ciencias terminan sofísticamente implantando falsas ideas en el pueblo.<sup>52</sup> Esto se enmarca en una idea general dentro de varios levellers de que la verdad no necesita ser descubierta a través de complejidades típicas del mundo universitario.<sup>53</sup> Aquello que más me interesa marcar es que, ni en los levellers ni en Hobbes, el clasicismo romano es un fundamento propicio para la política, ya sea para la manutención del orden o para asegurar el bien del pueblo. Más bien todo lo contrario. Recuérdese por último que el mundo universitario es pintado por todos ellos muchas veces en relación con el catolicismo, es decir, con la iglesia que tiene como uno de sus adjetivos a la palabra “romana”.

Algo similar ocurre con los presbiterianos. Ya estuvimos viendo que los levellers eran fuertemente críticos de esta confesión religiosa proveniente de Escocia, y existen investigaciones que hasta llegan a aseverar que el mismo origen de los levellers como grupo político se debe principalmente a la afrenta que ciertos movimientos puritanos llevaron a cabo frente a los presbiterianos que habían tomado el control del parlamento después de la victoria frente al rey en la primera parte de la guerra civil.<sup>54</sup> En este sentido, recordemos que también Hobbes en el *Behemoth* posee numerosos párrafos de crítica a los presbiterianos. Es cierto, Hobbes apunta nuevamente al problema de la rebelión y el orden, y en cambio los levellers se enemistaron principalmente por ser promotores de la tolerancia religiosa frente al intento de los presbiterianos de imponer una iglesia oficial con características similares a las que ellos venían desarrollando en distintas partes de Escocia, cuestión que era muy criticada por varios sectores dentro de Inglaterra.<sup>55</sup> Más allá de esta diferencia, me interesa marcar algo que los levellers enfatizan respecto de los presbiterianos y que en cierto sentido Hobbes estaría de acuerdo. La cuestión refiere a la recreación de un poder religioso institucionalizado que pueda oponerse al poder político. En varias ocasiones los levellers marcan que los presbiterianos, a través de instituciones como la conocida asamblea de los *divines*, terminaban creando un falso y perverso contrapoder que impedía a los gobiernos

<sup>52</sup> Richard Overton, *The arraignment of Mr. Persecution*, EEBO, 46:E276 (23), 1645, introduction.

<sup>53</sup> William Walwyn, *A parable, or consultation of physitians upon Master Edwards*, op. cit., p. 12; Richard Overton, *The ordinance for tythes dismounted*, Thomson Gale, 2005; Goldsmiths'-Kress no. 00918.9; Wing O632; OCLC, 20884778, 1646, p. 24.

<sup>54</sup> Rees, op. cit., cap. 7; Philip Baker, “Londons Liberty in Chains Discovered”, *Huntington Library Quarterly*, 76, 2013, p. 566; Edmund Morgan, *La invención del pueblo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006, p. 70.

<sup>55</sup> Philip Edwards, *The making of the modern English state, 1460-1660*. Basingstoke: Palgrave, 2001, p. 342.

legítimos realizar su trabajo para el bien del pueblo.<sup>56</sup> En base a esta cuestión, los levellers terminan en varias ocasiones arguyendo que los presbiterianos se asemejan a los católicos, denominándolos como una *popish innovation* o como un movimiento análogo a los jesuitas.<sup>57</sup> Aquí deseo remarcar nuevamente una conexión con Hobbes, dado que también él en el *Behemoth* recrea la conexión entre los presbiterianos y los católicos.<sup>58</sup> Uno aquí podría alegar que tanto los levellers como Hobbes están proponiendo la vuelta a una idea clásica de lo político en donde lo religioso no se presenta como un contrapoder institucionalizado, y en este sentido una vuelta a la Roma clásica podría convertirse en un interesante antídoto frente a ese agustinismo político que se fue desarrollando durante el Medioevo. Ahora bien, existe un pequeño detalle respecto de esta posible tesis: ni los levellers ni Hobbes utilizan ejemplos de la Roma clásica, o de una supuesta tradición republicana basada en la romanidad, para justificar esta crítica a que una institución religiosa pueda controlar a los legítimos poderes políticos.

Seguidamente, me gustaría marcar dos cuestiones que volverían a unir a levellers y Hobbes en la vereda opuesta al supuesto renacimiento de la romanidad clásica. Son dos tópicos que de alguna manera están en el corazón de aquello que había sido no solo la estructura institucional de la antigua República Romana, sino también una manera particular de encarar el fenómeno político. El primero de estos puntos está relacionado con los presbiterianos y el problema de los contrapoderes. Se trata de la teoría del gobierno mixto. Cualquiera que intente vislumbrar en un intelectual algún indicio de influencias romanistas no podría dejar de tratar esta cuestión. Y aquí aparece el punto que me interesa describir. Tanto Hobbes como los levellers son fuertemente críticos de cualquier idea de gobierno mixto. Obviamente estos ingleses apuntaban la problemática pensando en gran parte, como veremos a continuación, en los problemas que generaba la

<sup>56</sup> John Lilburne, *Plaine truth without feare or flattery, or, A true discovery of the unlawfulness of the Presbyterian government*, EEBO, 63:E400 (5), 1647, pp. 5-8; John Lilburne, *The opressed mans opressions declared: or, An epistle written by Lieut. Col. John Lilburn*, EEBO, 766:32, 1647, pp. 31-32; John Lilburne, *Rash oaths unwarrantable: and the breaking of them as inexcusable*, EEBO, 62:E393 (39), 1647, pp. 13-16; Richard Overton, *The nativity of Sir John Presbyter*, EEBO, 48:E290 (17), 1645, p. 3; William Walwyn, *The compassionate Samaritane*, EEBO, 1079:14, 1644, pp. 21-23; Overton, Richard, *Divine observations upon the London-ministers letter against toleration*, EEBO, 1079:14, 1646, p. 7. Marco aquí que la misma idea de una asamblea de ancianos por encima del poder político podía considerarse como una especie de tiranía, recreando una conexión con los ideales del republicanismo (Michael Winship, "Godly Republicanism and the Origins of the Massachusetts Polity", *The William and Mary Quarterly*, 63, 2006, pp. 432-434.)

<sup>57</sup> Richard Overton, *A sacred decretal, or Hue and cry, op. cit.*, p. 19; John Lilburne, *Plaine truth without feare or flattery, op. cit.*, pp. 3-7.

<sup>58</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 180.

estructuración política institucional de Inglaterra en referencia a las relaciones que debían existir entre el Rey, los Lores y los Comunes. Sin embargo, veremos que la manera en qué critican la tesis del contralor entre poderes puede tener claramente una relación con esa característica esencial de la República Romana como gobierno mixto. Como veremos a continuación, tanto para Hobbes como para los levellers existía un gran peligro tanto en un gobierno al estilo de la polibiana tesis del gobierno mixto romano, como en la estructuración del gobierno medieval inglés. El peligro era cómo se dan en estos sistemas la división de la soberanía, el esquema de la decisión política y el problema de la obediencia.

En el caso de Hobbes esto resulta un tema ya bastante estudiado. Recuérdese por caso que ya en su *Elements of Law* citaba a Bodin para criticar al gobierno mixto y la soberanía dividida,<sup>59</sup> cuestión que reaparece explícitamente en el *Leviathan*. Pero veamos aquí cómo lo describe en el *Behemoth*. La siguiente cita expone claramente la cuestión:

¿Cómo entonces un Rey puede disponer su deber como corresponde, o el súbdito saber cuál de sus amos debe obedecer? Porque aquí hay manifiestamente dos poderes, que, en el caso de no concordar, no pueden ser ambos obedecidos.<sup>60</sup>

La problemática del gobierno mixto en Hobbes es un tema complejo que requeriría de toda otra investigación específica. No me interesa aquí elaborarlo, sino simplemente marcar, a través de citas como la expuesta, que Hobbes nunca podría congeniar con la idea de gobierno mixto al estilo polibiano porque, según su visión de lo político, esto llevaría indefectiblemente al caos, la anarquía, o por supuesto al estado de naturaleza. Recordemos que el *Behemoth* no es un texto tan sistemático como otros del autor, y por ello acá las ideas son expresadas de manera mucho más simple. Sin embargo, el meollo del problema es el mismo. Hobbes lo explica claramente en esa cita. Su obsesión principal es la cuestión de la obediencia, la cual está íntimamente ligada a la necesidad de la indivisibilidad de la soberanía. Recuérdese, él en este texto está criticando los problemas que pueden surgir de una diferencia de opiniones (o visiones) entre el rey y el Parlamento, que fue justamente lo que sucedió en la década de 1640. Pero lo mismo podría aplicarse a la idea del gobierno mixto en la República romana. La existencia de varios poderes, supuestamente iguales entre sí, y de cuya articulación debe surgir la decisión política expresada a través de la legislación, para Hobbes es simplemente un sinsentido. Y para este intelectual inglés, por lo menos en este texto, lo más ilógico del asunto no se proyecta en la

<sup>59</sup> Baumgold, *op. cit.*, p. 25.

