

# Razón práctica, lo mecánico y teoría legal en Hobbes: la legalización de lo político

## Practical Reason, Mechanics and Jurisprudence in Hobbes' Rule of Law: The Legalisation of Politics

**Mónica García-Salmones Rovira**

*Instituto Erik Castrén de Derecho Internacional y Derechos Humanos,  
Universidad de Helsinki*

e.mail: monica.garcia@helsinki.fi

Recibido: junio de 2009

Aceptado: septiembre de 2009

---

**Palabras clave:** Hobbes, Teoría legal, Razón práctica, Imperio de las leyes, Lo político.  
**Keywords:** Hobbes, Jurisprudence, Practical Reason, Rule of Law, Politics.

---

**Abstract:** The great theoritian of the rule of law, Thomas Hobbes, continues to have an influence in present conceptions of law and politics. His political theory of a system of government in which law rules is to a great extent founded on a peculiar concept of practical reason. The latter is a complex notion, having origin in the mechanistic conceptions of nature arising in the XVII. It has to be traced back to political tendencies in favour of individualism. A critical analysis of Hobbes' rule of law and of his concept of practical reason sheds light on the task of understanding current international order.

---

**Resumen:** El gran teórico del gobierno por imperio de las leyes, Thomas Hobbes, continua ejerciendo influencia hoy en día en nuestras concepciones de la ley y de lo político. Su teoría política del gobierno por imperio de las leyes es fundamentada de forma importante en un peculiar concepto de razón práctica. Se trata ésta de una noción compleja que tiene su origen en concepciones mecanicistas de la naturaleza, en ebullición durante el siglo XVII, así como en posiciones políticas en favor del individualismo. Un análisis crítico de la teoría del imperio de las leyes de Hobbes y de su concepto de razón práctica ilumina la tarea de comprender el orden internacional actual.

---

Expondremos en este breve ensayo la noción de razón práctica que Hobbes utiliza y la relación que ésta tiene con sus ideas sobre lo político. En primer lugar describiremos de manera breve el sistema político de Hobbes basado en el imperio de las leyes. Seguirá un análisis crítico de su noción de razón práctica.

Definir la teoría de Hobbes como promotora del imperio de las leyes puede sonar extraño o excéntrico, quizá incluso definitivamente erróneo. Puede tratarse de una afirmación tan polémica como la de llamar al filósofo de Malmesbury «un sofisticado teórico de la democracia», o como hace Dyzenhaus, cuando nos asegura que un árbitro es la figura central del argumento del Leviatán<sup>1</sup>. No en vano, Hobbes ha sido censurado durante siglos, correctamente, por los principios radicalmente individualistas y absolutistas de su filosofía y de su teoría del Estado. También por su concepción antisocial del hombre: en el estado de naturaleza todos estamos en guerra<sup>2</sup>. Estas cuestiones le han convertido en el paradigma del pensador antisocial. Pero sería infructuoso descartar por su individualismo al autor del Leviatán, que Oakeshott designó en una ocasión, como ‘quizá la única obra maestra de filosofía política escrita en lengua inglesa’<sup>3</sup>.

Ciertamente, en las obras de Hobbes aparecen instituciones políticas que serán claves para el constitucionalismo moderno. Así, en Hobbes, la constitución de la asamblea que constituye la fundación del estado aparece por medio del contrato social y está en la base

de los contratos individuales que realizan entre sí los individuos<sup>4</sup>. Esta asamblea a la que nos referimos no es una asamblea deliberativa de tipo parlamentario, sino la unidad de las voluntades de cada ser humano; en otras palabras, se trata del pueblo (the people): «Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona»<sup>5</sup>. Hobbes aplica este concepto particular de representación tanto a la democracia como a la monarquía por el cual cada ciudadano es representado por el soberano.

