

EL *LEVIATÁN* EN LAS TIPOLOGÍAS DE LA LIBERTAD: CONSTANT, BERLIN Y SKINNER DIALOGAN A PROPÓSITO DE HOBBS

RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.ltlh

RESUMEN

Este artículo es un estudio sobre la concepción hobbesiana de la libertad puesta en tensión con los planteamientos tipológicos de Benjamin Constant, Isaiah Berlin y Quentin Skinner en torno a la multiplicidad semántica del concepto. En él se reseña cómo se produce la armonización entre libertad y obediencia en el contexto conceptual del *Leviatán* cuando se lo interpreta más allá del paradigma de la libertad *negativa* y se entabla un diálogo con aproximaciones alternativas, como la libertad *moderna*, la libertad *positiva* y la libertad *republicana*. Nuestra agenda de discusión inicia mostrando los rasgos liberales del concepto *negativo* de libertad propuesto por Hobbes, continúa enseñando en qué sentido la autodeterminación del individuo hobbesiano y del *Leviatán* se asemejan a los rudimentos republicanos del concepto *positivo* de libertad y finaliza reseñando la contribución de Hobbes al paradigma de la virtud prudencial como mediador moderno entre autonomía personal y autoridad estatal.

Palabras clave: derecho natural; libertad individual; soberanía; Estado libre; republicanismo

* Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina – Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

Para citar este artículo: Gutiérrez Lopera, R. E. (2025). El *Leviatán* en las tipologías de la libertad: Constant, Berlin y Skinner dialogan a propósito de Hobbes. *Universitas Philosophica*, 42(85), 125-156. ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.ltlh

THE *LEVIATHAN* IN THE TYPOLOGIES OF LIBERTY: CONSTANT, BERLIN, AND SKINNER IN DIALOGUE ON HOBBS

ABSTRACT

This paper is a study of the Hobbesian conception of liberty, placed in tension with the typological approaches of Benjamin Constant, Isaiah Berlin, and Quentin Skinner regarding the semantic multiplicity of the concept. This work aims to show how liberty and obedience are harmonized within the conceptual framework of the *Leviathan* when it is interpreted beyond the paradigm of *negative* liberty and brought into dialogue with alternative approaches such as *modern* liberty, *positive* liberty, and *republican* liberty. Our discussion begins by outlining the liberal traits of Hobbes's 'negative' concept of liberty, continues by showing in what sense the self-determination of the Hobbesian individual and of the Leviathan itself resembles the republican rudiments of the 'positive' concept of liberty, and concludes by reviewing Hobbes's contribution to the paradigm of 'prudential' virtue as a modern mediator between personal autonomy and state authority.

Keywords: natural right; individual liberty; sovereignty; free State; republicanism

1. Introducción

ES INSOSTENIBLE ARGUMENTAR que las críticas frecuentemente dirigidas a Thomas Hobbes, relativas a la tensión entre su preferencia autoritaria y la noción moderna de libertad natural carecen de sustento en su obra. En más de una ocasión, el propio Hobbes (1651/2007, pp. 173 y 220) afirma que la limitación de la libertad natural puede considerarse la finalidad principal de la existencia de la ley civil. Partiendo de esta premisa, este trabajo no busca desacreditar las críticas a la concepción hobbesiana de la libertad restando importancia a los pasajes del *Leviatán* que las inspiran. En cambio, pretende hacerlo en virtud de una lectura menos reduccionista de la prosa hobbesiana en su conjunto. Nuestra pauta de interpretación se niega a dar por cierto que la limitación hobbesiana de la libertad natural vaya en detrimento de la libertad propiamente dicha. Al mismo tiempo, evitamos la conclusión de que el principio fundante de la modernidad política, expuesto en el *Leviatán*, se reduzca a la ausencia de impedimentos externos. En línea con autores como Quentin Skinner (2010), creemos que afirmar “que Hobbes exhibe una ‘hostilidad creciente’ hacia las reivindicaciones en pro de la libertad y que esta hostilidad encuentra su punto más alto en el *Leviathan* es malinterpretar el sentido de sus reflexiones” (p. 137).

A la luz de tres tipos de abordajes tipológicos, examinamos el concepto hobbesiano de libertad en el *Leviatán*, mostrando cómo se desborda su célebre interpretación negativa. El primero es el presentado por Benjamin Constant en “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1819/1988); el segundo es el presentado por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad* (1958/2014), y el tercero es el del propio Skinner en textos como “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas” (1982-1983/1990), y *Hobbes y la libertad republicana* (2008/2010). Con el ánimo de contribuir al esclarecimiento de dos razonamientos –a nuestro juicio dudosos– que se reproducen con facilidad, confrontamos nuestra agenda interpretativa con la serie tipológica descrita antes. El primero de los razonamientos a los que nos referimos (a) sostiene que la libertad negativa del individuo hobbesiano no tendría más finalidad que quedar íntegramente subordinada a la autoridad del Estado levitánico; el segundo (b) sostiene que el modelo político hobbesiano no resiste la incursión de una idea de libertad que no sea su propia acepción negativa, siendo,

luego, incompatible con todas las demás. Ambas hipótesis desembocan en una misma proposición: (c) el diseño político propuesto por Hobbes no informa la compatibilidad esencial entre la libertad y la obediencia. Consideramos que Constant, Skinner y Berlin han coincidido en colegir que esa compatibilidad es posible, pero ninguno concede que la obra de Hobbes ofrezca condiciones suficientes para su realización.

En el contexto de debate actual es posible encontrar lecturas que habilitan la compatibilidad entre libertad y obediencia en el pensamiento de Hobbes, lo cual coincide con nuestra interpretación. Uno de los ejemplos más destacables es el de Donald Bello Hutt (2023), quien zanja la brecha acentuando la ausencia de arbitrariedad como la manera adecuada de entender la libertad en Hobbes. Esto aporta argumentos oportunos para nuestra causa interpretativa. Veremos, sin embargo, que aquello que nos distancia del planteamiento de Bello, y que fundamenta la relevancia del nuestro, es la connotación que adquiere la libertad una vez iniciada la vida civil. Para Bello Hutt, el contenido de esa libertad (no arbitrariedad) difiere de la denominada libertad natural (no impedimentos). Para nosotros, una distinción preliminar entre libertad negativa y derecho natural es condición para comprender que el contraste entre libertad natural y civil no radica en su contenido, sino en su forma, de modo que, en lo esencial, estaríamos hablando de la misma libertad. Otro aspecto diferenciador de nuestra propuesta, derivado de la distinción entre libertad negativa y derecho natural, radica en la identificación conceptual del segundo con una libertad entendida en sentido positivo. Para desarrollar este punto entraremos en diálogo con otras lecturas contemporáneas relevantes, como las de Gabriela Rodríguez Rial (2024), Andrea Bardin (2022), José Luis Galimidi (2020) y Jorge Eugenio Dotti (2018).