<sup>60</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 94.

dificultad que podría surgir al momento de que los distintos poderes necesiten acordar en ciertas políticas, sino en una cuestión mucho más simple y que era su gran obsesión detrás de esta obra. ¿Qué harán los súbditos si esos poderes no pueden acordar entre sí? En lenguaje schmittiano, la gran cuestión para Hobbes es que los súbditos deben tener bien en claro quién es el poder que toma las decisiones en última instancia, a fin de que puedan cumplir su rol de obediencia como súbditos de manera correcta y así mantener el orden social. Lo que está diciendo Hobbes es que la guerra civil surgió por este preciso motivo. De allí la crítica a lo que denomina como una “mixarquía”, una monarquía mixta, que según este autor “no es sino pura anarquía”.<sup>61</sup>

Aquello que me interesa marcar es que en los levellers puede encontrarse una visión similar. Estos publicistas son fuertemente críticos de la idea de gobierno mixto. Esto tiene un trasfondo ligado a las bases ideológicas de sus proyectos políticos, y parte del estado del arte actual hace hincapié en esta perspectiva. Por ejemplo, se referencia que el gobierno mixto sería un contrasentido porque pervertiría la esencia misma de la soberanía popular que ellos estarían proponiendo. Recuérdese que su proyecto político se centraba en el poder del pueblo y, a nivel institucional, en la supremacía de la Cámara de los Comunes formada por los representantes de ese pueblo (usan exactamente esa terminología). El pueblo no puede compartir la soberanía con otras instituciones.<sup>62</sup> Una estructuración que implique que el rey o la Cámara de los Lores impidan a la Cámara de los Comunes promulgar una ley sería a la vez una afrenta al núcleo del sistema, y una vuelta al pasado esclavizador. De hecho, en varias ocasiones describen al rey y a los lores como descendientes de los normandos que habían subyugado al verdadero pueblo inglés, cuya representación se da exclusivamente en la Cámara de los Comunes. En este marco, para citar sólo algunos ejemplos, Overton presenta a la Cámara de los Comunes como la “más alta suprema autoridad”, que representa a todo el reino.<sup>63</sup> En un sentido similar, y yendo en contra de aquello que hoy consideraríamos la necesidad de que el Poder Judicial sea parte de este esquema de división y contralor del poder, Lilburne expone que la Cámara de los Comunes es “la más alta Corte de Justicia (*Court of Judicature*)”, a la cual deben subordinarse todos los habitantes.<sup>64</sup>

Pero aquello que me interesa puntualizar es cómo los levellers, además de esta cuestión, critican al gobierno mixto por un motivo similar al postulado por Hobbes. Para estos puritanos, el gran problema de esta estructuración política son las consecuencias que acarrea el

<sup>61</sup> Hobbes, *op. cit.*, p. 135.

<sup>62</sup> Para esta cuestión véase Fernández Llebrez, *op. cit.*, p. 42; Foxley, *op. cit.*, pp. 42 y 219.

<sup>63</sup> Richard Overton, *An arrow against all tyrants*, en Sharp, *op. cit.*, p. 62.

<sup>64</sup> Lilburne, *Regall tyrannie discovered*, *op. cit.*, p. 47.

desacuerdo entre los distintos poderes o instituciones. Obviamente los levellers lo plantean en principio no tanto en torno al problema de la obediencia (recuérdese que ellos estaban resistiendo a un régimen), sino más en torno a ideas superadoras como la libertad. Nótese el siguiente texto: “[es] imposible para nosotros creer que puede ser consistente con la seguridad o la libertad de la nación el ser gobernada por tres o dos poderes supremos, especialmente cuando la experiencia ha probado que suelen diferir en sus juicios en lo concerniente a la libertad.”<sup>65</sup> La diferencia con Hobbes no es menor. A Lilburne le preocupa más la defensa de la verdadera libertad que el problema de la obediencia. Pero el fondo de la cuestión es el mismo. ¿Qué sucede cuando los distintos poderes no poseen una idea común sobre qué legislar? Más allá de la diferencia, en los levellers tampoco faltan citas que hagan referencia también al problema de la obediencia. Nótese este párrafo:

Que haya tres o dos Estados igualmente supremos es una absurda nulidad en el gobierno, porque admítase que dos de ellos acuerdan y no el tercero, entonces no habrá ningún procedimiento ni determinación... admítase que ninguno de los tres acuerdan entre sí, entonces nada podrá llevarse a cabo, lo cual en un gobierno es algo ridículo de imaginar [...] que el Reino sea gobernado por el Rey, los Lores y los Comunes, es un acertijo que ningún hombre entiende.<sup>66</sup>

El texto puede resultar curioso vieniendo de William Walwyn, uno de los levellers que es especialmente ponderado por sus propuestas de tolerancia religiosa y defensa de la libertad. Sin que esto sea excluyente, aquí este publicista está haciendo referencia a una cuestión mucho menos “idealista”. ¿Cómo puede ser eficaz un gobierno? Y la respuesta que da es que solo puede serlo si el poder emana desde una única instancia. La cita es especialmente elocuente porque, obviamente sin poseer la sistematicidad de un gran pensador como Hobbes, refiere una cuestión que el autor del *Leviatán* y el *Behemoth* no dudaría en aseverar: un gobierno mixto no es simplemente ineficaz o poco conveniente, es una completa irracionalidad. Walwyn lo explica de una manera bastante más poética, como algo imposible de imaginar al estilo de un acertijo insoluble, pero el fondo de la cuestión es exactamente el mismo. El verdadero gobierno, reflejo de una correcta racionalidad y lógica, nunca podrá ser un gobierno mixto.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Lilburne, *The petition of 11 September*, *op. cit.*, p. 1007.

<sup>66</sup> William Walwyn, *The bloody project, or a discovery of the new designe, in the present war*, EEBO, 73:E460 (4), 1648, p. 9.

<sup>67</sup> Sólo a modo anecdótico, podría recordarse que Bodin, en una fraseología bastante similar a la de Walwyn, confirmaba que “es imposible, incompatible e imimaginable combinar monarquía, estado popular y aristocracia” (Jean Bodin, *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 89).

Para ir concluyendo me gustaría simplemente mencionar el otro punto que resulta en gran parte esencial si quisiésemos entender el fondo de la romanidad, ya no tanto ligado a un tema institucional sino más bien a una manera particular de entender el fenómeno político y la toma de decisiones. Me refiero a la clásica discusión del actuar político como prudencia y en base a la *phronesis*, La política como ciencia o la política como arte. Varias de las lecturas clásicas de Hobbes lo figuran como un autor que rompe con el esquema medieval de la política subordinada a la moral, no solo con la idea de que el actual político debería respetar ciertos preceptos filosóficos y teológicos, sino también por su crítica a la política como un accionar práctico que actúa sobre una realidad que siempre es contingente, en donde el actuar concreto no se deduce matemáticamente. Se trata de una temática harto conocida y que no me propongo elaborar. Esta manera de entender la política como prudencia ya está expresada de manera obvia en los autores clásicos como Platón y Aristóteles. Aquello que aquí me interesa marcar es que probablemente esta perspectiva era la base de la práctica no solo política sino también jurídica durante la República romana. Quizás un ejemplo claro de ello se daba en el actuar del pretor, como un magistrado que no se limitaba simplemente a aplicar la ley, sino que poseía funciones particulares para interpretarla cuando él entendía que el sistema no proveía de soluciones a casos concretos, teniendo como consecuencia la capacidad de crear una legislación particular a partir de sus sentencias. Los edictos del pretor se convertían así no en una declaración o negación de derechos, sino en un resumen de las acciones a emprender ante los casos que se presentaran durante su mandato, hecho que le permitía interponer recursos procesales y extraprocesales extraordinarios ante lo que él podía considerar como criterios obsoletos del *ius civile* o recrear nuevas fórmulas ante casos no contemplados en el derecho.<sup>68</sup> El resultado de este particular actuar jurídico llevó con el tiempo al surgimiento de un nuevo tipo de derecho, el conocido como *ius honorarium*, basado en estas interpretaciones prudenciales de los pretores. Según varios historiados, ésta era una característica esencial del sistema republicano romano, que marcó una flexibilidad particular que lo habilitaba a enfrentar crisis políticas y sociales, sin perder la estabilidad del sistema como tal (por los menos hasta el siglo I ac). Una flexibilidad del sistema jurídico-político que permitía la posibilidad de introducir cambios sin la rigidez de una ley fija que ordenase de una vez por todas las relaciones entre los órganos de poder, asegurando el

---

<sup>68</sup> Alfredo Di Pietro y Ángel Enrique Lapieza Elli, *Manual de derecho romano*. Buenos Aires: Depalma, 1995, pp. 10 y 80.

correcto intercambio entre tradiciones, leyes escritas y nuevas convenciones.<sup>69</sup>

Aquí el problema que surge es que sería bastante difícil de compatibilizar esta manera de enfocar lo político y lo jurídico desde la perspectiva de Hobbes. Si bien hay investigadores que argumentan que justamente en el *Behemoth* podría encontrarse un Hobbes que se acerca a esta idea del accionar político como arte, estos mismos estudios matizan fuertemente la hipótesis.<sup>70</sup> Y aquí volvemos a la eterna discusión sobre el valor que puede tener la historia como maestra de vida para la política. Cuando Hobbes usa ejemplos históricos para referirse al accionar político, lo hace para hablar de cuestiones específicas predefinidas por él mismo, como por ejemplo aquello que se requiere para enfrentar posibles revueltas. Y aún en estos casos, no se trataría de una prudencia basada en las virtudes como se entendían en la teoría clásica medieval, sino más bien el aceptar el uso de ciertas estrategias para consolidar el poder. Otro ejemplo que podría mencionarse es respecto del tema que menciona el ya citado Jimenez Colodrero respecto del Hobbes que refiere a la figura de Augusto.<sup>71</sup> Esta indagación en la historia no está predispuesta en el marco de un arte político que aprende de la historia para actuar de manera prudencial en un mundo contingente y basándose en los preceptos del derecho natural y la ley divina (Santo Tomás de Aquino *dixit*), sino sólo como un caso para mostrar una idea que ya está previamente sistematizada.

