

LA RENUNCIA EXISTENCIALISTA AL SUEÑO ROMÁNTICO DE INFINITUD EN EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO

CLARA RÍOS ÁLVAREZ
Universidad de Sevilla

RESUMEN: Partiendo de la devastadora antropología que puede derivarse del pensamiento de Hobbes, la dicotomía vanidad-miedo a la muerte nos permite arrojar una luz diferente a la filosofía del malmesburiense valiéndonos de la dialéctica hegeliana como clave hermenéutica, lo que nos proporciona cierto prisma metafísico-existencialista para reinterpretar la filosofía política hobbesiana como un humanismo casi filantrópico. Desde esta nueva perspectiva, las relaciones de poder que se desarrollan en un contexto pre-civil acaban erigiéndose, en consecuencia, como una lucha inevitable del sujeto consigo mismo que se prefigura como tránsito imprescindible de la naturaleza a la cultura. El espacio político deja de ser, así, una mera satisfacción pragmática del instinto de supervivencia para convertirse en ineludible condición de posibilidad de una auténtica humanidad, un verdadero triunfo de la cordura sobre el ansia pasional de infinitud. Este artículo pretende sugerir una vía interpretativa alternativa del contractualismo de Thomas Hobbes en consonancia con la rigurosidad aplastante de su pensamiento, dignificando a un tiempo la imagen histórica que hemos generado de un autor cuyas influencias pueden ser rastreadas en las figuras más importantes de la historia moderna y contemporánea.

PALABRAS CLAVE: estado de naturaleza, Hobbes, Hegel, poder, lucha de las autoconciencias, vanidad, miedo a la muerte, Kavka, dilema del prisionero, anarquía.

The existentialist renunciation of romantic dream of infinitude in the Hobbesian State of Nature

ABSTRACT: Beyond the devastating anthropology derived from Hobbes's works, the dichotomy vainglory-fear of death allows for shedding some light on Hobbesian philosophy making use of Hegel's master-slave dialectic as a hermeneutic key. This different view provides us with a new metaphysical and existentialist perspective to reinterpret Hobbesian politics as an almost philanthropic humanism. As a result, power relationships occurred in the state of nature could be considered as an unavoidable fight of human being against himself to reach society. Political space becomes an essential condition for humanity, and not just for survival, the triumph of sanity over passionate desire for infinitude. This article tries to suggest an alternative interpretation of Hobbes's contractualism in accordance with the overwhelming preciseness of his thinking. At the same time, this pruritus might allow us to dignify the historical image of an author whose influences can be found in the most important leading figures of Modernity and Contemporaneity.

KEY WORDS: state of nature, Hobbes, Hegel, power, struggle of self-consciousness, vainglory, fear of death, Kavka, prisoner's dilemma, anarchy.

*«Vi cómo a todos les salía risueño de los ojos,
claro y sincero, el afán de destrucción y de exterminio,
y dentro de mí mismo florecían esas salvajes flores rojas,
grandes y lozanas, y no reían menos.
Con alegría me incorporé a la lucha!»*

¹ HESSE, H., *El lobo estepario*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 194.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel describía en abstracto el complejo proceso de desarrollo de la conciencia en el tránsito hacia el conocimiento del mundo y de sí misma. Tras enfrentarse al saber inmediato del objeto como algo que existe más allá y a su problemática conversión en fenómeno como reflejo constructivo de la cosa en la conciencia, esta, funcionando ahora como autoconciencia, se convence de que puede prescindir de todo lo externo, de todo lo ajeno, proyectando al infinito su libertad, pues todo lo real es racional y viceversa. Por definición, su finitud constitutiva encuentra su límite en lo infinito entendido como «lo otro», que es negación de su propia negatividad —y, por ende, lo positivo—, a lo que, sin embargo, no tiene más remedio que dirigirse en su necesario proceso de autosuperación fundamental: el yo acaba siendo solamente una suerte de envoltura vacía cuyo contenido es siempre algo extraño, un no-yo que, no obstante, es parte indispensable del yo, como también lo es, por ende, lo infinito. Así, esa superación del yo, como camino hacia «lo otro», es, en el fondo, un camino hacia el sí mismo que, sin embargo, produce la ilusión de superioridad y de dominio. Tal como expresa el propio Hegel:

«Este límite extremo de la vanidad se mantiene todavía; todo contenido se ha disuelto ahí y se ha convertido en algo meramente vano. Pero es tan solo esta vanidad la que no desaparece. Ella parece renunciar a lo finito, puesto que precisamente se pone a sí misma lo finito, la vanidad, como lo absoluto, como lo último. Esta es la autoconciencia abstracta que permanece en sí misma, carente de contenido. Es el pensamiento puro en cuanto poder absoluto de la negatividad, pero el poder, que se mantiene todavía como este yo para sí y solo al renunciar a toda finitud, expresa esta finitud como la infinitud y como lo afirmativo universal [...] El defecto de este punto de vista es la falta de toda objetividad [...] y el defecto consiste aquí en que este yo, la subjetividad formal, pura, sin contenido, al carecer de contenido objetivo, se muestra a sí mismo como algo limitado y, por consiguiente, como algo finito, de forma que en vez de la negación de lo finito solo se niega más bien lo infinito como un más allá, y se determina así como algo finito sin que, por otra parte, lo finito haya sido superado en lo infinito y ambos se hayan constituido en una unidad concreta»²

Cegada, así, por una inevitable vanidad, la inclinación natural de la autoconciencia a buscar una verdad exterior acaba produciendo además en ella una suerte de vértigo o angustia, un desasosiego que se intensifica aún más cuando descubre la posibilidad de tener frente a sí, no ya a un objeto o cosa, sino a otra autoconciencia para la que ella misma, a su vez, pudiera convertirse en «otredad». Sintiendo amenaza en su impulso de infinitud y exclusividad, comprende entonces que la única relación posible con la alteridad pasa por la destrucción y la muerte, dando comienzo así a la famosa «lucha de las autoconciencias», una pugna por la mutua supresión³. Aún habrá de encontrarse

² HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, FCE, Madrid, 1981, pp. 180-181. Para un análisis detallado de las coincidencias entre Hobbes y Hegel en sentido político como representantes de un nuevo espíritu moderno, puede consultarse G.K.Browning & R.Prokhovnik, «Hobbes, Hegel and modernity» in *Hobbes Studies*, Vol.VIII, 1995, pp. 88-104.

³ Cfr. HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, FCE, Madrid, 1981, p. 182: «El yo se finge humilde, mientras que por orgullo no sabe renunciar a la vanidad y a la nulidad. Por otra parte, al desaparecer el saber de algo superior y al quedar tan solo la emoción subjetiva, el antojo, ya no hay nada objetivamente común que una a los individuos, y en la diferencia arbitraria de su sentimiento se enfrentan entre sí llevados por el odio y el desprecio». Cfr. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1963, pp. 20-21: «The aim of the hater is no longer triumph over the enemy, but his death. The struggle for pre-eminence, about "trifles", has become a life-and-death struggle [...] Only for a moment can he free himself from the danger of death by killing his enemy, for since every man is his enemy, after the killing of the first enemy he is "again in the like danger of another", indeed of all others. The killing of the enemy is thus the least far-sighted consequence of the withdrawal from death».

la autoconciencia con la paradoja de que la eliminación del rival habrá de sumirla en la más profunda e inmensa de las soledades, privada de todo tipo de reconocimiento objetivo: sí, tal vez logre ser absoluta, pero nadie podrá dar cuenta de ello, por lo que se ve obligada a admitir que su oponente es, a la vez, su garantía de éxito. La semejanza con Hobbes es innegable⁴.

