

## Lo ilimitado y su límite. Deseo, temor a la muerte y palabras en la construcción hobbesiana del orden político moderno

Facundo C. Rocca\*

Fecha de recepción: 17/05/2017  
Fecha de aceptación: 26/09/2017

### Resumen

Con Hobbes parece asistirse al nacimiento de la filosofía política moderna: en su obra la pregunta por el orden de la comunidad se emancipa definitivamente de toda trascendencia para estructurarse de forma inmanente. Sin embargo, el hombre-individuo que se pone como fundamento revela una problemática ilimitación en sus deseos. Derecho, Ley, Soberanía y Estado serían formas de una necesaria limitación de este sustrato inestable. Pero tal límite deberá encontrar su génesis en ese mismo terreno de lo ilimitado: de ahí la insistencia hobbesiana en el temor a la muerte como experiencia del límite inmanente al propio deseo ilimitado del individuo. Discutiendo las tesis de Strauss señalamos que esa insistencia no resulta tanto del reconocimiento de un fundamento moral irreductible que vendría a ser ocultado por el racionalismo hobbesiano, sino que constituye el recurso a una *ultima ratio* para un límite que, estando fundado exclusivamente en los intercambios de actos de palabra y voluntades (pactos), se entrapa en la inevitable indeterminación de las palabras mismas, que acecha a la modernidad política pensado, con Jacques Rancière, como era democrática. Aún más, la insistencia en el método geométrico-racionalista derivaría de esta misma dificultad: no sería sino un intento de fijar en un saber objetivo el sentido de esas palabras humanas que deben fundar, ahora, el orden político.

**Palabras clave:** Thomas Hobbes, Leo Strauss, Jacques Rancière, Ilimitación, Modernidad política

---

\* Facundo C. Rocca. Doctorando en Filosofía, Universidad Nacional San Martín (UNSAM) / Paris VIII. Becario Doctoral CONICET. Investigador Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (UBA). Dirección electrónica: rocca.facundo.c@gmail.com.

## Abstract

In Hobbes one seems to face the birth of modern political philosophy: in his work the question of the order of the community is emancipated from any transcendence in order to be immanently structured. However, the man-individual that is posited as its basis shows a problematic limitlessness of his desires. Right, Law, Sovereignty and State could be seen as necessary limitations of this unstable foundation. Nevertheless, such a limit ought to find its genesis in this same limitless ground. Hobbes' insistence on the *fear of death* as an experience of limitation, internal to the unlimited desire of the individual, results from this necessity. Contesting Strauss thesis, it would be pointed out that such insistence would be not the acknowledgment of an irreducible moral foundation later cloaked by Hobbes' rationalism, but the use of an *ultima ratio* to secure a limit that, being founded exclusively on the exchange of words and wills (pact), is trapped in the inevitable indetermination of words themselves. It is this indetermination that, as shown by Jacques Rancière, haunts political modernity as a democratic age. Even more, Hobbes's insistence on the geometric-rational method would derive from this same difficulty; it would be nothing but the attempt to fixate as an objective knowledge the human words that must manufacture, in modern times, the political order.

**Keywords:** Thomas Hobbes Leo Strauss Jacques Rancière, limitlessness, political modernity

### 1. Hobbes y la política moderna

La significancia de la obra de Thomas Hobbes para la modernidad política es indiscutida. Es Strauss (2006) quien en su estudio sobre el autor lo sitúa como la expresión más clara de la teoría política moderna, como creador de dicha teoría<sup>1</sup> y como centro del movimiento de emancipación de la tradición que implicaría el abandono de las teorías clásico-medievales del derecho natural objetivo –que Strauss llama de ley natural– en favor del desarrollo de una moderna teoría política de derecho natural subjetivo –que Strauss llama directamente de derecho natural–: “Hobbes no parte [...] de la ley natural, es decir, de un orden objetivo, sino del derecho natural, es decir, de una demanda subjetiva absolutamente justificada que, lejos de depender de una ley, un orden o una obligación previos, es ella misma el origen de toda ley, orden u obligación” (Strauss 2006, 10).

La diferencia que la obra de Hobbes viene a puntuar como inflexión central sería entonces entre la ley como orden previo –y, sobre todo,

<sup>1</sup> Esto, aunque sea el mismo Strauss quien se corrija en su Prefacio a la edición inglesa diciendo que ese creador que creyó ver en Hobbes, había sido antes Maquiavelo (2006, 19).

independiente y ajeno a la voluntad humana que obliga entonces la actividad de los hombres–y la ley moderna como “*serie de ‘derechos’ o demandas subjetivas que se originan en la voluntad humana*” (Strauss 2006, 10).

La intención de Strauss es mostrar cómo habiendo ya roto con la tradición clásica-cristiana –idealista, estrictamente moral– Hobbes funda una “*concepción específicamente jurídica*” (Strauss 2006, 11) que se constituye en fundamento moral propio de la teoría política moderna. Para Strauss, al mismo tiempo que Hobbes emanciparía la pregunta por el orden justo de lo humano de toda trascendencia objetiva, la separaría también de una simple resolución naturalista-materialista, que pusiera como su motor simple a las pasiones, los apetitos o la utilidad. Este fundamento moral será entonces el del temor a la muerte, que separa al hombre de sus apetitos naturales y de su imaginación irreal (Ibíd., 51) y permite mantener la distinción entre derecho y poder (Ibíd., 55). Pero este fundamento, “*estrato más profundo de la mentalidad moderna*” (Ibíd., 26), se vería crecientemente ocultado en particular por el desarrollo del propio método –racionalista-galileano-geométrico– de Hobbes y en general por la resolución psicologicista o sociologicista de ese fundamento en la ciencia moderna que le siguió. De ahí que Strauss construya una suerte de lectura en retrospectiva dándole gran importancia a los escritos tempranos de Hobbes.

La intención del siguiente trabajo no es la de sopesar definitivamente la hipótesis de lectura propuesta por Strauss sino más bien hacer uso de la intuición que la guía –la de un fundamento no trascendente pero tampoco simplemente mecánico del orden justo de la comunidad– para analizar la forma particular a través de la cual el hombre individual, su derecho natural y su racionalización por medio de la muerte son conceptualizados como fundamento del Estado moderno.

Lo que nos lleva a esta tarea es el hecho de encontrar en la formulación hobbesiana un tema que gira alrededor de las formas de cierta ilimitación propia de lo humano moderno –resultado justamente de su no naturalidad, del hecho de no ser simplemente un animal con necesidades naturales a satisfacer, pero también de su libertad frente a todo orden trascendente– que se pone como fundamento a exorcizar de la comunidad política. El derecho, la ley, la soberanía, se presentan entonces como intentos de limitación de un sustrato ilimitado.

Pero si los derechos –naturales, del hombre, etc. – propios de ciertas tradiciones liberales o republicanas se piensan como límite al poder ilimitado y arbitrario del Estado, en Hobbes la ley –natural y luego civil– aparece, en tanto construida puramente sobre el absoluto de la experiencia de la muerte, como único límite posible a la potencia ilimitada de los hombres, que es nombrada como derecho natural. Nuestra hipótesis es que la conceptualización hobbesiana es un intento de encontrar una forma interna de limitar esa condición ilimitada del hombre moderno, como única forma posible de (re)fundar el orden político. Solución que sin embargo se precipitará sin

posibilidades en la desmesura que le impone la modernidad como era democrática de las masas.

Para desarrollar esta intuición abordaremos en primer lugar la antropología hobbesiana, donde se remarcará el carácter ilimitado del sustrato del orden político moderno: el individuo. Luego exploraremos la forma en que Hobbes intenta hacer surgir de manera inmanente un límite propio de ese campo humano ilimitado en la forma de la experiencia de la muerte como pasión racionalizadora que permite la constitución del Estado y la ley positiva. Ya aquí notaremos cómo tal solución pretendidamente inmanente es desarreglada por su propio fundamento, forzando a la necesaria exteriorización del límite en el Soberano representativo. Finalmente, exploraremos cómo la sustancia inmediata de la solución hobbesiana, las palabras del pacto y las leyes, rencuentran, ya del otro lado del límite, el problema de lo indeterminado del hombre moderno. Lo ilimitado se expresa en una indeterminación y una multiplicación de las palabras que amenazan desde dentro todo orden político.

## 2. Lo ilimitado del hombre: los apetitos, el deseo, el afán de poder (y la competencia)

La teoría política de Hobbes comienza con un análisis de la naturaleza del hombre y sus consecuencias como antecedente lógico del Estado político o civil<sup>2</sup>. Tanto la primera sección de *De Cive* –“Libertad” (Hobbes 2010, 129-172)– como la Parte I del *Leviatán* (Hobbes 2007, 6-136) se concentran en esta analítica del hombre, sus atributos naturales y el consiguiente estado de guerra generalizada que estos acarrearán, así como las disposiciones propias de tal naturaleza que tienden a la paz –leyes naturales– y al establecimiento de una soberanía y un Estado absolutos.

