

LEYES DE NATURALEZA O ¿CÓMO LAS PERSONAS PREPARAN SU CARÁCTER PARA SOPORTAR EL ESTADO CIVIL?

Laws of Nature or How do People Prepare their Character to Support Civil Status?

Christian Núñez

Universidad del Valle (Cali, Colombia)

Christian.nunez@correounivalle.edu.co

RESUMEN

En el *Leviatán* Hobbes implementa la ley de naturaleza como la condición de posibilidad del desarrollo epistemológico que convierte al animal en humano, en el estado de naturaleza. De acuerdo con esta fórmula, la moral se desarrolla cuando los hombres empiezan a comportarse de acuerdo con el contenido no explícito de las leyes de naturaleza, comportamiento posibilitado por su sujeción a un hombre fuerte, quien tiene la función moral de administrar justicia. Esta doble función moral de las leyes de naturaleza entre quien manda y quien obedece implica una experiencia de la justicia como comunicación de postulados racionales compartidos que condicionan el libre accionar de los hombres, manteniéndolos unidos en el tiempo.

PALABRAS CLAVE: *Leyes de naturaleza, Hobbes, Justicia, epistemología, representación.*

ABSTRACT

In the *Leviathan*, Hobbes employs the law of nature as the condition of possibility of the epistemological development that transforms the animal into a human in the state of nature. According to this formula, morality develops when men behave according to the non-explicit content of the laws of nature, behavior enabled by their subjection to a strong man who has the moral function of administering justice. The moral function of the laws of nature is double, those who rule and those who obey, and implies an experience of justice as communication of shared rational postulates that conditions the free actions of men, keeping them united in time.

KEYWORDS: *laws of nature, Hobbes, justice, epistemology, representation.*

LEYES DE NATURALEZA O ¿CÓMO LAS PERSONAS PREPARAN SU CARÁCTER PARA SOPORTAR EL ESTADO CIVIL?

En el *Leviatán* Hobbes dibuja un soberano autónomo y superior a todo derecho, discurso y organización social. Es como si el soberano pudiera crear toda realidad política y no tuviera ningún otro poder al cual rendir cuentas. El cuerpo, las posesiones y las acciones de los súbditos, entonces, estarían a merced de las determinaciones del soberano. Sin embargo, el lugar fundacional de cada uno de los súbditos en la composición del Leviatán contradeciría la libertad absoluta del soberano, porque cada uno consiente con cada otro entregar su libertad natural positiva al soberano en pos del beneficio de conservar la seguridad de su vida de forma no gravosa. ¿Cómo es posible, entonces, que el soberano disponga infaliblemente de sus súbditos y a la vez los súbditos obtengan los beneficios que supuestamente ofrece la dominación política?

La respuesta se encuentra dentro de la ley de naturaleza, y más específicamente en la tercera ley, la justicia. Sin embargo, esta presenta una notable ambigüedad. Hobbes nos dice que en el estado de naturaleza no hay ley que limite las acciones de los hombres y “donde no hay ley no hay justicia” (Hobbes, 2005, p. 104), entonces solo existe ley y justicia en el Estado civil. Después afirma: “Ley de naturaleza y ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión” (p. 219). No obstante, después de hacerlas solidarias, las diferencia. Las leyes de naturaleza no son propiamente leyes, “sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás” (p. 131).

La ambigua teoría de la justicia hobbesiana parece tener al menos dos momentos contrapuestos: natural y civil. Me voy a enfocar en dos componentes del momento natural para demostrar los pasos que debe dar el hombre natural para lograr un comportamiento que permita la posterior institución política y la vida civilizada. Primero,

me voy a concentrar en la evolución social de los hombres antes del pacto, posibilitada por la imposición de un hombre fuerte. Segundo, en cómo se desarrolla, a partir de ceñirse a postulados racionales, la capacidad de mando y obediencia en el estado de naturaleza.

¿Cómo los animales humanos llegan a ser políticos? Para Hobbes, esta pregunta implica dos asuntos mayúsculos: el desarrollo de una moral del mando, *i.e.*, el condicionamiento de la acción de mando ilimitada por palabras, para que entregue lo que los hombres esperan de él, y una moral del hombre natural, *i.e.*, el condicionamiento de sus acciones ilimitadas por palabras, en pos del mantenimiento de la sociedad.

Mi tesis es la siguiente: la moral del mando se desarrolla cuando el hombre fuerte observa la ley de naturaleza al aplicar el derecho natural sobre quienes obedecen. De acuerdo con esta fórmula, la moral de los hombres naturales se desarrolla cuando, con las conclusiones implícitas en las leyes de naturaleza, sopesan racionalmente las ventajas y las desventajas del sometimiento; por eso, en Hobbes, mando y obediencia parten de la comunicación racional entre dos instancias contrapuestas, posibilitada por las leyes de naturaleza. Tanto el hombre fuerte como la sociedad condicionan su libre accionar bajo postulados racionales compartidos y pueden mantenerse unidos en el tiempo.

Primero, voy a exponer cómo se desarrolla la condición racional y, con ello, la capacidad social de los hombres. Segundo, utilizando las tres primeras leyes de naturaleza, describiré el desarrollo de una postura ética y moral que condiciona la acción concreta con proposiciones racionales. Por último, analizaré la función condicionante del mando que tiene la justicia.

DESARROLLO EPISTEMOLÓGICO EN EL ESTADO DE NATURALEZA

Para Hobbes, los hombres son naturalmente iguales, solo difieren en grados de fuerza física y sagacidad mental. Según él, los hombres poseen una suerte de estructura subjetiva general de pensamiento, sentido e imaginación, con la cual enfrentan *un* mundo y tienden a desear y considerar como buenos los mismos

objetos, y a dedicarse a las mismas cosas, como los animales de una misma especie.

“Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes” (Hobbes, 2005, p. 100). Particularmente, cada hombre se orienta en el mundo de acuerdo con imágenes de experiencias placenteras/dolorosas inmediatas de los objetos, lo cual da paso a la volición, al deseo/aversión y, subsecuentemente, a una moral individualista, a lo bueno/malo *para mí*. La conjunción de estas tres etapas da como resultado el concepto que cada uno tiene de su propia sabiduría.