El estado de naturaleza es una idealización que Hobbes, como muchos otros contractualistas, utiliza para recrear la conducta humana en determinadas circunstancias, lo que le permite perfilar a un tiempo los rasgos fundamentales de su ser hombre. No obstante, su intención es desentrañar una realidad subjetiva que le permita proyectar en positivo, más allá de juicios de valor que no tendrían sentido al aplicarse sobre la inexpugnabilidad de la naturaleza⁵. La de Hobbes no es, pues, una filosofía destructiva: las duras inclinaciones que presume en los sujetos ni siquiera son aplicables a la totalidad de los componentes de la anarquía precivil, sino solo a contadas excepciones que —ahí radica el problema— son imposibles de identificar a priori. Precisamente la existencia de «radicales», esto es, de individuos que se exceden en sus conductas egoístas y en su vanidad, será la clave especulativa que convierta la condición natural en una atmósfera

⁴ Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *El duelo de Athenea*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, p. 55-59: «Le interesa a Hegel en ese libro una teoría general del espíritu, que él también llama autoconciencia. Y sitúa su emergencia en esa lucha de todos contra todos que hemos visto que Hobbes denominaba "estado de naturaleza" y que él va a llamar "lucha de las autoconciencias". La raíz de esa lucha ya la hemos visto: el hombre toma conciencia de sí como de algo infinito, que exige de los demás el reconocimiento de su carácter absoluto; reconocimiento que los otros no pueden dar, porque ello supondría rendir su propia autoconciencia, que pretende exactamente lo mismo. El resultado es una lucha, no por esto o lo otro, sino por el rendimiento de toda independencia. Es, pues, una lucha por la absolutéz, en la que cada uno se ve amenazado en lo que es su más íntima pretensión; lo absoluto soy yo». Cfr. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1992, pp. 57-58: «From this struggle arises together with the master-servant relationship the original form of self-consciousness. The consciousness of the servant is essentially determined according to both Hegel and Hobbes by fear of death; and, in principle to Hegel just as much as to Hobbes the consciousness of the servant represents a higher stage than the consciousness of the master. Hegel by prefacing his analysis of the pre-modern forms of self-consciousness—Stoa, scepticism, and "unhappy" consciousness— by the analysis, based on Hobbes's philosophy of mastery and servitude, recognized that Hobbes's philosophy was the first to deal with the most elementary form of self-consciousness».

⁵ Cfr. MINTZ, S. L., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1970, pp. 32-33: «The "state of nature" is a state of chaos in which all human conduct is dominated by self-interest. But it is an enlightened self-interest, because it is essentially self-defeating: the uninhibited pursuit of power in a society where all men seek power brings with it a train of miseries—pain, or death, or at the very least, fear of death. When Hobbes says that it is the "natural right" of every man in the "state of nature" to prey upon his neighbour, the term "right" is used in a strictly descriptive sense. It is simply a datum of human nature: it means that man will behave in this way because he is compelled to do so by his own nature—so long as he is free of external legal restraint. It does not mean that he is "morally justified" in behaving this way: for, as we have seen, Hobbes allowed no meaning at all to "justice" in a society where positive civil law was absent. "Natural right" is, then, no invitation to "licentiousness", but a horrible example of what could happen to men in the total absence of effective civil government. And so Hobbes's account of the "state of nature" is not to be taken as historical: it is a generalization from his theory of the passions». Cfr. LUKAC DE STIER, M. L., «Individual Egoism as Motivation for Human Praxis» in *Hobbes Studies*, Vol. VI, 1996, pp. 43-57: «This fundamental egoism on the Hobbesian man is akin to the mechanism and the nominalism in his system. The pursuit of one's benefit proceeds from a theory of physics applied to man: it is a requirement of the law of inertia which regulates human life like any other movement. This law sets conservation as the sole goal of vital movement, and voluntary movements, which derive from it, cannot but be directed to what enables them. This and not any other is the governing principle of any human act. Therefore, the primacy of self-interest is in accordance with the mechanist conception of human nature and not with the socially predominant view [...] Hobbes's man does not primarily pursue property but the satisfaction of his quest for security and conservation».

contaminada por la desconfianza y el recelo. Frente a la agresividad ofensiva de estos, los «moderados» constituirán una mayoría y ostentarán una agresividad defensiva que, en el fondo, no deja de ser también un tipo de violencia, sobre todo al transformarse en ataque preventivo⁶.

Lejos de referirse a un origen precivil anterior a toda constitución social y justificativo del contractualismo⁷, el estado de naturaleza o estado natural describe en Hobbes una situación potencial que acompaña como amenaza inevitable a toda organización comunitaria. Así, más que una mera hipótesis metodológica, este concepto se erige como escenario filosófico que aglutina y refleja el auténtico significado del abierto despliegue de la esencia humana. El estado de naturaleza es en Hobbes el estado más puro y sincero de una humanidad que, como idea teórica dentro de su sistema, se debate en su autenticidad entre la espontaneidad casi animal y el artificio⁸. Se define por vía negativa en función de su contrario, el estado civil, como una absoluta anarquía insostenible pero, a la vez, imprescindible para impulsar el cambio a lo diferente: en su esperpéntica y futurible realidad, el estado de naturaleza es movimiento, pero un conglomerado de movimientos que, en su caótico dinamismo, se eleva como condición indispensable de posibilidad política. Atravesada por un igualitarismo

⁶ HOBBS, T., *De Cive*, Dedicatory (véase: «*But this, that men are evill by nature, follows not from this principle; for though the wicked were fewer than the righteous, yet because we cannot distinguish them, there is a necessity od suspecting, heeding, anticipating, subjugating, selfe-defending, ever incident to the most honest, and fairest condition'd*»). Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-XIV-3: «*On the other side, considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vain glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equall in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, those men who are moderate, and look for no more that equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another*». *Id.*, *Leviathan*, I-13.

⁷ *Id.*, *Leviathan*, I-13: «*But though there had never been any time, wherein particular men where in condition of warre against another; yet in all times, Kings, and Persons of Sovereigne authority, because of their Independency, are in continuall jealousies*».

⁸ a) Cfr. BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, F.C.E., México, 1998, p. 46: «*Según Hobbes, el estado de naturaleza se puede comprobar en tres situaciones determinadas e históricamente constatables: En las sociedades primitivas, las de los pueblos salvajes, como los indígenas de algunas playas de América, o como los pueblos bárbaros de la Antigüedad aún incivilizados, es decir, en una situación que, siendo anterior al paso de la sociedad natural a la sociedad civil, puede llamarse pre-estatal.*

b) En el caso de guerra civil es decir, cuando el Estado ya existe pero por distintas razones se disuelve, y se produce el paso de la sociedad civil a la anarquía, situación a la que se podría llamar antiestatal.

c) *En la sociedad internacional, donde las relaciones entre los estados no se regulan por un poder ordinario; en una situación, por tanto, inter-estatal*».

Cfr. PROKHOVNIK, R., «Hobbes's Artifice as Social Construction», in *Hobbes Studies*, Vol. XVIII, 2005, pp. 74-95: «*The primary explanatory force of the state of nature is not as a historical given [...] since for Hobbes historical knowledge can prove nothing conclusively. Hampsher-Monk rightly reasons that Hobbes did not wish to "get bogged down in (in his view) irrelevant historical questions. For Hobbes, the attempt to construct scientific knowledge was a-temporal" (Hampsher-Monk, 1992, 26) [...] The state of nature is not primarily intended by Hobbes to be taken as a free-standing reality. At the same time however, the image of the state of nature in Leviathan would have resonated for his readers with the extreme situation of recent civil wars in England and abroad, with the stories of colonial settlement in America, with the notion of man's fall from grace in the biblical Garden of Eden, and with the state of nature scenes in plays such as Shakespeare's The Tempest and King Lear [...] The state of nature is also a "heuristic fable" (Kramer 1997, 69) like Pilgrim's Progress or Gulliver's Travels, a model or fiction of an imaginary voyage of a person stripped of their entire normal social setting, affording an insight into contemporary life and perspective for social comment upon it. The state of nature also represents, as Sorell puts it, a "venture in rhetoric... to persuade an audience of malcontents"*».

implacable e inquietante⁹, esta condición se convierte en espacio de conflictividad y voluntad de lucha entre lo que podríamos denominar «animales deseantes», autosugestionados y embriagados por una libertad física potencialmente infinita. Conscientes de esa equivalencia en intenciones, aunque persuadidos por su soberbia de la diferencia en resultados y posibilidades, los sujetos desembocan en el más absoluto individualismo de la ambición¹⁰, alfa y omega de su carácter antisocial. ¿Cómo escapar a esta paradoja? Y, sobre todo, ¿cómo asimilar una naturaleza tal?

Un siglo y medio después de la publicación de *Leviathan*, el enfrentamiento de las autoconciencias hegeliano reproduce magistralmente la situación de lucha entre las voluntades en el estado de naturaleza de Hobbes; son estas voluntades las que, consentidas en su sueño de despliegue ilimitado, ven truncada la fuerza de su privativo poder en la existencia de un otro que, como animal igualmente deseante, comparte sus mismas pretensiones. En un contexto de anarquía como el descrito por Hobbes en lo que respecta al estado de naturaleza, ese deseo de poder, al tiempo que necesario, tiende a tornarse completamente irracional, caótico y amorfo, llegando incluso a arrasar y a devastar todo lo que encuentra a su paso el prurito vanidoso de crecer eternamente. Hasta que, por su tendencia natural a la curiosidad¹¹, la voluntad se encuentra con una réplica de sí misma en la otredad que amenaza su proyecto: este hallazgo se erige como una de las causas de la irrupción del principio de realidad metamorfoseado en el miedo (racional) a la muerte¹², pues implica la conciencia de vulnerabilidad y, en su resolución primaria como lucha, anticipación y previsión. En el estado de naturaleza, el cálculo utilitarista concluye que, siendo el objetivo final la multiplicación del poder y su mantenimiento, no es tan rentable buscar la muerte del otro como forzar, si es necesario, su reconocimiento. De nuevo Hegel¹³ se acerca en sus términos a esta visión hobbesiana cuando, al describir

⁹ HOBBS, T., *Leviathan*, I-13: «*Nature hath made men son equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he*». Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-XIV-2: «*[...] since there needeth but little force to the taking away of a man's life; we may conclude that men considered in mere nature, ought to admit amongst themselves equality; and that he that claimed no more, may be esteemed moderate*». Véase también *Id.*, *De Cive*, I-3: «*The cause of mutuall fear consists partly in the naturall equality of men, partly in their mutuall will of hurting [...] they are equalls who can do equall things one against the other; but they who can do the greatest things, (namely kill) can doe equall things. All men therefore among themselves are by nature equall; the inequality we now discern, hath its spring from the Civill Law*».