Esta naturaleza humana conflictiva y belicosa también surge de una emancipación explícita de la teoría clásica: el rechazo a la idea de *zôon politikón* aristotélico, que había sido retomada por la tradición cristiana. Si ya no hay orden objetivo de la comunidad, no hay tampoco ninguna disposición inmediata a su existencia. El estado inmediato del hombre es más bien el de una disociación absoluta. En este fundamento individual radicaría, para gran parte de la bibliografía, el “elemento plenamente moderno de Hobbes” (Sabine 1979, 351).

En el origen de esa disociación, de esa existencia asocial del hombre, está una radical igualdad natural (Hobbes 2010, 133; 2007, 100) que funda un “derecho de cada uno a todo” (Hobbes 2010, 135) y que enfrenta a cada hombre con todos los otros en una guerra generalizada. Las causas de esa guerra generalizada se desdoblán a su vez en un juego de anticipaciones y cálculos que

<sup>2</sup> Antecedente no histórico en sentido estricto, se entiende. Aunque sí, como bien ha sido señalado, social (McPherson 2005, 30-33) o de relaciones interhumanas (Althusser 2012, 258; 365-66).

incluyen la búsqueda de un beneficio en la competencia, el ataque preventivo como forma de conseguir la seguridad que surge de la desconfianza y la búsqueda de reputación para afirmar la gloria, que no es sino una competencia no directamente material y una forma no directamente física de conseguir seguridad por medio del respeto (Hobbes 2007, 102-103).

Pero nos interesa aquí retroceder apenas un paso antes de los efectos y las causas de esa guerra de todos contra todos que resulta de la igualdad natural. Porque la igualdad es, antes que causa, condición de ese enfrentamiento mutuo: nos dice por qué el conflicto puede generalizarse al tener todos y cada uno la igual capacidad de dañar a otros, pero no el motivo de esa necesidad de daño. Algo tiene que existir para que los hombres se empecinen en su "*voluntad de dañar*" (Hobbes 2010, 133).

Si el Capítulo XIII es el que en el *Leviatán* describe ese estado de naturaleza igualitario y su inevitable existencia como estado de guerra generalizado, retrocedamos al Capítulo XI, donde se nos habla de las "*maneras*" del hombre. Encontramos aquí lo que Strauss llama el "*postulado del apetito natural*" (2006, 30), el primero de los dos postulados hobbesianos sobre la naturaleza humana como motivo del enfrentamiento inevitable. Este apetito natural es una ilimitación radical del deseo humano:

"la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* ni el *summum bonum*, de que hablan los libros de los viejos filósofos moralistas. [...] La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro" (Hobbes 2007, 79).

Una vez más, contra el modelo clásico-cristiano, Hobbes rechaza todo fin último de la comunidad política y la idea misma de un bien supremo en que se vería plenamente realizado el orden político objetivo. Contra el puro presente realizado del bien supremo, Hobbes postula una naturaleza humana en continua búsqueda futura. La felicidad humana, como motor de la actividad del hombre, es un "continuo progreso de deseos" que no parece tener fin ni límite.

Pero, ¿cuál es la razón de tal ilimitación? Aquí las formulaciones hobbesianas parecen desdoblarse entre un argumento que pone una causa estrictamente antropológica a esta ilimitación y otro que la postula como resultado práctico de la competencia. Ambas formulaciones conviven en la argumentación:

"la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su voluntad actual, sino adquiriendo otros nuevos" (Hobbes 2007, 79-80).

“Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo” (Hobbes 2007, 101).

De un lado, entonces, tenemos una prosecución “más allá” de lo necesario, una búsqueda de creciente intensidad en el placer; en definitiva, una ilimitación que bien podríamos llamar estrictamente antropológica u ontológica de las pasiones y el deseo humano.

Del otro lado encontramos que aún aquel que podría “*satisfacerse con un moderado poder*” o ser “*feliz dentro de límites modestos*” no podría asegurar ese poderío moderado o subsistir defensivamente dentro de aquellos límites modestos si no adquiere aún más de lo que ya posee. Es como si la generalización de la competencia propia del estado de naturaleza volviera ineficaz cualquier límite racional al propio deseo. La propia posición es amenazada por la anarquía de la producción, por los deseos opuestos multiplicados indeterminadamente por el número de todos los otros individuos, y por el azar y la incertidumbre propios del estado de naturaleza como situación sin orden objetivo. Esta amenaza es entonces incalculable, no parece tener medida ni regla, y solo puede ser contrarrestada por una progresión indefinida –es decir, también sin medida, desmedida– de adquisición de nuevos bienes y más poder, que logre adelantarse afortunadamente a aquella.

La modernidad de tal análisis hobbesiano parece confirmarse en las resonancias que evocan ambas conceptualizaciones del deseo ilimitado del hombre. La primera –antropológica– nos remite a la conceptualización freudiana del deseo como búsqueda continua y siempre fallida de reproducción de una experiencia mítica de satisfacción total (Freud 2013, 689-693 y 702-713) y, sobre todo, a la conceptualización más reciente de Lacan sobre la irreductibilidad del deseo a la necesidad y la demanda (Laplanche & Pontalis, 2013, 97). La segunda –práctica– nos remite a la conceptualización marxiana de la presión que la organización de la producción en el capitalismo impone, en la forma de la competencia, sobre la valorización de capital, volviéndolo un proceso tendencialmente infinito de acumulación.<sup>3</sup>

Aún más, tal ilimitación se ve incluso extendida por esa igualdad natural de los hombres –idea, por su parte, también profundamente moderna–. Es esta igualdad la que, como ya habíamos señalado, generaliza como desconfianza recíproca la ilimitación de los deseos y produce entonces el estado de guerra:

<sup>3</sup> Ver especialmente el Capítulo XXII “Transformación del plusvalor en capital” y el Capítulo XXIII. “La ley general de la acumulación capitalista” de *El Capital* (Marx 2002, 713-758; 759-890)

“de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (Hobbes 2007, 101).

La teoría hobbesiana del hombre nos presenta entonces la imagen de un sujeto de deseos ilimitados que apunta hacia un futuro indefinido. Un futuro constituido por el progreso ilimitado de los deseos a satisfacer y los medios de poderío a adquirir, y sin fin posible a la vista.

Lo que todavía no resulta claro es el objeto de este deseo. Algunos de esos objetos ya se anunciaban en los objetivos de las distintas formas de la guerra de todos contra todos –bienes, seguridad, gloria– que se nos relata en el Capítulo 13 del *Leviatán*. En *De Cive*, sin embargo, se contraponen un deseo de dañar fundado en la vanagloria y otro en la necesidad de defender los propios bienes y libertad frente a aquellos con tal voluntad de dominio (Hobbes 2011, 133). En ambas formulaciones encontramos referencias al deseo contradictorio sobre un mismo objeto escaso como causa principal del enfrentamiento. Aunque una versión sintetizada del mismo argumento abre, como consecuencia primera de la igualdad natural, la descripción de las formas de la guerra de todos contra todos del *Leviatán*, la formulación más clara se encuentra en *De Cive*: “Sin embargo, la causa más frecuente por la que los hombres se dedican a dañarse mutuamente nace del hecho de que muchos desean la misma cosa al mismo tiempo, la cual empero muy frecuentemente no pueden disfrutar en común ni dividir” (Hobbes 2011, 134).

Sobre estas formulaciones, Althusser, en sus notas del curso sobre Hobbes de 1971-1972 (2012, 366-384), intenta reducir los motivos divergentes de la guerra de todos contra todos a una causa estrictamente material, donde “la guerra de competencia material condiciona todas las demás” (Ibíd., 369). Lo que primaría entonces es ese enfrentamiento por la escasez, que apuntaría más hacia la razón práctica de la ilimitación, que a la antropológica.

Strauss, por su parte, quiere reconducir las variantes del postulado del apetito natural a la única pasión de la vanidad. La ilimitación del deseo –irracional, natural y espontáneo– es la de ser mejor que los otros, es decir, el deseo de una competencia pura fundada en el amor a sí mismo. Esta lectura es la que permite encontrar un fundamento moral, es decir, no utilitarista-material o naturalista-sensualista, en la filosofía política de Hobbes.

Para Strauss solo una formulación vitalista, que se correspondería a lo que llamamos causa antropológica, puede constituir el verdadero apetito natural del hombre: “solamente el afán inaceptable, irracional y lujurioso de poder es infinito” (Strauss 2011, 34).