Lo particular se inserta en lo general. Todos desean, en general, las mismas cosas, pero como cada uno establece lo bueno y lo malo, las relaciones de poder sobre las cosas deseadas son competitivas, discordantes y violentas. Cada hombre es un poder frente a cada otro por su inherente libertad sobre todas las cosas, las relaciones de poder son horizontales, razón por la cual en el estado de naturaleza no existe una moral universal y objetiva. Hobbes llama a esta libertad primigenia ‘derecho de naturaleza’, principio operativo en el que se insertan las relaciones entre los conceptos de la propia sabiduría o poder de los diferentes hombres.

EL DERECHO DE NATURALEZA, [...] es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, su propia vida; y, por consiguiente, hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. (Hobbes, 2005, p. 106)

La moral individualista generalizada da paso a una experiencia de dolor en el encuentro entre hombres, pues cada uno considera como un obstáculo a quien pueda estorbarle en la adquisición de su deseo. Esto lleva a una situación de desconfianza entre los hombres y desarrolla la anticipación mental: una racionalidad que tiene como fin conservar el placer de y en la vida, rehuir el dolor y

la muerte. Sin embargo, el argumento hobbesiano es ambivalente, la anticipación mental del dolor/placer posible no solo impulsa a los hombres a la violencia por la posesión de objetos, sino también a imaginar los medios para propiciarse la seguridad para defender su vida y sus posesiones. ¿Cómo sucede esto? ¿Cómo de las imágenes negativas de violencia pueden emerger imágenes positivas que permitan otro tipo de relaciones entre los diferentes hombres?

Parece que la anticipación mental, llamada ‘prudencia’ por Hobbes, necesaria para sobrevivir en un mundo natural cambiante, permite un desarrollo ulterior de las capacidades mentales, la razón, que permite la *reflexión*. La prudencia es una “ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes” (Hobbes, 2005, p. 19). Aquí, la experiencia sensorial es determinante, pues quien tiene más imágenes sobre las acciones pasadas es capaz de reflexionar para aplicarlas al presente con mayor certeza, aunque no de modo infalible y universal.

“No obstante, no es la prudencia lo que distingue al hombre de las bestias” (Hobbes, 2005, p. 19); este orden gnoseológico se encuentra en el nivel de lo necesario para la supervivencia y el funcionamiento biológico. Por ende, aunque la prudencia es la facultad que permite una presunción del futuro, no accede a la creación de imágenes de un estado de cosas completamente nuevo. Se necesita el desarrollo de otra facultad que utilice las imágenes pasadas para inventar procederes, una que, a partir de algo inexistente fácticamente, pero idealmente presente, cree imágenes hipotéticas y sea capaz de adelantarse a los sucesos, hasta llegar a las últimas consecuencias de alguna ficción mental, “lo que los latinos llamaban *sagacitas*” (Hobbes, 2005, p. 18).

“La razón es el *paso*” (Hobbes, 2005, p. 38). La reflexión encuentra su apoyo en las imágenes, pero va más allá de ellas, en tanto desarrolla un ideal, un pensamiento apasionado que gobierna y atrae hacia sí los que le siguen y le anteceden, constituyéndose en fin u objeto de algún deseo o pasión (Hobbes, 2005). El ideal permite el encadenamiento de imágenes y la sucesión de un pensamiento a otro cuando todavía no hay palabras, Hobbes lo llama *discurso mental*

(p. 16). Este discurso mental se puede entender como la serie de pensamientos que, regulada por algún designio, puede configurar imaginativamente el futuro, es decir, crear una imagen de algo que no se encuentra en la naturaleza pero que por su configuración como imagen mental se desea.

Así, los hombres pueden transformar las imágenes de guerra en imágenes de paz, producidas a partir de la síntesis de experiencias pasadas, sensaciones producidas por estas, y por la comparación con situaciones percibidas que muestran parcialmente la idea de la paz, ya sea en la observación de otros animales o de la naturaleza; por ejemplo, un lobo sumiso ante otros para conservar su vida, la protección de un macho alfa a su manada, etc. La razón crea un ideal impracticable en principio, pero al producir una nueva imagen se convierte en un posible objeto de la volición, el cual transforma paulatinamente la conducta y la visión del mundo.

[S]urge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a este fin, y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades. [...] [E]n todas vuestras acciones, considerad frecuentemente aquello que queréis poseer, porque es la cosa que dirigirá todos vuestros pensamientos al camino para alcanzarlo. (Hobbes, 2005, p. 17)

Así, la razón transforma la imaginación de un poder reproductivo referido a su alrededor y la supervivencia, en la capacidad productiva de formas diferentes a las naturales, es decir, de un conocimiento que no se encuentra explícito en el mundo. Sin embargo, la capacidad racional no es un desarrollo natural en el hombre aislado, sino que necesita de la reunión de los hombres, pues solo ahí se posibilita la apertura de rutas de acción y de pensamiento diferentes a las naturales y propias de la humanidad como especie.

Antes de esto, “los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos” (Hobbes, 2005, p.

103), la reunión de los hombres necesita de una condición exterior para realizarse: el reconocimiento de la fuerza de un ‘hombre fuerte’.¹

En la lucha de todos contra todos, propia del estado de naturaleza, algunos sobresalen gracias a la objetivación de la diferencia particular en fuerza mental o física.² Ante la evidencia de una fuerza superior, la mayoría se desalienta a luchar y el enfrentamiento a muerte se produce solo entre hombres que tienen una imagen elevada de su propio poder; de esta lucha a muerte emerge un ganador/es³ reconocido y admirado a la vista de todos.⁴

El reconocimiento de la fuerza engendra temor o amor en los demás y permite el dominio que establece las relaciones entre animales humanos. El reconocimiento de la fuerza impide el ejercicio ilimitado, sin desaparecer, del ‘derecho de naturaleza’ de cada uno y transforma

¹ Quisiera aclarar un punto: en el estado de naturaleza no hay *un* hombre fuerte, sino muchos de acuerdo con la pluralidad de agrupaciones humanas, pero todos cumplen la misma función. Así que hablar de *un* hombre fuerte es un argumento operativo.