De manera distinta, para los parlamentarios opuestos a la monarquía de los Estuardo al comienzo de las guerras civiles inglesas (Henry Parker, William Prynne y otros que se mantuvieron en el anonimato, entre ellos el autor de *Maximes Unfolded* y *Sovereign Salve* publicados en 1643) fue en todo momento posible reconocer al pueblo como constituyente de un estado, no sólo como un conjunto de individuos sino como una corporación política<sup>6</sup>. En este sentido el pensamiento de Hobbes debe ser puesto en el contexto de la evolución teórica que tuvo lugar durante la Edad Media: el rechazo progresivo de la vida pública corporativa del tipo existente, por ejemplo, en las ciudades. Esta desaparición gradual de la vida corporativa en el derecho, incluyendo su eliminación de las doctrinas de derecho natural, favoreció particularmente el establecimiento de los principios para una futura lucha, en esferas opuestas, entre dos soberanías, la del individuo y la del estado<sup>7</sup>. Enormemente in-

fluido por este proceso, es típico en Hobbes el rechazo de cualquier sentido natural de comunidad, de ahí que hable de la multitud, que naturalmente no es una<sup>8</sup>.

El hecho de que alguien fuese libre, en el sentido que lo consideraban 'los parlamentarios' y a la vez parte de una comunidad, hacía innecesario, o quizá es mejor decir, carente de sentido, el tener que renunciar completamente a la libertad propia ante ninguna forma de gobierno<sup>9</sup>. En el desarrollo de su noción de asamblea Hobbes se mantuvo fiel a la idea inicial de ausencia de libertad en el estado de naturaleza –puesto que para él en ese estado sólo se podía circular bajo el peligro de una muerte inmediata–. Por esto propone un proyecto de gobierno que él concibe como el único medio en que el ser humano puede ser libre. El Leviatán era para él una solución a los problemas más esenciales de la especie humana, sin el cual no podría ser libre porque no estaría a salvo. En relación con esta cuestión, para Hobbes no tiene sentido limitar el poder del Leviatán, porque cuanto más fuerte es éste, mayor será la libertad que posea el pueblo. En su comprensión del problema, sólo un estado permite superar la aporía del estado de naturaleza en que existe la libertad a costa de una muerte violenta<sup>10</sup>. De esta descripción se puede entender que a cualquier nivel toda autoridad es artificial, y sólo es natural una peligrosa independencia.

Sin embargo, la ciudadanía tiene también un papel importante en la institu-

ción y trabajos de un estado (a commonwealth): «cada hombre particular es autor de todo lo que hace el soberano»<sup>11</sup>. En tanto que representante, el gobernante, hombre o persona, actúa en nombre de cada individuo de la multitud. Esto implica que ninguna acción que lleve a cabo puede suponer una afrenta para sus súbditos, ni puede por este mismo motivo ser acusado por ninguno de ellos de haber actuado injustamente<sup>12</sup>. A través de este peculiar concepto de representación, que tiene un lugar fundamental en su teoría política, Hobbes identifica la voluntad de cada uno de sus súbditos con la voluntad del soberano, «hombre o asamblea de hombres»<sup>13</sup>, después de que ha tenido lugar el pacto entre ellos. El representante es como una máscara de cada individuo, en cuanto miembro de la multitud unificada por el pacto. Bajo esta luz, se podría defender el argumento de que la teoría Hobbes es favorable a la idea de soberanía popular. De hecho parece que para él la única soberanía válida reside en la multitud, aunque únicamente una vez que ha tenido lugar el pacto que generó la asamblea<sup>14</sup>.

El vigor detrás de este moderno sistema del gobierno por las leyes reside en la caracterización metafísica de las leyes naturales<sup>15</sup>. Estas últimas, a su vez, hacen referencia a la legislación positiva como su propio fundamento metafísico: esto es movimiento.

El principio en que se basa este sistema de Hobbes del imperio de las leyes es que el sistema, o mejor dicho quien

controla el sistema, distribuye legalmente derechos y bienes. Este tipo peculiar de estado de derecho no es incompatible con la esfera internacional, sino que evoluciona hacia ella. Sin embargo, lo que este sistema no puede incorporar es un individuo libre y público, porque libertad y lo público son nociones incompatibles. Una de dos, o se permanece en la esfera privada siendo libre, o se entra en la esfera pública para estar ligado por el sistema.