Para desarrollar una línea de lectura que permita atribuirle a Hobbes una comprensión del concepto de libertad más madura de lo que sus adversarios suelen reconocerle, nuestra argumentación se despliega en tres momentos. Inicialmente, (apartados 2 y 3) examinamos la crítica protoliberal que representa a Hobbes como un fanático de la autoridad estatal incapaz de admitir la inalienabilidad de la esfera privada. Para esto mostramos cómo, en el vientre leviatánico, prosperan los síntomas más individualistas de la libertad. Después (apartados 4 y 5), examinamos el verdadero alcance conceptual de nociones como *soberanía* y *derecho de naturaleza*, lo que supone un desafío mayor por cuanto el semblante

liberal del ideario hobbesiano es concedido solamente para hacerle vulnerable ante los contraargumentos republicanos que denuncian la ausencia de una libertad basada en la autodeterminación positiva de la esfera pública y de los individuos que la integran. Finalmente (apartado 6), mostramos cómo el marco de la modernidad política permite salvar la brecha entre interés personal y deber cívico, contribuyendo a despejar la aparente contradicción entre libertad y obediencia. Esto, a través de un principio de conducta prudencial reivindicado tanto por el liberalismo hobbesiano como por el republicanismo maquiaveliano.

2. El alcance cualitativo de la soberanía

PARA DESEMBARAZARNOS de algunos de los juicios más comunes que han pesado sobre Hobbes, atendamos a la primera y más simple capa de la crítica al *Leviatán*, labrada por Constant en la versión extendida de sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Allí, Constant (1806/2011) sostiene que, de los dos principios que estructuran la idea rousseauiana de autoridad política –su fundamento en la voluntad general y su carácter absoluto–, el último le conduce a lidiar con Hobbes como exponente del absolutismo. Constant admite, sin mayor reparo, que la legitimidad de toda autoridad deriva del ejercicio de una voluntad general; su preocupación radica en la pretensión hobbesiana de que el poder autoritativo sea investido con un derecho de ejecución ilimitado, capaz de pronunciarse más allá de la individualidad y, en casos de necesidad, en detrimento de ella. Para él, concebir la autoridad política como absoluta implica, como contrapartida, un extravío inminente de la libertad. Así, Constant (2011) encarna la faceta más superficial del desdén por la propuesta hobbesiana, arguyendo que “con la palabra *absoluto*, ni la libertad ni [...] la paz ni la felicidad son posibles bajo ninguna institución” (Constant, 2011, p. 43). Además, Constant (2011, p. 43) le recuerda a Hobbes ciertas obviedades: que el castigo solo recae sobre las culpas, que la guerra solo procede en la enemistad y que la ley solo tiene lugar en el desorden. Todo lo cual sugiere que el filósofo suizo atribuye al inglés un concepto “cuantitativo” del carácter absoluto que reviste la soberanía. En palabras de Berlin (2014), “Constant no podía comprender por qué si el soberano era ‘todo el mundo’ no debía oprimir, si así lo decidía, a ninguno de los ‘miembros’ de su yo invisible” (p. 104). Esto es, la reducción del poder absoluto

a una magnitud cuantitativa solamente puede redundar en la alienación absoluta de todas las instancias sobre las que su voluntad se proyecta.

Ciertamente, Constant (2011) acierta en delimitar normativamente los alcances de la soberanía en un sentido cualitativo, al limitar su capacidad de interferencia a los casos en los que el deber y la necesidad la autorizan, y no al simple hecho de poder interferir. Lo discutible, a nuestro juicio, es que presente el absolutismo hobbesiano como una medida *cuantitativa* que interfiere arbitrariamente, en proporción a su densidad aritmética. De ser cierto que la idea hobbesiana de soberanía absoluta equivale al desalojo de todo resto de libertad, entonces resulta enigmática la existencia del capítulo XXI del *Leviatán*, a cuyo contenido no se hace mención alguna en la crítica de Constant. Sostenemos que Hobbes no es indiferente a la idea de que aquello que confiere sentido a la libertad, incluso en su escueta acepción *negativa*, es la determinación cualitativa del espacio de no interferencia y, por tanto, un ejercicio no arbitrario de la soberanía absoluta. En el capítulo XXI, dedicado a la libertad de los súbditos, y casi como respuesta anticipada a la inquietud constantiana de que “las leyes podrían prohibir tantas cosas que tampoco habría libertad” (Constant, 2011, p. 30), Hobbes (2007) replica que “no existe en el mundo Estado alguno en el cual se haya establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible” (p. 173). En efecto, el criterio del inglés implica que, incluso en los contextos más intervencionistas, siempre que las conductas no estén permanentemente mediadas por la coerción física, la existencia de un espacio básico en el que el individuo conserva su derecho a desplegarse negativamente en libertad es una consecuencia necesaria.

Nuevamente, el estudio de Berlin en *Dos conceptos de libertad* resulta ilustrativo al respecto. Al emparentar el liberalismo de Tocqueville y Constant con la filosofía política de Locke, Mill y Hobbes –cuya definición de *hombre libre* cita en una nota al pie–, Berlin (2014) advierte que, si bien todos ellos reconocían la necesidad de delimitar la libertad individual para evitar que socavara los fundamentos integradores de la sociedad civil, también creían “que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto” (p. 50). En el mismo texto también se sitúa a Hobbes en un espectro de pensamiento conservador y reaccionario, caracterizado por acentuar más bríosamente la necesidad de regular las conductas individuales para mantener valores

como la justicia, la seguridad, la felicidad o la cultura. Poniendo como contrapunto de Hobbes las posturas más interesadas en la contención del poder público, Berlin (2014) afirma que “los dos bandos están de acuerdo en que una parte indeterminada de la vida humana ha de permanecer independiente de la esfera de control social. Invadir este vedado, por poco que fuera, sería despotismo” (p. 53).