Esto es lo contrario a una reducción mecanicista del apetito natural humano que lo pondría como esencialmente similar al animal, en tanto apetito

de las cosas percibidas (Strauss 2011, 31). Esta conceptualización, equiparable a lo que llamamos razón práctica de la ilimitación del deseo, no podría nunca, nos dice Strauss, ser natural y por lo tanto originaria. La única forma de que este apetito natural de las cosas se vuelva tendencialmente infinito, sería como *“resultado de un número infinito de impresiones externas”* (Ibíd.). Ahora bien, lo que permite al hombre quebrar lo finito de su percepción es o bien un razonamiento que proyectó impresiones o bienes futuros y/o potenciales, o bien un cálculo que, considerando el estado de competencia y enfrentamiento generalizado de naturaleza, arroje como resultado la necesidad de ampliar indefinidamente el propio poder para asegurar la consumación de sus deseos. Proyección o cálculo son sin embargo atributos de la razón y no de las pasiones, y por tanto, no naturales.

Por el contrario, según Strauss la ilimitación humana se basa en un deseo de dominación absoluta, un *“deseo espontáneo, infinito y absoluto que emerge de las profundidades del hombre mismo”* (2011, 33). *“Ahora bien, este afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad”* (Ibíd., 34). Esta vanidad como único apetito natural del hombre es, en su peculiar lectura, la forma general de todas las pasiones, que se vuelven entonces *“maneras particulares de afanarse por la preeminencia y el reconocimiento”* (Ibíd.). Y la vanidad es también aquí causa última de la guerra de todos contra todos: *“todo hombre es [...] el enemigo de los otros hombres porque cada uno desea sobrepasar a los demás y, por lo tanto, les agrede”* (Ibíd., 35). El motivo de esa voluntad de dañar por el que nos preguntábamos anteriormente se encuentra para Strauss exclusivamente en la vanidad como único deseo originario y espontáneo del hombre.

Estas dos hipótesis de lectura son, como se ve, enormemente divergentes. Sin embargo, pueden servirnos, al señalar por caminos diversos hacia problemas comunes, para remarcar dos cuestiones centrales que parecen derivarse del problema de lo ilimitado para el propio Hobbes.

Por un lado, ya sea como resultado práctico o como expresión de una vanidad esencial, el carácter conflictivo y autocontradictorio del deseo como *“deseo de una misma cosa”* parece ligarse a cierta indefinición de su objeto o de su estatuto. Es porque todos podemos desear cualquier cosa que el deseo se vuelve autocontradictorio. Es porque nadie tiene ya asegurada su posición en una jerarquía que cualquiera puede imaginarse mejor que todos los demás. El problema de la ilimitación del deseo se enlaza entonces a algo del orden de una especie de impropiedad. El deseo es indeterminado y siempre potencialmente contradictorio –deseo de una misma cosa–, porque no surge como propiedad de diversos tipos de hombres o situaciones: cualquiera puede desear cualquier cosa, incluso aquello que no le corresponde; cualquiera puede imaginarse más poderoso y por lo tanto con más derecho a cualquier cosa por sobre todos los demás. Esa impropiedad, de la que se notará su rasgo típicamente moderno, es aquello que ya desde Platón se encuentra enlazado negativamente al nombre de



la democracia como desmesura (Rancière 2006), y aquello que la filosofía o la ciencia política vendrían a intentar anudar para asegurar un orden (Rancière 1996). Es justamente esa desmesura democrática de la modernidad como era de las masas y las multitudes, lo que parece querer neutralizar Hobbes al intentar anudarlo internamente a las formas de la soberanía, originariamente monárquicas. Más adelante encontraremos este mismo problema de la impropiedad en la sustancia con que Hobbes intentará fundar el orden político: las palabras. La plasticidad de los nombres los hace potencialmente impropios o vacíos, amenazando así el orden que se hará surgir de la impropia ilimitación del deseo de los hombres modernos.

Por otro lado, más allá de cómo se conceptualice la causa o el origen de la ilimitación, hay un problema que se deriva lógicamente y de forma inflexible: la constitución o descubrimiento de un límite propio a ese deseo ilimitado, si es que se quiere evitar la dispersión belicosa de los individuos y el riesgo anarquizante de su impropiedad. A pesar de sus diferencias, tanto Strauss como Althusser arriban a este mismo problema, lo que señalaría fuertemente hacia la centralidad que tal cuestión tendría para el propio Hobbes. Pensar el límite de lo ilimitado parece ser el objetivo fundamental del pensamiento hobbesiano, en tanto única forma de pensar un orden político moderno.

¿Cómo se constituirá entonces tal límite? Siguiendo a Strauss, podemos señalar que lo que Hobbes pondrá para enfrentar a la vanidad como apetito ilimitado es la experiencia real de la muerte o su amenaza. Experiencia que rompería el mundo imaginario de la vanagloria y las fantasías de poderío absoluto del hombre individual. Así, aún sin orden moral trascendente, puede fundarse para Strauss un principio moral moderno que contrapondría la injusticia de la vanidad con la justicia del miedo a la muerte. Esto pondría a Hobbes más allá de una resolución puramente jurídico-formal del orden político: la ley no es simplemente justa porque es ley, sino porque brota sustancialmente del límite real de la muerte. La trasgresión imaginaria de ese límite es injusta, su aceptación no.

Por otro lado, la experiencia del límite de lo ilimitado pasará, para Althusser, por la dialéctica autocontradictoria de la libertad que ese deseo ilimitado supone.

Porque hay que recordar que es también contra la unidad del *summum bonum* que en Hobbes despunta la afirmación de una multiplicidad de deseos y objetos de deseo tendencialmente contradictorios entre sí, es decir, una dispersión individualista de los bienes y fines. La disolución moderna del orden objetivo de la comunidad política se dispersa en una multiplicidad de demandas subjetivas –deseos, apetitos, felicidades individuales– que ganan así su libertad. El espacio político moderno es el espacio de esta libertad como ausencia de todas las restricciones y fijeza –de posiciones, enunciados, roles, apetencias, derechos– que la idea de orden político objetivo imponía. De aquí que la libertad se presente principalmente como ausencia de obstáculos para el

movimiento de tales individuos de deseo ilimitado<sup>4</sup>. Esto es lo que Althusser en sus cursos sobre Hobbes tematiza como la concepción utilitarista, individualista y liberal de la libertad como medio vacío para un desarrollo infinito del individuo (Althusser 2012, 258; 366; 370).

Pero esta libertad que se piensa como espacio vacío de restricciones se ve simultáneamente llena, saturada incluso, por la multiplicidad de sujetos deseantes que se contradicen mutuamente. El problema es que *“la libertad va a chocar contra el límite de su esencia, pues el medio no es naturalmente vacío; [...] está lleno de hombres iguales que quieren un espacio vacío para cada uno de ellos”* (Althusser 2012, 366). Este movimiento autocontradictorio de la libertad definida como medio vacío para el deseo infinito de los individuos está privado de todo recurso a una obligación trascendente que imponga un límite objetivo a estos deseos potencialmente ilimitados de la multiplicidad de hombres. Se impone entonces la tarea de encontrar una forma interna de (auto)limitación. Este límite se encontrará en la experiencia del único cese absoluto, en la experiencia verdadera de la nada: la muerte. *“Señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”* (Hobbes 2007, 79).

Ambas lecturas, a pesar de conceptualizar de forma heterogénea lo que constituye ese *“incesante afán de poder”*, arriban lógicamente al mismo problema hobbesiano de la muerte como límite interno del deseo ilimitado del hombre y como paso primero hacia el estado civil y el derecho positivo.

Repasemos entonces lo que hasta ahora sabemos como resultado de nuestra lectura, junto a Althusser y Strauss de Hobbes. Primero, que la humanidad hobbesiana está dispersa en múltiples sujetos de un deseo ilimitado e infinito, cuyo origen resta como incógnita de la cual la respuesta nos resulta tremendamente huidiza. Segundo, que esa ilimitación reconoce según Hobbes un primer cese natural en la muerte. Debemos analizar entonces el movimiento y la lógica de tal límite mortal del deseo.

### 3. El límite inmanente: la muerte, la razón (y la Soberanía)

La concepción hobbesiana del derecho de naturaleza parece condensar de una forma particular esa ilimitación del deseo del hombre con la experiencia de su límite en la muerte.