Cuando Hobbes pone los fundamentos del sistema descrito en las líneas anteriores, le incumbe la forma de conocimiento científico que busca descubrir los efectos del movimiento en general. En especial, Hobbes piensa que la función de la razón práctica, llamada también prudencia, es hacer posible la previsión de las cosas que han de suceder, es decir, el resultado de las futuras acciones<sup>16</sup>. Lo importante es por tanto conocer las causas hacia el futuro, no tanto hacia el pasado, de forma que se puedan controlar sus efectos<sup>17</sup>. La certeza que se adquiere con este tipo de conocimiento, es su aspecto más atractivo para alguien que desea organizar un estado. Ésta es probablemente la intención de Hobbes en su estudio de la razón práctica, que muestra la forma humana más perfecta de poder, la desplegada por el soberano en la confección de las leyes, haciendo de esta manera predecibles las acciones humanas.

Allen Hance ha dado a esta doctrina de Hobbes, el nombre de una 'interpretación providencial del imperio de

la ley'<sup>18</sup>. Dando pasos en esta dirección Hobbes reduce el trabajo de la razón práctica en su filosofía a ser una productora de conocimiento asociativo (esta acción, tendrá este efecto). Una razón práctica así entendida, es en gran medida incapaz, en cualquier caso carece de la ambición, de contribuir al conocimiento ético o político. El mundo ideológico del siglo XVII proveía los antecedentes adecuados para este tipo de concepción mecanicista de la razón. Por ejemplo, es en este momento cuando comenzaban a ser publicados los primeros estudios sobre la existencia de leyes en el comportamiento humano<sup>19</sup>. Se puede mencionar en relación con la cuestión mecanicista la fascinación que en 1614 produjo a Descartes la fuente de estatuas hidráulicas capaces de moverse, bailar e incluso hablar, construída por los hermanos Francini, para la futura reina de Francia; este artefacto parece haber tenido importante influencia en su pensamiento<sup>20</sup>. La relación entre Hobbes y Descartes ha sido explorada extensamente<sup>21</sup>. En particular sobre el tema que nos ocupa, Carl Schmitt identificó la transferencia que Hobbes hace al desarrollar su noción de estado, del concepto cartesiano de ser humano, como un mecanismo dotado de alma, al Leviatán, el gran hombre, una máquina estado representado por el alma del soberano<sup>22</sup>.

La concepción mecánica de la naturaleza resurge como un instrumento crítico para hacer filosofía en diversos períodos y escuelas, una de ellas la escuela de Marburgo, que pone gran énfasis en la última parte del siglo XIX

en un estudio renovado de los fundamentos de la modernidad. En este sentido Jacoby señala la coincidencia en el tiempo, espacio y conocimiento personal de los diversos autores: así la obra de Tönnies sobre Hobbes, y la aparición de un importante texto de Paul Natorp sobre la teoría del conocimiento de Descartes<sup>23</sup>. Lo que es importante dentro de este contexto de análisis del concepto de razón práctica que Hobbes utiliza en su diseño de sistema del imperio de la ley, es que el conocimiento humano esencial es para él el producido por la razón, a su vez análogo al conocimiento científico. En ambos casos se trata de un 'conocimiento de consecuencias'. Quizá la referencia más explícita en este sentido aparece al comienzo de la carta dedicatoria de su Elementos de derecho natural y político al conde de Newcastle:

*«de las principales partes de nuestra naturaleza, razón y pasiones, han surgido dos tipos de conocimiento, conocimiento matemático y dogmático. El primero está libre de controversias o disputa, porque sólo consiste en comparar figuras y movimiento; en el que la verdad y el interés de los hombres no se oponen la una al otro. Pero en el segundo no hay nada que no sea disputable, porque compara a hombres, y se entromete en sus derechos y ganancias; en los que en tanto que la razón esté en contra de un hombre, en esa medida estará un hombre en contra de la razón<sup>24</sup>».*