² Para Hobbes, la naturaleza es el lugar de la igualdad general entre los hombres, todos obtienen los mismos beneficios naturales: la fuerza corporal y la sagacidad en el entendimiento. En particular, los hombres difieren en grados, pero esta diferencia “no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él” (Hobbes, 2005, p. 100).

³ En vista de la molestia de nombrar lo mismo en singular y en plural, a continuación voy a referirme solo a *un* hombre fuerte y, posteriormente, a *un* soberano, entendiendo que también pueden ser varios.

⁴ Foucault explica la guerra de todos contra todos como un “teatro de representaciones” en donde pondera la igualdad estructural y dice que “en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas”, esto por el juego de tres series de elementos primero, “yo me imagino la fuerza del otro, me imagino que el otro se imagina mi fuerza. [...] Segundo, [...] uno pone de relieve que quiere la guerra y no renuncia a ella”, es decir, cada hombre aparenta ferocidad, y como no hay diferencias importantes, vela la magnitud de su verdadera fuerza. Tercero, por último, se utilizan tácticas de intimidación entrecruzadas: temo tanto hacer la guerra que sólo estaría tranquilo si tú la temieras al menos tanto como yo” (Foucault, 2008, p. 89). Sin embargo, creo que esta idea deja de lado de manera importante la idea ilusoria del propio poder con la cual Hobbes equipa al hombre natural y cercena al estado de naturaleza de la violencia surgida de la moral individualista. Según Foucault, los hombres se tienen tanto miedo que no son capaces de reunirse; esto asume un desarrollo suficiente de las capacidades cognitivas como para refrenar la consecución de los deseos inmediatos de los hombres, cosa que sucede solo después de que existe un poder capaz de imponerse a todos.

las relaciones negativas, competitivas, discordantes y violentas de los hombres naturales en concordantes y positivas (Altini, 2012).

Hobbes expone el poder social fundante de alguien con la fuerza (mental y/o física) suficiente para dominar una multitud de hombres, imponerse ante ellos, y sujetarlos mediante el temor, la conveniencia o alguna otra pasión producida por su magnífica fuerza.

Con la separación de realidades en social e individual, fruto del dominio, se limita el derecho de cada uno; con ello, se limita también la razón calculadora particular para hacer todo aquello que su propio juicio considere como los medios para la conservación de su propia naturaleza, y se crea un espacio entre los hombres donde cada uno se priva de algunos deseos inmediatos para disfrutar de muchos otros, gracias al desarrollo de una racionalidad general, es decir, que piensa de acuerdo al consentimiento de los demás.

El ideal de paz, anteriormente explicado, es el primer producto de la razón general, la cual contiene la razón particular de donde emergió. La paz es solo posible si el razonamiento se vuelve general, es decir, sí todas las razones particulares son capaces de ver el mismo ideal o producir el mismo precepto: el derecho ilimitado, lo experimentado, es dañino; la limitación del derecho es beneficiosa, pues puede crear un nuevo estado de cosas.

La nueva forma de razonar provista por el ideal de paz tiene como condición de posibilidad el hombre fuerte, pues los hombres no se pueden regular ni gobernar a sí mismos bajo la razón particular, pero también es la condición de posibilidad psicológica en cada hombre para que consienta la administración de lo bueno y lo malo por parte del 'hombre fuerte', el cual hace posible un 'sentido de lo bueno', base de la moralidad y de la ética, es decir, genera una sensación de placer de cada hombre en el interior de los hombres reunidos con proyección hacia el futuro que limita las pasiones y deseos inmediatos en pos de la consecución de un bien aparente futuro, igual para todos: la paz.

La emergencia de relaciones jerárquicas de poder permite el salto cualitativo de las imágenes a la reflexión racional, con el cual empieza el camino inestable y precario del raciocinio y el lenguaje.

“Supone el paso de un primer umbral que lleva [...] del simple efecto físico [del placer de los objetos al placer] a la obtención de un bien” (Zarka, 2009, p. 99) y convierte todas las pasiones y comportamientos humanos en intercambios de signos (Zarka, 2009).

Un signo es la unión mental de causas y efectos de alguna cosa. Los signos versan sobre la comprensión de la experiencia y sus efectos inmediatos y posibles. El entendimiento empieza a estar compuesto de imágenes dotadas de palabras, las cuales permiten a la mente constituir y almacenar signos voluntarios del lenguaje usados para transmitir a otros hombres contenidos mentales imaginarios (Engels, 1981), es decir, en forma de concepciones y pensamientos (Duncan, 2013).

Aquí los valores naturales de fuerza y astucia dan paso a la construcción de un entramado de símbolos arbitrarios donde, paulatinamente, las palabras adquieren más fuerza que las pasiones. “Lo arbitrario es el umbral que permite distinguir al hombre del animal, y a partir de lo cual será posible la mutación a la vez intelectual y pasional que constituye la singularidad del hombre” (Zarka, 2009, p. 106).

Gracias a la permanencia de la reunión merced del hombre fuerte, los hombres, paulatinamente, van produciendo ideas lingüísticas subalternas que hacen practicable el ideal de paz. Esta es la función asignada a las leyes de naturaleza: “La razón es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*” (Hobbes, 2005, p. 38). Cada una desarrolla más las recién adquiridas capacidades racionales “mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de palabras, y del lenguaje” (Hobbes, 2005, p. 20).