El derecho de naturaleza se funda en esta ilimitación del deseo del hombre y, aunque pareciera nombrar simplemente esa potencia ilimitada y sin

---

<sup>4</sup> Sobre el desarrollo del concepto de libertad en Hobbes, desde formulaciones más cercanas a la tradición clásica hasta la formulación acabada y “física” de la libertad como “ausencia de [...] impedimentos externos al movimiento” (Hobbes 2007, 171), véase Skinner (2010) quien analiza este movimiento conceptual, atendiendo especialmente a la confrontación con la idea republicana de libertad como independencia del poder arbitrario.

restricciones de lo humano, ya en su primera formulación se enlaza a su límite interno. El derecho de naturaleza, aunque ilimitado, es un derecho a la conservación de la vida, es decir a evitar la muerte.

“El Derecho de Naturaleza, que los escritores llaman comúnmente jus naturale, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes 2007, 106).

El derecho es un círculo que enlaza la potencia infinita del hombre con la experiencia finita de su cuerpo como ser viviente. El límite de la potencia del hombre se pone en su fin y propósito. Esto es lo que puede explicar la distancia casi nula entre su formulación como derecho natural y la consiguiente enunciación de la primera ley de naturaleza que obliga a la búsqueda de la paz, precisamente con el objetivo de tal conservación de la propia vida (Hobbes 2007, 106).

Pero antes de explorar la cercanía y la diferenciación entre derecho natural y ley natural nos detendremos en la sustancia de este límite, es decir, en las razones por las cuales la muerte pasa a constituir el límite posible del estado ilimitado de naturaleza. La clave de esta función parece estar en la relación entre pasiones, muerte y razón.

Strauss define este vínculo cuando explica que en Hobbes el *“segundo postulado de la naturaleza humana”* (2011, 38) puede ser reducido de forma naturalista a un principio de auto preservación. Pero si bien esta formulación reaparece sistemáticamente en la letra de Hobbes, este parece preferir las formulaciones que enfatizan el evitar la muerte antes que el conservar la vida.

La explicación de Strauss nos señala hacia la importancia de esta diferencia. La formulación de conservar la vida es eminentemente positiva y abre entonces el camino hacia las formas de acrecentar esa vida conservada. Pero ya sabemos que ese acrecentamiento de lo positivo de la vida como deseo es ilimitado: no hay *summum bonum* que pueda representar la realización o cese de ese acrecentamiento. *“Según Hobbes la conservación de la vida es el bien primordial; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas [...]; en una palabra la felicidad es el bien máximo; pero no hay bien supremo, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pueda hallar reposo”* (Strauss 2011, 39). La positividad de la vida en su conservación no puede escapar a la ilimitación del deseo, porque *“en el orden de los bienes no hay ningún límite real”* (Ibíd.), pero también porque la dinámica del deseo separa el bien primordial de la vida del bien máximo de la felicidad sensualista o utilitaria sin poner ningún bien supremo que pudiera unificarlos. Por el contrario, la formulación negativa del evitar la muerte, pone un mal que es a la vez supremo, primordial y máximo, por lo que *“solo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente a la vida humana”* (Ibíd.)

Y sin embargo, esta relación entre mal supremo y absoluto de la muerte o bien máximo ilimitado de la vida, no dejaría de ser una racionalización sobre la vida y la muerte, un cálculo de sus potencias y posibilidades. Por eso para Strauss la importancia de la muerte no radica en este lugar de mal absoluto como resultado de un cálculo racional sobre la propia vida. Lo importante es que la experiencia de la muerte es la única forma de experiencia del mundo que, surgiendo de las pasiones del hombre, y siendo ella misma pasión y por lo tanto pre-racional, vuelve racional al hombre.

El recorrido de esta racionalización para Strauss surge del apetito natural entendido como vanidad. Siendo las pasiones del hombre "*formas particulares*" de este único apetito de vanidad, su vida en el estado de naturaleza es en principio una vida imaginaria, compuesta de opiniones y palabras. En esta, para asegurarse el objeto de su felicidad – superación del otro –, el hombre se imagina independiente de las necesidades físicas-corporales del bien primordial de la vida. Así, "*experimenta únicamente las dichas y dolores de la mente, esto es, dichas y dolores imaginarios*" (Strauss 2011, 43). En este mundo imaginario se cree, por placer, siempre superior a los demás. Pero esta felicidad no puede ser conseguida en solitario, no puede convencerse a sí mismo de su superioridad, nos dice Strauss, y por lo tanto, el hombre vanidoso hace una salida al exterior en la forma de una reivindicación de superioridad (2011, 44).

Althusser también señala esta misma función de racionalización de la muerte (2012, 264; 371). Pero ya no en tanto experiencia de la verdad mortal del ser, que rompería el mundo ilusorio en el que el hombre es puesto por la vanidad como único apetito natural, sino como conciencia de la posible interrupción a la búsqueda utilitarista del bien; interrupción siempre por venir, que obliga entonces al hombre a abrirse al campo del futuro superando la inmediatez de sus pasiones presentes. "*Es así como nace la razón, como nueva pasión, pasión de futuro. Por la aprensión al futuro con respecto a la muerte nace la razón que despoja del apetito brutal según el cual se prefieren los bienes presentes a los futuros*" (Althusser 2012, 265). El lugar de la muerte en la racionalización del hombre de las pasiones ilimitadas no es moral, como en Strauss, sino utilitarista. Es la conciencia de la muerte como acontecimiento futuro siempre posible, lo que expulsa al hombre de la prosecución inmediata y animal de las pasiones presentes y lo pone a mirar al futuro. "*Hacerse cargo de la muerte obliga a anticipar; ahora bien, anticipar es pensar*" (Althusser 2012, 373).

La cuestión es, otra vez y en ambas lecturas, la de la inmanencia. Lo racional tiene que brotar para Hobbes del mundo inmediato de las pasiones naturales del hombre sin recurso a ningún argumento trascendente, del mismo modo que el límite de la libertad y el derecho natural tiene que brotar de sus propios elementos ilimitados.

Pero si aceptamos, aunque más no sea provisoriamente, la forma materialista de entender el lugar de la muerte como límite, que Althusser nos propone, nuestras formulaciones todavía tremendamente abstractas de lo

ilimitado del hombre y su límite podrían comenzar a historizarse. Porque el fantasma de la muerte en Hobbes no es el de la amenaza de un castigo divino o una muerte trágica-heroica, de una muerte como acto trascendental, sino el de la perpetua amenaza contingente y sin razón de peso, de ser muerto por otros. No es una causa excepcional y súbita lo que amenaza al hombre hobbesiano con una muerte más acá de su inevitable caducidad natural, sino la cotidiana y constante posibilidad de ser muerto por los demás. En este sentido es que puede pensarse en la modernidad del fantasma de la muerte hobbesiana, como “*metáfora de la competencia económica*” (Althusser 2012, 371) propia de una sociedad mercantil<sup>5</sup>. Ser muerto por los otros es encontrarse, por razones prácticas, menores y cotidianas, que brotan del intercambio necesariamente privado y disociado con los otros, desposeído de la posibilidad de reproducir la propia vida. Aquí, en el orden de los bienes, sí se encuentra un límite real: la contradicción latente entre el medio vacío de la libertad moderna y la multiplicación de los sujetos deseantes en tanto individuos aislados. Es decir, la forma moderna individualista de lazo social –producción privada e independiente de mercancías<sup>6</sup>– que se resuelve por medio de la competencia de mercado.

Justamente la muerte aparece en Hobbes, para Althusser, también como amenaza generalizada que resulta de aquel movimiento contradictorio de la libertad del individuo: el derecho de todos a todo se transforma en estado de guerra que implica la amenaza de la muerte violenta. Es decir, la supresión del sujeto-individuo deseante ilimitado como causa de la ilimitación de los otros individuos. La muerte no es tanto la experiencia verdadera del ser opuesta a la falsedad de sus ilusiones de vanagloria, como parece afirmar Strauss, sino la amenaza real de la multiplicidad disociada de individuos como límite a la afirmación de la vida como deseo subjetivo.

De hecho, en la formulación hobbesiana del estado natural como estado de guerra –competencia– generalizada, se nombra como un efecto pernicioso la supresión de toda distinción de justicia e injusticia, pero también la disolución de toda seguridad de la propiedad: “*Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo*” (Hobbes 2007, 104). Y esto, siempre que se toma como límite pensable de ordenamiento de la comunidad humana la forma mercantil-posesiva de sociedad, significa la anulación práctica de toda capacidad presente de conservar la propia vida y de realizar el cálculo de la razón como estimación de futuro. La muerte es límite

<sup>5</sup> Sobre la relación entre la teorización hobbesiana y la naciente sociedad capitalista de mercado moderna, que por razones de extensión nos atenemos de desarrollar aquí, véase McPherson 2005, 21-109.