Hobbes se esforzará por tanto en revelar a una audiencia europea, deseosa

de promover tanto la paz, como la ciencia, el valor estratégico que tiene la ley en un estado secular. Probablemente esta división del conocimiento que acomete Hobbes al comenzar a desarrollar su noción de ley desde sus fundamentos, está relacionada con futuras correspondencias de la ley con la razón y de las pasiones (o lo político) con la ausencia de ley<sup>25</sup>. Hobbes entiende la razón como un poder instrumental y un método de anticipar resultados. Necesariamente, al partir de esta idea de razón, el sentido de lo político es reducido así a las reglas de conducta expresadas en las leyes civiles<sup>26</sup>.

Se podría mencionar que en relación a lo político una característica torpe en estas leyes es la predictabilidad de la conducta. Así la meta primordial de Hobbes es evitar cuestiones sobre el bien y el mal, justicia o injusticia, lo mejor o lo peor, y asegurar para las leyes un fundamento absoluto e incontestable en principios científicos. Dicho con otras palabras, la meta de Hobbes en cuanto a lo político es evitar lo político y la base que necesita para ello son las leyes:

*«aquellos que han escrito sobre justicia y política en general, se invaden mutuamente, y a sí mismos con contradicciones. Para reducir esta doctrina a las reglas e infalibilidad de la razón, no hay otro camino que primero, establecer tales principios como fundamento, que la pasión no procure desplazarlos, al no desconfiar de ellos: y construir después sobre ellos progresivamente la verdad*

*de los casos en el derecho natural (el cual derecho hasta ahora ha sido construido en el aire), hasta que la totalidad sea inexpugnable<sup>27</sup>».*

Hobbes considera que las leyes del soberano y el poder se unen en un aspecto crucial, y en esa medida también la providencia: «Porque la previsión de las cosas que han de venir, que es Providencia, pertenece sólo a aquel por medio de cuya voluntad han de venir<sup>28</sup>». Una pregunta importante que Hobbes se hace es por qué habría uno de obedecer la ley. A primera vista, la respuesta parece simple: la ley empuña la espada<sup>29</sup>. Por este motivo el miedo al castigo es una razón importante para actuar de acuerdo con la ley. Pero Hobbes complica la cuestión cuando habla de la libertad. Así explica que «[g]eneralmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos», así un hombre que paga sus deudas por temor a la prisión tenía de hecho la libertad de no pagarlas<sup>30</sup>. Esto no ha de tomarse simplemente como una ironía, aunque probablemente también Hobbes buscarse este efecto<sup>31</sup>. Más bien es un signo también de la racionalidad que Hobbes entiende inhiere en el sistema legal. Éste sistema contiene los elementos para un proceso legal y una autoridad a su cargo, siempre que éste esté constituido en un argumento racional –el marco de este argumento racional lo proveen evidentemente las leyes naturales–. Más aún, esto lo indica el hecho de que Hobbes considera que:

*«el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarle a ciertos movimientos que no le hagan chocar con los demás por razón de sus deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros sino para mantenerlos en el camino<sup>32</sup>».*

Notablemente similar a este tipo de teoría legal son la Sonderfallthese de Robert Alexy y el recurso a la razón práctica de Joseph Raz según la descripción de ellas que hace MacCormick. Raz destaca que los agentes racionales cuando ejercen la razón práctica acuden a las leyes, aún teniendo a su disposición otras alternativas. De una manera similar Alexy enumera las reglas que dirigen el discurso práctico y considera que hay una serie de condiciones que gobiernan el discurso para que éste sea razonable de manera que se justifiquen unas acciones y se excluyan otras. Puesto que de hecho hay una pluralidad de opciones que pueden ser justificadas con el argumento racional, no sólo la legal, Alexy concluye que las personas razonables tienen razones para desear un sistema legal racional. A este respecto, MacCormick piensa que Alexy formula de una manera más explícita que otras teorías actuales la tesis de que el razonamiento legal es simplemente un caso especial de razonamiento práctico general<sup>33</sup>.