¹⁰ Cfr. TÖNNIES, F., *Hobbes. Vida y doctrina*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Parece que algunos autores han identificado en Hobbes una de las primeras conciencias que se perca de los tenues inicios del futuro capitalismo al describir con su estado de naturaleza la condición individualista propia de la ideología liberal. Véase también KAVKA, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 75-77. Todo ello proporcionará a J. Buchanan la posibilidad de articular una propuesta política de corte economicista que se apoya en la antropología hobbesiana (véase BUCHANAN, J., *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviathan*).

¹¹ Hobbes reconoce que la curiosidad es una pasión singular que nos diferencia de los animales y la define como «*desire, to know why, and how [...] which is a Lust of the mind, that by a perseverance of delight in the continuall and indefatigable generation of Knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnall Pleasure*» [T. Hobbes, *Leviathan*, I-6]. Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-IX-18.

¹² Cfr. HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, FCE, Madrid, 1981, p. 175: «*Esta vida sensible se pone realiter como lo que es, en su desaparición. En la muerte se pone realiter, actualiter lo que la vida natural es en sí; en la muerte se pone esta vida como algo superado*».

¹³ Las relaciones entre las filosofías de Hobbes y Hegel son mucho más amplias. Cfr. BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1992, pp. 31-33: «*Hegel funde en su propio sistema por primera vez (y también la última) los dos modelos: su sistema de filosofía política es una síntesis precisamente en cuanto trata de*

el modo en que se relacionarían las autoconciencias y presentarlo como una dialéctica amo-esclavo, intuye tanto en una como en otra un claro recelo que las hace idénticas y convertibles: la autoconciencia servil teme tanto por su vida que se dobla y trata de conservar lo externo transformándolo mediante su trabajo, y la autoconciencia señorial se inquieta por su extrema dependencia de la dominada en la búsqueda de su aceptación. Análogamente, la condición natural contenida en el estado de anarquía puede producir, dentro de la igualdad constitutiva y originaria, individuos dominadores frente a otros que se subordinarían a ellos, pero todos compartirían una misma naturaleza; la única diferencia sería de «grado», en el sentido en que los llamados «radicales» (o «señores») se encontrarían en un estadio de vanidad predominante —y, por ende, de mucha mayor esclavitud respecto a sus propias pasiones— y los llamados «moderados» (o «siervos») ¹⁴ prefigurarían ya la tangente que va a posibilitar la salida del estado de naturaleza al haber asumido el principio de realidad por la pseudo-racionalidad del miedo a la muerte ¹⁵.

La alteridad, por ende, es lo absolutamente otro pero, a la vez, es condición de posibilidad de mi felicidad, en tanto esta consiste en una búsqueda incesante de objetos deseados que solo cesa con la muerte ¹⁶. A la voluntad no le basta con afirmarse frente a lo extraño, porque la afirmación carente de un término de comparación no es distinguible, y por ello necesita que lo externo le devuelva y le confirme el reflejo de su superioridad: solo de este modo asegurará la perdurabilidad de su poder. En sus obras, además de los poderes naturales u originales que posee el individuo de forma innata y diversa, como la fuerza, la habilidad o la prudencia, Hobbes distinguía los poderes instrumentales, que, adquiridos por industria o por fortuna, sirven para la adquisición de más poder ¹⁷. Pues bien, en consonancia con lo expuesto, no es extraño que junto a la riqueza, la nobleza, la afabilidad, la elocuencia, la ciencia o la suerte, enumerados en *Leviathan*, Hobbes otorgue especial importancia como poder instrumental a la reputación: reputación de poder, de amor al propio país, de sabiduría, de buena suerte o de prudencia ¹⁸. El poder, más allá de ser (en términos de G.S.Kavka) exclusivamente inflacionario y privativo ¹⁹, es paradójicamente relacional, no solo porque requiera de un referente opuesto frente al que ejercer contraste —como el «ser» necesita del «no ser»— sino porque solo puede crecer y, lo que es más importante, mantenerse nutriéndose de un reconocimiento ajeno que, a su vez, no puede sino suponer una renuncia de poder. La reputación se convierte de este modo en el mayor de los poderes instrumentales porque delimita y define la va-

mediar o, mejor, no dejar que se pierda y, por tanto, recuperar y reinsertar en una totalidad orgánica, tanto la tradición clásica de la filosofía política como la tradición moderna».

¹⁴ Véase nota supra 6.

¹⁵ Cfr. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1992, pp. 18-22; 57-58. Cfr. HOBBS, T., *De Cive*, I-2 (footnote 1): «That it is true indeed, that to Man, by nature, or as Man, that is, as soon as he is born, Solitude is an enemy; for Infants have need of others to help them to live, and those of riper years to help them to live well, wherefore I deny not that men (even nature compelling) desire to come together».

¹⁶ Cfr. HOBBS, T., *De Cive*, I-2 (footnote 1): «That it is true indeed, that to Man, by nature, or as Man, that is, as soon as he is born, Solitude is an enemy; for Infants have need of others to help them to live, and those of riper years to help them to live well, wherefore I deny not that men (even nature compelling) desire to come together».

¹⁷ *Id.*, *Leviathan*, I-10. Véase también *The Elements of Law Natural and Politic*, I-VIII-4.

¹⁸ *Id.*, *Leviathan*, I-10. Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-VIII-5.

¹⁹ «Why must greater power be accumulated for this purpose? Hobbes does not explicitly say, but based on our earlier observations about power we may assume that he is not solely concerned with hedging against natural disaster. It is because power is inflationary [...]» [G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1986 p. 95].

lía, un concepto fundamental que Hobbes entiende como el «precio» de un individuo, a saber, aquello que los demás pagarían o darían por su poder²⁰. Como la autoconciencia desesperada que necesita a la adversaria para reafirmarse, el ser humano y su deseo de poder solo pueden alimentarse de la intersubjetividad testimonial, porque únicamente su reconocimiento puede dar al fin forma y sentido a un poder que, en el caótico estado de naturaleza y anarquía, no es otra cosa que monstruosidad, desproporción y desmesura²¹. Sin otras subjetividades que lo patenten y le lleven a experimentar el miedo a la muerte como principio de realidad, el sujeto es voluntad de poder que, perdido dentro de sí mismo, no es capaz de medir su propia extensión.

El reconocimiento es un proceso mental, en el fondo un pensamiento, un cálculo hipotético que admite positividad en el otro como resultado de la imaginación o el reflejo en uno mismo de lo que este posee. En su vertiente pasional tiene mucho que ver con la admiración, e incluso de forma más tenue con la envidia, como tristeza por el éxito ajeno resuelta en rabiosa obstaculización; pero en esencia se trata de un mecanismo psicológico, lo que nos lleva a una fecunda dicotomía que es posible distinguir en Hobbes y a la que ya nos hemos referido levemente en este escrito: se trata del tándem vanidad-miedo a la muerte, casualmente muy cercano a la dialéctica amo-esclavo de Hegel. En efecto, al individuo real le restan pocas opciones de autodesarrollo en un contexto de anarquía precivil, sobre todo cuando se enfrenta al problema de la alteridad, que es precisamente lo que convierte a la naturaleza humana en un obstáculo para sí misma. Así, y de manera análoga al modo en que Hegel lo formularía más de un siglo después, Hobbes procede a describir la convivencia como una intensa lucha de las autoconciencias por imponer su supremacía entre individualidades equitativamente poderosas e igualmente deseantes. Pareciera que el autor británico se adelanta de algún modo a la herida narcisista darwiniana al equiparar la vida del hombre con la más pura animalidad, es decir, con una despiadada lucha por la supervivencia que, en principio, y especialmente en determinadas circunstancias pre o post civiles, debemos separar de toda consideración moral. La angustia por la finitud, que acompaña al sujeto como uno de los efectos secundarios de su privilegiada racionalidad, le lleva a desarrollar una resistencia automática contra los esfuerzos subyugadores del otro, que se presenta a un tiempo como impedimento y posibilidad de reconocimiento en nuestra inútil carrera por alcanzar la infinitud. Los intentos iniciales por neutralizar, e incluso eliminar al prójimo, orquestados por el poder narcótico de la vanidad²², se ven pronto interceptados por la aparición

²⁰ HOBBS, T., *Leviathan*, I-10.