<sup>6</sup> Ver “Capítulo I. La mercancía” de *El Capital* (Marx 2002, 43-102) y “Capítulo II. El proceso de Intercambio” (Marx 2002, 103-114).

entonces porque es supresión de la potencia viva ilimitada, en tanto solo es pensable como necesariamente individual y disociada, aspirando a realizar sus necesidades en la forma de la propiedad. La muerte es límite inmanente porque es “*negación fundamental de la vida*” (Althusser 2012) entendida como conservación siempre acrecentable.

La inmanencia del orden político es posible en tanto se encuentra en la muerte un límite interno al campo de otra forma ilimitado de la actividad del hombre. “*El proyecto de Hobbes reposa sobre este pensamiento de la muerte: habrá que reestructurar el estado de naturaleza sin ninguna instancia que le sea exterior, utilizando su ley interior: el temor a la muerte*” (Althusser 2012, 265). La muerte y su temor son la piedra de toque que permite la salida del estado de naturaleza como estado de la confrontación suicida de disociados apetitos ilimitados.

Volvamos desde aquí a la distinción entre derecho y ley, a partir de la definición de la primera ley de naturaleza:

“La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos [...] De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, 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. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles” (Hobbes 2007, 106).

Ahora sabemos que las formulaciones son más divergentes de lo que suponíamos inicialmente. Porque esa sintomática aparición del límite en el propósito del derecho natural no deja de estar afirmada, más bien, sobre la formulación positiva de la autopreservación –la cual, ahora lo sabemos gracias a Strauss, no puede evitar el acecho de lo ilimitado: defensa de nosotros mismos, conservación de la propia vida. La ley natural por el contrario afirma, en una forma aparentemente positiva, la formulación negativa del evitar la muerte. La fórmula “*buscar la paz*”, como opuesta a “*buscar la guerra*” y siendo la guerra una especie de sinécdoque de la muerte violenta, puede ser reducida a la fórmula de evitar la muerte.

Pero esta diferencia entre derecho y ley, fundamental para asegurar la afirmación del límite, encuentra una explicación un poco menos oscura en el propio Hobbes. Primero porque por un lado, el derecho natural –*ius naturalis*– es una potencia de “*hacer o de omitir*” (Hobbes 2007, 106). De ahí que, aunque ya haya experimentado algo de su límite en su propósito de evitar la muerte, su

formulación siga siendo ilimitada: el derecho natural es una libertad, y la libertad es la ausencia de todo impedimento externo para el movimiento ilimitado de una voluntad deseante. Mientras que, por el contrario, la ley de naturaleza –*lex naturalis*– es una obligación, o bien a hacer, o bien a omitir cierta acción. La ley es ya un límite, incompatible con la libertad como ilimitación y con el derecho como voluntad también ilimitada.

La segunda ley de naturaleza es la que obliga, en función de que las condiciones estén dadas para la búsqueda de la paz, a aceptar la limitación del propio deseo y derecho ilimitado en la forma de una renuncia (Hobbes 2007, 7). El resto de las leyes de naturaleza parecen ser medios para asegurar la realización del pacto y los contratos como renunciaciones recíprocas (Althusser 2012, 266).<sup>7</sup>

Lo que tenemos entonces es que el apetito ilimitado que se afirma como derecho natural, encuentra por la experiencia de la muerte, en la que se precipita inevitablemente, la forma de una obligación de autolimitación. De este límite propio de lo ilimitado mismo se deriva la ley natural, y de ahí el paso racionalmente necesario al pacto que constituye la soberanía, el Soberano y el estado civil.

Ahora bien, la obligación de la ley de naturaleza, por sí sola, es o bien muy débil o bien directamente inefectiva. Primero, por su condición de reciprocidad absoluta: todos los hombres deben estar dispuestos a pactar, es decir a autolimitar su libertad y su derecho natural para constituir el Estado. Segundo, por una contradicción, señalada por Althusser, entre el carácter universal de la obligación de la ley natural y la génesis individualista de la razón, que da origen a la ley natural como cálculo a futuro del propio beneficio (Althusser 2012, 267). El problema es que la ley natural es siempre inefectiva, hay un vacío de obligación (Althusser 2012) que la desfonda constantemente, y la pone bajo la amenaza de lo ilimitado de las libertades en las que quiere fundarse.

La ley natural no es entonces propiamente una ley, ya que no logra obligar efectivamente: *“las leyes de naturaleza, que consisten en la equidad, la justicia, la gratitud y otras virtudes morales [...] no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen los hombres a la paz y la obediencia”* (Hobbes 2007, 219).

---

<sup>7</sup> De forma coherente, la renuncia como puesta en acto del límite encuentra, para la validez de tal acto de cesión de derechos, aquel mismo límite de la muerte. Lo único a lo que el hombre no puede renunciar de su derecho natural es a la conservación de su vida, a evitar su muerte (Hobbes 2007, 109; 114). Sin embargo, más adelante lo propiamente ilimitado del poder soberano tendrá que falsear incluso este límite natural: el súbdito retiene solo el derecho de no darse muerte a sí mismo, y de enfrentar al Estado y ponerse en estado de guerra cuando sea condenado a la muerte, pero la condena de un súbdito a muerte es una prerrogativa y derecho del poder soberano (Hobbes 2007, 174)

El problema reaparece persistentemente. Aún más, si bien la ley natural funda una obligación en la experiencia negativa de la muerte, el derecho natural como deseo ilimitado de vida persiste a su interior –segundo momento de la primera ley natural–. Aún más, este derecho a la vida, que ya vimos indisolublemente asociado a lo ilimitado, se presenta como fin de la constitución del Estado mismo:

“El fin del Estado es, particularmente, la seguridad: La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV” (Hobbes 2007, 137).

La resolución de este problema –el de un límite que, siendo interno, es sin embargo débil como obligación– quizás se encuentre en la afirmación especularmente ilimitada del poder de la ley civil que el propio límite funda en su salida del estado de guerra. Como si lo ilimitado de la soberanía, y la concepción estrictamente formal de la justicia como respeto abstracto e incuestionable a la ley positiva (Bobbio 1991, 103) fueran una respuesta necesaria frente a la debilidad intrínseca del límite inmanente a la naturaleza de los hombres. En este mismo sentido, es solo gracias a la coerción ilimitada del Estado que la dispersión de la multitud de sujetos de deseo ilimitado puede conseguir una unidad indivisible en el uno del soberano (Hobbes 2007, 135). Es también solo gracias al poder efectivo de las leyes civiles que lo justo y lo injusto pueden distinguirse, y sobre todo establecer “*las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos*” (Hobbes 2007, 146), es decir establecer la fijeza de la propiedad, la cual, como hemos mencionado, aparece como la única forma pensable para asegurar y acrecentar la vida.

Se ve cómo la ley civil positiva, antes que la obligación vacía de la ley natural, es lo que tiene que resolver la efectividad del límite. De ahí que Bobbio (1991) pueda rastrear un rasgo de positivismo jurídico *avant la lettre* en Hobbes. Ahora bien, esta ventaja de la ley positiva sobre la débil ley natural inmanente reside no tanto en un imperio formal sin límites de la ley, sino en el ejercicio ilimitado de la soberanía que esta implica, y que viene a reforzarla.

En definitiva, este límite que se pone de forma inmanente al mundo humano del deseo, encuentra nuevos problemas en el pasaje, no sin resto, de la ley natural como interioridad del espacio ilimitado del hombre natural a la efectividad de la obligación-limitación en la forma del estado civil –ley positiva–. Ese intrincado pasaje será asegurado, ya no de forma puramente



interna, por la exterioridad de un poder soberano que se manifiesta como violencia, es decir, como efectivización de la amenaza de la muerte. Un poder que, por otra parte, tiene que ser necesariamente construido por medio de la representación, quebrando irremediabilmente el plano inmanente en el que parecíamos movernos.<sup>8</sup>

El exorcismo de lo ilimitado se revela como una tarea extremadamente difícil para el orden político positivo que nace de la autolimitación recíproca por parte de todos los individuos de su derecho natural.

El resultado es una aporía central a la lógica política moderna iusnaturalista: aunque parte de la libertad y voluntad individual como fundamento, el poder moderno deja, una vez instituido, de depender de aquellas voluntades (Duso 2016). La representación, construida en Hobbes gracias a aquella dialéctica de autor/actor<sup>9</sup>, pone irremediabilmente como autónomo de los individuos a ese poder que decía fundarse en ellos. El límite, aunque producido desde el interior del campo ilimitado de los hombres, deviene necesariamente exterior.