En otras palabras, como Hobbes explicó en el siglo XVII lo legal está dentro

de nosotros. Este tipo de justificación interna de la razón práctica es para Hobbes la razón por la que se debe obedecer la ley y el discurso que liga al ciudadano al estado.

De esta manera Hobbes explica, «[la] fuente de todo delito estriba en algún defecto del entendimiento o en algún error al razonar, o en alguna violencia repentina de las pasiones<sup>34</sup>». Lo que hace del sistema político en que la ley es soberano un sistema durable, es su razonabilidad, puesto que tras darse en la historia numerosos estados imperfectos y propensos a caer en el desorden, al diseñarlo de nuevo «pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón que hicieran su constitución duradera, (excepto por violencia externa)<sup>35</sup>».

El hecho de que para Hobbes la razón y la ley pueden llegar a ser algo semejante a realidades idénticas, en que la primera necesita la fuerza de obligar de la segunda para convertirse en agente actual, inaugurará una tradición de pensamiento que concibe a los humanos como seres naturalmente desorientados, que necesitan de la ley como un cimiento para producir un juicio moral razonable. Cuando Hobbes atribuye la fuerza de la ley y la autoridad del soberano a la razonabilidad de la ley, con las peculiares características que se ha visto posee su noción de razón, está tomando una decisión performativa hacia un sistema político del imperio de las leyes, pero, como buen realista, sin renunciar a la dogmática de la pena y el castigo. El origen de su decisión debe ser referida a su individualismo

político. Puesto que los intereses de cada individuo, como no se cansa de decirnos, están en completa oposición con los intereses del resto de los individuos en el estado de naturaleza, sólo es posible un tipo de sistema político que nos una a través de la norma de la ley racional. De forma crucial al desarrollar este sistema de pensamiento Hobbes excluye otros paradigmas políticos de la ley.

La meditación de Hobbes y sus contemporáneos, fue como él dice, suficientemente laboriosa como para conectar su noción de razón práctica con ideas de la ley y legalidad hasta el día de hoy. Puede ser que él no fuera el primero en hacerlo, pero probablemente fue original al hacerlo en un contexto secular<sup>36</sup>. El efecto limitativo que esto tendrá en prácticamente toda futura epistemología de ambas, razón y ley, está entre sus no menos importantes consecuencias. Considerado en general, el resultado de este razonamiento es la limitación de la concepción de la acción política, y por qué no decirlo, de la imaginación política, a la superficie externa de aquello que nos es brindado por la realidad legal. Sin embargo, este fenómeno no es capaz de anular la acción política. Allá donde se encuentren dos seres humanos lo político es posible. Así, el más especializado comité de expertos que debe decidir sobre una cuestión legal, que es en última instancia una cuestión política, se convierte en una esfera pública tan pronto como uno de los expertos no pertenezca al grupo que comparte la misma opinión.

Pero limitar la noción de razón a lo que puede ser ley también produjo el origen de una división en dos entre la realidad de la razón práctica y la teoría legal sobre la razón práctica. Pongamos el ejemplo de la noción de soberanía en derecho internacional. En el sentido con que Hobbes define la razón, no podría haber un concepto más irracional que el de soberanía, conectado con nacionalismos que nacen de las pasiones, incapaz de ser sometido a la ley. Hobbes llegó casi a condenar la existencia de la ley en la esfera internacional<sup>37</sup>. Así cuando habló de soberanía en su primer tratado político de renombre lo expresó de este modo:

*«El Hombre es un Dios para el hombre, y el Hombre es un lobo para el Hombre. Lo primero es cierto en las relaciones entre ciudadanos, lo segundo de las relaciones entre estados»<sup>38</sup>.*

Sabemos que esto es contradecido por la práctica, también en tiempos de Hobbes, encontrándose en la esfera internacional estados soberanos que mantienen relaciones de amistad con otros estados. Parece haber un división conceptual en dos niveles: lo que se da en la práctica real, (alianzas y política) y lo que se supone legalmente verdadero (la afirmación de Hobbes), y la

analogía del lobo permanece incrustada en la teoría racionalista de la ley creada por Hobbes.