En este marco y respecto de esta problemática, los levellers apuntarían a premisas similares. Si bien los textos de estos publicistas no tratan la cuestión de manera específica, podemos derivarlo (sin demasiada dificultad) de algunas premisas básicas de su ideario. Piénsese por ejemplo en su afrenta al poder de los monarcas absolutos. La idea de que un magistrado, como lo era el pretor romano, pudiese tener la capacidad de reinterpretar la ley para definir cursos de acción supuestamente no previstos por el sistema jurídico, sería para los levellers un claro ejemplo de ese “libre accionar” que los monarcas pretendían tener (recuérdese el título de la famosa obra de Jacobo I). Es elocuente en este sentido el *Vox plebis* de Overton, texto que antes habíamos citado como ejemplo de su romanidad, en donde insta a someterse a las leyes porque, caso contrario, los ingleses caerán en una “infecciosa enfermedad para el Estado, [basada] en un poder arbitrario,

<sup>69</sup> John North, “The Constitution of the Roman Republic”, en *A Companion to Roman Republic* (Nathan Rosenstein y Fritz Morstein-Marx eds.), Pondichery: Blackwell, 2006, p. 273.; Corey Brennan, “Power and Process under the Republican Constitution”, en *The Cambridge Companion to the Roman Republic* (Harriet Flower ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 32.

<sup>70</sup> Adam Yoksas, “Strategy as enough: statesmanship as the peacemaker in Hobbes's *Behemoth*”, *History of Political Thought*, 34, 2, 2013, pp. 229 y 250.

<sup>71</sup> Jimenez Colodrero, *op. cit.*, p. 92.

y un gobierno discrecional, que en los tiempos de la prerrogativa era falsamente llamado la manera prudencial".<sup>72</sup> Si bien dije que los levellers no trataron puntualmente esta temática de la prudencia, esta frase deja bien en claro su forma de pensar. Además, estos publicistas nunca permitirían a la monarquía (ya sea el rey o cualquiera de sus magistrados) tal capacidad de acción, si se recuerda que eran los descendientes de los malvados normandos. Críticas análogas fueron expuestas no sólo hacia la monarquía de los Estuardo, sino también para el gobierno que comenzó a consolidarse a partir de 1649 bajo la égida de Cromwell, arguyendo que cualquier tipo de gobierno personalista (ya sea el del rey o el de un general) termina en la opresión del pueblo.<sup>73</sup> Bajo esta misma línea, hay otro punto que sirve de ejemplo. En un momento dentro de la conflictiva época de la guerra civil y posterior revolución, los levellers llegaron a aceptar la monarquía, y de hecho tuvieron contactos con sectores realistas después de la segunda guerra civil.<sup>74</sup> Esta especie de extraña alianza pudo tener distintas explicaciones, entre las cuales está aquella que dice que de hecho no existió y que fue sólo un mito recreado por el *Rump Parliament* controlado por Cromwell.<sup>75</sup> Más allá de las explicaciones historiográficas, aquello que resulta vital es entender que los levellers podrían haber aceptado a un rey (aún un Estuardo), pero siempre y cuando se subordinase al ideal de soberanía popular, al texto concreto del *Agreement* y a las leyes que la Cámara de los Comunes vaya promulgando.<sup>76</sup> Un segundo ejemplo lo tenemos con la figura de los tribunales. En la historia inglesa quizás pueda ser difícil encontrar algo parecido al pretor romano, pero sí existían los tribunales que en ocasiones podían tener una forma de actuar análoga, en base a la cuestión de la reinterpretación de la ley. La respuesta de los levellers no sería demasiado distinta. Los jueces eran parte de ese grupo, junto con las universidades, las corporaciones y los abogados, que habían implantado durante siglos el régimen esclavizante de los normandos y

<sup>72</sup> Overton, *Vox plebis*, *op. cit.*, pp. 60-63.

<sup>73</sup> William Thompson, *England's Standard Advanced*, *op. cit.*, p. 189; John Lilburne, *England's new chains discovered*, en Sharp, *op. cit.*, p. 154; John Lilburne, *The second part of England's New Chains Discovered*, EEBO, 2534:4, 1649, pp. 17-18.

<sup>74</sup> David Wootton, "Leveller democracy and the Puritan Revolution", en *The Cambridge history of political thought, 1450-1700* (J. H. Burns y Mark Goldie eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 421; Zagorin, *op. cit.*, p. 38.

<sup>75</sup> Jason Peacey, "Print and principals: John Lilburne, civil war radicalism, and the Low Countries", en *John Lilburne and the Levellers* (John Rees ed.), Londres / Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018, pp. 79-80 y 90.

<sup>76</sup> John Lilburne, *To all the affectors and approvers in England*, EEBO, 2050:31, 1649, p. 8; Lilburne, *The legall fundamentall liberties...., op. cit.*, p.57.

que en varios textos asocian a lo demoníaco.<sup>77</sup> ¿Cómo podría permitirse a aquello que estos puritanos consideraban como retoños del demonio la capacidad de reinterpretar la ley para recrear un nuevo derecho? Como sucedió con otros puntos, probablemente Hobbes y los levellers no encaran esta cuestión bajo las mismas premisas y sin tener los mismos objetivos, pero el fondo tiene un núcleo común. Y ese núcleo parece estar lejos de la práctica política (y jurídica) que se desarrollaba en la República Romana.

### Conclusiones

Este trabajo tuvo un humilde objetivo que era examinar una obra particular (y poco estudiada) de un autor tan importante como Thomas Hobbes. Resulta muy difícil postular algo nuevo sobre este tipo de clásicos. El artículo intentó presentar una mayor originalidad y brindar algún aporte, principalmente estudiando a Hobbes bajo tres ejes. En primer lugar, enfocándose en una obra que durante muchos siglos fue casi desconocida, y que recién en las últimas décadas comenzó a llamar la atención de algunos investigadores (y aún así, las publicaciones sobre el *Behemoth* son desproporcionadamente menos que las habidas para otras obras de Hobbes). Segundo, el objetivo se centraba en comparar algunas ideas que Hobbes desarrolla esta obra con las obras políticas de los levellers, grupo que tiene una importante literatura de investigación en el ámbito de la historiografía inglesa y que en las últimas décadas fue ponderado como pionero en importantes temáticas enmarcadas en las tradiciones liberales, republicanas y hasta constitucionales. En tercer lugar, el análisis comparativo entre estos autores se centró en cómo los mismos encaraban la recepción del republicanismo clásico romano, siendo la problemática de la recepción de los clásicos en la modernidad temprana un tema que está cobrando cada vez mayor vigor entre historiadores y polítólogos.

Siempre creí que las conclusiones no deben postular nada que no haya sido explicado en el desarrollo propio del trabajo. Por eso me limito a marcar solo dos cuestiones que se extraen de este trabajo comparativo entre las ideas de Hobbes y los levellers.

El primer punto refiere al hilo conductor de este trabajo, el problema de cómo los clásicos grecolatinos, y particularmente la tradición del republicanismo romano, influyeron (o no) en autores enmarcados dentro de la filosofía y teoría política moderna. Las distintas aristas que mostré respecto de cómo Hobbes y los levellers trataban esta cuestión me lleva en cierto sentido a bregar por una cierta

<sup>77</sup> Véase como ejemplo los siguientes textos: VVAA, *The gallant rights, Christian priviledges, solemn institutions of the sea-green order*, EEBO, 246:669f13 (48), 1648, p. 1; John Lilburne, *A true relation of the materiall passages of Lieut. Col. John Lilburnes sufferings*, EEBO, 53:E324 (9), 1646, p. 6; William Walwyn, *Tyranipocrit, discovered with his wiles, wherewith he vanquisheth*, EEBO, 87:E569 (5), 1649, p. 50.

moderación. Variadas investigaciones actuales, tanto a nivel nacional como internacional, parecen estar un tanto obsesionadas con una especie de intento de “republicanizar” los orígenes de la teoría política moderna, quizás con el objetivo de desanclar esta teoría de perspectivas centradas en la conformación del Estado moderno y la soberanía absoluta. En este trabajo cité algunos politólogos e historiadores que podrían enmarcarse de alguna manera dentro de esta perspectiva. Los casos de Quentin Skinner, J. G. A. Pocock y Philip Pettit quizás sean los más reconocidos. Otro caso interesante en este marco podría ser el de Maurizio Viroli. Pero también incluí algunos casos de investigadores menos reconocidos por fuera del ambiente de la historiografía inglesa y que se dedican más particularmente a temas específicos sobre la Revolución Puritana. Aquí podrían citarse los estudios de Rachel Foxley, Samuel Glover o Fernando Fernández Llebrez. No quiero pecar de soberbia y entiendo que este es un tema de suma complejidad. Sin embargo, análisis como el que intenté desarrollar en este trabajo deberían por lo menos matizar estos intentos de revitalizar la presencia de los clásicos grecolatinos y en particular de la tradición republicana romana. Pido que no se malinterprete, no estoy diciendo que no hubo ningún tipo de influencia. Sólo apunto que en ocasiones esta recepción no fue tan vasta, y aún en los casos en que se daba, debería analizarse con precisión si se trataba simplemente de un uso circunstancial con el solo objetivo de reforzar ideas que en última instancia estaban muy lejos de la esencia del republicanismo antiguo. Con esta comparación entre el *Behemoth* y la literatura política de los levellers intenté brindar un ejemplo de este último punto.