En este sentido, concediendo a Hobbes un interés por mantener una esfera de libertad individual, Berlin (2014) dará un giro a la idea de la pérdida de libertad en el modelo leviatánico al atenuar el alcance de la tesis. Lo que se afirma a partir de Berlin (2014), ya no es que el diseño hobbesiano sea enteramente incompatible con la libertad, sino que en los casos concretos en que la legalidad afirma su pretensión autoritativa de condicionar normativamente la conducta del individuo, la observancia de la ley comporta un acto no-libre. Las leyes no encadenan al individuo en todas las circunstancias comprendidas en su jurisdicción, pero sí en aquellas acciones a las que su enunciado refiere, incluso si de su cumplimiento emana un mejor beneficio que la libertad individual o si se evita un yugo aún más subordinante que la legalidad. Respecto al concepto negativo de libertad, se anota que del hecho de que las interferencias legales resulten convenientes para dar cabida a un entorno de seguridad, justicia, igualdad, abundancia, ocio, etcétera, no se sigue que dichas interferencias no sean tales. Según lo interpreta Berlin (2014), Hobbes habría preferido ser franco con respecto a la suspensión cualitativa de la libertad antes que engañar a su lector a propósito de las implicaciones que la aplicación de la ley acarrea para su derecho de no ser obstaculizado. Con todo, Hobbes “no tenía la pretensión de que los soberanos no esclavizasen sino que justificó tal esclavitud, y al menos no tuvo la desvergüenza de denominarla libertad” concluye Berlin (2014, p. 104). Es aquí donde el argumento de Berlin empieza a generarnos suspicacias. No tanto por la liviandad de considerar que Hobbes justifica algún grado de esclavitud en su esquema de sujeción política, sino porque una lectura cuidadosa del *Leviatán* no puede ignorar que Hobbes sí informa la coherencia entre la libertad y los actos de obediencia.

3. Obediencia voluntaria: sobre la libertad en el Estado

LA TESIS MÁS CÉLEBRE DE SKINNER a propósito de Hobbes se refiere precisamente al cambio del concepto de libertad en el *Leviatán*, con respecto a

obras anteriores como *Elementos del derecho natural y político* (1640/1928) y *De Cive* (1642/2000). Con respecto a los *Elementos*, donde el concepto no aparece explícitamente definido, Skinner (2010) concuerda con Pettit (2005) en que Hobbes habría dado a la idea de libertad una especificidad subliminal, pero inequívoca, definiéndola como ‘ausencia de obligación’¹. Bajo este criterio no habría lugar a objetar la idea de Berlin (2014) según la cual un acto de obediencia es idéntico a un acto no-libre. Sin embargo, en la presentación a *De Cive* de 1642, Hobbes (2000) introduce una definición explícita, ya condicionada por la cláusula mecanicista que deriva su sentido y validez conceptual de su aplicabilidad al movimiento de los cuerpos: “la libertad, si quisiéramos definirla, *no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento*” (p. 167). Pero no es sino hasta el *Leviatán* cuando Hobbes lleva su definición a término, mediante un injerto decisivo para las consideraciones políticas: ya no se refiere únicamente a obstáculos o impedimentos, sino a obstáculos externos, que recortan de facto el espacio de movilidad del individuo. Estos se distinguen de los obstáculos internos o arbitrarios, que radican en el propio arbitrio deliberativo del agente. Hobbes (2007) afirma que “cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad” (p. 171), apenas unas líneas antes de mostrar cómo, una vez consumada la definición negativa de libertad, puede sostenerse que esta resulta compatible con movilizadores internos del arbitrio, como el temor, que conducen a la obediencia.

Esta compatibilidad asoma en los casos más ordinarios de obediencia civil, cuyo ejemplo más dicente, en opinión de Hobbes, es el caso de quien paga sus deudas por temor a la pena de prisión. Lo que garantiza la libertad de este acto de obediencia es un axioma liberal elemental: la medida punitiva que respalda la norma no es preventiva, sino consecutiva, no clausura la posibilidad de deliberar entre alternativas ni de actuar conforme al veredicto. Así, cuando el juicio indica que lo más conveniente es ceñirse a la ley, el resultado, en contra de la lectura de Berlin (2014), es un acto deliberado, y por lo tanto libre, de obediencia. De este modo, cuando Hobbes (2007) afirma que “generalmente todos los actos que

1 En *Liberty and Leviathan*, Pettit (2005) despliega el argumento histórico-conceptual según el cual “en *The Elements of Law* se hace referencia clara y únicamente a la libertad como no-obligación” [*“in The Elements of Law it clearly and uniquely refers to freedom as non-obligation”*] (p. 137).

los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos” (p. 172), el razonamiento opera con una idea de libertad negativa circunscrita a la ausencia de interferencia factual sobre nuestros actos voluntarios, no a la ausencia de consecuencias sobre los mismos. Obedecer y desobedecer son alternativas de acción para cualquiera en situación civil; que la ley, por otra parte, esté amparada por un poder coercitivo presto a interceder en caso de desobediencia es una realidad distinta. En efecto, Hobbes no considera que todo lo que se desprenda de los actos libres deba convalidar las pretensiones del agente. En otras palabras, Hobbes entiende bien que el ejercicio de la libertad también puede ser contraproducente para sí mismo. Dicho esto, el temor a las consecuencias indeseables de un acto libre de desobediencia no hace menos libre el subsiguiente acto de obediencia.

Si bien el ejercicio libre de la acción, cuando desemboca en el desacato, puede acarrear consecuencias asociadas al recorte de la libertad negativa, las derivaciones de los actos deliberados de obediencia también pueden consistir en la recepción de cierto margen de libertad. Así se sugiere en el escenario hobbesiano de la conquista, cuando se alude a “quienes contratan con el vencedor, prometiéndole obediencia a cambio de la vida y de la libertad” (Hobbes, 2007, p. 580). De esta cita es razonable suponer que lo que se recibe por efecto del pacto no es un aumento o expansión de la libertad negativa ni una reducción del espacio de no interferencia. Lo que se sigue del pacto no es un acotamiento fáctico de la libertad negativa, sino el aseguramiento, limitado pero efectivo, de su ejercicio.

Ahora, tal y como alega el propio Berlin (2014), desde la óptica liberal clásica la admisión del orden civil y sus interdicciones no se explica únicamente por el tamaño de la libertad negativa políticamente garantizada. Existen otros beneficios que acaban de dar sentido a las relaciones de subordinación política, beneficios que Berlin (2014) evita homologar con la libertad negativa, aunque ello no nos impide identificarlos con otro tipo de libertad. Esta reflexión sobre lo que producen los actos libres de obediencia nos devuelve a Constant, quien introduce una significación de libertad sucedánea pero distinta de la de libertad negativa: la libertad moderna.

Consideremos, primero, qué entiende Hobbes (2007) a propósito del fruto de la vida civil. Ya en el capítulo XI, el filósofo incluye entre las causas de la disposición humana a la obediencia un característico “afán de tranquilidad y de

placeres sensuales” (p. 80), cuya consecución, en circunstancias preestatales, se ve continuamente postergada por la necesidad de priorizar las labores de supervivencia y seguridad propia. De ahí que este “amor a las artes”, este “afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto al propio” (p. 80), a fin de destinar nuestra fuerza vital al desempeño de actividades y propósitos más concupiscibles.

Esta inclinación humana a trascender la mera autoconservación halla su cauce intraestatal en las libertades que, en el silencio de la ley, todo súbdito puede ejercer conforme a lo que su propio juicio y preferencias privadas determinen: “por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.” (Hobbes, 2007, pp. 173-174). Que el “silencio de la ley” no equivale a ausencia de legalidad ha sido señalado en aproximaciones recientes como la de Bello Hutt (2023), quien sostiene que “cuando el soberano calla, debe quedar algo latente que otorgue certeza a los sujetos de que las condiciones bajo las cuales la vida pueda ser predecible, ordenada y segura, siguen en pie” (pp. 165-166).