En pocas palabras, las razones por las que Hobbes piensa que la esfera internacional no puede ser un espacio político es porque él solo considera comportamiento racional aquel que puede preverse, el comportamiento consecuencial. Además identifica la ley con la autoridad que da 'normas causales' que deben ser obedecidas. Se puede resaltar aquí que las pasiones son en esta constelación de ideas, interesadas, egoistas, 'lobunas', y carecen de relación con la ley. El ser humano que se guía por sus pasiones es literalmente un hors la loi, un fuera de la ley, un outlawed<sup>39</sup>. Según dicha medida, lo político que se da en la esfera internacional estará formado por 'malas pasiones', simplemente una lucha, que no puede ser canalizado a través de la ley y por eso tampoco a través de la razón.

A partir de Hobbes cada concepto legal está contaminado por los efectos de una concepción legalista de la razón práctica que ignora el aspecto de unidad en los seres humanos – el hecho de que las pasiones son un buen catalizador y apoyo equilibrado para el trabajo de la razón práctica.

## Notas

\* Las traducciones de las citas, a no ser que se especifique de otra manera, son hechas por la autora.

<sup>1</sup> Para el argumento que sustenta esta afirmación véase, Tuck, Richard, «Hobbes and Democracy», en Annabel Brett & James Tully eds., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2006, pp. 171-192. Para el tema del árbitro en el Leviatán, Dyzenhaus, David, «Hobbes's Constitutional Theory». Este ensayo, en posesión de la autora, aparece como introducción en la edición de Yale del *Leviatán*.

<sup>2</sup> Véase el profundo estudio del estado de naturaleza de Hobbes, S.J. Hoekstra, *The Savage, the Citizen, and the Fool: the Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*, D.Phil. Dissertation, Oxford University, 1998.

<sup>3</sup> Oakeshott, Michael 'Introduction' a Hobbes's *Leviathan*, Basil Blackwell Oxford, 1946, p. viii.

<sup>4</sup> Así lo afirma también Tönnies, quien encuentra la *differentia specifica* de la teoría constitucional de Hobbes precisamente en la asamblea que sienta las bases del estado y no sólo en los contratos singulares entre los individuos. Tönnies, Ferdinand, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Hrsg. E.G. Jacoby, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975, p. 36.

<sup>5</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Manuel Sánchez Sarto, trad., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, capítulo 16. El comentario a esta afirmación en Tuck, R. Ibid. p. 187.

<sup>6</sup> Skinner, Q., 'Hobbes on Representation', *European Journal of Philosophy* 13 (2005)

pp. 155-184. Este artículo facilitó sustancialmente mi comprensión de la asamblea de Hobbes.

<sup>7</sup> v. Gierke, Otto, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, (Breslau, 1913), pp. 226-234.

<sup>8</sup> 'And because the multitude naturally is not *one*, but *many*, they cannot be understood for one, but many authors of everything their representative saith or doth in their name'. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Curley (ed.), capítulo xvi, 14. Los dos textos en español consultados traducen *multitude* por unidad: 'Y como la unidad naturalmente no es *uno* sino *muchos*' de ahí que por el bien del argumento se haga referencia al texto original.

<sup>9</sup> Skinner, Ibid. p. 158.

<sup>10</sup> Es clásico el estudio de Strauss sobre el papel del miedo a la muerte violenta en la teoría de Hobbes, Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Elsa M. Sinclair trans., The University of Chicago Press, 1952.