La otra cuestión que simplemente querría mencionar es que este tipo de estudios comparativos obviamente sirven a nivel historiográfico para conocer mejor el ambiente ideológico de una época (cercano a lo que Pocock llamaba el “momento”). Pero mi interés particular estaba más enfocado hacia discusiones de teoría y filosofía política. Aquí el trabajo se encuadra en una serie de investigaciones que vengo llevando a cabo respecto de las bases de las ideas políticas modernas, entre ellas las ligadas a los orígenes del liberalismo y el republicanismo. En este marco, el análisis del *Behemoth* y los levellers se centró en brindar ciertos soportes sobre cómo a partir de la temprana Modernidad se fue gestando una teoría política que, entre otras bases, se fundamentó en una profunda enemistad y crítica destructiva al pasado medieval, tanto respecto de la teoría en sí como de las estructuras institucionales que se habían gestado durante siglos. Y aquí es donde paradójicamente parecen unirse en una extraña amistad autores que supuestamente eran radicalmente opuestos, como Hobbes y los levellers. Nuevamente pido que no se me malinterprete. No estoy negando las profundas diferencias que existen entre las teorías de estos intelectuales. Solamente marco que quizás en el fondo compartían ciertos basamentos ideológicos que

entiendo deberíamos profundizar si queremos entender parte de la esencia de la teoría política moderna.

### Referencias bibliográficas

- Baker, Philip, "Londons Liberty in Chains Discovered", *Huntington Library Quarterly*, 76, (2013), pp. 559–587.
- Barbour, Reid, *English Epicures and Stoics. Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.
- Baumgold, Deborah, "When Hobbes Needed History", en *Hobbes and History* (G.A.J. Rogers y Tom Sorell, eds.), Londres / Nueva York: Routledge, 2000, pp. 24–42.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Bouwsma, William J., *The Waning of the Renaissance*, New Haven: Yale University Press, 2002.
- Brailsford, Henry Noel, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1961.
- Brice, Katherine y Lynch, Michael J., *The Early Stuarts and the English Revolution 1603–60*, Londres: Hodder Education, 2015.
- Brennan, Corey, "Power and Process under the Republican Constitution", en *The Cambridge Companion to the Roman Republic* (Harriet Flower, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Caricchio, Mario, "News from the New Jerusalem: Giles Calvert and the Radical Experience", en *Varieties of Seventeenth- and Early Eighteenth-Century English Radicalism in Context* (Ariel Hessayon, ed.), Ashgate: David Finnegan, 2011, pp. 69–86.
- Di Pietro, Alfredo y Lapieza Elli, Ángel Enrique, *Manual de derecho romano*, Buenos Aires: Depalma, 1995.
- Dzelzainis, Martin, "History and Ideology: Milton, the Levellers, and the Council of State in 1649", *Huntington Library Quarterly*, 68, (2005), pp. 269–287.

Edwards, Philip, *The Making of the Modern English State, 1460–1660*, Basingstoke: Palgrave, 2001.

Fernández Llebrez, Fernando, “Los levellers y el ‘humanismo radical’: dentro y fuera del republicanismo”, *Foro Interno*, 14, (2014), pp. 35–63.

Foxley, Rachel, *The Levellers. Radical Political Thought in the English Revolution*, Manchester: Manchester University Press, 2013.

Glover, Samuel Dennis, “The Putney Debates: Popular versus Élitist Republicanism”, *Past & Present*, 164, (1999), pp. 47–80.

Hampsher-Monk, Iain, “The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson”, *Political Studies*, 24, (1976), pp. 397–422.

Hill, Christopher, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, Nueva York: St. Martin’s Press, 1997.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 2012.

Hobbes, Thomas, *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Jiménez Colodrero, Andrés, “Hobbes y Tácito: balance y conclusiones”, en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (María Liliana Lukac, comp.), Buenos Aires: Educa, 2008.

Kraynak, Robert, “Hobbes’s Behemoth and the Argument for Absolutism”, *The American Political Science Review*, 76, 4, (1982), pp. 837–847.

Krey, Gary S. de, *Following the Levellers: Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645–1649*, Londres: Palgrave Macmillan, 2017.

Kwiatkowski, Nicolás, *Historia, progreso y ciencia: Textos e imágenes en Inglaterra, 1580–1640*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009.

Levy, Fritz, “The Background of Hobbes’s Behemoth”, en *The Historical Imagination in Early Modern Britain* (Donald R. Kelley y David Harris Sacks, eds.), Cambridge: Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, pp. 243–266.

Lilburne, John, *The Upright Mans Vindication*, EEBO, 109:E708 (22), 1653.

Lilburne, John, *A Defensive Declaration of Lieut. Col. John Lilburn*, EEBO, 108:E702 (2), 1653.

Lilburne, John, *L. Colonel John Lilburns Apologetisch Verhael*, EEBO, 101:E659 (30), 1652.

Lilburne, John, *As You Were, or, The Lord General Cromwel and the Grand Officers of the Armie Their Remembrancer*, EEBO, 464:1, 1652.

Lilburne, John, *To All the Affectors and Approvers in England*, EEBO, 2050:31, 1649.

Lilburne, John, *The Second Part of England's New Chains Discovered*, EEBO, 2534:4, 1649.

Lilburne, John, *The Legall Fundamentall Liberties of the People of England Revived, Asserted, and Vindicated*, Text Creation Partnership, 2008–2009; Ann Arbor, MI; Oxford, 1649.

Lilburne, John, *Strength Out of Weaknesse*, EEBO, 88:E575 (18), 1649.

Lilburne, John, *A Defiance to Tyrants. Or The Araignment of Two Illegall Committees*, EEBO, 81:E520 (30), 1648.

Lilburne, John, *The Peoples Prerogative and Priviledges, Asserted and Vindicated...*, EEBO, 67:E427 (4), 1647.

Lilburne, John, *The Opressed Mans Opressions Declared*, EEBO, 766:32, 1647.

Lilburne, John, *Regall Tyrannie Discovered...*, EEBO, 59:E370 (12), 1647.

Lilburne, John, *Rash Oaths Unwarrantable: and the breaking of them as inexcusable*, EEBO, 62:E393 (39), 1647.

Lilburne, John, *Plaine Truth Without Feare or Flattery or, A true discovery of the unlawfulness of the Presbyterian government*, EEBO, 63:E400 (5), 1647.

Lilburne, John, *Ionahs Cry Out of the Whales Belly*, EEBO, 63:E400 (5), 1647.

Lilburne, John, *An Anatomy of the Lords Tyranny and Iniustice exercised upon Lieu. Col. John Lilburne, now a prisoner in the Tower of London*, EEBO, 58:E362 (6), 1646.

Lilburne, John, *A True Relation of the Materiall Passages of Lieut. Col. John Lilburnes sufferings*, EEBO, 53:E324 (9), 1646.

Lilburne, John, *The Poore Mans Cry*, EEBO, 1604:08, 1639.

Lilburne, John, *Come Out of Her My People or an answer to the questions of a gentlewoman*, EEBO, 584:12, 1639.

Lilburne, John, "The Petition of 11 September 1648", en *Cobbett's Parliamentary History of England* (William Cobbett, ed.), Londres: T. C. Hansard; R. Bagshaw, 1806–1812.

Lilburne, John, "England's New Chains Discovered", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lilburne, John, "The Young Men's and the Apprentices' Outcry", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lilburne, John; Walwyn, William; Overton, Richard y Prince, Thomas, "An Agreement of the Free People of England", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lockyer, Roger, *Tudor and Stuart Britain, 1485–1714*, Londres / Nueva York: Routledge, 2013.

MacGillivray, Royce, "Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of *Behemoth*", *Journal of the History of Ideas*, 31, 2, (1970), pp. 179–198.

Morgan, Edmund, *La invención del pueblo*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Nenner, Howard, "Loyalty and the Law: The Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England", *Journal of British Studies*, 48, (2009), pp. 859–870.

- North, John, "The Constitution of the Roman Republic", en *A Companion to the Roman Republic* (Nathan Rosenstein y Fritz Morstein-Marx, eds.), Pondichery: Blackwell, 2006.
- Overton, Richard, *An Appeal from the Degenerate Representative Body the Commons of England assembled at Westminster*, EEBO, 63:E398 (28), 1647.
- Overton, Richard, *A Sacred Decretal, or Hue and Cry*, EEBO, 47:E286 (15), 1645.
- Overton, Richard, *Martin's Echo: or A remonstrance, from His Holiness reverend young Martin Mar-Priest*, EEBO, 48:E290 (2), 1645.
- Overton, Richard, *The Araignement of Mr. Persecution*, EEBO, 46:E276 (23), 1645.
- Overton, Richard, *The Nativity of Sir John Presbyter*, EEBO, 48:E290 (17), 1645.
- Overton, Richard, *Divine Observations upon the London-Ministers Letter Against Toleration*, EEBO, 1079:14, 1646.
- Overton, Richard, *The Commoners Complaint*, EEBO, 60:E375 (7), 1646.
- Overton, Richard, *The Ordinance for Tythes Dismounted*, Thomson Gale, 2005; Goldsmiths'-Kress no. 00918.9; Wing O632; OCLC 20884778, 1646.
- Overton, Richard, *Vox Plebis*, EEBO, 58:E362 (20), 1646.
- Overton, Richard, "A Remonstrance of Many Thousand Citizens", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Overton, Richard, "An Arrow Against All Tyrants", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Overton, Richard; Wildman, John; Sexby, Edward y Lilburne, John, *England's Miserie, and Remedie remedie in a judicious letter from an utter-barrister to his speciall friend, concerning Lieutenant [sic] Col. Lilburn's imprisonment in Newgate*, EEBO, 1645.