LA LEY NATURAL TRANSFORMA AL HOMBRE EN PERSONA NATURAL

El fundamento de la vida biológica es el derecho, pero la paz es el fundamento de la vida social, por eso Hobbes la pone como la ley fundamental y primera: “buscar la paz y seguirla” (Hobbes, 2005, p. 107). La paz, sin embargo, es definida negativamente

como la ausencia de la disposición de guerra suficientemente manifestada entre los hombres. Sin embargo, como dije anteriormente, la paz se desarrolla paulatinamente mientras los hombres desarrollan las ideas que permitirán la práctica del ideal; esto quiere decir que en un principio la paz es una disposición de no pelear cuando los demás están peleando. Por lo anterior, Hobbes limita inmediatamente la posibilidad de paz con una segunda ley de naturaleza: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (p. 107).

Se trata entonces de una paz protegida, en la que yo estoy en completa posesión de mi vida en relación con otros, y puedo discernir de forma suficiente los signos de no pelear en los demás. Esto implica la capacidad de reconocer en otros una disposición diferente y la extensión de esta disposición. Ley natural y derecho natural adquieren una relación solidaria pero también se limitan mutuamente, son dos lados de una misma pregunta: ¿cómo preservar la vida de la mejor manera? Derecho es lo que puedo hacer; ley es lo que no puedo hacer y lo que otros no pueden hacer.

[Q]ue uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. (Hobbes, 2005, p.107)

Según lo anterior, cuando cada hombre renuncia a su derecho no destruye su libertad, sino que la transfiere a alguien que regule que todos se satisfagan con la misma libertad. Para Hobbes, el derecho no puede ser destruido, solo puede cambiar de forma.⁵

⁵ “Puesto que los humanos son ellos mismos también animales, nunca dejan de llevar consigo la dimensión de lo no político, a pesar de los esfuerzos de Hobbes por asegurar que la distinción entre sociabilidad animal y politicidad humana no devenga una indistinción” (Rosello, 2014, p. 21).

Uno renuncia a su derecho para que otro pueda disfrutarlo, y con ello, el derecho de ambos se hace más grande, pues “[c]uando alguien transfiere su derecho [...] lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera” (Hobbes, 2005, p. 108).

El beneficio del hombre fuerte, a quien transfiero mi derecho, debe ser beneficioso para mí, es una relación bilateral de deberes mutuos en la que emergen relaciones voluntarias de confianza y de obligación que mantienen juntos a los hombres. Al encontrarse en una reunión de hombres, el mundo natural deja de ser inmediato para mí y mis capacidades mentales se dirigen hacia el beneficio de los hombres, cuando están reguladas por un hombre fuerte.

Así, al entrar en una relación voluntaria, pues uno habría podido huir o irse, uno no puede cambiar de idea al transferir su derecho, pues implicaría volver al estado de guerra del cual uno está pretendiendo salir. Por eso, para Hobbes, los lazos humanos no son naturales, sino simbólicos, implican la tenencia y recolección de signos, tanto acciones como palabras, los cuales permiten suponer ideas en la mente de los demás. Es decir, debo pensar que la persona a quien estoy dándole mi derecho para conseguir el ideal de paz también lo tiene en mente cuando lo recibe, de esta forma, puedo esperar la obtención de algún otro derecho que no habría podido lograr por mí mismo.

En la primera ley, los hombres, por más signos de confianza que tengan, están irremediabilmente obligados a entregarse en las manos de otro, sin conocer a ciencia cierta el resultado final. Pero Hobbes limita este desasosiego con el mérito: quien merece la confianza de transferirle mi derecho insoslayable de defender mi vida en todo momento, al menos mientras no haya una sospecha razonable de incumplimiento, debe cumplir con la racionalidad que tiene como fin la paz primero y de forma continua. Sin embargo, Hobbes no es ingenuo y solicita estar alerta para advertir cuando una voluntad de paz no es exteriorizada suficientemente, en este caso, cumplir es ofrecerse a sí mismo como presa.

La segunda ley, entonces, explica la primera: para buscar la paz y mantenerme en ella debo prestar atención a la disposición de los demás a hacer lo mismo, ser capaz de confiar en la conformidad de este razonamiento y poner mi voluntad al servicio de esta forma de pensar. Si mi razonamiento es correcto, entonces se crea un lugar en donde no necesito defenderme frente a otros. Esto es comprobado por la experiencia en principio inestable, pero cada vez más fuerte, del acuerdo de las diferentes voluntades en este tipo de razonamiento ideal, pues solo empíricamente puedo conocer suficientemente cuando otros manifiestan la disposición de cumplir el ideal.

Pero ¿cómo puedo ver una disposición a la paz en la misma cara donde antes veía violencia? Según el argumento que sostengo, la respuesta ha sido respondida parcialmente: gracias a la capacidad adquirida de la reflexión. Sin embargo, esto todavía no explica el cambio en el comportamiento más que por situaciones externas, las experiencias dolorosas y el hombre fuerte, y deja de lado la transformación epistemológica acaecida, lugar donde nace la ética y la moralidad. Con la reflexión se desarrollan los signos, y ellos son el material sobre el cual se despliega la capacidad de representación que convierte a los hombres en personas naturales.

LA REPRESENTACIÓN

La reflexión trabaja sobre los signos provenientes del exterior, pero es por la capacidad de la representación que los hombres pueden atribuir libremente predicados a signos lingüísticos que no los tienen, es decir, ver lo mismo (el mundo y los hombres) de forma distinta y actuar sobre ello de diversas maneras. “El lenguaje, además de las funciones señaladas, es un posibilitador de la introspección” (Branda, 2008, p. 74), pues permite, a través de los significados compartidos, valorar los deseos del otro y tomar en cuenta su beneficio cuando busco el mío; esto complejiza el lenguaje, pues las diferentes identidades de los hombres se desarrollan en tanto se acercan en grados al ideal.

Con la representación se desarrolla un tipo de carácter, una disposición íntima para actuar de acuerdo con los postulados racionales de la ley de naturaleza, pues los hombres toman como natural su capacidad de organizar el mundo, natural y humano, según la creación y recreación de diversas reglas generales. La demanda de las palabras sobre las pasiones aumenta gracias a la producción de signos por parte de los diferentes hombres: cada uno genera nuevos signos que se derivan de los signos comunes e intenta introducir signos de carácter privado en la red semiológica común, complejizando y expandiendo el lenguaje y el número de jerarquías de mando y obediencia (Slomp, 1990).⁶

La fuerza creativa de la disposición íntima a cumplir la ley natural, que complejiza las relaciones de mando y obediencia, las rutas de acción específicamente humanas y el lenguaje, se podría producir de la siguiente manera: como algunos hombres sobresalen en los puestos asignados en el interior de la manada, desean para sí más poder del asignado a su posición; para ello crean nuevos signos que incrementan su poder.