<sup>11</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Manuel Sánchez Sarto, trad., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, capítulo 18.

<sup>12</sup> Hobbes, Ibid. capítulo 18.

<sup>13</sup> Así se refiere a menudo Hobbes al soberano.

<sup>14</sup> Como dice Lagerspetz, la semilla de la valiosa construcción de soberanía popular en Sieyès en 1789 se puede encontrar en Hobbes. La teoría tiene los siguientes elementos: el pueblo, que es el soberano, ejerce el poder de soberanía sólo a través de sus representantes; los ciudadanos votan sólo como individuos, no como miembros

de un grupo; y finalmente, lo representantes elegidos representan a toda la nación, no a secciones particulares de ésta, Lagerspetz, Eerik, «Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions», *Ratio Juris* 2/17, (2004) pp. 227-240. Compárese con Tuck, *Ibid.* p. 189. Interesante en este contexto la afirmación de Tuck, 'en cierto sentido, se podría decir que, mientras autores anteriores (incluido el mismo Aristóteles) tomaron como el estado paradigmático una especie de sistema mixto, e interpretaron la democracia idealmente como un tipo de gobierno mixto, Hobbes consideró la democracia como el paradigma, e interpretó implacablemente todas las otras formas de gobierno (incluso la monarquía) como si fueran democracia'. Tuck, *Ibid.*, p. 185.

<sup>15</sup> Ludwig, Bernd, *Die Wiederentdeckung des Epikurischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes philosophischer Entwicklung von De Cive zum Leviathan im Pariser Exil 1640-1651*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, pp. 280-4; Gauthier, David, «Hobbes: the Laws of Nature», *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, (2001), pp. 285-308. Véase Bobbio, quien afirma que Hobbes es el fundador del derecho natural moderno porque Grotius está todavía muy fundado en Aristóteles, Bobbio, Norberto, «Hobbes e il giusnaturalismo», en *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Routledge, London-New York, Preston King, 1993, pp. 345-360; en p. 345-9. Tuck, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1979.

<sup>16</sup> Hobbes, *Ibid.* capítulo iii.

<sup>17</sup> Stoner, James R. JR., *Common Law and Liberal Theory. Coke, Hobbes and the Origins of American Constitutionalism*, University Press of Kansas, 1992, p. 79.

<sup>18</sup> Hance, Allen S. «Prudence and Providence. On Hobbes's Theory of Practical

Reason», *Man and World*, 24, (1991), pp. 155-167; en p. 156.

<sup>19</sup> Tönnies, Ferdinand, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Hrsg. E.G. Jacoby, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975.

<sup>20</sup> «Estas imágenes (de las estatuas hidráulicas), (...) quizá se fijaron en la profundidad del pensamiento de Descartes. Parece que ve todo el mundo físico como si hubiera sido modelado por los hermanos Francini. No era más que una inmensa máquina», Jaynes, Junial «The Problem of Animate Motion in the Seventeenth Century», *Journal of the History of Ideas*, 2/31, (1970), pp. 219-234, at 224. La reina sería probablemente la española Ana de Austria, prometida ya a Luis XIII, cuyo matrimonio tendría lugar en 1615.

<sup>21</sup> Sobre Hobbes y su dependencia e independencia de Descartes es clásico el estudio de Brandt. La rivalidad existente entre Hobbes y Descartes, parece fue causada, más bien por semejanzas en su pensamiento que por diferencias. Brandt, Frithiof, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhague, London: Levin & Munksgaard Norregade 6, Copenhague, 1927, pp. 129-142.

<sup>22</sup> Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols*, Klett-Cotta, 2003, [1938], pp. 48-49. Skinner considera que la oposición natural-artificial es una dualidad presente en todo el Leviatán, Skinner, Quentin, «Liberty and Legal Obligation in Hobbes», en *Jurisprudence: Cambridge Essays*, Hyman Gross, Ross Harrison (eds.), Oxford Clarendon Press, 1992, pp. 231-256; p. 239.