²¹ Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Hipokeímenon*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2003, p. 294: «El poder sin sentido es la característica de un mundo sin logos. El sujeto, que es tal por “estar sujeto” a una ley que nada expresa, se ve entonces incapaz de reconstruir detrás de ese poder una libertad movida por razones que él pudiese reconocer como propias. Lo que tiene enfrente es el puro arbitrio sin razón; y se ve por tanto sometido a un poder imprevisible, que tiene el carácter radical de lo extraño, ante cuya inmensidad la propia substantialidad queda anulada».

²² STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1992, p. 111: «Because man desires to think well of himself, he refuses to recognize such facts as reveal the limits of his power and intelligence. Vanity hinders man from perceiving his true situation. Vanity is nourished by success». Cfr. SKINNER, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 42: «The desperate paradox on which Hobbes’s political theory is grounded is that the greatest enemy of human nature is human nature itself». Cfr. PATAPAN, H., «“Lord over the Children of Pride”: The Vaine-Glorious Rhetoric of Hobbes’s Leviathan» in *Philosophy and Rhetoric*, Vol.33, No.1, 2000, pp. 74-93: «However, precisely because there is always such a disparity between what we can imagine and what we possess, this desire will always cause us to wage unrealistic campaigns against others who have equally unrealistic expectations, resulting

del miedo a la muerte, una llamada constante al peligro de descuidar nuestro objetivo originario: la autoconservación²³.

A pesar de que existen numerosos conceptos teóricos cargados de sentido y simbolismo en la filosofía de Thomas Hobbes, la elección de la «vanidad» y el «miedo a la muerte» como términos representativos de su pensamiento no es en absoluto gratuita: su relevancia resulta indiscutible como clave antropológica y como justificación política. Con claro influjo aristotélico, la perspectiva hobbesiana concibe la vida como un continuo movimiento que exige inevitablemente perpetuarse, como una existencia solitaria que, sin embargo, se encamina absurdamente hacia su propia extinción. El autor británico se servirá de una descripción magistral del estado de naturaleza originario para mostrarnos los distintos grados de afectación que podría atravesar el ser humano al tomar conciencia de dicho «destino natural», es decir, al asumir su constitutiva incompletitud. Thomas Hobbes se atreve a presentar la vanidad —la gloria o el orgullo— como distintivo pasional de la criatura humana, como mecanismo defensivo frente a la frustración vital, como condición de posibilidad de una existencia deseable, o como contención del abandono del sí mismo ante la muerte²⁴. La vanidad es el narcótico que nos permite mantenernos en la ilusión de que «la vida sueño»; más que consuelo, es autoconvencimiento, necesaria autosugestión que nos ayuda a mitigar nuestra terrible angustia esencial. Su alcance, no obstante, se ve convenientemente obstaculizado por la más racional de las pasiones individuales, a saber, el miedo a la muerte, la conciencia de la propia finitud y la asunción de su obligatoriedad. El miedo a la muerte es principio de realidad que siempre acecha, pero su fuerza tampoco podrá hacerse infinita forzando la caída del individuo en el mayor de los infiernos. Tal vez sea necesario controlar el vuelo anclando nuestros pies al suelo, pero un exceso de veracidad bien podría llevarnos al más infame inmovilismo. Mientras la vanidad prevalezca como prejuicio presuntuoso en el proceso deliberativo, el hombre se encontrará en un constante y completo estado de naturaleza; el impulso para su salida se esconderá en una involuntaria experiencia de resistencia frente al mundo que le permitirá conocer la auténtica realidad. Vanidad y miedo a la muerte se prefiguran como los dos polos extremos de un continuo en cuya

in violence, if not death. It is for this reason that Hobbes describes pride as an extreme passion that leads to violence in the forms of anger, rage, and fury.

²³ HOBBS, T., *De Cive*, XIV-6: «And forasmuch as necessity of nature maketh men to will and Desire bonum sibi, that which is good for themselves, and to avoid that which is hurtful; but most of all that terrible enemy of nature, death, from whom we expect both the loss of all power, and also the greatest of bodily pains in the losing; it is not against reason that a man doth all he can to preserve his own body and limbs, both from death and pain». Véase *Id*, *De Homine*, XI-6. Cfr. WATKINS, J. W. N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Editorial Doncel, Madrid, 1972, p. 140: «El momento en que no se produce ningún cambio en el movimiento vital suministra el punto neutro entre el placer y el dolor en una escala hobbesiana de placer-dolor; siguiendo a partir de este punto en dirección negativa el movimiento vital se ve cada vez más dificultado y el dolor aumenta hasta que, finalmente, se detiene por completo. La muerte se halla localizada en el límite negativo de la escala. Por lo tanto, el hombre considerará la muerte como lo más doloroso que pueda ocurrirle».

²⁴ Véase HOBBS, T., *The Elements of Law Natural and Politic*, I-X-9. Cfr. PATAPAN, H., «Lord over the Children of Pride»: The Vaine-Glorious Rhetoric of Hobbes's Leviathan in *Philosophy and Rhetoric*, Vol.33, No.1, 2000, pp. 74-93: «Hobbes accepts that there are some who are different —they have moderate desires for power. However, his conclusion is that it is sufficient that only some are vaineglorious or proud to produce a general state of war. Thus it is the actions of a few that lead to the state of nature that is a state of war». Cfr. *supra* nota 22 y SLOMP, G., *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, MacMillan Press LTD, London, 2000, p. 33: «Love, generosity, loyalty, goodness do indeed exist in human relations, as Hobbes never denied. However, these captivating qualities do not explain why people needs law and punishment, why there are conflict and wars; why in human history peace has never lasted very long. In other words, these qualities are politically inconsequent».

tensión constante habita y consiste la existencia individual, siempre azotada, cual lobo estepario, por sus «dos naturalezas»: la humana y la lobuna. Se nos permitirá entonces la licencia de afirmar desde el convencimiento que el hobbesianismo, en cierto sentido, es un humanismo; un humanismo desesperado que, en su impulso existencialista, busca una vía de autorrealización que encontrará, precisamente, en el artificio, en el Estado²⁵.

La afirmación del otro es fruto de una reflexión sobre su fuerza en una estimación lógica y prudente de las posibles consecuencias de su aplicación y, probablemente, en tanto se identifica en definitiva con una renuncia al propio poder, se aleja de la vanidad para aproximarse al miedo racional a la muerte. Dado que los individuos son egoístas metafísicos o, como diría G.S.Kavka, egoístas predominantes²⁶, esta relativa pérdida de poder en la afirmación del otro debe perseguir sin duda algún objetivo cuanto menos utilitario para la voluntad sumisa. Su sometimiento, en cualquiera que sea su grado y para que encaje en el sistema hobbesiano, no puede sino derivarse de una jugada estratégica impulsada por la aprensión ante la conciencia de lo que la potencia ajena puede provocar. Cuando se encuentra rebosante de vanidad —cual autoconciencia dominante—, el individuo no deja resquicio para la debilidad de hacer concesiones al adversario, se mantiene erguido apuntando a lo más alto y alimentándose de otras voluntades sobre las que se posiciona; desde su perspectiva, no existe otra salida que la lucha por imponerse ante el mundo y por medio del mundo, porque solo así logra mantener al espíritu alejado de la angustia existencial. Volcada sobre el punto más extremo del continuo pasional, la voluntad es curiosa obsesión por comprender a través de los otros hasta dónde alcanza su poder, y entonces no hay para ella escapatoria al estado de naturaleza. Este último solo empieza a desdibujarse con la asunción de los propios límites en el contacto frío con la realidad, cuando el sentido común nos sorprende con el vértigo de la mirada hacia un suelo que nos queda cada vez más lejos contaminándonos de indecisión; es la mano que resbala en la escalada y puede sentir el indescriptible vacío, es el instante de vulnerabilidad absoluta, de cordura extrema, de inesperada lucidez... Es el momento en que nos sabemos mortales. Ese es el punto de apoyo para superar la naturaleza. He aquí la voluntad, en realidad «servil», que ha abandonado la quijotesca empresa de elevarse hacia arriba para caminar hacia delante, y no titubea ante su pérdida porque ahora se siente segura. Ha encontrado, en el fondo, un camino alternativo para incrementar su poder, pues gracias a su racionalidad ha deducido que no hay poder que disfrutar ni mantener si no se conserva la propia vida. Ya no le importa doblegarse porque no podrá caer desde ningún sitio, ni le importa confundirse en la muchedumbre porque prefiere

²⁵ HOBBS, T., *Leviathan*, I-13: «*The Passions that incline men to Peace, are Fear of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement*». Cfr. VOYSET-VEYSEYRE, C., «The Wolf Motiv in the Hobbesian Text» in *Hobbes Studies*, XXIII, 2010, pp. 124-138: «*In his last seminar at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, EHESS, 2001-2003) when [Derrida] was rereading Western European philosophy by its topics, the philosopher of deconstruction and of sexual differences has labelled the philosopher of Malmesbury a humanist; by this word, he meant a thinker who affirms the absolute inferiority of beast to man [...] the Derridean portraiture of Thomas Hobbes shows a conservative and categorial man: the man of an awful and distasteful anthropology, a propagator of a discourse which legitimates an authoritarian politics in viewing fear as the main passion of humankind*».