#### 4. La debilidad del límite: el pacto, las palabras (y la espada)

Pero el límite de la ley natural que se afirmaría como ley positiva no está acosado solamente por la dificultad del pasaje de la una a la otra, y por las formas en que lo ilimitado del derecho como demanda subjetiva y deseo persiste en su interior. Más allá de esta dificultad en la correspondencia entre la racionalización interna e individual del límite y su exteriorización institucional en la soberanía, la debilidad del límite se desdobra. Es la misma materia con que este límite es constituido, las palabras, lo que es insuficiente.

Los signos del pacto que funda la renuncia del derecho ilimitado no son más que palabras: “yo doy, yo otorgo, yo he dado, yo he otorgado, yo quiero que eso sea tuyo [...] yo daré, yo otorgaré” (Hobbes 2007, 110). Todos los actos que instituyen la renuncia recíproca a la libertad y el derecho natural ilimitado por el miedo compartido de la experiencia absoluta de la muerte, son actos de palabras, enunciaciones, juramentos, pactos y contratos. El único medio que los hombres tienen de poner en acto las consecuencias de su razón, aparentemente nacida de la confrontación con la muerte –ley natural–, son las palabras que se pronuncian unos a otros y que autorizan de ahí en más a pronunciar a un tercero: el Soberano. Ese Soberano mismo es una persona artificial (Hobbes

<sup>8</sup> Sobre el problema de la Representación tan central para Hobbes como para la lógica política moderna *tout court*, ver Duso 2016.

<sup>9</sup> Sobre esta particular constitución de la representación como autorización ver el Capítulo XVI que cierra la Primer Parte del *Leviatán*: “De las Personas, Autores y Cosas personificadas” (Hobbes 2007, 132-136)

2007, 132) hecha de las palabras pronunciadas. Una persona que se manifiesta en la forma de las palabras: órdenes, leyes, pronunciamientos.

A la resolución ya endeble de la ilimitación de lo humano la acecha entonces el fantasma de la indeterminación de las palabras. Pero la indeterminación de las palabras, su falta de fijeza objetiva, quizás no sea sino otro efecto de la potencia ilimitada del hombre emancipado de todo orden objetivo y de toda naturalidad. Un hombre libre de lenguaje que no encuentra correlación obligatoria alguna entre las palabras y las cosas, como no encuentra fundamento objetivo alguno a su obediencia a la ley y al Estado, a excepción de su propia voluntad.

Podemos ver cómo el problema de la indeterminación de las palabras acecha desde el comienzo el *opus magnum* hobbesiano. Ya en los primeros capítulos del *Leviatán*, Hobbes nos advierte sobre su definición nominalista de la verdad y la falsedad que obliga “a un hombre que busca la verdad precisa [...] a recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente; de lo contrario se encontrará el mismo envuelto en palabras, como un pájaro en el lazo” (2007, 26).

Señala también hacia lo que llama abusos del lenguaje: el registro equivocado de las concepciones, “por la inconstancia de significación de sus palabras” con que los hombres “se engañan a sí mismos”; toda enunciación metafórica, es decir el uso de las palabras “en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas”, cuyo solo fin parece ser el engañar a otros; la mentira estricta, es decir el uso de las palabras para afirmar una voluntad falsa; el agravio, es decir el uso del lenguaje para el insulto, el ataque, el menosprecio (Hobbes 2007, 24).

Se ve cómo cualquier uso no estrictamente nominalista de las palabras constituye para Hobbes un abuso, en tanto pone a las palabras fuera de toda relación de verdad con las cosas. El hombre tiene así la posibilidad de usar las palabras impropriamente, de abusar de su capacidad de lenguaje, para mentir sobre sí mismo y sobre las cosas. Es decir, para hacer discursivamente que las cosas sean lo que no son.

Un poco más adelante Hobbes lista todas las causas del error y el absurdo surgiendo del uso inapropiado de los nombres, de la confusión entre cuerpos, accidentes, nombres y expresiones, y del remplazo de las definiciones por las metáforas y los *tropos*, es decir a todo el uso del potencial indeterminado del lenguaje que escapa a la fijeza de las definiciones. Hobbes insiste sobre esta necesidad de ser metódicamente nominalistas: “La primera causa de las conclusiones absurdas la adscribo a la falta de método, desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones, es decir, estableciendo el significado de las palabras: es como si se quisiera contar sin conocer el valor de los términos numéricos: 1, 2 y 3” (Hobbes 2007, 35).

El riesgo de esta potencial impropiedad de las palabras es directamente la disolución del cuerpo político, la destrucción del pacto que, hecho de esas

mismas palabras, había sacado a los hombres del espacio ilimitado de los apetitos.

Esta preocupación por el riesgo de las palabras puede ser rastreada hasta el *De Cive*. Aquí, justamente en el Capítulo XII –“Las causas que dividen a un Estado”– Hobbes nos dice que “la elocuencia” - esto es el uso del lenguaje - “es de dos clases: una es la que explica [...] conceptos de la mente, y se origina en parte de la contemplación de las cosas mismas, en parte en la comprensión de las palabras tomadas en su significación propia y definida; la otra es la que conmueve las pasiones de la mente [...], y se origina en el uso metafórico de las palabras y acomodado a las pasiones” (Hobbes 2010, 252). La primera elocuencia es aquella de la ciencia política hobbesiana, es la “lógica” de la razón, nacida de la experiencia de la muerte y fundada en “principios verdaderos”, con que se hace el pacto y se funda la soberanía. La otra es la “retórica” de las pasiones y los apetitos, “separada del conocimiento de las cosas” y hecha de “opiniones recibidas, cualesquiera que sean”, que solo busca conseguir su “victoria” aunque esta acarree la revolución, la recaída en el estado de guerra y la efectivización generalizada de la amenaza de muerte latente en la ilimitación de los hombres.

En el *Leviatán*, luego de haber sido presentada en el Capítulo XI la definición ilimitada del apetito natural, reencontramos este problema en un largo pasaje que gira sobre la relación entre la significación de las palabras, las pasiones (ilimitadas) y el problema capital de lo justo y lo injusto:

“De esa misma ignorancia [de la significación de las palabras] se deduce que los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones. Así, quienes aprueban una opinión privada, la llaman opinión; quienes están inconformes con ella, herejía; y aun herejía no significa otra cosa sino opinión particular, sino que con un mayor tinte de cólera.

La ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo en norma de sus acciones, de tal modo que se considera injusto lo que por costumbre se ha visto castigar, y justo aquello de cuya impunidad y aprobación se puede dar algún ejemplo, o precedente, como dicen, de una manera bárbara los juristas, que usan solamente esta falsa medida de justicia. Son como los niños pequeños, que no tienen otra norma de las buenas y de las malas maneras, sino los correctivos que les imponen sus padres y maestros, con la diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque a medida que se hacen fuertes y tercos, apelan de la costumbre a la razón, y de la razón a la costumbre, según lo requiere su interés, apartándose de la costumbre cuando su interés lo exige, y situándose contra la razón tantas veces como la razón está contra ellos. Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso los hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie.

En efecto, no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos

de un cuadrado, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado" (Hobbes 2007, 83-84).

Lo que tenemos entonces es que la "ignorancia de las significaciones" apropiadas, que no es sino el uso pasional y no racional de la capacidad nominadora del lenguaje, resulta en una indeterminación de lo justo y lo injusto que se abre al conflicto teórico y efectivo –la pluma y la espada–. Este conflicto tuvo su expresión en esa Guerra Civil y Revolución inglesa que acecha la memoria cercana de Hobbes y que a sus ojos, no tuvo sino efectos perniciosos. Lo que se contrapone a esta multiplicación infinita de los discursos belicosos por el potencial figurativo del lenguaje, es la "teoría de las líneas y las figuras" como objeto imposible de disputa, en tanto racional.

Es necesario señalar aquí, ya que por la economía de nuestro argumento no lo hemos hecho previamente, que el problema de la definición de lo justo y lo injusto recorre medularmente el planteo hobbesiano. En primer lugar, el abandono –moderno– del problema sustancial de la Justicia, propio del pensamiento antiguo, es paralelo a lo que hemos llamado con Strauss el desplazamiento del orden político objetivo al subjetivo, y se resuelve en la estructura formal, jurídica, positivista de la ley como siempre ya justa. En segundo lugar, y como resultado de esto, la medida de lo justo y lo injusto debe ser sustraída totalmente a los particulares, ya que en ellos, incluso en sus palabras, lo ilimitado amenaza con desarreglar la nueva medida formal de lo justo (Hobbes 2007, 265; 2010, 243).<sup>10</sup> De esto también se desprenderá el enorme poder político sobre las doctrinas y las opiniones que Hobbes atribuye al Soberano (2007, 145-146). El sentido de las palabras, como nombres de lo justo y lo injusto, debe ser fijado por una sola e indiscutible autoridad, y esto incluso en el terreno sagrado de la teología y las Escrituras.