- Peacey, Jason, "Print and Principals: John Lilburne, Civil War Radicalism, and the Low Countries", en *John Lilburne and the Levellers* (John Rees, ed.), Londres / Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, 2018, pp. 79–94.
- Pettit, Philip, "Liberalismo y republicanismo", en *Nuevas ideas republicanas* (Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella, eds.), Barcelona: Paidós, 2004, pp. 115–136.
- Pocock, J.G.A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos, 2002.
- Rahe, Paul, *Republics Ancient and Modern. Volume II: New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*, Chapel Hill / Londres: The University of North Carolina Press (Kindle Edition), 1994.
- Rees, John, *The Leveller Revolution: Radical Political Organization in England 1640–1650*, Nueva York: Verso, 2016.
- Richards, Peter, *John Lilburne (1615–1617): English Libertarian*, Londres: Libertarian Alliance, 2008.
- Rosler, Andrés, *Razones públicas: Seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires: Katz, 2016.
- Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra*, Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005.
- Skinner, Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Skinner, Quentin, "Rethinking Political Liberty", *History Workshop Journal*, 61, (2006), pp. 156–170.
- Springborg, Patricia, "Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth", *Political Theory*, 23, 2, (1995), pp. 353–375.
- Thompson, William, "England's Standard Advanced", en *The Concise Encyclopedia of the Revolutions and Wars of England, Scotland, and Ireland, 1639–1660* (Stephen C. Manganiello, ed.), Lanham: Scarecrow Press, 2004, pp. 189–190.
- Verardi, Julián, *Tiempo histórico, capitalismo y modernidad: La experiencia inglesa en la modernidad temprana*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.

VVAA, *The Gallant Rights, Christian Priviledges, Solemn Institutions of the Sea-Green Order*, EEBO, 246:669f13 (48), 1648.

Walter, John, "Crowds and Popular Politics in the English Revolution", en *The Oxford Handbook of the English Revolution* (M. J. Braddick, ed.), Oxford / Nueva York: Oxford University Press, 2015, pp. 330–346.

Walwyn, William, *The Power of Love*, EEBO, 168:E1206 (2), 1643.

Walwyn, William, *The Compassionate Samaritane*, EEBO, 1079:14, 1644.

Walwyn, William, *Englands Lamentable Slaverie*, EEBO, 50:E304 (19), 1645.

Walwyn, William, *A Parable or consultation of physitians upon Master Edwards*, EEBO, 58:E359 (8), 1646.

Walwyn, William, *A Whisper in the Eare of Mr. Thomas Edwards minister*, EEBO, 53:E328 (2), 1646.

Walwyn, William, *An Antidote Against Master Edwards His Old and New Poysone*, Farmington Hills, Mich.: Thomson Gale, 1646 / 2005.

Walwyn, William, *The Bloody Projecit or a discovery of the new designe, in the present war*, EEBO, 73:E460 (4), 1648.

Walwyn, William, *Tyranipocrit discovered with his wiles, wherewith he vanquisheth*, EEBO, 87:E569 (5), 1649.

Walwyn, William, *Walwyns Just Defence against the aspertions cast upon him in a late un-Christian pamphlet entituled Walwyns wiles*, EEBO, 1370:16, 1649.

Walwyn, William, "Gold Tried in the Fire", en *The English Levellers* (Andrew Sharp, ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Winship, Michael P., "Godly Republicanism and the Origins of the Massachusetts Polity", *The William and Mary Quarterly*, 63, (2006), pp. 427–462.

Wootton, David, "Thomas Hobbes's Machiavellian Moments", en *The Historical Imagination in Early Modern Britain* (Donald R. Kelley y

David Harris Sacks, eds.), Cambridge: Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, pp. 210–242.

Wootton, David, “Leveller Democracy and the Puritan Revolution”, en *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700* (J. H. Burns y Mark Goldie, eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Yoksas, Adam, “Strategy as Enough: Statesmanship as the Peacemaker in Hobbes’s *Behemoth*”, *History of Political Thought*, 34, 2, (2013), pp. 225–251.

Zagorin, Perez, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Whitstable: Latiner Trend & Co. Ltd., 1965.



---

**ASOCIACIÓN  
DE ESTUDIOS  
HOBBESIANOS**

---

# 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.<sup>1</sup> 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 reflexiones.<sup>2</sup>

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*:

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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”.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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”.<sup>5</sup> 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.

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

<sup>4</sup> *Ídem*.

<sup>5</sup> 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”.<sup>6</sup> 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”.<sup>7</sup> 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”.<sup>8</sup>

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

<sup>6</sup> Constant, *Principios...*, p. 30; Lev, p. 173.

<sup>7</sup> Berlin, *Dos conceptos...*, p. 50.

<sup>8</sup> *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 Berlin<sup>9</sup>. 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”.<sup>10</sup> 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*”.<sup>11</sup> Pero no es sino

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>10</sup> 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”.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> 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

<sup>12</sup> *Lev.*, p. 171.

<sup>13</sup> *Lev.*, p. 172.

libertad.”<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.”<sup>16</sup>

Parafraseando a Hobbes,<sup>17</sup> 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

<sup>14</sup> *Lev.*, p. 580.

<sup>15</sup> *Lev.*, p. 80.

<sup>16</sup> *Lev.*, pp. 173-174.

<sup>17</sup> *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*.<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>.

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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> *Lev.*, p. 275.

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

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 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 párrafo, 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”.<sup>22</sup> 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 unge a Hobbes como “el enemigo más temible de la teoría republicana de la libertad”.<sup>23</sup> 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’”.<sup>24</sup> 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

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 67-68.

<sup>23</sup> Skinner, *Hobbes...*, p. 12.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 10.

interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra.”<sup>25</sup> 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.”<sup>26</sup> 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”.<sup>27</sup>

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”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Berlin, *Dos conceptos...*, p. 47.

<sup>26</sup> Skinner, *Hobbes...*, p. 10.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 66-67.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 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.”<sup>29</sup> 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”.<sup>30</sup> 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”.<sup>31</sup> 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”.<sup>32</sup> 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

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>30</sup> *Lev.*, p. 175.

<sup>31</sup> *Ídem*.

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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”.<sup>34</sup> 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*”.<sup>35</sup> 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

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 143.

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

<sup>35</sup> *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*)”.<sup>36</sup> 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”.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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,

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> *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”.<sup>39</sup> Principiando 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.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup> 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”.<sup>42</sup> 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”.<sup>43</sup> Principiando 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

<sup>39</sup> Colish, *The Idea of Liberty...*, pp. 344-345.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 345.

<sup>41</sup> Constant, *Principios...*, p. 42.

<sup>42</sup> *Lev.*, p. 175.

<sup>43</sup> 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 subtitular 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 *república* a cualquier tipo de mancomunidad, independientemente de su forma constitucional”.<sup>44</sup> 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”.<sup>45</sup> 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 arrojado 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:

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 168; Colish, *The Idea of Liberty...*, p. 345.

<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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”.<sup>47</sup> 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”.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 66-67.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>48</sup> *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”.<sup>49</sup> 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*”.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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

<sup>49</sup> *Lev.*, pp. 106, 171.

<sup>50</sup> *Lev.*, p. 51.

<sup>51</sup> *Lev.*, p. 47.

de entrar como parte en una relación contractual".<sup>52</sup> 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".<sup>53</sup> 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".<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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

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

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> *Ídem.*; Berlin, *Dos conceptos...*, p. 71.

<sup>55</sup> *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”.<sup>56</sup> 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”<sup>57</sup>.

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*”.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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

<sup>56</sup> *Lev.*, p. 218.

<sup>57</sup> *Lev.*, p. 266.

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

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 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*,<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup>

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”.<sup>62</sup>

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?*”<sup>63</sup> 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

<sup>60</sup> *Lev.*, pp. 106, 237.

<sup>61</sup> 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”.

<sup>62</sup> *Lev.*, p. 262; las cursivas son nuestras.

<sup>63</sup> *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.<sup>64</sup> 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*.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

## 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

<sup>64</sup> Lev., p. 235; *las cursivas son nuestras*.

<sup>65</sup> Lev., p. 432; *las cursivas son nuestras*.

<sup>66</sup> 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”.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup> 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*”?<sup>70</sup>

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

<sup>67</sup> *Lev.*, pp. 48, 81.

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

<sup>69</sup> Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 249.

<sup>70</sup> *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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

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”,<sup>73</sup> inaugurada por Maquiavelo en fricción con sus maestros del republicanismo clásico y elevada por Hobbes hasta su “expresión más sincera y elocuente”.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 247.

<sup>72</sup> *Ídem*.

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> Strauss, *La filosofía...*, pp. 140, 153.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 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”.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Esto es, parafraseando el celeberrimo 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.<sup>78</sup>

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*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>77</sup> *Lev.*, p. 277.

<sup>78</sup> 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*.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup>

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.<sup>81</sup>

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

<sup>79</sup> Rousseau, *Discurso...*, p. 22.

<sup>80</sup> Skinner, *La idea de Libertad...*, p. 257.

<sup>81</sup> *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”.<sup>82</sup> 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.

<sup>82</sup> 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 Naishat, *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.



---

**ASOCIACIÓN  
DE ESTUDIOS  
HOBBESIANOS**

---

# La elocuencia en el fundamento del Estado: Hobbes, Cicerón y la crítica a Skinner

Patricia Nakayama

Universidade Federal da Integração Latino-Americana,  
Foz do Iguaçu, Brasil

ORCID: [0000-0003-2022-8662](https://orcid.org/0000-0003-2022-8662)

[patricianakayama@gmail.com](mailto:patricianakayama@gmail.com)

## Resumen

Presentamos una nueva lectura de un pasaje clásico de la filosofía política moderna: la transición del estado de naturaleza al Estado civil, con especial atención a la obra de Thomas Hobbes. Esta propuesta resulta igualmente útil para la interpretación de los llamados “contractualistas”. El análisis se centra en la crítica a dos influyentes interpretaciones: la de Quentin Skinner, quien sostiene que en *De Cive* y *The Elements of Law, Natural and Politic* Hobbes buscaba derribar los fundamentos del arte retórico; y la de Norberto Bobbio, que considera el estado de naturaleza como una mera hipótesis de la razón. Frente a estas lecturas, proponemos entender dicho pasaje como un *topos* retórico, inscrito en la tradición clásica particularmente por Cicerón. En este autor, hay una descripción del origen de la elocuencia, que coincide con el origen de las ciudades. Demostraremos cómo la elocuencia aparece en Hobbes como origen y fundamento del Estado civil.