Por ejemplo, un cazador destacado desea ser el jefe de los cazadores e instaurar formas de caza. Estas nuevas formas llevarán a la instauración de divisiones dentro de la actividad cazadora y a la creación de nuevos instrumentos exclusivos de esa actividad. El procedimiento es similar en las diferentes ramas de la acción humana, por tanto, todos los hombres en las diferentes actividades están buscando sobresalir y ampliar su poder, con lo cual

⁶ Gabriela Slomp desarrolla un análisis muy interesante sobre la gloria y la vanagloria en la expansión lingüística y el desarrollo epistemológico del hombre en Hobbes. Para ella, la gloria se esfuerza por conseguir signos de estimación intentando introducir signos de carácter privado en la red semiológica pública, con lo cual genera una tensión entre lo establecido y lo que ella intenta establecer. Esto puede llevar tanto a la violencia como a la diversificación de las relaciones de mando y obediencia en el interior de los hombres reunidos. Dado que ningún hombre pierde sus pasiones y deseos privados, el deseo de gloria crea signos que son una insubordinación respecto de los signos compartidos. Sin embargo, no siempre de tal forma que lleve a una violencia desnuda, pues Hobbes liga la gloria a lo aceptado como espectacular por la mirada de los demás, al valor, al honor y al poder.

expanden la cantidad de signos y de roles dentro de la sociedad para generar beneficios a otros.

Con la representación, la competencia natural pasa de lo físico a lo simbólico, es decir, encauza los deseos y motivaciones privadas de cada hombre bajo los parámetros lingüísticos comunes, y permite explicar el comportamiento, no siempre violento, de los hombres a partir de motivaciones diferentes. Con esta forma de razonar, se inserta en cada acción la generalidad de los significados compartidos y acaece la transformación del hombre en persona: cada uno es ya una categoría intersubjetiva que habla y actúa en referencia a las palabras y acciones de los demás.

La palabra persona es latina; en lugar de ella los griegos usaban *πρόσωπο* que significa la *faz*, del mismo modo que *persona*, en latín, significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz*. (Hobbes, 2005, p. 132)

La palabra “persona” viene del mundo teatral, pero, en Hobbes, la idea de actuación deja el teatro y traspasa al ámbito de la vida humana en general: “como un modo esencial de casi todas las formas de comportamiento humano”⁷ (Brito, 2009, p. 77). En la terminología hobbesiana, casi todo hombre⁸ es capaz de convertirse en una persona, no obstante, la diferencia de nombres se refiere a la designación de diferentes aspectos de un mismo individuo, el hombre se refiere a la parte privada de la persona que es la parte pública.

Entonces, “uno y el mismo hombre puede ser varias personas diferentes, de acuerdo con los varios roles sociales que escenifica en sí mismo”⁹ (Brito, 2009, p. 82). La representación implica la sa-

⁷ “as an essential mode of almost all forms of human behavior”.

⁸ Excepto los niños, los imbeciles y los locos, que no tienen uso de razón (Hobbes, 2005, p. 134).

⁹ “one and the same man can be many different persons, according to the various social roles he plays for himself”.

lida de la reunión a la sociedad. La persona tiene que ver con “una habilidad para entender las consecuencias de las propias acciones y las de los demás, juntamente con la consecuente capacidad para asumir responsabilidad legal y moral por uno mismo”¹⁰ (Brito, 2009, p. 81). Con la personalidad, cada hombre toma sobre sí la responsabilidad de la creación de su propia identidad y otros le pueden atribuir palabras y acciones de forma distintiva.

La habilidad para “ponerse máscaras” o la capacidad racional de asumir roles que no son el ser del hombre trae consigo la posibilidad de la civilidad. El proceso se da de dos maneras, por un lado, bloquea a la vista de los demás los verdaderos sentimientos, impulsos y pasiones del hombre natural, y permite la (dis) simulación necesaria para llenar las expectativas y hacer nuestro comportamiento predecible ante los demás, pues cada rol es conocido por todos en el interior de la sociedad. Como actores, las personas naturales no existen para ser verdaderas para sí mismas, sino para ser verdaderas para sus roles (Brito, 2009).

Por otro lado, esta máscara permite a los demás ver los signos de un compromiso sustantivo a la paz y a la obediencia, se usa donde sea necesaria para simular lo que uno *no es*, porque no hacerlo comprometería nuestra propia seguridad y la seguridad de los demás, pues esta actuación es esperada de nosotros por el auditorio.

Sí los hombres fueran incapaces de utilizar las estrategias dramáticas del actor, estarían privados de los medios para constreñir la apariencia exterior de sus pasiones más problemáticas en el proceso de recomponerse a sí mismos en personas tratables, listas para entrar en relaciones pacíficas con otros. (Brito, 2009, p. 85)¹¹

¹⁰ “an ability to understand the consequences of one’s own and another’s actions, together with the resultant capacity for assuming legal and moral responsibility for oneself”.

¹¹ “Were men incapable of drawing on the dramatic strategies of the actor, they would be deprived of the means to constrain the external appearance of their most

Con otras palabras, sí podemos actuar nuestra propia individualidad para desarrollar públicamente diferentes roles sociales, se asegura el establecimiento y la duración de la sociedad. La importancia de la teatralidad de la vida, entonces, radica en que solo las personas, además de donar su cuerpo físico al dominio de un hombre fuerte y al espacio creado entre hombres, pueden crear roles y rutas de acción específicamente humanas.