Este problema es el que parece obligar a Hobbes a la búsqueda de una forma de fijar el sentido de las palabras de manera objetiva. Es entonces el desarrollo de aquella teoría subjetiva del derecho y del orden político lo que vuelve indispensable un método puramente racional para la construcción de un lenguaje objetivo. Este lenguaje indiscutible, de significación puramente racional e inaccesible la manipulación de las pasiones, es lo que Hobbes

<sup>10</sup> Por otra parte, esto es fuertemente lógico. En el estado de naturaleza *el apetito natural* de cada individuo es la medida de lo bueno y lo malo. Pero lo ilimitado no puede ser nunca medida de algo porque es inconstante, cambiante, indeterminado. De ahí que los individuos no puedan ser medida de lo justo, aunque toda medida estable deba necesariamente partir de esta pseudo-medida individual de lo justo. La única medida posible será la de lo ilimitado luego de la experiencia de su límite: la ley natural, como racionalización del apetito luego de la experiencia de la muerte. Pero tal medida cierta impulsa inmediatamente a su disolución, vuelve al mismo tiempo posible, necesaria e inevitable la salida del estado de naturaleza, la constitución del poder civil y la predominancia del derecho positivo que se impone como medida extra individual de lo justo, como prerrogativa exclusiva del Soberano.

encuentra en el lenguaje matemático-geométrico que parte de definiciones axiomáticas. Es esta necesidad de una forma de fijeza objetiva del lenguaje lo que, para nosotros, explicaría la aparición creciente del método racionalista en Hobbes y lo fundamental de su descubrimiento de la geometría euclidiana, antes que una huida modernizante que ocultaría en su racionalismo la experiencia esencial del ser para la muerte como fundamento moral irreductible, como afirma Strauss (2011).

El problema es que la impotencia de la razón asalta nuevamente el planteo hobbesiano. La teoría de las líneas y los puntos no se constituye en límite a la confusión de las opiniones y las palabras por ser racionalmente verdadera, sino por ser neutral en el enfrentamiento de los apetitos. Si algo de ella entorpeciera los objetivos de algún individuo deseante, sería sin más eliminada: *“si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría”* (Hobbes 2007, 84).

El problema se precipita sin salida y ni siquiera un imposible lenguaje objetivo parece evitarlo. Lo ilimitado del hombre moderno se resuelve en un límite interno que solo puede instituir por medio de actos de palabra una ley civil y un poder soberano como límite efectivo; actos que a su vez son amenazados por la indeterminación y la relatividad del significado del lenguaje –como formas de esa misma ilimitación–. El intento racional del método geométrico para fijar el lenguaje, por más que alcance verdades racionales – como la teoría de las líneas y los puntos, la equivalencia de los ángulos de un triángulo equilátero, o la forma absoluta de la soberanía– es una barrera insuficiente a lo ilimitado de lo humano, que se multiplica por acto de palabras sin referentes, sin verdades propias, sin cosas a las que atarse realmente.

En este cruce enmarañado de imposibles, el recurso al límite interno vuelve a jugar un rol central: es el temor a la muerte, como pasión antes que cálculo racional, el que viene a reforzar la debilidad de la palabra indeterminada o potencialmente maleable (Hobbes 2007, 115). Pero otra vez, la forma de este reforzamiento pasa, antes que por la fuerza propia de las leyes de naturaleza como racionalización de la amenaza de la muerte, principalmente por la amenaza del poder civil y su espada: *“Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno”* (Hobbes 2007, 137).

En su insuficiencia las palabras no logran su cometido. El límite tiene que exteriorizarse: la muerte no es tanto la experiencia subjetiva interna que fuerza a la racionalización del hombre, sino la amenaza concreta externa e instituida de la Soberanía como poder de castigo, que frena de hecho lo ilimitado de los hombres. El intento de fundar un orden desde lo ilimitado obliga a instituir alguna forma de exterioridad que corte su movimiento desmedido: la espada, la representación, la soberanía.

Frente a lo ilimitado del hombre así concebido, solo resta lo absoluto de un poder de soberanía que debe ser libre incluso de aquellos límites que él

mismo viene a representar –e imponer: “el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes” (Hobbes 2007, 266).

El intento hobbesiano de cercar lo ilimitado, es decir, de construcción de un orden justo objetivo y estable pero no puramente trascendente, parece derrumbarse sin salida en una forma imposible de racionalización de lo político, que solo puede recurrir a la exterioridad de la violencia de estado como *ultima ratio*.

Esta encrucijada de saber racional, política moderna e indeterminación de las palabras en que parécenos entramparse el sistema hobbesiano, ya ha sido señalada por Jacques Rancière en *Los nombres de la historia* (1993). Allí Rancière presenta, como hipótesis de lectura para entender las transformaciones del saber histórico y sus paradojas, una conceptualización de la modernidad como muerte del rey y advenimiento de las masas. Esta muerte del rey implicaría, al mismo tiempo, su descentramiento como sujeto de la soberanía y su irrelevancia como actor para el saber histórico, en contraposición a su previa centralidad en la vieja historia de grandes nombres propios. En lugar del Rey advendrán las masas como nuevo sujeto múltiple de la soberanía, pero también como multiplicación indeterminada de los focos de palabra legítimos sobre los que fundar un saber –histórico–. El desorden de la política moderna se asocia indefectiblemente a un “desorden del saber” (Rancière 1993, 32).

Frente a este problema, es Rancière mismo quien señala hacia la figura de Hobbes como central en medio de este desorden político-teórico que trae la muerte moderna del Rey (1993, 28). La obra de Hobbes está marcada, como se encarga con justeza de señalar Rancière, por una muerte real y no metafórica del Rey: el primer regicidio moderno, es decir políticamente legitimado, que fue la muerte de Carlos I durante la Revolución Inglesa en 1649, solo dos años antes de la publicación del *Leviatán*.

Esa muerte podría pensarse como una conquista de lo ilimitado moderno sobre un límite que le era todavía excesivamente externo, fundado en un trascendente en el que la multiplicidad de los individuos deseantes no podía reconocerse. La tarea de Hobbes será, según venimos pensando, la de religar esa ilimitación de la moderna sociedad de individuos, que se le aparece como inevitable, a algún tipo de nuevo límite –lo más internamente producido que sea posible– en que aquellos puedan reconocer la única forma de realización posible de su libertad originariamente infinita.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Esta tarea, además de ser un problema de palabras, aparece también como un problema de números: es el paso del sujeto múltiple de lo muchos, ilimitado en sus deseos e indeterminado en su cuenta, al Uno único y determinado del Soberano. En este pasaje –de la multitud de individuos al uno del Pueblo-Soberano– Skinner encuentra la clave del nacimiento del Estado moderno (Skinner 2012, 89-101). Virno, por su parte, ve en este pasaje el descubrimiento de la

Lo central es que este nuevo orden político fundado en los términos inmanentes del individuo tiene que ser protegido contra esos efectos de la ilimitación que produjeron el desastre que es, a los ojos de Hobbes, la Revolución Inglesa. Frente a la muerte violenta del Rey, hace falta una buena muerte del Rey como trascendente puro –erróneamente fundado de forma exclusiva en sí mismo, o en el imaginario de una divinidad–. Una buena muerte en el saber, que permita entonces su renacimiento, como Estado y Soberanía moderna, ligado inmanentemente al espacio de los individuos modernos. Esa buena muerte del Rey sería la ciencia política hobbesiana.<sup>12</sup>

La necesidad de esta buena muerte parece derivar, en la ciencia, de cierta racionalización de aquella mala muerte histórica. A esta conceptualización, Rancière llama “*nueva dramaturgia*” de lo político (1993, 29). Inaugurada por Hobbes, en ella no se habla, como en el pensamiento político antiguo, de las transformaciones de un régimen en otro en sucesiones previsibles o esperables, sino de la amenaza de la destrucción lisa y llana de todo cuerpo político, de la comunidad en cuanto tal.<sup>13</sup> Consecuencia absolutamente más terrible, que tendría paradójicamente causas más fútiles: “*opiniones, asuntos de palabras mal empleadas, o de frases indebidas*” (Ibíd.). El desorden de la política moderna, que amenaza con la muerte lisa y llana del cuerpo, “*es en primer lugar la enfermedad de las palabras. Hay palabras en demasía, palabras que no designan nada más que, precisamente, blancos hacia los cuales los asesinos lanzan sus brazos*” (Ibíd.).