²⁶ Cfr. KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, p. 64: «*Predominant Egoist says that self-interested motives tend to take precedence over non-self-interested motives in determining human actions. That is, non-self-interested motives usually give way to self-interested motives when there is a conflict. As a result, we may say that human action in general is predominantly motivated by self-interest*».

ser soldado anónimo a ser héroe idealista. Ha trazado una estrategia impecable desde el otro lado de la vanidad: la supervivencia.

Las relaciones en la condición natural del ser humano son, en consecuencia y absolutamente, relaciones de poder que circulan en un doble sentido. En una dirección, lo que podríamos llamar —por mantener la metáfora hegeliana— la «parte señorial» presiona con su aparente magnificencia forzando el reconocimiento, aun a pesar de que dicha autosuficiencia sea en realidad una feroz dependencia, la mayor de las debilidades. Hobbes, ya lo hemos señalado, resuelve denominarlos «radicales», individuos dominados por una vanagloria que roza el absurdo y que se manifiesta en patente agresividad contra el mundo circundante, adoptando la estrategia de un ataque preventivo que anhela constantemente la victoria²⁷. A simple vista, su gloria parece ser la más potente, pero en el fondo su fragilidad es excesiva, porque su grandeza solo adquiere sentido desde lo ajeno, pero, paradójicamente, alcanza un grado de irrealdad irrecognocible por el resto. La intensidad con que se dejan arrastrar por su orgullo estrecha sus posibilidades de despliegue convirtiéndolos en esclavos de su propia soberbia, esa que les condena al solipsismo más absoluto. En la dirección opuesta, la «parte servil» amortigua la ansiedad de la facción dominante devolviéndole un reflejo de lo mejor de sí misma que parece acercarla un poco más al infinito, mientras la voluntad dominada mantiene los pies en la tierra. La conciencia de la realidad dota a estos «moderados» de una poderosa templanza que se traduce en una suerte de prudencia práctica, una especie de inteligencia vital que corona su independencia respecto de cualquier expectativa vanidosa. Porque, en esencia, la dignidad del esclavo reside precisamente en el privilegio de permanecer al margen de la necesidad autocomplaciente, lo que le otorga sin duda una situación mucho más aventajada en comparación con el amo. La relación de dominación se invierte, pues no hay mayor esclavo que aquel cuya naturaleza consiste en una perentoria carencia insatisfacible.

La aparente relación entre autoconciencias radicales y moderadas puede trazarse en Hobbes a través del verbo «honrar», que es el procedimiento por el que se manifiesta el valor de otro, de modo que valorar altamente a un hombre o a su poder es honrarlo²⁸. En *De Cive*, el filósofo malmesburiense incide especialmente en el carácter relacional de esta acción, que no consiste más que en la profesión de una gran estima o en la expresión de una buena opinión sobre alguien²⁹. Así, honrar es sinónimo de elogiar, respetar, escuchar, ofrecer un regalo, hablar y tratar con consideración, mantener las distancias, ceder el paso o estar de acuerdo, reconocimientos recíprocos todos ellos muy poco factibles en el estado de naturaleza, a pesar de Hobbes³⁰. En todo caso, en plena anarquía el individuo podría ser valioso al ser tenido en alta estima por otros, siempre que aceptemos la existencia precivil de grupos defensivos, pero no tiene ninguna posibilidad de ser considerado «digno»³¹: frente a la valía, la dignidad es un concepto que posee un cariz diferente por su relación con la persona, que se

²⁷ HOBBS, T., *The Elements of Law Natural and Politic*, I-XIV-3. Véase *Id.*, *De Cive*, I-4: «[...] another, supposing himselfe above others, will have a License to doe what he lists, and challenges Respect, and Honour, as due to him before others (which is an Argument of a fiery spirits). This mans will to hurt ariseth from Vain glory, and the false esteeme he hath of his owne strength».

²⁸ HOBBS, T., *Leviathan*, I-10. Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-VIII-5.

²⁹ *Id.*, *De Cive*, XV-9.

³⁰ Véase *Id.*, *Leviathan*, I-10: «All these wayes of Honoring, are natural; and as well within, as without Common-wealths». Cf. *Id.*, *De Homine*, XI-13.

³¹ *Id.*, *Leviathan*, I-10: «The publike worth of a man, which is the Value set on him by the Common-wealth, is that which men commonly call Dignity. And this Value of him by the Common-wealth, is

identifica en definitiva con quien es reconocido en su papel públicamente, es decir, en un espacio definido en sentido político. Atribuir a alguien el estatus de «persona» es dotarle, pues, de una determinada dignidad y concederle un espacio vital impregnado de importancia: dignificar es, entonces, respetar al prójimo casi como a uno mismo y atribuirle, por ende, una «forma humana». No puede haber *personas* en un contexto caótico como es la situación de anarquía, pues en estas circunstancias predominan el desorden y la desconfianza, y todo ello hace inviable la presencia de actores —retomando el significado etimológico del término— en ausencia de «escenario» compartido que establezca y limite el espacio de representación de cada personaje. No puede haber personas en tiempos de guerra.

Como hemos señalado, Hobbes reconoce como principales señales transmisibles de honor pedir ayuda, obedecer, regalar, ensalzar, ceder el paso, mostrar amor o temor, hablar con consideración, confiar, escuchar un consejo, estar de acuerdo, imitar y emplear en funciones complejas³². Todas ellas son signos naturales que se encuentran presentes, según el autor, tanto en el estado de naturaleza como fuera de él, relacionándose directamente con las distintas formas de adquirir poder: la riqueza, la nobleza, la afabilidad, la elocuencia, la ciencia, la suerte y, sobre todo, la reputación. La honorabilidad, como actitud, se convierte de este modo en una suerte de criterio de actuación impregnado de despotismo, perfilando las relaciones de poder propias del estado de naturaleza como relaciones de dominio³³ que solo habrán de debilitarse en el momento en que todos y cada uno de sus participantes tomen conciencia de su intrínseca debilidad: en otras palabras, el salto cualitativo hacia el Estado únicamente podrá tener lugar cuando el miedo a la muerte se torne máxima preocupación común, lo cual requerirá que las voluntades dominantes despierten de su sueño de infinitud³⁴. Este último tránsito, lejos de ser automático, transforma a la vanidad en vergüenza³⁵ de sí misma hasta abandonar la autoafirmación por la angustia explícita ante la finitud. Desde el punto de vista de la autoconciencia «servil» que profesa las muestras de reconocimiento, honrar es, ya lo hemos señalado, una estrategia «racional» impulsada por el miedo a la muerte y representativa de la anticipación como herramienta privilegiada. En un mundo en el que todos tienen derecho a todo y en el que pelagra la propia vida, la previsión es un arma imprescindible que, en tanto capacidad para adelantarse a los movimientos del adversario, es asimismo un instrumento de poder. Pero para ello es necesario haber superado el profundo rubor de descubrirse a uno mismo como

understood, by offices of Command, Judicature, publike Employment; or by Names and Titles, introduced for distinction of such Value».

³² Op. cit., I-10. Véase también *Id.*, *The Elements of Law Natural and Politic*, I-VIII-6.

³³ Cfr. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1992, p. 21.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 22. Strauss hará también referencia a la similitud que algunos han establecido entre la antítesis «vanidad-miedo a la muerte» y la antítesis cristiana «orgullo espiritual-miedo a Dios o humildad». No obstante, el autor no coincide demasiado con dicha interpretación que, realmente, encajaría con dificultad en el sistema hobbesiano descrito en *Leviathan*.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 133: «*The disagreement of shame, the replacement of shame by fear is the necessary consequence of preferring the shameless "honest" admission of fear, which renounces all claim to honour, to "vain" hiding of fear, which is solicitous of honour*». Cfr. HOBBS, T., *The Elements of Law Natural and Politic*, I-IX-3: «*It happeneth sometimes, that he that hath a good opinion of himself, and upon good ground, may nevertheless, by reason of the forwardness which that passion begetteth, discover in himself some defect or infirmity, the remembrance whereof dejecteth him; and this passion is called Shame, by which being called and checked in his forwardness, he is more wary for the time to come. This passion, as it is a sign of infirmity, which is dishonour; so also it is a sign of knowledge, which is honour. The sign of it is blushing, which happeneth less in men conscious of their own defects, because they less betray the infirmities they acknowledge*».

pura fragilidad frente al otro, pues quien no siente abiertamente el miedo no necesita planificar ni prevenir³⁶.