Hace falta una aclaración. Seguimos en el estado de naturaleza, por eso la capacidad creativa ilimitada de los hombres todavía no puede crear los artificios necesarios para una vida civilizada, hay que matizar el argumento que vengo desarrollando. Hay una creación diversa de signos gracias a la expansión del lenguaje, mas no una recreación ilimitada de la subjetividad de forma que pueda crear artificios, como el estado, hospitales, escuelas, etc., prerrogativa posibilitada únicamente por la institución política.

LA VIRTUD DEL HOMBRE FUERTE

La representación asume la capacidad creativa de símbolos de cada hombre y la capacidad de ceñirse a los postulados generales encarnados por el hombre fuerte y aceptados por todos. Una capacidad representativa exacerbada puede llevar a la lucha por rivalizar con el sistema simbólico establecido o expandir la cantidad de signos sociales al ser consentida por el hombre fuerte.

Hobbes sitúa al hombre fuerte en una posición suprema, a una distancia insalvable del grupo de hombres, los cuales, a partir de la exclusión, entran en comunicación, dada su identidad ontológica. Así, al “fuerte” le toca de forma horizontal todo lo que afecta o motiva en esencia a todos los demás y tiene idénticos medios racionales y pasionales para procurarse la conservación de su propia vida, con toda la carga racional que una posición de poder conlleva. Esta identidad ontológica supone, en general, la

troublesome passions in the process of refashioning themselves as conversable *personae*, ready to engage in peaceable social relations with one another”.

posibilidad de un diálogo racional entre las pasiones y necesidades de quienes están supuestos a obedecer y quien manda.

Para Hobbes, en evitar la violencia que destruya el ‘sentido de lo bueno’ radica la virtud del ‘hombre fuerte’, pues no puede impedir arbitrariamente mediante la fuerza la erupción de las diferentes pasiones ni la creación semiológica propia de cada hombre. Por eso su poder estriba en dialogar con ellas y acrecentar su derecho, transformando la oposición en creación, de forma racional.

Al evitar la violencia que destruya el orden, el ‘hombre fuerte’ traslada la violencia hacia afuera de la sociedad y la refiere a acciones laudables y de conquista que permitan, gracias a la mirada de los espectadores, acrecentar su poder en el interior. El valor del ‘hombre fuerte’ estriba en obtener para los demás, diría yo, junto a los demás, en comunicación, pero a la vez con imposición, algún bien aparente futuro: la paz.

La virtud del ‘hombre fuerte’ es el medio para retener el valor simbólico adquirido por la fuerza a través de la comunicación constante con los demás para incluir sus deseos en el ‘sentido de lo bueno’ y ligarlos a la sociedad. Debe poder conjugar las diversas circunstancias para que los demás consientan su superioridad y admitan su inferioridad, aunque tengan también poder.

¿Cuánto duraría el espacio común si el hombre fuerte hiciera lo que le place en el cuerpo de los demás? Muy poco. Sin cumplir la racionalidad general necesaria para estimular la confianza de los demás, inclinaría sus sujetos a un estado de guerra. Por eso, su primera característica es la provisión estable de seguridad hacia el interior, lograda con una racionalidad calculadora generalizada expresada en el cumplimiento por parte del poder de la primera ley de naturaleza.

El racionamiento es básico. Por un lado, si todos los hombres tienden hacia la paz, el “fuerte” debe utilizar su derecho a la violencia de forma que pueda ser entendido por los demás racionalmente para fomentar la paz. Esto es ejemplificado por Hobbes con la séptima ley de naturaleza: “es que en las venganzas (es decir, en la devolución de mal por mal) los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien

venidero” (p. 125). El hombre fuerte hace posible esta forma de racionalizar, y debe ejercitarla de forma ejemplar para impedir la violencia destructiva, persuadiendo con razones, inferidas o explícitas, su accionar.

Lo anterior implica la responsabilidad del ‘hombre fuerte’ de mantener la confianza puesta en él hacia el tiempo venidero, exteriorizando la estabilidad racional de su carácter sin proscribir el uso necesario de la fuerza, conjugando estos dos aspectos construye un tipo de carácter, una disposición para actuar, una destreza o aptitud propia del mando.

En la introducción del *Leviatán* Hobbes, en los principios de la ciencia del hombre, nos da la fórmula para desarrollar este tipo de carácter. En ella nos insta, para saber qué es el hombre, a buscar esa “estructura esencial” del corazón humano: tomar el trabajo de aprender a leerse a uno mismo, con el fin de traspasar las apariencias particulares y develar lo que desean, temen, esperan, los demás. Por eso, “quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas” (Hobbes, 2005, p. 4).

La *sabiduría* sobre los hombres es una cualidad del carácter magnificada en “[q]uien ha de gobernar una nación entera [pues] debe leer, en sí mismo, no este o aquel hombre, sino a la humanidad; cosa que resulta más difícil de aprender que cualquier idioma o ciencia” (Hobbes, 2005, p. 5). Entonces, la fuerza física del ‘hombre fuerte’ “no alcanza a agotar su perfil” (Piccinini, 2005, p. 105), que debe completarse con la sagacidad mental que conjuga y une los opuestos para mantener la sociedad unida en el tiempo.

Esta excelencia de carácter propia de la política, según Hobbes, nace de haberse tomado el trabajo,¹² durante un periodo de

¹² El contenido de este trabajo sobre sí mismo, pero aplicado a la forma de ser del gobernante, puede tener las características del *heautou epimeleisthai* de las filosofías helenistas expuesto de forma concisa por Foucault (1984) en el tercer tomo de *Historia de la sexualidad*, capítulo II, “El cuidado de sí”.

tiempo prolongado, de leerse a sí mismo y a los demás, y con ello, desarrollar un poder particular, una capacidad o aptitud, hacia otros hombres, que implica una conformidad de la conducta con respecto a la razón.

Por eso, el mando tiene una moral y una ética, pues ningún hombre que guíe sus acciones mayormente por razones individualistas asumirá este cargo por largo tiempo, ni podría llevar a los hombres hacia la civilización, sino que debe ser consciente de la faceta racional relacional del poder y actuar de acuerdo “a la humanidad entera”. Es decir, sus palabras y sus acciones deben de ser *subjetivamente objetivas* para que pueda satisfacer el propósito de llevar a los hombres a la paz.