De una parte, este exceso de palabras es el de una rabia mimético-literaria, que nombra al poder y a la soberanía como lo que no puede ser: una tiranía<sup>14</sup> Es decir, que lo nombra falsamente como externo a los hombres y por

---

forma moderna de opresión que anularía la potencia plural y emancipadora de la multitud (Virno, 2008).

<sup>12</sup> Esta diferencia hace del realismo (en el sentido de monarquismo) de Hobbes uno muy peculiar. Justamente por esto el “hobbesianismo” fue incluso denunciado y combatido por las fracciones escolásticas y anglicanas (a las que por otro lado escandalizaba igualmente la teología y la eclesiología de Hobbes) que volvieron al poder con la Restauración de los Estuardo. Sobre este desencuentro entre Hobbes y las otras fracciones realistas véase el interesante prefacio de Lessay al debate Bramhall/Hobbes (Lessay, 2013).

<sup>13</sup> La fantasía de una destrucción total de la comunidad, la producción de un vacío político, corre paralela con la obsesión iusnaturalista con aquel campo previo a toda comunidad –el estado de naturaleza– que debe funcionar como fundamento del orden político verdadero, y que es también ajena al pensamiento antiguo.

<sup>14</sup> “*Imitación de los griegos y romanos. En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ello es la lectura de los libros de política y de historia, de los antiguos griegos y romanos [...] A base, como digo, de la lectura de tales libros, los hombres se han lanzado a matar a sus reyes, porque los escritores griegos y latinos, en sus libros y discursos de política, consideraban legítimo y laudable para cualquier hombre hacer eso, sólo que a quien tal hacían lo llamaban tirano. [...] A base de los mismos libros, quienes viven bajo un monarca abrigan la opinión de que los súbditos en un Estado popular gozan de libertad, mientras que en una monarquía son esclavos todos ellos. [...] Yo no dudo en comparar este veneno con la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman hidrofobia u horror al agua. En efecto, quien resulta mordido así,*

lo tanto contrapuesto a ellos, en lugar de reconocer al poder soberano como lo que es: el necesario límite internamente producido (y autorizado) por lo hombres a su ilimitación.

De otra parte, las palabras se multiplican en una epilepsia religioso-profética, que sacude al cuerpo político con convulsiones, impulsos, que proceden de fuentes impropias –imaginariamente trascendentes, teológicas– y que no permiten a la comunidad de los hombres someterse ordenadamente a la trascendencia apropiada, aquella que han producido internamente: la soberanía, el “*dios mortal*” (Hobbes 2007, 141).<sup>15</sup>

El orden político se ve para Hobbes doblemente desbordado por la indeterminación de las palabras, que señalan simultáneamente más allá y más acá de su justa trascendencia inmanente –si es que tal oxímoron puede ser pensado como la contradicción actuante de la política moderna– de *deus mortalis*.

Aquella insuficiencia de las palabras del pacto –por la cual, como vimos, la debilidad del límite se alojaba en la sustancia misma con que este querría instituir una exterioridad común– es acompañada también por este exceso de palabras que amenaza a todo cuerpo político instituido. Ambas, insuficiencia y exceso, no son sino dos caras de la misma moneda: la indeterminación propia de la palabra humana, expresión de su libertad como ilimitación.

La tragedia de la ciencia política hobbesiana, que puede pensarse como acto inaugural de la política moderna misma, se juega entre esos dos polos. Destruída en el pasado –un pasado siempre presentificable como amenaza– por el exceso de las palabras de las masas, la política se precipita a reconstruirse por

---

*tiene el continuo tormento de la sed, y aun aborrece el agua; y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en un perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no les hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, y, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta tirano fobia o terror de ser fuertemente gobernados”* (Hobbes 2007, 268). Una argumentación similar, aunque más despojada de la denuncia de los textos clásicos como foco de mimesis sediciosa, ya estaba presente en *De Cive* (Hobbes 2010, 246).

<sup>15</sup> “*Aunque la autoridad espiritual se halla envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas, como el temor del infierno y de los fantasmas es mayor que otros temores, no deja de procurar un estímulo suficiente a la perturbación y, a veces, a la destrucción del Estado. Es ésta una enfermedad que con razón puede compararse con la epilepsia ... En efecto, en esta enfermedad existe un espíritu antinatural, un viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios, y, agitándolos violentamente, elimina la moción que naturalmente tendrían por el poder del ánimo en el cerebro, y como consecuencia causa mociones violentas e irregulares (lo que los hombres llaman convulsiones) en los distintos miembros, hasta el punto de que quien se ve acometido por esa afección, cae a veces en el agua, y a veces en el fuego, como privado de sus sentidos; así también, en el cuerpo político, cuando el poder espiritual agita los miembros de un Estado con el terror de los castigos y la esperanza de recompensas (que son los nervios del cuerpo político en cuestión), de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo, y o bien ahoga el Estado en la opresión, o lo lanza al incendio de una guerra civil”* (Hobbes 2007, 270).



medio del único medio de intercambio que los hombres aislados encuentran para su voluntad: las palabras. Palabras que resultan insuficientes para construir tal orden, ya que son internamente inestables en tanto forma de expresión de subjetividades sin medida, de individuos ilimitados.

Hobbes habría intentado, contra la muerte histórica de la persona del Rey como centro del orden político, reconstruir la legitimidad del orden, ya perdida a favor de las masas –aun si eso significa fundar una lógica política radicalmente diferente–. Pero la legitimidad del orden será, ahora, fundada no ya sobre sí misma –en su propia autoactividad refrendada por un poder trascendente puro– sino como efecto inmanente de la actividad misma de la multiplicidad de hombres-individuo.

La estrategia de Hobbes, cargada de una ironía que no pocos comentaristas han señalado, parecía ser la de utilizar los razonamientos y los elementos de sus adversarios republicanos y revolucionarios para arribar a conclusiones aparentemente opuestas: defensa de la monarquía y de la sujeción absoluta. Hobbes quería combatir el exceso de palabras y opiniones por medio de una clarificación racional de aquellas mismas palabras que acechaban a la autoridad real y pretendían darle muerte sin ser capaces por su propio absurdo de fundar un orden estable de la comunidad de los hombres.

Jugar con las palabras ajenas, sin embargo, es tremendamente peligroso.<sup>16</sup> Arma de doble filo, la ironía parece finalmente revertírsele: fundar la persona ficticia del Estado, esa persona-ficción que viene a remplazar al Rey de carne y hueso ya muerto en la historia, sobre la base inmanente –moderna– del individuo y sus apetitos, hace tendencialmente irreductible lo ilimitado de la actividad y los deseos, y al mismo tiempo vuelve ineficaz toda forma de la razón –en el lenguaje o en las leyes– que no ponga como fundamento siempre desestabilizante, alguna forma de ese mismo apetito.

La fantasía teórica de Hobbes es la de un método racional que fije para siempre un límite de definiciones al uso potencialmente ilimitado de las palabras por las masas; la fantasía política paralela es aquella de un orden-límite interno a la naturaleza supuestamente ilimitada del hombre. Ambas fantasías, y las figuras que las portan, Filósofo y Soberano, Científico y Político, serán sistemáticamente desbordadas por esas masas que parecen persistir en su ilimitación democrática; ilimitación hecha de deseos, materialidades y sensibilidades que exceden la razón mortal hobbesiana.

## Bibliografía

Althusser, L. 2012. *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.

<sup>16</sup> Hobbes mismo parece haber reconocido esta peligrosidad de las palabras como “armas de doble filo” según puede verse en Lessay, 2013, 37.

- Bobbio, N. 1991. "Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes". En N. Bobbio, *Thomas Hobbes*. México DF: Fondo de Cultura Económica, pp., 103-128.
- Duso, G. 2016. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. San Martín: UNSAM Edita – Jorge Baudino Ediciones.
- Freud, S. 2013. "La interpretación de los sueños". En S. Freud, *Obras completas*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 343-720.
- Hobbes, T. 2007. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. 2010. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. 2013. "Deseo". En J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, pp. 96-97.
- Lessay, F. 2013. "La controversia Hobbes/Bramhall: ¿los últimos destellos de la escolástica?". En T. Hobbes & J. Bramhall, *Sobre la Soberanía*. Buenos Aires: Hydra, pp. 9-44.
- Macpherson, C.B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.
- Marx, K. 2002. *El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital (Vols. 1-3)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rancière, J. 1993. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. 2006. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sabine, G. H. 1979. "XXIII. Thomas Hobbes". En G. H. Sabine. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 337-352.
- Skinner, Q. 2010. *Hobbes y la libertad republicana*. Bernal: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Q. 2012. *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Gorla.
- Strauss, L. 2006. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Virno, P. 2008. "Pueblo vs Multitud: Hobbes y Spinoza". En P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, pp. 11-18.