La compatibilidad entre dicho silencio y una forma específica de la libertad se verifica en el hecho de que lo que los individuos procuran mediante su conversión civil es, parafraseando a Hobbes (2007, p. 103), la oportunidad de ocurrencia para la industria, la certidumbre en la planificación a futuro, el cultivo de las tierras, la propiedad sobre las mismas, los ejercicios de navegación, la construcción de edificaciones confortables, la emergencia de instrumentos que facilitan labores de gran esfuerzo, el conocimiento acerca la faz de la tierra, el cómputo del tiempo, las artes, las letras y, en síntesis, la *sociedad*.

El concepto de *seguridad* civil que, para Hobbes (2007), constituye la causa final de la fundación del Estado, no agota su significado en “una simple conservación de la vida” (p. 275), sino que en su enunciación también deben considerarse implicadas “todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado” (p. 275)².

2 Lecturas como la de Hannah Arendt (1951/1974) en *Los orígenes del totalitarismo*, Crawford Macpherson (1962/2005) en *La teoría política del individualismo posesivo* y Pierre Manent (1987/1990) en

Con ello, Hobbes demuestra honrar una de las reglas cardinales de la tradición liberal, al menos tal y como es caracterizada por Maximiliano Ferrero (2022) en “¿El liberalismo inalienable? Algunas reflexiones sobre las ideas liberales”:

Un principio fundamental de la filosofía liberal es que las restricciones a la libertad deben estar debidamente justificadas, fundamentalmente, porque la libertad individual es preexistente a la ciudadanía, a la *polis*, y a esta le corresponde su protección. El rol del Estado es, principalmente, el de proteger la igual libertad de acción de los individuos, evitando que sus libertades o derechos se vean diezmados por violaciones perpetradas por otro individuo o corporación, estableciendo, a su vez, restricciones universales legítimas (p. 187).

Por su parte, cuando Constant (1988), en “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, afirma que “el objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces” (p. 76), sus palabras no resultan adversas al criterio con que Hobbes expone no solo la conveniencia fisiológica de una vida civilmente ordenada, sino también su deseabilidad individualista e industrialista. En los primeros párrafos de su conferencia, Constant (1988) se refiere al concepto de libertad moderna como:

el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos (p. 67).

Este espectro de prerrogativas, todas ellas dependientes de un margen de latencia legislativa, excede lo que la libertad negativa contempla en sentido estricto. Por otra parte, vistas las licencias con que Hobbes caracteriza la vida bajo el Estado,

Historia del pensamiento liberal, reseñan el proceso hobbesiano de creación del Estado como la búsqueda interesada de condiciones de paz civil en las que los individuos puedan gozar del fruto de su natural iniciativa privada.

difícilmente podrían considerarse excluidas de él las libertades relativas al regocijo individual de una intimidad impenetrable, el beneficio personal de una sociabilidad pacífica y el disfrute del producto de la iniciativa privada. Sostenemos, pues, que lo que el liberalismo de Constant denomina “libertad moderna” no es distinto de lo que Hobbes entiende por “libertad de los súbditos”. Más aún, dado que estas libertades son, para Hobbes, el fruto de un acto de autolimitación y obediencia primordial, no resulta del todo evidente –al menos no tan evidente como le resulta a Berlin (2014)– que el esquema hobbesiano se resista a concebir la obediencia como una forma específica de ejercer la libertad. Más adelante ofreceremos indicios adicionales sobre esto.

Por lo pronto, incumbe reconocer una omisión significativa en el recién citado párrafo, y es todo lo tocante a las líneas en las cuales Constant (1988) define la libertad moderna, como el “derecho de influir [...] en la administración del gobierno” (pp. 67-68). Es sobre este punto que deseamos detenernos ahora, pues aquí es donde encalla el imaginario –a nuestro juicio erróneo– según el cual el arquetipo político-institucional del *Leviatán* no admitirá un concepto de libertad que desborde su habitual énfasis individualista y adquiera una connotación específicamente política.

4. La forma soberana del Estado: sobre la libertad del Estado

SERÁ SKINNER (2010) quien exponga la versión más completa de este planteamiento crítico en su libro *Hobbes y la libertad republicana*, cuya pauta argumental unge a Hobbes como “el enemigo más temible de la teoría republicana de la libertad” (p. 12). Skinner reconoce el esfuerzo hobbesiano por demostrar que la obediencia política es afín al ejercicio de la libertad individual, y advierte que este planteamiento coincide en sus trazos más gruesos con el tipo de relación que el republicanismo espera entablar con la libertad. El matiz diferenciador, del cual se desprenden sus discrepancias, consiste en que el historiador condiciona dicha convergencia al contexto de una autoridad política ordenada bajo un régimen republicano de gobierno, lo cual deja por fuera de toda posibilidad al Estado monárquico al que Hobbes era tan afecto.

A partir de aquí, el interrogante deja de ser si es posible ser libre dentro de un Estado, para convertirse en la pregunta por qué tipo de Estado es aquel cuyos miembros pueden considerarse libres.

Pivoteando en el *Digesto* como sostén del paradigma republicano, Skinner (2010) aduce que lo que distingue la libertad de la servidumbre es que “la *libertas* de la que gozan los hombres libres radica en que estos se hallan ‘bajo su propio poder’, lo opuesto a encontrarse ‘bajo el poder de algún otro’” (p. 10). Este criterio adopta la forma de una libertad positiva a la manera de Berlin (2014) al explicarse no a partir del margen de no interferencia, sino en razón de “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra” (p. 47). Así, la libertad en el sentido republicano se predica del agente cuya conducta no responde, en última instancia, sino a su propio arbitrio, y que, por ello, puede reconocerse dueño de sí mismo y de sus actos.

Esta concepción republicana incorpora, además, una cláusula adicional que es decisiva para la totalidad del orden político: todo atisbo de libertad “se convierte en su opuesto en virtud de la sola presencia de un poder arbitrario, cuyo efecto es rebajar a los miembros de dichas asociaciones de la condición de hombres libres a la de esclavos” (Skinner, 2010, p. 10). De esto se sigue que, para que los miembros de una comunidad civil puedan considerarse dueños de sí mismos, el tipo de organización que los congrega no puede desempeñarse bajo la forma de un poder arbitrario, esto es, cuyas determinaciones le sean extrañas al arbitrio de la colectividad gobernada. El Estado, para abreviar en una expresión cardinal del debate, ha de ser un *Estado libre*.