**Palabras clave**

Hobbes, estado de naturaleza, retórica, Bobbio, Skinner

**Abstract**

We present a new reading of a classic passage in modern political philosophy: the transition from the state of nature to the civil state, with special attention to the work of Thomas Hobbes. This proposal is equally useful for the interpretation of the so-called "contractualists". The analysis focuses on the critique of two influential interpretations: that of Quentin Skinner, who argues that in *De Cive* and *The Elements of Law, Natural and Politic* Hobbes sought to undermine the foundations of rhetoric; and that of Norberto Bobbio, who considers the state of nature to be a mere hypothesis of reason. In contrast to these readings, we propose to understand this passage as a rhetorical *topos*, inscribed in the classical tradition particularly by Cicero. In this author, there is a description of the origin of eloquence, which coincides with the origin of cities. We will demonstrate how eloquence appears in Hobbes as the origin and foundation of the civil state.

**Keywords**

Hobbes, state of nature, rhetoric, Bobbio, Skinner

Presentaremos una aproximación crítica a la interpretación hecha por Quentin Skinner, que sostiene la tesis según la cual Hobbes buscaba destruir los fundamentos del arte retórico en *De Cive* y en *The Elements of Law, Natural and Politic*, reemplazando la elocuencia por la ciencia. A continuación abordaremos la tesis de Norberto Bobbio sobre el estado de naturaleza de Hobbes. En seguida, mostraremos como una interpretación que aproxima Thomas Hobbes a Cicerón nos parece más adecuada, ampliando el poder de las palabras sobre las espadas. Cicerón aquí surge como una nueva perspectiva interpretativa.

Quentin Skinner, en su estudio sobre la filosofía y la retórica en Hobbes, desarrolló un profundo y excelente estudio sobre el arte de hablar bien en el siglo XVII inglés. Lo que nos interesa aquí es su tesis según la cual, en las obras *De Cive* y *Elements*, el filósofo evitaría todos los recursos del arte retórico y habría una “sustitución de la elocuencia por la ciencia”.<sup>1</sup> Skinner llegó incluso a la conclusión de que “no sería exagerado decir que uno de sus principales objetivos en aquellos dos libros es cuestionar y derribar los pilares centrales de la *Ars rhetorica*”.<sup>2</sup> Muchos historiadores de la filosofía, siguiendo la línea de Skinner, tienden a interpretar de manera literal las críticas que Hobbes dirige al arte de la retórica en estas obras. Sin embargo, este enfoque pasa por alto un aspecto esencial de dicho arte: su propia necesidad de disimulo. Hobbes domina esta estrategia con tal eficacia que logra convencer a sus lectores, aunque esa aceptación revela cierta ingenuidad. Como recuerda Aristóteles en su *Retórica*, la elocuencia no sólo persuade, sino que también oculta su artificio.

No obstante, también en la prosa lo adecuado se logra mediante concentraciones y amplificaciones y por esta razón debe ocultarse que se hace, a fin de que no parezca que se está hablando artificiosamente, sino con naturalidad (porque esto es lo que resulta convincente, al contrario que lo otro, dado que ante el que

---

<sup>1</sup> Quentin Skinner, *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*, São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999, p. 397.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 346.

(así habla), como si nos estuviese tendiendo una trampa, sentimos la misma prevención que ante los vinos mezclados): tal era el efecto que producía la voz de Teodoro frente a la de los demás actores, pues la suya parecía ser la del mismo que hablaba, mientras que la de los otros resultaba ajena (a sus personajes). Y, por lo demás, (el artificio) queda muy bien disimulado, si se compone seleccionando las palabras del lenguaje usual, al modo como lo hace Eurípides, que fue el primero en mostrarlo.<sup>3</sup>

En *De Cive* y en *Elements*, Hobbes amplifica la voz de la ciencia (el lenguaje usual en el siglo XVII) y oculta el artificio retórico, criticándolo, muy común entre quienes dominan bien el arte.

Por su parte, Norberto Bobbio Bobbio afirma, sobre el estado de naturaleza en Hobbes, que este pasaje clásico de la historia de la filosofía política generalmente es admitida como una “hipótesis de la razón”.<sup>4</sup> En el estado de la naturaleza, Hobbes nos muestra una situación de igualdad, tanto de derecho cuanto de condición. Todos tienen derecho a todas las cosas y la desigualdad proporcionada por la conformación física se equipara por la astucia de los más débiles.<sup>5</sup> De esta situación deriva que el derecho a todas las cosas acaba por ser inútil<sup>6</sup> o se contradice a sí mismo,<sup>7</sup> por no ofrecer, al final, el derecho a nada. De esta manera, los hombres se hieren unos a otros cuando desean las mismas cosas o simplemente lo hacen por pequeñas intrigas.<sup>8</sup> Hobbes nos lleva a concluir que, en el estado de naturaleza, se instalaría una situación de guerra, una guerra de cada hombre contra cada hombre.<sup>9</sup>

De acuerdo con Bobbio, el estado de naturaleza, en el que existe la guerra de todos contra todos, hay que considerarlo como ‘la apódosis de un período hipotético que contenga en la prótasis la afirmación de la

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Retórica*, (Trad. Carlos García Gual), Madrid: Editorial Gredos., 2014, (1404b18-24), p. 451.

<sup>4</sup> Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, (Trad. Carlos Coutinho), Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 36.

<sup>5</sup> Este pasaje fue leído por sus contemporáneos como una descripción social deseable, siendo por eso Hobbes asociado a los niveladores (*levellers*) de su tiempo. (Christopher Hill, *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*, (Trad. Renato Janine Ribeiro), São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 368.

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Do Cidadão*. (Trad. Renato Janine Ribeiro), São Paulo: Martins Fontes 1998, p. 33.

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *The Elements of law natural and politic*, (Ferdinand Tönnies, ed.), London: Frank Cass and Company Limited, 1969, p. 73.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, (Trad. M. Sánchez Sarto), México: FCE, 2005, p. 102.

existencia de un estado de naturaleza universal".<sup>10</sup> Según la interpretación de Bobbio:

... asimismo admitiendo que algunas sociedades primitivas hayan vivido en el estado de naturaleza, las formas del estado de naturaleza que interesan a Hobbes son las que aún subsisten en su tiempo: la sociedad internacional y el estado de anarquía originado por la guerra civil (...) la guerra que asoló su propio país.<sup>11</sup>

Considerar que Hobbes se refiriera a la guerra civil cuando hablaba del estado de naturaleza parece verosímil, pero el filósofo trató de la guerra civil en su *Behemoth* y al discurrir sobre el estado de naturaleza, quizás sus referencias fuesen otras, más allá de la guerra civil. Por eso, proponemos aquí que este pasaje hace mención principalmente a Cicerón.

En sus primeras reflexiones acerca de la ciencia política, en el texto de 1642, que se inicia con Sócrates “pasa por Platón, Aristóteles, Cicerón y los otros filósofos, griegos, tanto cuanto por los latinos”,<sup>12</sup> Hobbes nos muestra su fundación de las ciudades:

Debemos observar, por consiguiente, que cada uno de la multitud –con la finalidad que pueda originarse la ciudad– necesita concordar con los demás en que, los asuntos que cualquiera propusiera a la asamblea, acepte lo que fuese aprobado por la mayor parte constituyendo la voluntad de todos. (...) Y si alguien no consiente a pesar de esto, los demás constituirán la ciudad entre sí y sin él. De esto se deriva que la ciudad conserva contra quien disiente su derecho primitivo, esto es, el derecho que tiene de guerrear contra un enemigo.<sup>13</sup>

Prestemos atención a esta fundación y al modo cómo se desarrolló. Guardemos estas imágenes. Pues, hay una descripción similar en su última obra, *Leviatán*, donde Hobbes nos muestra, al hablarnos sobre el tiempo en que los hombres vivían sin un poder común, imágenes de una guerra. Entre sentimientos belicosos, el conflicto es tal cual el mal tiempo. Como la naturaleza del mal tiempo no está en uno o dos aguaceros, sino en una tendencia a que éstos continúen durante varios días, así también la guerra no se hace todo el tiempo. A los períodos calmos, Hobbes los compara con los tiempos de paz. Este tiempo es similar a la época en que los hombres vivían sin otra seguridad sino la

---

<sup>10</sup> Norberto Bobbio, Thomas Hobbes..., p. 36.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 102.

que pudo ser ofrecida por su “propia fuerza y su propia *invención*”.<sup>14</sup> Enfatizo las palabras *fuerza* e *invención*. Pues, lo que cada uno concede al soberano es justamente la invención y la fuerza. *Invenir*,<sup>15</sup> la primera parte del arte de la elocuencia de Cicerón debería ser concedida al soberano, así como la fuerza, pues ambas son fuentes del poder. Los pactos, por este motivo, se hacen de palabras y espadas.<sup>16</sup> Aún en esta descripción, Hobbes nos cuenta acerca de la fundación del Estado:

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada Uno que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante)<sup>17</sup>

Ahora, focalicemos en esta institución. Contemplemos atentamente las afirmaciones de Hobbes acerca de la fundación de las ciudades o del Estado. La institución del Estado es resultado de la palabra y no de los hechos. Esto nos muestra que los hombres concordaron, unos con los otros, en pactar. Este pacto, de palabras, prescribe la representación de todos ellos por un hombre o una asamblea y así se dio origen al Estado. La dimensión del *decir*, no obstante tácito, es amplia y poderosa, pues pone delante de los ojos el Estado civil. No despreciamos esta dimensión discursiva, pues esta nos conduce a la realidad del Estado. Las palabras que instituyen la *urbe* están presentes en Cicerón. Si algo es dicho, solamente alguien muy elocuente podría haber proferido tan seductoras sentencias. Continuemos este análisis y pasemos a Cicerón, donde nos cuenta el origen de la elocuencia en su *De Inventione*.