LA ESTABILIDAD DEL CARÁCTER: JUSTICIA DEL HOMBRE FUERTE

Hasta el momento he expuesto las dos primeras leyes de naturaleza como contenidos discursivos que condicionan el mando. En el capítulo XV del *Leviatán* Hobbes se dispone a tratar a la justicia y expone el resto de las leyes naturales, la mayoría de las cuales son atributos del carácter. Aquí analizaré la función condicionante del mando que tiene la justicia.

Antes de ello es importante hacer una salvedad sobre dichas leyes. El desarrollo de este tipo de carácter, que actúa de acuerdo con las leyes de naturaleza, no tiene que ver con una ordenanza que determina el comportamiento, sino con un condicionamiento psicológico que condiciona el comportamiento. Por eso, voy a defender que la ‘ley de naturaleza’ no es un enunciado determinante para la acción de un agente, sino un contenido racional que dispone a un actor para actuar conforme a él, como un modelo condicionador de la acción anterior a cualquier situación, pero sin el recurso a la determinación nacida de una regla explícita. En este sentido, podemos tomar la siguiente aseveración:

En efecto, las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales que dependen de ellas, en la condición de mera naturaleza [...], no son

propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no. (Hobbes, 2005, p. 219)

Entonces, ¿la ley de naturaleza no es ley? Para Hobbes, hay dos sentidos de ley: una entendida como obligatoria cuando es promulgada por un soberano en el Estado civil, y otra como una disposición de los hombres hacia la paz y la obediencia en el estado de naturaleza. Esta distinción permite entender la ley de naturaleza como un condicionante psicológico de las personas para obedecer el ‘sentido de lo bueno’ establecido por el hombre fuerte. Sin embargo, los hombres, a pesar de sentir el temor de la sujeción, también mantienen la libertad de desobedecer, aunque condicionados por el racionamiento práctico que sopesa las ventajas y las desventajas de encontrarse en el interior de la sociedad.

Ahora bien, después de la anterior explicación procedo a la explicación de la tercera ley de naturaleza, la fuente de la justicia: “Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (Hobbes, 2005, p. 118). La justicia consiste, entonces, en la demanda inevitable de los significados de las palabras sobre los hombres, los significados aceptados por todos tienen una correspondencia con la realidad social que cada hombre debe cumplir, aunque no lo desee en un momento específico. La injusticia nace del comportamiento contrario, una interpretación personal del significado de una palabra fijada por todos, y la subsecuente acción se corresponde con la mera realización de un deseo o un significado subjetivo.

Sin embargo, inmediatamente después de declarar el significado de la justicia como el cumplimiento de pactos, Hobbes afirma que en el estado de naturaleza “se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 2005, p. 104). Si la justicia es la tercera ley natural, ¿cómo no existe antes del Estado civil?, ¿cómo entonces podría disponer a los hombres a él?

Para salvar la contradicción anterior, Hobbes distingue dos formas de justicia: una de las acciones y otra de los hombres. La justicia de las acciones solo toma lugar después de la institución de la sociedad civil, en tanto se refiere a la propiedad de los hombres; la justicia de los hombres es transversal a los dos momentos y tiene que ver con el trazo del carácter necesario para impulsar la transición entre naturaleza y sociedad civil, que todos deben poseer, incluyendo a quien manda.

En cuanto a la justicia de las acciones, Hobbes se refiere de forma importante a la propiedad privada, inexistente antes de la sociedad civil. En consecuencia, en el estado de naturaleza no cabe hablar de este tipo de justicia, pues al no haberse estipulado ninguna ley, no puede haber una violación o injuria de la propiedad. Un caso totalmente diferente es defendido por Hobbes cuando los nombres de justicia e injusticia se atribuyen a los hombres,

implican conformidad o disconformidad de conducta con respecto a la razón [...]. En consecuencia, un hombre justo es aquel que se preocupa cuanto puede de que todas sus acciones sean justas [...]. Un hombre justo no perderá este título porque realice una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasiones repentinas, o de errores respecto a las cosas y las personas [...]. Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (rara veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. (Hobbes, 2005, p.122)

En este caso, la justicia no se refiere a las acciones particulares, sino a la forma general del carácter (Rutheford, 2015): “Uno puede poseer la virtud de la justicia independientemente de si uno hace acciones justas o injustas”¹³ (Rutheford, 2015, p.110). La justicia y la injusticia de los hombres implica conformidad o disconfor-

¹³ “One can possess the virtue of justice independently of whether one can perform just or unjust actions”.

midad de la conducta con respecto a un principio racional que dispone a la persona a cumplir sus promesas a otros aun cuando tenga un costo para ella.

Por eso, la justicia de los hombres se basa en la responsabilidad de cumplir las promesas a otros en un contexto social, aun si ocasionalmente se yerra. Por esta diferencia de grado es por lo que las acciones justas no existen en el estado de naturaleza, más un hombre justo sí. Lo que se requiere para poder nombrar a un hombre como justo, no es la acción sino la tendencia de la actitud para impulsar maneras de comportamiento que promuevan el fin de la paz. Al contrario, una persona injusta sería, entonces, quien contradice con su conducta lo que había mantenido inicialmente y promueve la violencia entre los hombres.

Los casos de injusticia de los hombres justos se tratan de un mal cálculo respecto de las consecuencias o premisas de una acción, “si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o lo que imaginamos que precedería no ha precedido, [...] a él [error] están sujetos incluso la mayoría de hombres prudentes” (Hobbes, 2005, p. 34).

Para concluir el análisis de la función condicionante de la justicia en el mando, en lo siguiente seguiré la lectura de Rutheford (2015). Primero, Rutheford nos informa que los hombres en general tienen una racionalidad práctica, orientada en la relación medios - fines para sopesar las cualidades de sus acciones y, por tanto, no construyen su accionar de acuerdo con reglas determinadas, sino que conjugan todas las partes de su ser, pasión, utilidad y racionalidad en su juicio sobre las iniciativas emprendidas. El “fuerte”, en tanto hombre, tendría el mismo modelo orientador de la acción.