Para precisar lo que dice la tradición republicana sobre la libertad del Estado, Skinner nos remite a fuentes clásicas como Tucídides –cuya *Historia de la guerra del Peloponeso* fue traducida por primera vez al inglés por el propio Hobbes–, quien recoge en el discurso fúnebre de Pericles la celebración de

“el estado de libertad” heredado por sus conciudadanos, [y] lo describe en términos de la condición en que estos son “enteramente autosuficientes”. Cuando el embajador de Mitilene declara [...] que su ciudad sigue siendo “nominalmente un Estado libre”, lo que quiere decir es que él y sus conciudadanos tienen “aún leyes propias”. Y, similarmente, al pronunciar Hermócrates [...] su discurso en favor de la paz equipara el deseo de “que nuestras ciudades sean libres” con el anhelo de ser “dueños de nosotros mismos” (Skinner, 2010, pp. 66-67).

Sucesivamente, Skinner (2010) se remite a la *Historia de Roma desde su fundación* de Tito Livio –concretamente la traducción de Philemon Holland (1600), a la que se sabe que Hobbes habría tenido acceso– para recordar la revuelta que condujo al derrocamiento y destierro del reinado tarquino, tras lo cual, “el pueblo de Roma’ fue capaz de instituir ‘un Estado que, de ahí en más, fue libre.’ ‘Su libertad’, prosigue, radicaba en el hecho de que ‘la autoridad y el imperio de la ley’ habían pasado a ser ‘más poderosos que los de los hombres’” (Skinner, 2010, p. 68).

Son varios los elementos que se conjugan en las referencias que dan forma al concepto en cuestión, a saber: “un Estado en el que solo gobierna la ley”; en el que “cada quien presta su asentimiento activo a las leyes que lo obligan”; que “no se halla sujeto a ninguna otra voluntad que no sea la de sus propios ciudadanos”; y que es “libre de toda tiranía interna y de toda dependencia respecto de otros Estados” (Skinner, 2010, p. 66). La reunión de este conjunto de ideas se precipita en la escritura del historiador hacia la apresurada conclusión de que la ocurrencia de un Estado libre es connatural de la institución de un gobierno democrático, es decir, indisociable del gobierno popular.

Esta deducción, como bien sabe Skinner, no es tan fluida o autoevidente como su prosa lo sugiere. En el *Leviatán* encontremos una lectura del pensamiento clásico que sitúa la especificidad conceptual de la libertad del Estado no en el reparto popular del gobierno, sino en la autarquía institucional. Al referirse, en el capítulo XXI, a la forma en que los “escritores democráticos” de su tiempo empleaban el concepto de libertad, Hobbes indica en las notas al margen que su campo semántico no excede la libertad de los Estados para actuar como entes soberanos: “*Atenienses y romanos* eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo” (Hobbes, 2007, p. 175). Inspirados en el aristotelismo escolástico, estos escritores a los que Hobbes (2007) tanto instigaba no tendrían en mente otra cosa que una libertad política en el sentido de “Estados y repúblicas que no dependen una de otra” (p. 175).

Skinner (2010) recibe con suspicacia esta interpretación, achacándole cierta miopía por la cual el significado del concepto se reduce “al hecho obvio de que todos los Estados independientes son libres de actuar como les plazca” (p. 144). Además, entiende bien que esta sobriedad en la concepción de la libertad del

Estado habilita a Hobbes a imbuir su propia arquitectura política, mediante la noción de *soberanía*, una propiedad que Skinner considera de exclusiva extracción republicana. Que Hobbes adopte una noción de libertad estatal que vindique la libertad particular del ciudadano sin comprometerse con un régimen popular de gobierno es precisamente lo que le convierte en el “enemigo más temible” del republicanismo.

No sorprende que ya desde su diagnóstico –según el cual el rasgo antirrepublicano de Hobbes consiste en considerar que los teóricos republicanos “se hallan completamente equivocados al suponer que solo en Estados libres podemos vivir como hombres libres” (Skinner, 2010, p. 143)– el historiador se resista a conceder que el modelo político hobbesiano pueda llamarse un estado libre. La razón de esto radica en su preocupación acerca de la filiación monárquica de Hobbes –cierta a todas luces– y en la sucesiva suposición –falsa, como veremos en breve– de que el modelo leviatánico del Estado sería de suyo una monarquía.

Así, dado que Skinner no concibe una idea de libertad estatal que no repose en una organización popular del gobierno, cuando insinúa que el de Hobbes no es un Estado libre, lo que en realidad pretende señalar es que el modelo hobbesiano no es una república popular y democrática, sino una monarquía.

La homologación entre Estado libre y gobierno popular se revela como un sesgo tan pronto como se presta atención a la lectura de Colish (1971) sobre Maquiavelo, figura central del republicanismo renacentista por el que Skinner muestra un ostensible interés. En *La idea de libertad en Maquiavelo*, Colish (1971) distingue cuatro sentidos diferentes en que el florentino emplea el concepto de *libertà*, siendo uno de los usos más frecuentes el de la libertad corporativa, mediante el cual se expresa que “la autonomía de una ciudad-Estado es lo que la define como entidad política *vis-à-vis* otras potencias” (p. 328)³. Con esta noción se alude a la independencia detentada por las ciudades-Estado respecto de sus pares corporativos: un rasgo crucial para las relaciones exteriores que, sin embargo, no presupone forma alguna de gobierno determinada para el régimen interno.

Por contraste con las comunidades en estado de *servitù* o dependientes de una jurisdicción extranjera, la libertad que Maquiavelo atribuía a las ciudades-Estado

3 “the autonomy of a city-state is what defines it as a political entity *vis-à-vis* other powers.”

de su tiempo consistía en el derecho de regirse a sí mismas solamente por leyes proferidas por su propia función legislativa. A mayor detalle, Colish (1971) explica que “una ciudad que tiene autonomía es soberana de sí misma (*principe di se stessa*), una definición [...] paralela a la famosa fórmula de Bartolus de Sassoferrato para la soberanía urbana, *civitas sibi princeps*” (pp. 327-328)⁴.

Así, Colish advierte que la acepción corporativa de la libertad no proviene enteramente de la Antigüedad clásica grecorromana. Maquiavelo solo toma de Roma el sujeto jurídico de “corporación”. El linaje conceptual de la *libertà* corporativa conduce, más bien, a un ámbito en el que la idea de gobierno popular no tenía asidero conceptual ni histórico: el entorno institucional eclesiástico. En esta línea, Colish (1971) señala que “el uso que hace [Maquiavelo] de esta idea está en completa conformidad con la teoría de la corporación desarrollada en la Edad Media” (p. 327)⁵, lo cual se verifica en *Istorie Fiorentine* (1532), donde Maquiavelo se refiere al derecho eclesiástico-institucional de “anular todas las políticas que contravenían la libertad de la Iglesia (*libertà ecclesiastica*)” (Colish, 1971, p. 327)⁶.