La descripción de Cicerón se inicia con hombres rústicos, que vagaban por el campo como animales salvajes, donde la razón no tenía lugar, pues era el reino de la fuerza física. No existía justicia y, por este motivo, el ingenio humano era inútil. En aquel tiempo, un hombre, reconocidamente sabio y fuerte (sin lo cual no sobresaldría entre los demás), mostró lo mejor a sus semejantes, quienes vivían dispersos en

<sup>14</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán...*, p. 103. (nuestro destacado). Hobbes menciona en inglés *invention* y en latín *ingenio*.

<sup>15</sup> La invención es una de las partes de la retórica. Cicerón divide la retórica en cinco partes: “invención, disposición, elocución, memoria, pronunciación. La invención es la acción de pensar cosas verdaderas o semejantes a la verdad, que vuelvan probable una causa (...) la elocución es la acomodación de palabras idóneas y sentencias, de acuerdo con la invención. Cicerón, Marco Tulio, *De la invención retórica*, (Bulmaro Reyes Coria, trad.), México: UNAM, 2010, I.7.

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviatán...*, p. 137.

<sup>17</sup> Ibid., p. 142.

los campos, en un medio cruel de supervivencia, pues combatían contra las bestias, no obstante, el sabio los compelió a congregarse en un lugar. Congregó a los hombres por la razón, y, por un discurso racional, partiendo salvajes hizo hombres dóciles. La sabiduría fue capaz, entonces, al congregar a los hombres en unidad, de fundar las ciudades. Del mismo modo, los hombres aprendieron a habituarse a las creencias, conservar la justicia y someterse unos a los otros por su propia voluntad, todo esto dirigido por los esfuerzos de una causa común. Así los hombres juzgaron tener la vida asegurada, y todo eso solamente fue posible al persuadirlos por la elocuencia, la cual, a su vez, solamente florecería en una comunidad de hombres:

En efecto, hubo algún tiempo cuando en los campos los hombres vagaban por doquier a modo de bestias, y se prolongaban la vida con alimento agreste, y no administraban nada con la razón del ánimo, sino casi siempre con las fuerzas del cuerpo; aún no se cultivaba la razón de la divina religión ni del humano deber; nadie había visto nupcias legítimas; ninguno había mirado hijos ciertos; no había percibido que utilidad tenía el derecho equitativo. De tal modo, al lado del error y la ignorancia, la ciega y temeraria dominadora del ánimo, la ambición, para saciarse abusaba de las fuerzas del cuerpo, sus perniciosísimos servidores. En aquel tiempo, cierto varón, naturalmente grande y sabio, conoció que materia había y cuanta oportunidad existía en los ánimos de los hombres para las cosas máximas, si alguien pudiera sacar aquella, y, al tomarla, volverla mejor. Aquel juntó y congregó con cierta razón en un solo lugar a los hombres dispersos en los campos y ocultos en techos silvestres, e, induciéndolos a cada una de las cosas útiles y honestas, de agrestes y feroces volvió blandos y tratables a quienes primero reclamaban a causa de la insolencia, pero luego oían con más empeño a causa de la razón y del discurso. Y ciertamente por eso me parece que la sabiduría ni tácita ni pobre de decir ha podido lograr volver a los hombres, súbitamente, de una costumbre, y conducirlos a diversas razones de vida. Y bien, después de haberse establecido las ciudades, ¿cómo pudo finalmente suceder que aprendieran a cultivar la fe y mantener la justicia, y se acostumbrarán a obedecer a otros por su propia voluntad, y juzgarán que, por causa de la conveniencia común, no solamente debían arrostrar trabajos sino también perder la vida, si no hubieran podido, con la elocuencia, persuadir a los hombres, de aquellas cosas que habían encontrado con la razón? En realidad, nadie, a no ser movido por un discurso grave y suave, hubiera querido descender sin fuerza al derecho pudiendo mucho más con sus fuerzas (...) Y, por cierto, parece que la elocuencia primero así nació y avanzó más lejos, y que igualmente después se ocupó en las

cosas máximas de la paz y la guerra, junto con las sumas utilidades de los hombres;<sup>18</sup>

Al sucumbir a la elocuencia, los hombres descritos por Cicerón, al mismo tiempo, generan la *urbe*. El origen de la elocuencia coincide con el origen de la vida religiosa y política. Poco se nota, en la descripción de Cicerón, la fuerza. Aunque desapercibida, ella está allí, en el origen de la elocuencia, pues el sabio, más allá de elocuente era fuerte, sin lo cual no sería oído. En consecuencia, el estado de naturaleza hobbesiano no es una hipótesis de la razón,<sup>19</sup> como consideraron Bobbio y sus seguidores, sino el lugar (*topos*) del origen de la elocuencia en Cicerón.

Quentin Skinner es el comentarista que investigó las influencias del arte retórica en Thomas Hobbes,<sup>20</sup> pero no notó que el estado de naturaleza era un *topos* retórico encontrado en Cicerón y llegó a afirmar que en *De Cive* no había nada de retórico, lo que no es verdad. Hobbes llega a decir que, como si dialogase con Cicerón: “Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (*por fuerte o sabio que*

<sup>18</sup> “Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani offici ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidam magnus vide licet vir et sapiens cognovit quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret. Age vero, urbibus constitutis, ut fidem colere et justitiam retinere disserent et aliis parere sua voluntate consuescerent ac non modo labores excipiendos communis commodi causa, sed etiam vitam amittendam existimarent, qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent? Profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset (...) Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata...”, Cicerón, *De la invención retórica*, I, (2-3).

<sup>19</sup> Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes...*, p. 36.

<sup>20</sup> Silver, en su trabajo *Hobbes on rhetoric* también demuestra las influencias de la retórica en Thomas Hobbes pero lo hace de manera insatisfactorio porque habla de la compatibilidad entre filosofía y retórica en la introducción de que Hobbes hizo en su traducción de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides (Victoria Silver, “Hobbes on rhetoric”, en Tom Sorel (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 329). Sin embargo, el pasaje se refiere a la escritura de la historia con retórica y no filosofía con retórica. Historia y filosofía son géneros diferentes, lo que vale para una no puede valer para la otra. (Cf. Thomas Hobbes, *The History of the grecian war written by Thucidides*, en W. Molesworth (ed.), *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VIII. London, 1966, p. 16)

sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres".<sup>21</sup>

En un primer momento, Hobbes defiende la necesidad de todos los hombres, sin excepción, de renunciar a su derecho sobre todas las cosas.<sup>22</sup> En un segundo momento, la mayoría escogería un soberano, sea un hombre o una asamblea, para que cualquiera de ellos mantuviese a los hombres seguros. Al hombre o la asamblea, les sería concedido el derecho a todas las cosas, del mismo modo que lo sería al sabio elocuente y fuerte de Cicerón.

Estamos delante de una gran diferencia por parte de Hobbes al atribuir a la ley de naturaleza y no al sabio elocuente la congregación de los hombres en unidad. La diferencia no es, de modo alguno, discordancia con Cicerón: Hobbes sabía bien que la mayoría era fácilmente seducida por un discurso elocuente. El callar se configuraría como un no suscitar de las pasiones, disminuyendo el discurso elocuente de los púlpitos, que enseñaba al pueblo en quién creer y no en qué cuando omitían al sabio elocuente. Hobbes amplificaba un enunciado neutral, una ley natural, haciendo creer a toda la humanidad, independiente de la creencia, que no se trataba de su propio discurso, sino de algo superior a la religión e intrínseco a todos ellos. Hay una búsqueda de una reforma de las voluntades individuales de los súbditos con la finalidad de garantizar la sumisión al soberano por la conformación de las creencias. Hobbes pretende que su lector asuma ser el autor de una gran obra, el Estado, en la que el soberano fuese actor, de modo que "el hombre natural se constituye en ciudadano, el lector en coautor".<sup>23</sup>

Hobbes nos muestra claramente cómo el poder es fundamentado por la creencia,<sup>24</sup> y como consecuencia de ella, la opinión<sup>25</sup> de la mayoría, al narrar episodios reales de la guerra civil inglesa. No nos olvidemos de la importancia de la creencia para Hobbes, que está en la primera definición de su retórica: "ganar la creencia del oyente".<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviatán*, p. 107 (nuestro énfasis).

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, *Behemoth ou o longo parlamento*, (trad. Eunice Ostrensky, rev. Renato Janine Ribeiro), Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 215.

<sup>23</sup>, Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 40.

<sup>24</sup> Para Hobbes, *creencia* es el hecho de admitir proposiciones con base en la confianza. (Thomas Hobbes, *The Elements of law natural and politic*, *op. cit.*, p. 47).

<sup>25</sup> Para Hobbes, la *opinión* es generada cuando la proposición que la sustenta es adquirida o por confianza o por error. "Y, particularmente, cuando se admite la opinión confiando en otros hombres, se dice que se cree en ella; se dice que esos que la admiten tienen una creencia, y a veces la fe." (*Ibid.*, p. 46).

<sup>26</sup> Thomas Hobbes, *The whole Art of Rhetoric*, en W. Molesworth (ed), *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI, London, 1966c, p. 424.