<sup>23</sup> E.G. Jacoby, 'Introduction' to, Ferdinand Tönnies, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Hrsg. E.G. Jacoby (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1975, p. 10.

<sup>24</sup> Hobbes, Thomas *The Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Cambridge at the University Press, 1928, p. xvii.

<sup>25</sup> Para un estudio de la relación entre la ley y la política en el derecho internacional de la modernidad veáse Koskenniemi, Martti, *From Apology to Utopia. The Structure of International Legal Argument*, Cambridge University Press, (2005 [1989]).

<sup>26</sup> Hance, *Ibid.* pp. 163-164.

<sup>27</sup> Hobbes, Thomas *The Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Cambridge at the University Press, 1928, xvii.

<sup>28</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* Manuel Sánchez Sarto, trad., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, capítulo iii.

<sup>29</sup> 'Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno'. Hobbes, *Ibid.*, capítulo xvii, 2.

<sup>30</sup> Hobbes, *Ibid.* capítulo xxi. Sobre la noción de libertad en este caso particular, veáse, Skinner, Q. «Liberty and Legal Obligation in Hobbes», in *Jurisprudence: Cambridge Essays*, Hyman Gross, Ross Harrison (eds.), Oxford Clarendon Press, 1992, pp. 231-256; pp. 233-235.

<sup>31</sup> Sobre la ironía como forma de argumentación principal en *Leviatán*, bien conocida en la retórica del Renacimiento veáse Skinner, *Ibid.* p. 252. Se le denominó retórica disposicional; en ella se utilizan premisas conocidas, que sin embargo dan lugar a conclusiones sorprendentes.

<sup>32</sup> Hobbes, *Ibid.* capítulo, xxx.

<sup>33</sup> Alexy, Robert, *A Theory of Legal Argumentation: The Theory of Rational Discourse*

*as Theory of Legal Justification*, Neil MacCormick translator, Clarendon, 1989. Raz, Joseph, *Practical Reason and Norms*, Oxford University Press, 1999. MacCormick, Neil «Law and Philosophy. The Rediscovery of Practical Reason», in *Legal Frontiers*, Philip A. Thomas (ed.), Dartmouth Publishing, Aldershot, Vermont, 1996, pp. 41- 65; p. 47-48.

<sup>34</sup> Hobbes, *Ibid.*, capítulo xxvii.

<sup>35</sup> El texto inglés original dice *everlasting*, es decir eterna, Hobbes, *Leviathan*, Curley (ed.), chapter xxx, 5.

<sup>36</sup> Tiene sentido decir, como argumenta Schneider que Hobbes fue influido por sus predecesores escolásticos a los que tanto critica, Schneider, Jakob Hans Josef, *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*, Diss. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1986.

<sup>37</sup> Para un estudio reciente de las relaciones internacionales en Hobbes desde el punto de vista del historiador, veáse Armitage, David 'Hobbes and the Foundations of Modern International Thought', in Annabel Brett & James Tully, with Holly Hamilton-Blakeley, *Rethinking the Foundations of Modern Political Theory* (Cambridge University Press, 2007), pp. 219-235.

<sup>38</sup> Hobbes, Thomas, *On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorne (eds.), Cambridge University Press, 2007, p. 3.

<sup>39</sup> Es posible que el nombre de lobo fuera utilizado por Hobbes con el sentido que tenía en el contexto de la Magna Carta. El fuera de la ley, el *outlawed*, teniendo como se decía, cabeza de lobo podía ser asesinado por cualquier persona. La Magna Carta limitó esta posibilidad de declarar a personas fuera de la ley, protegiéndolo de esta manera a los hombres libres (freemen) de los abusos 'de declaraciones de fuera de la ley (outlawry) en las que había caído el rey



Juan'. *Taswell-Langmead's Constitutional History*, tenth ed. By T.F.T. Plun-cknett, Sweet and Maxwell Ltd. London, 1946, p. 91.