No obstante, antes de llegar a este punto, antes de alcanzar la confluencia del reconocimiento relativamente unánime del miedo a la muerte, las voluntades tienen que habérselas en un escenario caótico y anárquico en el que, más allá de todo sueño infinito de absolutez, sujetos maximizantemente egoístas buscan sobrevivir. El carácter hipotético e irreal del estado de naturaleza de Hobbes no le impide reconocer que, por mera probabilidad, dicha situación no podría estar constituida en su totalidad por voluntades radicales: es precisamente la dificultad para distinguirlas entre la mayoría moderada lo que siembra la semilla de la inseguridad³⁷. Es por ello que, según Hobbes, no hay camino más razonable para asegurar la vida del hombre en estas circunstancias que la anticipación³⁸, una estratagema que consiste en dominar al mayor número de personas posibles para asegurar el propio poder futuro. Ya hemos señalado que las relaciones características del estado de la naturaleza (un estado por descripción despótico) son relaciones de dominio y sometimiento, de manera que la autopreservación se convierte en razón suficiente para la realización de cualquier acción en tanto que es absolutamente lógico que el querer se instale de forma inamovible en ella³⁹. Como suele ocurrir que la valoración de los otros no responde a nuestras expectativas, todo vínculo acaba derivando en un desafío para arrancar por la fuerza al que ya es mi enemigo una estimación mayor. Y por eso la condición natural es esencialmente conflicto, conjurado por tres causas principales: la competitividad, la desconfianza y la gloria⁴⁰, los tres factores que han ido apareciendo en nuestra descripción de las relaciones de poder. Ante una más que probable escasez de recursos, animales deseantes en completa libertad física y con derecho ilimitado agotan sus fuerzas en la competición por la propia satisfacción y la supervivencia, enfrentamiento que se torna aún más cruento con la desconfianza por la conciencia de la igualdad natural con el prójimo, con la ignorancia acerca de sus auténticas intenciones y el miedo a la muerte en su tensión constante con la vanidad o la gloria. El uso de la violencia se convierte en este punto en casi una necesidad, una violencia, no lo olvidemos, plenamente justificada si se orienta al mantenimiento de la propia vida, lo que hace que la contienda se haga aún más intensa, más desesperada, más racional.

³⁶ Cfr. WATKINS, J. W. N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Editorial Doncel, Madrid, 1972, p. 144: «[...] los hombres tienen un egocentrismo insaciable, y sus deseos de promocionarse a sí mismos originan algo que se aproxima mucho al máximo de conflictividad que puede existir en el estado de naturaleza; en dicho estado, cada individuo se enfrenta a la casi seguridad de que le maten en algún momento; pero su deseo de que no le maten es más fuerte que todos los demás deseos; por ello, cuando los hombres que se hallan en tal estado lleguen a valorarlo de forma más realista —reconociendo su igualdad esencial y admitiendo la inutilidad de todo intento de dominar a los demás— decidirán unánimemente librarse del mismo».

³⁷ HOBBS, T., *De Cive*, Dedicatory (véase supra nota 6).

³⁸ HOBBS, T., *Leviathan*, I-13: « [...] there is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the person of all men he can so long till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conversation requireth, and is generally allowed».

³⁹ *Id.*, *De Cive*, I-7: «Among so many dangers therefore, as the natural lusts of men do daily threaten each other withall, to have a care of one selfe is not a matter so scornfully to be lookt upon, as if so be there had not been a power and will left in one to have done otherwise; for every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evill, but chiefly the chiefest of naturall evills, which is Death; and this he doth, by a certain impulsion of nature, no lesse then that whereby a Stone moves downward: It is therefore neither absurd, nor reprehensible; neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his Body, and the Members thereof from death and sorrowes».

⁴⁰ *Id.*, *Leviathan*, I-13. *Id.*, *The elements of Law Natural and Politic*, I-IX-1.

Quizá por todo lo dicho pueda entenderse por qué la aversión a la muerte ha sido interpretada en Hobbes como el principio y la base de su moralidad⁴¹. Lejos de ser una pauta que permita distinguir entre concepciones absolutas del bien y el mal —aunque indiscutiblemente lo es en el sentido particularista de los términos—, sustenta una máxima representativa de una clara racionalidad instrumental: el individuo optará siempre por realizar aquella acción que contribuya a mantener su seguridad y su vida, lo cual no deja de ser una reformulación del derecho natural⁴². Parece que el estado de naturaleza fuera entonces un contexto en el que los participantes se encontrarán constantemente forzados a actuar «en legítima defensa». El problema, como es obvio, es que este criterio es lo suficientemente amplio e impreciso como para no acabar siendo efectivo en absoluto, si acaso en lo que respecta a cierta forma de justicia individualista que se aleja bastante de todo concepto de moralidad por prestarse a la justificación que va más allá de sus propios límites⁴³. En Hobbes, el derecho natural será la base de un auténtico relativismo moral desesperado en el seno de una anarquía amenazante e individualizadora. Como aquel superhombre nietzscheano, pero con un cariz mucho más existencialista y angustioso, el sujeto hobbesiano se verá abocado necesariamente a ser el artífice de su propia norma comportamental, viéndose forzado a adoptarse a sí mismo como exclusivo referente moral. Lejos del mundo comunitario, cualquier otra alternativa comportamental carecería de cualquier sentido lógico y, es más, adolecería de utilidad en vistas a la autopreservación.

Todo lo dicho nos reafirma en la caracterización de los miembros de este estado de naturaleza como planificadores racionales que practican la anticipación y actúan siempre en tensión con el miedo a la muerte. ¿Es posible entonces albergar esperanza en estas circunstancias? ¿Es posible encontrar una válvula de escape? ¿Cómo arbitrar una solución política entre individualidades naturalmente condenadas al más sensato de los solipsismos? Para que pudiera trazarse una tangente prometidora, de algún modo el enfrentamiento pre-civil habría de convertirse en cooperación, lo cual resulta tremendamente difícil debido a la radical e inevitable desconfianza incardinada en el corazón de los hombres, egoístas maximizadores. Con los datos expuestos, la situación de los individuos en el estado de anarquía hobbesiano podría asemejarse a lo que históricamente se ha denominado una constante coyuntura de «dilema del prisionero». Este problema fundamental de la teoría de juegos escenifica una situación de interacción personal en la que la no cooperación entre dos sujetos tiende a imponerse como solución por el egoísmo y la desconfianza, a pesar a que la cooperación mutua

⁴¹ Cfr. SCHOPENHAUER, A., *El arte de ser feliz*, Editorial Herder, Barcelona, 200, pp. 100-101: «Lo que uno representa, es decir, la opinión de los demás sobre nosotros, no parece, ya a primera vista, algo esencial para nuestra felicidad: por eso se llama vanidad, vanitas. No obstante, es propio a la naturaleza humana otorgarle un gran valor [...] Es sorprendente hasta qué punto las personas se sienten ofendidas por cualquier herida de su vanidad, cualquier degradación o menosprecio. Ésta es la base del sentimiento de honor. Y esta propiedad puede ser muy útil para la Buena conducta, como sucedáneo de la moral». Cfr. WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford University Press, 1961, p. 212: «Only rational fear is justifiable as the basis of society; the more instinctive fear is unworthy and can never be an excuse for the omission of a duty [...] but the essential justification of a civil society is conducted in terms of a morality based upon rational principles of self-preservation and is not a gospel of fear in the ordinary sense».

⁴² HOBBS, T., *The Elements of Law Natural and Politic*, I-XIV-6: «It is therefore a right of nature: that every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath».