También encontraremos la misma idea en el personaje A, del diálogo *Behemoth*:

A: Pienso que ni el sermón de los frailes o monjes, ni la de los padres en sus parroquias, se destine a enseñar a los hombres en qué creer, sino en quién. Pues el poder de los que lo detentan no posee otro fundamento que la opinión y la creencia del pueblo.<sup>27</sup>

En este pasaje Hobbes observa que el fundamento del poder es la creencia y la opinión del pueblo. Con esto podemos suponer que el arte retórico es el arte que funda el poder, una vez que solamente este arte es capaz de ganar la creencia del oyente. Cicerón afirma que la audición ocurre por el placer de escuchar y no por la fuerza, sin embargo ella se muestra imprescindible para la manifestación del discurso elocuente. Amplificar las palabras, disminuir la fuerza. Qué hizo a los hombres por su propia voluntad someterse unos a los otros: ¿la fuerza, la elocuencia o ambas? La misma duda se suscita en los lectores de Hobbes. Qué conduce a los hombres a someterse al poder soberano: ¿la promesa de paz y la posibilidad de crecer por su propia industria librándose así del miedo de la muerte violenta o la fuerza represora del soberano?

Sería ingenuo creer que la sumisión es solamente por la fuerza, en el caso de Hobbes. Sin embargo, para aquellos que no escogieron al soberano, la sumisión voluntaria de la mayoría depende de la elocuencia, tal como se da en Cicerón que infunde la propia idea de fuerza del Estado, como algo mayor de lo que realmente es. Cuando se rompe el monopolio de la elocuencia, o sea, cuando hay otros elocuentes para seducir al pueblo para ganar su creencia, no hay armamento suficiente que los pueda reprimir. Refirámonos, nuevamente, a los personajes de Hobbes con la finalidad de ilustrar nuestra hipótesis sobre la elocuencia y la fuerza:

B: ¿Cómo fue posible entonces que el rey fuera derrotado, si disponía en cada condado de tantos soldados entrenados que formarían, reunidos, un ejército de 60.000 hombres, y de varios depósitos de munición en recintos fortificados?

A: Si esos soldados hubieran estado a las órdenes de su Majestad, como ellos y los demás súbditos debían, la paz y la felicidad de los tres reinos habrían seguido tal como las dejó el Rey Jacobo. Pero el pueblo estaba, en general, corrompido, y a los desobedientes se les tenía por los mejores patriotas.

(...)B: Pero ¿cómo llegó el pueblo a volverse tan corrompido? ¿Y de qué tipo era la gente que de ese modo pudo seducirlo?<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Thomas Hobbes, *Behemoth* ..., p.48.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 32.

Seducir. Hobbes no podría haber empleado otro verbo para definir mejor la conducción de la pasión. Del latín *seducere*, es compuesto de *se*, que designa alejamiento, separación y *ducere*, llevar, guiar, conducir. Cuando el seductor no es el soberano, se activan las facciones en la República, disolviendo la unidad del cuerpo político. El seductor mueve al seducido para el lado que le conviene, como el retórico mueve los ánimos y las creencias de sus oyentes. Hobbes enumera los seductores, entre ellos los religiosos y los interesados en la ruina de la monarquía, todos deseosos del poder político. El personaje A describe los acontecimientos históricos, en particular, el modo como seducirían al pueblo contra el rey. El relato abajo describe el comienzo de los conflictos, cuando el Parlamento juzga y condena los nobles:

A: La impudicia es casi todo en las asambleas democráticas; es la diosa de la retórica, y con ella se hace convincente. ¿Pues qué hombre común no concluirá, de tan audaz afirmación, la gran probabilidad de la cosa afirmada? Bajo tal acusación el conde de Strafford fue juzgado en la Cámara de los Lores, en Westminster Hall, sentenciado culpable y luego considerado traidor por una declaración de proscripción, esto es, por un Acta del Parlamento.<sup>29</sup>

En el contexto de la Guerra Civil Inglesa, la retórica operó como un medio visceral, fortaleciendo la fuerza de quien dominase en su uso, en la seducción de sus oyentes. En referencia a la “probabilidad de la cosa afirmada”, Hobbes entiende la idea de lo verosímil, de lo probable, como una técnica retórica de persuasión. Con el propósito de liquidar el poder de los eclesiásticos que subvertían al pueblo contra el rey, la estrategia adoptada por Hobbes consistió en terminar con las diversas interpretaciones al propio cuerpo del texto sagrado, debido al uso que los eclesiásticos daban al pueblo, incitando el miedo *post mortem*.

Hobbes nos mostró su estrategia de lectura en los pasajes de las Sagradas Escrituras buscando, por ejemplo, el sentido de la expresión “Reino de Dios”.<sup>30</sup> Esta expresión no significaba, como para la mayoría de los eclesiásticos en sus sermones, la eterna felicidad en el cielo para después de esta vida terrena. Se refería, en todos los pasajes vistos, al reino civil del pueblo de Israel, cuyas leyes civiles eran las de Moisés. Este reino tuvo su fin en la elección de Saúl, en cuya ocasión los profetas predijeron que ese Reino sería restaurado por Cristo, en su segunda venida para el Juicio Final. Es por esta restauración venidera que diariamente se reza, hasta hoy, la oración del Padre Nuestro (venga a nosotros tu reino...). Si el reino de Dios se interpretara según el texto sagrado, como un reino terrenal, el cielo no sería un objeto de manipulación en la creencia del pueblo:

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>30</sup> Cf. Hobbes, *Leviatán...*, cap. XXXV.

Si el reino de Dios (también llamado reino del cielo, por la gloria y admirable excelsitud de este trono) no fuera un reino que Dios ejerciere sobre la tierra por sus tenientes o vicarios que transmiten sus órdenes al pueblo, no hubiesen existido tantas disputas y guerras acerca de quién sea aquel por el cual Dios habla a nosotros; ni los diversos sacerdotes se hubieran conturbado ellos mismos con la jurisdicción espiritual, ni ningún rey se las hubiese denegado.<sup>31</sup>

Hobbes necesita de esos ejemplos para demostrar que la interpretación literal no se apoya en el significado de las palabras en sí para comprender la proposición, sino al contrario, se apoya en los sentidos de las proposiciones bíblicas para, posteriormente, inferir los significados de las palabras. También sostiene que el significado de las palabras debería ser dado por la autoridad, y por nadie más. No confundir autoridad con el autor del libro, porque “no es el escrito, sino la autoridad de la Iglesia lo que hace canónico un libro”.<sup>32</sup> Si aquellos libros están reunidos allí, no es por casualidad. El sentido que los reúne designa el significado de las palabras. Destacamos que en Inglaterra el Canon es establecido por el rey de Inglaterra. En Hobbes la autoridad soberana debería demarcar los *signas* (signos), aquellos por medio de los cuales nos comunicamos unos con otros. El discurso interno a cada individuo es diverso de aquél, una especie de recuerdo individual, constituido por *notis* (notas o marcas).<sup>33</sup> En este uso interno podríamos hasta recurrir al significado de la palabra que consideramos inmanente, pero cuando hablamos a los otros, tenemos que esforzarnos en buscar un sentido más usual, si deseamos que el otro nos comprenda. La autoridad demarca lo que anacrónicamente designaríamos por “campo semántico”. Y el significado de lo que expresa el sentido literal está circunscrito en eso. Cada autoridad soberana debería concebir un “campo semántico” en particular para mantener la paz y el poder.

Para Hobbes este “campo” del soberano debería ser lo más usual y no podría aceptar significados ajenos a los aprobados por el poder soberano. Cuando eso ocurre, como en el contexto de la guerra civil, otros discursos se contraponen a los del poder soberano, disolviendo su poder. Recuperando nuestras ideas, sobre el estado de naturaleza visto a partir de Cicerón y sobre las diversas interpretaciones seductoras de la Biblia que están en las raíces de la guerra civil, demostramos la importancia del arte retórico como vía interpretativa. La retórica en Hobbes es mucho más que filosofar con estilo, es una fuente de

---

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviatán...*, p. 342.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>33</sup> Thomas Hobbes, *De Corpore* en *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I. London, W. Molesworth ed, 1966a, p. 14.

conocimiento que explica el origen de la ciudad, de la elocuencia y del poder.

### Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Retórica*, (trad. Carlos García Gual), Madrid: Editorial Gredos., 2014.
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, (trad. Carlos Coutinho), Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- Cicerón, Marco Tulio, *De la invención retórica*, (trad. Bulmaro Reyes Coria), México: UNAM, 2010.
- Hill, Christopher, *O Mundo de Ponta Cabeça: Idéias Radicais Durante a Revolução Inglesa de 1640*, (trad. Renato Janine Ribeiro), São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, (trad. Manuel Sánchez Sarto), México: FCE, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Behemoth ou o Longo Parlamento*, (trad. Eunice Ostrensky y rev. téc. Renato Janine Ribeiro), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- Hobbes, Thomas, *Do Cidadão*, (trad. Renato Janine Ribeiro), São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Hobbes, Thomas, *The Elements of Law, Natural and Politic*, (Ferdinand Tönnies, ed.), London: Frank Cass and Company Limited, 1969.
- Hobbes, Thomas, De Corpore, en W. Molesworth (ed.), *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I, London, 1966a.
- Hobbes, Thomas, *The History of the Grecian War Written by Thucydides*, en W. Molesworth (ed.), *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VIII. London, 1966b.
- Hobbes, Thomas, *The Whole Art of Rhetoric*, en W. Molesworth (ed.), *English Works of Thomas Hobbes*, Vol. VI, London, 1966c.

Ribeiro, Renato Janine, *Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra o Seu Tempo*, Belo Horizonte: UFMG, 1999.

Silver, Victoria, "Hobbes on Rhetoric", en Tom Sorel (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996.

Skinner, Quentin, *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU) – (UNESP/Cambridge), 1999.