Según Rutheford, lo que Hobbes necesita para establecer un Estado no son individuos que cumplan las reglas, sino que posean una disposición representativa estable para actuar de la manera expresada por la ley de naturaleza. El ‘hombre fuerte’ se destaca porque, además de su fuerza física, desea promover otro tipo de fines que los hombres en general son incapaces de representarse: la experiencia de la justicia. Por eso, él no tiene una relación instrumental con las diferentes leyes de naturaleza, sino una relación esencial, es decir, como algo que

vale la pena representar para que tenga una validez ejemplar para los demás. Esto para que sus espectadores también transformen su relación instrumental con el lenguaje en esencial.

El “fuerte” tiene un cierto tipo de carácter imposible de juzgar por sus acciones particulares, sino solo de forma general. Él es justo independientemente actúe justa o injustamente. Lo que importa a Hobbes es la disposición para retribuir lo que ha prometido a los demás, aun cuando esto tenga un costo para sí mismo (Rutheford, 2015). No se trata de la satisfacción de los intereses de cada persona en cada acción particular, sino que se cuida de satisfacerlos, de forma general.

Me explico, el “fuerte” puede errar, y actuar apasionadamente, pero no de forma que esto se convierta en una experiencia continua y general para los espectadores, pues está ligado al deseo que la justicia tome lugar, cuando los demás también estén dispuestos a ella (Rutheford, 2015, p. 102). Por tanto, el “fuerte” tiene el poder de decidir cuándo y cómo manifestar su justicia. Sin embargo, debe respetar los principios de la sociabilidad cuando encuentra correspondencia entre sus súbditos.

CONCLUSIÓN

La ley de naturaleza son conclusiones para poder vivir en sociedad y proveen el estándar sobre el cual la bondad y la maldad del carácter pueden ser evaluadas. Un hombre justo estructura moralmente su voluntad, reflexionando la suma de sus motivos en la disposición a actuar como la ley natural requiere, sin apelar expresamente a una regla, es más, en ocasiones en contra de la regla, y con ello, refleja las disposiciones de una voluntad humana correctamente ordenada.

En el caso de la ley de naturaleza, Hobbes no es un convencionalista sino un idealista, en tanto necesita de la presencia de un contenido discursivo, expresado en cualidades del carácter, para que la sociedad civil pueda llegar a existir. “Se trata de una noción abstracta que requiere ser personificada, porque sólo de este modo se puede conceptualizar” (Rodríguez, 2008, p. 203). La recípro-

cidad en el cumplimiento de los contenidos lingüísticos del pacto genera un estado de amistad. El orden depende de que los hombres hablen en un discurso compartido y objetivo. Guerras y problemas germinan cuando los hombres dejan de tener una forma clara de comunicarse, la amistad se transforma en enemistad. “Confusión conceptual y caos político son uno y lo mismo”¹⁴ (Ball, 1985, p. 746).

Si las palabras cambian, las acciones también, y los hombres ganan la libertad de actuar arbitrariamente, esto es, las pasiones privadas empiezan a mandar en el orden común, la racionalidad calculadora orientada al fin de mantener la paz se convierte en un cálculo privado de los hombres para sobrevivir de la mejor manera un día más. El abuso del lenguaje pone a los hombres en el estado de inseguridad psicológica descrito anteriormente como natural.

El estado de amistad cesa cuando se rompen los parámetros racionales compartidos y el “fuerte” está en todo su derecho de proceder violentamente para erradicar las particularidades nacidas de las acciones arbitrarias y evitar la desintegración de la sociedad.

Después de aclarar la evolución hacia la racionalidad en el hombre natural, en el interior de los hombres reunidos, con representaciones y signos compartidos expresados en la ley de naturaleza, he demostrado cómo la confianza mutua nace de los postulados racionales prescritos en las leyes de naturaleza y permiten unas cualidades de carácter o aptitudes de justicia estables hacia el futuro. Demostrando la tesis inicial: la ley de naturaleza condiciona racionalmente la libertad ilimitada del derecho de quien manda.

REFERENCES

- Altini, C. (2012). *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*. Sebastián Artero y Valeria Schuster (trads.). Córdoba: Brujas.
- Ball, T. (1985). Hobbes' Linguistic Turn. *Polity*, 17(4), 739 - 760. Doi: 10.2307/3234572

¹⁴ “conceptual confusion and political chaos is one and the same”.

- Branda, C. (2008). Razón natural y racionalidad política en el Leviatán de Thomas Hobbes. *Res publica: Revista de filosofía política*, 20, 67 – 94. Recuperado de: <https://revistas.um.es/respublica/article/view/62811/60531>
- Brito, M. (2009). *Elements of Representation in Hobbes*. Brill: Leiden
- Duncan, S. (2013), *Thomas Hobbes*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (Ed.). Disponible en internet: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>
- Engel, J. (1981). *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la Sexualidad 3*. Tomás Segovia (trads.). España: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. H. Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Piccinini, M. (2005). Poder común y representación en Thomas Hobbes. En G. Duso (Coord.), *El Poder: Para una historia de la filosofía política moderna* (pp. 98-112). Silvio Mattoni (trad.). México: Siglo XXI.
- Rodríguez, C. (2008). *Epistemología y Lenguaje en Thomas Hobbes*. Bogotá, D.C.: Universidad de La Salle.
- Rosello, D. (2014). Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía. En M. Figueroa (Ed.), *Poder y ciudadanía: estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt* (pp. 11-36). Santiago: RIL editores.
- Rutherford, R. (2015). Hobbes in moral virtue and the laws of nature. In P. Easton & K. Smith (Eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux: Central Themes in Early Modern Philosophy* (pp. 99-115). Boston: Brill.
- Slomp, G. (1990). *The Significance of Glory in the Political Theory of Thomas Hobbes*. London: London School of Economics.
- Zarka, Y. (2009). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. España: Herder.