Esta identificación de la libertad corporativa con la autarquía político-legislativa es suficientemente verificable tanto en las fuentes de Skinner como en las de Colish (1971). Lo que no se verifica es su identificación automática con la idea de gobierno popular, la cual no se desprende del concepto de *Estado libre* como el historiador insinúa.

El criterio del propio Skinner se matiza, y se alinea con el de Colish (1971), cuando su atención da la espalda a Hobbes para proyectarse en Maquiavelo. En *La idea de libertad negativa*, el historiador reconstruye, desde el ángulo maquiaveliano, la ecuación republicana que hace de la libertad del Estado condición de posibilidad del *vivere libero* civil. Aquí, al cuestionarse cómo entiende el florentino la libertad de la corporación política, Skinner (1990) encuentra que esta libertad asoma cuando la ciudad “no está sujeta a la supervisión de ninguna otra” (p. 243), y, por tanto, es capaz, debido a que no está constreñida, “de gobernarse

4 “A city which has autonomy is sovereign over herself (*principe di se stessa*), a definition which [...] parallels Bartolus of Sassoferrato’s famous formula for urban sovereignty, *civitas sibi princeps*.”

5 “his use of this idea is in complete conformity with the corporation theory developed in the Middle Ages.”

6 “to nullify all policies that contravened the liberty of the Church (*libertà ecclesiastica*).”

a sí misma de acuerdo con su propia voluntad” (p. 243) y de “obrar en la consecución de los fines que ha elegido” (p. 243).

Aunque las preferencias políticas del Maquiavelo de los *Discorsi* lo inclinan hacia una forma de gobierno republicana, el historiador admite que:

Maquiavelo cree que es posible, al menos teóricamente, que una comunidad goce de un modo de vida libre bajo una forma monárquica de gobierno. Pues no hay en principio razón alguna por la que un rey no haya de organizar las leyes de su reino en forma tal que reflejen la voluntad general [...] de la comunidad como un todo (Skinner, 1990, p. 243).

En este pasaje aún cabe la posibilidad de que el historiador conciba la monarquía como un Estado no-libre, pues la libertad a la que refiere este modo de vida libre no es, en rigor, la libertad del Estado, sino la de los particulares. No obstante, suponer que Maquiavelo admita una vida individualmente libre al interior de una monarquía entendida como un Estado no-libre, equivaldría a decir que es un antirrepublicano, rasgo que Skinner achaca a Hobbes. Con ello, la regla republicana no solo sería transgredida por un absolutista irremediable como Hobbes, sino también por un republicano como el Maquiavelo de los *Discorsi*. Para fortuna de Skinner, este no es el caso de Maquiavelo; para su desconcierto, tampoco es el de Hobbes.

Tal y como lo advirtiera Colish (1971), en un gesto disidente con respecto a quienes “tendían a concebir la república florentina en términos constitucionales, identificándola con el gobierno participativo” (p. 344)⁷, Maquiavelo trataba el concepto de república “en el sentido derivado por los romanos de su significado genérico latino de *respublica*, la mancomunidad o el bien común” (p. 345)⁸. Partiendo de esta acepción formal del concepto, Maquiavelo no tenía reparo en emplear el término para referirse a cualquier mancomunidad que cumpliera con las características relativas a la autodeterminación corporativa, con independencia interna de que el ordenamiento fuese popular, aristocrático o monárquico. Dado

7 “tended to conceive of the Florentine republic in constitutional terms, identifying it with participatory government.”

8 “in the sense derived by the Romans from its generic Latin meaning of *respublica*, the commonwealth or the common weal.”

que las mancomunidades, entendidas como “gobiernos libres, [...] pueden adoptar diversas formas” (p. 345)⁹, el Maquiavelo de Colish anticipa la distinción –pasada por alto por el Hobbes de Skinner– entre la forma en que la ciudadanía y el gobierno se relacionan y la forma en que el Estado se relaciona con sus pares exteriores.

Las ideas que a este respecto se hallan en el modelo de Estado de Hobbes resultan compatibles incluso para un crítico de su propuesta como Constant, quien entiende que, mediante el concepto de soberanía, Hobbes expresa un ideario que no se reduce a un tipo específico de orden de gobierno. “La democracia es una soberanía absoluta en las manos de todos; la aristocracia una soberanía absoluta en las manos de algunos, la monarquía una soberanía absoluta en las manos de uno solo” (Constant, 2011, p. 42), de suerte que la variable de la forma del gobierno no es condicionante de la forma propiamente soberana del Estado. La idea hobbesiana de *soberanía*, del derecho de cada cuerpo político a autodeterminarse con arreglo a sus propias leyes sin injerencia externa, tiene por sujeto al Estado moderno, no al gobierno monárquico del Estado. Es precisamente esta distinción lo que explica la crítica que carga Hobbes (2007) sobre la tradición republicana cuando sentencia que “tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma” (p. 175).

Skinner (2010), recordemos, interpreta esta fórmula como un embate contra la idea de que “solo podemos esperar vivir como hombres libres bajo Estados libres, entendidos estos como el término opuesto de las monarquías” (p. 120). Partiendo de una exclusión recíproca entre monarquía y Estado libre, el historiador atribuye a Hobbes el supuesto de que también podemos vivir libres en Estados no-libres. Esta explicación no es convincente, máxime cuando el verdadero punto de Hobbes es idéntico al que Skinner supo reconocerle a Maquiavelo cuando sugiere que una monarquía, en tanto mancomunidad soberana o *respublica*, puede ser tan competente como una democracia para garantizar la libertad de su ciudadanía. Para decirlo con Bello Hutt (2023), “la tesis neo-republicana [representada aquí por Skinner] no da plena cuenta de la forma en la cual Hobbes argumenta en el capítulo XXI” (p. 167).

9 “Free governments, [...] may take a variety of forms.”

En pocas palabras, lo que Hobbes rechaza del razonamiento republicano no es –como denuncia Skinner– la idea de que solamente en Estados libres pueden ser libres los individuos, sino la inclinación –que Skinner parece compartir– a creer que únicamente las repúblicas son Estados libres. Sorprende, pues, que el historiador caracterice como un “despliegue de ironía dramática” (Skinner, 2010, p. 168) el gesto hobbesiano de subtitular su obra aludiendo a “la materia, forma y poder de una *república*”, cuando ese uso terminológico no mereció reproche alguno en Maquiavelo, quien un siglo antes ya había optado por “aplicar el término *republica* a cualquier tipo de mancomunidad, independientemente de su forma constitucional” (Colish, 1971, p. 345)¹⁰. Con todo, al hacer de la *Commonwealth* la magnitud central de su comprensión política, Hobbes demuestra que su planteamiento filosófico-político no representa un alegato en favor de la forma monárquica del gobierno, sino una defensa de la forma soberana del Estado como garante de la libertad civil, fórmula con que Skinner sintetiza la teoría republicana de la libertad.