⁴³ 1. Cfr. KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, pp. 319-320. La forma lógica en que, según G. S. Kavka, Hobbes intenta derivar el derecho a todo en la condición natural del derecho natural es la siguiente: Para cualquier acción "x", si uno cree que "x" es necesario para su preservación, deberá hacer "x".

conlleva el mayor de los beneficios comunes —que no individual⁴⁴. A primera vista, los componentes del estado de naturaleza hobbesiano, conscientes del constitutivo individualismo del prójimo, en principio calcularían la no cooperación como estrategia más razonable dadas las circunstancias y, en el fondo, por ello, como la más «beneficiosa» teniendo en cuenta los posibles riesgos que comportarían las estrategias restantes⁴⁵. Así, las preferencias personales se ordenarían de menor a mayor riesgo desde la «no cooperación unilateral», seguida por la «mutua cooperación», continuando por la «mutua no-cooperación», hasta llegar a la «cooperación unilateral» como la peor de las opciones posibles. Individualidades racionales, egoístas y previsoras como las que presenta Hobbes, inicialmente adoptarían la postura que menos les expusiese ante el resto, es decir, aquella que protegiera sus vidas y sus intereses del modo más fiable (opción Pareto-inferior)⁴⁶.

2. Desde que el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, cualquier acción puede ser concebida como necesaria para la preservación del individuo.

3. Por tanto, en el estado de naturaleza, para todas las acciones “x”, uno tiene derecho a hacer “x”.

Kavka nos muestra el peligro de este derecho de naturaleza tal y como es planteado pues, según él, la conclusión de este silogismo es falaz, ya que de dos premisas posibles no puede inferirse una necesaria. Discutirá asimismo la alienabilidad que Hobbes concede a este derecho fundamental, decantándose finalmente por concluir que esta es, como mucho, una característica estratégica y metodológicamente conveniente. Cfr. McNEILLY, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan & Co LTD, New Jersey, 1968, pp. 177-178: «From the point of view of the deliberating agent, there is nothing which cannot be claimed by others by right of nature, as Hobbes’s formula of the right of every man to everything is a very apt expression of this and is not the abandoning of the restriction expressed in the original formula». Cfr. CRUZ PRADOS, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Editorial Eunsá, Pamplona, 1992, p. 260: «El derecho natural manifiesta la ausencia de todo derecho en la naturaleza. En nada cambia la condición natural del hombre: este continúa asistido únicamente por su poder. El derecho natural no supone ninguna traba para la ley de la fuerza». A.P. Martinich, en *A Hobbes Dictionary* (Blackwell Publishers, Oxford, 1998, pp. 263-265) discute el alcance del derecho de naturaleza en Hobbes atendiendo a su tratamiento en *De Cive* y *Leviathan*, obras entre las que percibe una sutil diferencia que atribuye al carácter retórico que este concepto adquiere en la segunda de ellas: «The rhetorical point of this argument is to intensify the wretchedness of the state of nature and to make escape from it all the more urgent».

⁴⁴ «Two men suspected of committing a crime together are arrested and placed in separate cells by the police. Each suspect may either confess or remain silent, and each one knows the possible consequences of his action. These are: (1) If one suspect confesses and his partner does not, the one who confessed turns state’s evidence and goes free and the other one goes to jail for twenty years. (2) If both suspects confess, they both go to jail for five years. (3) If both suspects remain silent, they both go to jail for a year for carrying concealed weapons —a lesser charge» [DAVIS, M., *Game Theory: A Nontechnical Introduction*, New York, 1970, p. 93].

⁴⁵ Cfr. KAVKA, G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, p. 111. Para un estudio más actual de los inconvenientes de la identificación del estado natural con el dilema del prisionero, véase BOULTING, N., «Ought Hobbes’s Natural Condition of Mankind Be Represented As A Prisoner’s Dilemma?», in *Hobbes Studies*, Vol.XVIII-2005:27-29.

⁴⁶ El esquema básico del dilema del prisionero podría resumirse como sigue:

	SUJETO «A» COOPERA	SUJETO «A» NO COOPERA
SUJETO «B» COOPERA	Máximo beneficio común	«A» gana, «B» pierde. Máximo beneficio individual para «A»
SUJETO «B» NO COOPERA	«A» pierde, «B» gana. Máximo beneficio individual para «B»	Máximo perjuicio común

Ante la elevada probabilidad de la no cooperación del prójimo, los sujetos tienden a concebir como más racional (menos arriesgada según el derecho de naturaleza) la no cooperación. Esta opción, la «mutua no-cooperación», se denomina «Pareto-inferior», en contraste con la solución «óptima de Pareto», que sería aquella en la que, tomando como base la cooperación, no es posible concebir ningún

La asimilación de la condición natural de la humanidad —tal como Hobbes la denomina en *Leviathan*— con el dilema del prisionero ha sido un atrevimiento, cuanto menos, controvertido entre los expertos hobbesianos⁴⁷. De entre todos ellos, quizá G.S.Kavka pueda destacarse como uno de los autores más representativos en su utilización de este recurso de la teoría de juegos para esclarecer y enriquecer la interpretación del pensamiento del malmesburiense. En su obra *Hobbesian Moral and Political Theory*⁴⁸ lleva a cabo un impresionante y detallado estudio de lo que denomina el «argumento hobbesiano contra la anarquía», cuyas conclusiones se suscriben en este artículo. Así, identifica el estado natural descrito por Hobbes como un «dilema del prisionero multipartidista» (*multiparty prisoner's dilemma*) entre el ataque preventivo o la inacción, y en el que la anticipación unilateral se presenta como la estrategia más racional para cada uno de los integrantes, ya sean radicales o moderados. En ausencia de constricciones sociales, sostiene Kavka, los individuos tienden a escoger como curso de acción preferible aquel que les reporta el mayor beneficio y que se erige como el más rentable en comparación con cualquier probable combinación de movimientos ajenos. Kavka denomina a esta jugada «movimiento cuasi-dominante» (*quasi-dominant move*)⁴⁹, y con ella se refiere, no solo a la táctica mayoritaria y generalizada en un estado de naturaleza como el que describe Hobbes, sino también a la más racional⁵⁰, lo que añade un plus de peligrosidad al modelo anárquico y lo convierte en algo aún más repulsivo. La presencia de determinados deseos en los seres humanos —con mayor o menor virulencia en radicales o moderados— unido al derecho de naturaleza y a la lógica de la anticipación, transforma la condición natural de la humanidad en un universo moral muy relativista que no puede sino derivar en una guerra de todos contra todos.

Lejos de pretender un total y anacrónico encaje entre la hipótesis hobbesiana y el dilema del prisionero de la contemporánea teoría de juegos, la utilización de este recurso interpretativo se propone, ante todo, arrojar luz a la comprensión especulativa de un sistema filosófico complejo. Es evidente que, como señalan algunos, la situación en que se encuentra la humanidad en condición natural es muchísimo más relevante que un mero dilema circunstancial y pasajero. Tampoco podemos negar que los sujetos participantes en el estado de anarquía no son exactamente puros egoístas maximizadores que solo persiguen su propio beneficio a toda costa. Su disyuntiva, es cierto, adquiere una importancia muy superior al convertirse la propia vida en la pieza clave del juego, pero sin embargo su esquema de actuación sigue siendo prácticamente el mismo, incluso

movimiento que pudiera mejorar la posición de ninguno de los participantes, es decir, sería aquella que reportaría el máximo beneficio común, también llamado «equilibrio de Nash». Se trata, en definitiva, de la estrategia *maximin*, a saber, cada jugador en el estado natural hobbesiano, como egoísta metafísico sabedor de la posesión de una condición semejante por parte del resto de jugadores, pretende correr el mínimo riesgo posible apostando por escoger la opción que le asegure el *maximum minimorum*.

⁴⁷ Cfr. RYAN, A., «Hobbes's Political Philosophy» in T.Sorell (editor), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, pp. 208-245: «A number of commentators (including Gauthier and Hampton) have supported that modern coordination problems such as the Prisoner's Dilemma are to be found embedded in Hobbes's theory, and it might be indeed be thought supposed that there is a puzzle of this kind about a coordinated renunciation of moral and prudential beliefs».

⁴⁸ KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 112: «We may now define a multiparty (or n-person) quasi prisoner's dilemma as a game in which (1) universal cooperation is better for all players than universal non-cooperation, and (2) non-cooperation is a quasi-dominant move for each player».

⁵⁰ *Ibidem*, p. 115: «So that if the state of nature situation is represented as a one-time choice between a cooperative move or strategy («never anticipate») and a noncooperative one («anticipate at some time») it constitutes a quasi prisoner's dilemma. This suffices to establish the general rationality of anticipation and the resulting war of all individuals».

cuando su interés personal es mucho más esencial⁵¹. Antes bien, la comparativa con la teoría de juegos nos lleva a elaborar una representación más precisa de los integrantes del estado de naturaleza, fundamentalmente porque presenta al protagonista de este mundo pre-civil como un animal extremadamente racional dentro de su inevitable determinación pasional. He aquí que nos reconocemos a nosotros mismos en el espejo hobbesiano⁵².

Presuponiendo entonces a cualquier alteridad como eminentemente egocéntrica y, por encima de todo, desconfiada, es comprensible que la voluntad paralice todo esfuerzo cooperativo ante la posibilidad de arriesgar siquiera un ápice lo que más le importa: la propia vida. Y, amparada por la cobertura legitimadora del derecho de naturaleza en tiempos de anarquía, no encuentra a priori motivación ni indicio alguno que la lleve a modificar el rumbo de su maniobra existencial. Al menos provisionalmente, mientras perciba a los otros como contendientes ante cuyos movimientos solo cabe una ciega anticipación. La consecuencia directa de esta estrategia es la miseria y la guerra, que, en términos económicos, incluso podríamos estimar rentables para algunos en una situación de escasez: de este modo, solo en el momento en que dicha depredación dejara de ser productiva podría concebirse una alternativa o una salida⁵³ al bucle anárquico. ¿Cómo superar a partir de este punto el problema del *first performer*? ¿Significa todo esto que nuestra naturaleza debe entenderse como una suerte de anti-humanismo?

Es evidente que el ser humano, por sí mismo, es un animal de extremos. Su impaciencia le hace amar la desmesura porque esta alimenta su esperanza, pero en el fondo sabe que la senda humanizadora se encuentra únicamente en la tibieza. Y, siendo su vida una constante desesperación ante la certeza de la finitud, la sumisión a semejante templanza solo puede traducirse en un tránsito existencial, una suerte de alienación consentida, un abandono del sí mismo que acaba abrazando un «nosotros». El hilo conductor que nos empuja a esta desnaturalización no es otro que el miedo a la muerte y, por ende, la búsqueda atormentada y conformista del equilibrio vital tras la constatación de los propios límites. Con ello, la sociabilidad se torna mero artificio instrumental

⁵¹ Cfr. RYAN, A., «Hobbes's Political Philosophy» in T.Sorell (editor), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, pp. 208-245: «*Hobbesian man is supposed to repress his desire. This is why the state of nature is not a true prisoner's dilemma. The essence of a prisoner's dilemma is that the parties to it are utility-maximizers, so that opponents in the game will always try to exploit each other and they know it. Hobbesian man will not. He is not an utility-maximizer, but a disaster-avoider. The proper response to my disarming myself is to disarm yourself, not to kill me: to seek peace, not to maximize advantage [...] In a manner of speaking, utility-maximizers are rational fools, for they cannot but ignore agreements if it profits them*».

⁵² «Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros. -Pero son como nosotros [...]» [Platón, *República*, Libro VII, 514a].

⁵³ Cfr. KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986, p. 123: «*The upshot of this is that lying low may, alter all, be the "most reasonable" strategy in some hypothetical states if nature and in some real situations approximating the state of nature. In such situations, an active war of all will not result. The Ik, for example, do not appear to be in an active war of all—they practically never use violence against one another. There is a plausible explanation for this. They are so poor and malnourished that no one has mucho to steal or defend, and they cannot afford the energy expenditure of violent conflict. Perhaps, then, anticipation and the resulting active war of all are characteristics of a state-of-nature environments that are neither too poor nor too Rich—there is sufficient abundance to make theft, conquest, and defence worthwhile, but not so much as to remove material scarcity as a source of conflict*». Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, J., «James Buchanan: la filosofía política de la elección pública» en *Corrientes actuales de filosofía II*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997. Cfr. HOBBS, T., *Leviathan*, I-11: «*Fear of oppression disposeth man to anticipate or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty*».

que sirve al más comprensible de los egoísmos, al tiempo que se prefigura como punto de fuga para la necesaria proyección del narcótico vanidoso. La vida humana no puede evitar sentirse marcada por la insoportable conciencia de levedad del ser, pero su inminencia es tan dolorosa que, de algún modo y como mecanismo de defensa antropológico, debe olvidarse. La tensión equilibrada entre la vanidad y el miedo a la muerte, pasiones mutuamente neutralizadoras pero complementarias al mismo tiempo, se torna así condición de posibilidad del proceso de humanización hobbesiano, que pretende moverse dentro de los confines de una existencia asumible y, sobre todo, llevadera.

Es por ello que la audacia y la originalidad de Hobbes reside precisamente en revelar una verdad a un tiempo revolucionaria y antropológicamente fundamental: que la existencia humana es pobre, desagradable, brutal y corta. Es incompleta, es pura ruina constitutiva. De este modo, dicha existencia adopta la extraña forma de una absurda y apresurada carrera contra el tiempo que está perdida de antemano, pero que, en cualquier caso, puede acabar siendo maravillosa. Para Hobbes, la mera esperanza de esta posibilidad merecía dedicar toda una vida a formular una propuesta humanista.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, N.: *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1992.
- BROWNING, G. K. & PROKHOVNIK, R.: «Hobbes, Hegel and modernity» in *Hobbes Studies*, Vol.VIII, 1995, pp. 88-104.
- BOULTING, N.: «Ought Hobbes's Natural Condition of Mankind Be Represented As A Prisoner's Dilemma?», in *Hobbes Studies*, Vol.VIII-2005:27-29.
- Buchanan, J.: *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviathan*.
- CHAPPELL, V. (Ed.): *Hobbes and Bramhall On Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, 1999.
- CRUZ PRADOS, A.: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1992.
- DAVIS, M.: *Game Theory: A Nontechnical Introduction*, New York, 1970.
- HEGEL, G. W. F.: *El concepto de religión*, FCE, Madrid, 1981.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *Corrientes actuales de filosofíaII*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *El duelo de Athenea*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J.: *Hipokeímenon*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2003.
- HESSE, H.: *El lobo estepario*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 194.
- HOBBS, T.: *Behemoth o el Parlamento Largo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992 [Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla].
- HOBBS, T.: *Behemoth o el Parlamento Largo*, Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992 [Traducción e introducción de Antonio Hermosa Andújar].
- HOBBS, T.: *De Cive*, The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, Vol.III, Oxford University Press, 1983 [critical edition by H.Warrender]
- HOBBS, T.: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 [Traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón].
- HOBBS, T.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2006 [Traducción Carlos Mellizo].
- HOBBS, T.: *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, Penguin Classics, London, 1985 [Edited by C.B. Macpherson].
- HOBBS, T.: *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, Oxford University Press, Oxford, 1996 [Edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin].

- HOBBS, T.: *On the Citizen*, Cambridge University Press, 1998 [Edited and translated by Richard Tuck and Michael Silver Verthorne].
- HOBBS, T.: *The Elements of Law Natural and Politic*, Cambridge University Press, 1928 [Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies].
- HOBBS, T.: *Tratado sobre el Ciudadano*, Editorial Trotta, Madrid, 1999 [Edición de Joaquín Rodríguez Feo].
- HOBBS, T.: *Tratado sobre el Cuerpo*, Editorial Trotta, Madrid, 2000 [Edición de Joaquín Rodríguez Feo].
- HOBBS, T.: *Tratado sobre el Hombre*, UNED varia, Madrid, 2008 [Edición de Joaquín Rodríguez Feo].
- KAVKA, G. S.: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, 1986.
- LUKAC DE STIER, M. L.: «Individual Egoism as Motivation for Human Praxis» in *Hobbes Studies*, Vol. VI, 1996, pp. 43-57.
- MARTINICH, A. P.: *A Hobbes Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.
- MARTINICH, A. P.: *Hobbes. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- MCNEILLY, F. S.: *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan & Co LTD, New Jersey, 1968.
- MINTZ, S. I.: *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1970.
- MOLESWORTH, W.: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vols.I-XI, Second Reprint, Scientia Verlag Aalen, Germany, 1966.
- PATAPAN, H.: «“Lord over the Children of Pride”: The Vaine-Glorious Rhetoric of Hobbes’s Leviathan» in *Philosophy and Rhetoric*, Vol.33, No.1, 2000, pp. 74-93.
- PLATÓN, *República*, Libro VII.
- PROKHOVNIK, R.: «Hobbes’s Artifice as Social Construction», in *Hobbes Studies*, Vol.XVIII, 2005, pp. 74-95.
- SCHOPENHAUER, A.: *El arte de ser feliz*, Editorial Herder, Barcelona, 2000.
- SKINNER, Q.: *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, 2008.
- SLOMP, G.: *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, MacMillan Press LTD, London, 2000.
- SORELL, T. (editor): Ryan, A: «Hobbes’s Political Philosophy» in *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.
- STRAUSS, L.: *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, London, 1992.
- TÖNNIES, F.: *Hobbes. Vida y doctrina*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- VOYSSET-VEYSSEYRE, C.: «The Wolf Motiv in the Hobbesian Text» in *Hobbes Studies*, XXIII, 2010, pp. 124-138.
- WARRENDER, H.: *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford University Press, 1961.
- WATKINS, J. W. N.: *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, Editorial Doncel, Madrid, 1972.

Universidad de Sevilla
clarar179@gmail.com

CLARA RÍOS ÁLVAREZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013].