5. Libertad positiva y derecho de naturaleza

PARA DESCIFRAR, finalmente, la conjeturada concordia entre libertad y obediencia, retomemos la idea de *libertad positiva* desde el ángulo de Berlin (2014), es decir, como algo distinto de la *libertad republicana* caracterizada por Skinner. Antes de escalar hacia la necesidad de un Estado libre a la manera republicana, Berlin (2014) ahonda en lo que “ser amo de sí mismo” significa a escala individual. Para el autor, se trata de “tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios” (Berlin, 2014, pp. 60-61).

Embargado por el afán de seguir sus propios designios racionales y, al mismo tiempo, interpelado por el *factum* de una legalidad civil externa, el individuo –afirma Berlin (2014) en una caracterización crítica del concepto– se apropia de las determinaciones eficientes de su entorno y, a los efectos de su conducta obediente, las resignifica como apetitos sancionados por el tribunal de su propio arbitrio.

10 “to apply the term *republica* to any kind of *commonwealth* regardless of its constitutional form”.

Para esclarecer el linaje doctrinario de esta noción, Berlin (2014) no recurre a la tradición del republicanismo cívico, sino a lo que denomina un “liberalismo humanista, ético y político” (p. 69), cuyo arquetipo sería la conciencia protestante guiada por la razón secular, y cuyo abanderamiento filosófico atribuye tanto a Rousseau –contractualista republicano– como a Kant –liberal ilustrado–.

Esta identificación nos permite perforar un supuesto que, siguiendo a Skinner, hemos sostenido hasta aquí. Esto es, la idea de que la libertad como autogobierno es un principio exclusivamente arraigado en el republicanismo clásico de la Antigüedad o el humanismo cívico del Renacimiento. En realidad, el sentido más básico de la libertad positiva “forma parte de la tradición individualista liberal tanto y tan profundamente como el concepto ‘negativo’ de libertad” (Berlin, 2014, p. 70). Del mismo modo que la idea de Estado libre, una vez despojada de su adecuación a un gobierno popular, no es patrimonio exclusivo de la tradición republicana, tampoco la idea de autonomía moral individual –cuando está desligada del entramado de un Estado libre y popular– deviene privilegio del ideario republicano.

Los elementos que integran el recuadro descrito por Berlin (2014) son, al menos debido a su estirpe protestante y secular, susceptibles de emparentarse con el erastianismo con que Hobbes impregnó sus ideas para persuadir a las facciones puritanas y presbiteranas de su tiempo. A nuestro juicio, el que Hobbes adopte un concepto “negativo” de libertad no constituye obstáculo para que también asome en su planteamiento la idea de libertad como autodeterminación moral –y por esa vía la idea de libertad *positiva*–, principalmente en lo que concierne al ejercicio individual del derecho de naturaleza.

La filiación positiva de la libertad hobbesiana aparece ya en el capítulo XIV, cuando se caracteriza el derecho natural como algo diferente de la mecanicista ausencia de interferencias. El simple gesto de disponer un parágrafo para definir la libertad y otro distinto para hacer lo propio con el derecho de naturaleza ya es sugerente sobre el hecho de estar tratando con materias que no son conceptualmente homologables. Con respecto a la ausencia de impedimentos externos, Hobbes (2007) establece que, cuando la libertad se ve fracturada por la presencia efectiva de un obstáculo, ciertamente se recorta la libertad de no ser interferido, pero –aclara a renglón seguido– tales obstáculos “no pueden impedirle [al individuo] que use ese poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten” (p. 106). Precisamente, el que la libertad negativa pueda “aplicarse tanto

a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (Hobbes, 2007, p. 171) es lo que la distancia del derecho de naturaleza, cuyo ejercicio requiere cierta capacidad de juzgar racionalmente, comoquiera que el concepto es definido como “la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza” (Hobbes, 2007, p. 106) y, en tal sentido, “para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 2007, p. 106).

Así, en lo que a Hobbes concierne, la frustración de la libertad negativa en nada desdice del derecho que la naturaleza ha conferido a cada quien para apelar a su propia razón y juicio en la consecución de sus fines. En palabras de Rodríguez Rial (2024), al distinguir la libertad mecanicista del derecho natural, “Hobbes separó la libertad [negativa] de la voluntad autónoma, racional e incondicionada” (p. 47), dos atributos igualmente constitutivos de la naturaleza humana.

Esta distinción nos conduce a polemizar con el razonamiento de Bello Hutt (2023), quien, al pasar por alto la asimetría entre derecho natural y ausencia de interferencias, confiere a lo largo de su texto un tratamiento monolítico a la libertad natural. Para él, “la libertad natural es, en efecto, ausencia de interferencias” (Bello Hutt, 2023, p. 163), ni más ni menos. Bajo esta premisa, Bello Hutt formula una variante más sofisticada del primer supuesto que deseamos desmentir; la idea de que Hobbes concibió la libertad natural del individuo solamente para rendirla a la autoridad leviatánica. En sus palabras: “La libertad a la que Hobbes se refiere en *Leviatán* cuando habla de ausencia de impedimentos externos al movimiento es una que se tiene en el estado de naturaleza, pero no en el estado civil” (Bello Hutt, 2023, p. 175).

El interés principal del autor es proponer una interpretación del concepto de libertad que habría pasado inadvertida en las lecturas convencionales del *Leviatán*. Por un lado, tendríamos la libertad natural, entendida estrictamente como ausencia de interferencias. Por el otro, la libertad civil, “una que se describe mejor como ausencia de arbitrariedad” (Bello Hutt, 2023, p. 163) y que emerge en el silencio de la ley merced a la latencia del Estado.

En ese derrotero argumental, las coincidencias con la propuesta de Bello Hutt no son pocas. Sus palabras pueden ser incluso más dicientes que las nuestras cuando señala que la aproximación hobbesiana a la idea de libertad “es más cercana al republicanismo de lo que Skinner y otros neo-republicanos

admiten” (Bello Hutt, 2023, p. 163), o cuando denuncia que “la interpretación tradicional que circumscribe la libertad hobbesiana a ausencia de impedimentos externos al movimiento es limitada y que debe ser reconsiderada” (Bello Hutt, 2023, p. 165).

No obstante, encontramos problemática la insistencia de Bello Hutt (2023) en afirmar que “la libertad de la que Hobbes habla cuando el soberano calla no es la libertad natural” (p. 165), insistencia imbricada en la asunción –igualmente dudosa– de que invitar al contexto civil a la “libertad natural propia del estado de naturaleza” (p. 173) supondría “un retorno a esa condición donde los individuos viven en la incerteza” (p. 173), es decir, un resurgimiento de la arbitrariedad. En otras palabras, para afirmar la existencia en condición estatal de una libertad como no arbitrariedad, Bello Hutt (2023), que halla en la libertad natural la principal causa de arbitrariedad, presupone una exclusión mutua entre latencia estatal y libertad natural.

Para nosotros, que abordamos la libertad natural en su doble connotación (libertad negativa y derecho natural), la continuidad civil del concepto puede probarse al revisitar propiedades antropológicas como el derecho de naturaleza y la persona natural. En relación con lo primero, recordemos que Hobbes atribuye al juicio racional el atributo que distingue a los sujetos del derecho natural de los objetos, cuerpos y cosas que pueden ser negativamente libres sin ser en absoluto racionales. Pues bien, en el capítulo VII se establece que la noción de *juicio* designa una “*sentencia resolutive y final*” análoga, según indica Hobbes (2007) a la forma en que “el último apetito en la deliberación se denomina *voluntad*” (p. 51). El derecho natural, entonces, a diferencia de la libertad negativa, presupone el concepto de voluntad que, a su vez, presupone una conciencia deliberante.

De este modo, el juicio que orienta el despliegue del derecho de naturaleza redunda en actos que se presumen voluntarios siempre que resulten de una deliberación que tiene lugar en la conciencia del agente; en ello consiste la apelación a su propio juicio y razón. Durante esta deliberación, explica Hobbes (2007), “en la mente del hombre surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta” (p. 47), todas las cuales comparecen ante el tribunal del arbitrio con el fin de determinar la voluntad final del individuo.

Así, lo que hace voluntario el ejercicio del derecho natural es la capacidad del individuo para deliberar *in foro interno* sobre apetitos, aversiones y circunstancias, a fin de escoger un curso de acción. Todo ello remite, tal como advierte Berlin (2014), a la autonomía moral que define como libertad positiva.

Que esta autonomía moral es una extensión del derecho natural queda todavía más claro al revisar el concepto de *persona natural*, que Hobbes (2007) atribuye a aquellos “cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias” (p. 132), es decir, que por ser al mismo tiempo autores y actores de la conducta que personifican, ostentan tanto el derecho como la responsabilidad sobre su accionar; gozan, pues, tanto de la autonomía como de la autoridad para representarse a sí mismos. El juicio racional vuelve a ser un factor diferenciador respecto a la libertad mecanicista: hasta el agua puede moverse libremente sin interferencias, pero en lo que concierne a la representación de sí mismo, “los niños, los imbéciles y los locos que no tienen uso de razón [...] no pueden ser autores de una acción hecha por ellos” (Hobbes, 2007, p. 134).

La importancia que reviste esta dinámica de personificación para la vida política fue señalada por Pitkin (1967/2014), quien en *El concepto de representación* supo ver que “uno puede ser obligado únicamente si es capaz de conocer sus obligaciones y de tener la suficiente motivación para ejecutar la acción que se prescribe” (p. 37). En términos de Galimidi (2020), ello requiere preservar “todas las afecciones, competencias cognitivas y responsabilidades morales que deben suponerse en alguien que [...] pretende estar en condiciones adecuadas de entrar como parte en una relación contractual” (p. 355).

Más recientemente, en *Libertad y representación en Hobbes*, Bardin (2022) prolonga esta línea argumental reconstruyendo el entramado conceptual que integran las ideas de “imaginación”, “*conatus*”, “persona” y “representación” para dar cuenta de “la compatibilidad entre la libertad (natural) de los individuos que comprenden la multitud y la unidad (artificial) del cuerpo político” (p. 705)¹¹. El *conatus*, entendido como *principium* ontológico y epistemológico de la unidad de un cuerpo, designa para Bardin (2022, p. 709) el primer movimiento causado por la deliberación que tiene lugar en la imaginación de la persona. La

11 “the compatibility between the (natural) liberty of the individuals comprising the multitude and the (artificial) unity of the body politic.”

continuidad causal entre la antropología hobbesiana y el autómatas leviatánico se da, según el autor, a través del “concepto de representación como clave para la unificación de los poderes humanos naturales en un mismo *conatus*, esto es, en un movimiento coherente y, de hecho, en la ‘vida’ del cuerpo político” (Bardin, 2022, p. 707)¹².

El presupuesto *sine qua non* de esta unidad política, anticipado por Galimidi (2020) en *Persona y fundamento en el Leviatán de Hobbes*, es que “por ser teóricamente previo a la constitución de la autoridad soberana, el de autoría no puede ser un derecho civil” (p. 370). De modo que, “la única opción que queda es que sea un derecho natural”. Pitkin (2014), Bardin (2022) y Galimidi (2020) coinciden en la necesidad de conservar la condición de persona natural, que es “una expresión eminente (aunque entrelineada) del derecho natural” (Galimidi, 2020, p. 371), – esto es, una faceta concreta de la libertad natural–, para procurarle a la vida civil un núcleo animador cuya vigencia se extienda incluso en el silencio de la ley.

Este silencio, entonces, no desemboca en un *bellum omnium contra omnes* porque la libertad natural haya quedado clausurada, como sostiene Bello Hutt (2023), sino porque las personas, en uso de su natural conciencia deliberante, atienden a razones autoritativas artificiales (protección y seguridad duraderas), que las llevan a preferir el orden antes que la guerra; dicho de otro modo, a reconocerse como autoras de lo primero y no actoras de lo segundo.

Son estos insumos, imbricados en el derecho de naturaleza y compatibles en lo esencial con la variante positiva de la libertad, los que le permiten a Hobbes engendrar una idea de obligación modernamente legítima, es decir, una noción de conciencia pública que no aliene el principio de la conciencia privada. El vínculo de apropiación que la voluntad establece entre la conciencia deliberante y los actos que de ella se siguen deriva, precisamente, del “ejercicio del derecho natural de autoría [que], potenciado por una cadena de autorizaciones y de correlativas competencias perceptivas, es una experiencia cotidiana en la vida social” (Galimidi, 2020, p. 389).

En efecto, Hobbes considera que el que un acto pueda ser rastreado hacia la voluntad de un autor en pleno uso de sus facultades morales y cognitivas es

12 “the concept of representation as the key to the unification of natural human powers into one *conatus*, that is into a coherent motion and indeed into the ‘life’ of the body politic.”

prerrequisito para imputarle algún grado de responsabilidad sobre sus actos. En consecuencia, solamente a partir de la autoridad que cada individuo tiene sobre su autónomo accionar puede germinar una idea de obligación civil con efectos concretos en el silencio de la ley¹³. Esta concatenación no le sería posible al autor del *Leviatán* si su tejido conceptual estuviese resignado a explicar la libertad natural sirviéndose exclusivamente de la “negativa” ausencia de impedimentos.

Nuestro criterio, por el contrario, intenta reponer el vínculo entre la idea positiva de libertad y lo que Dotti (2018), define como el “significado moderno, formal e instrumentalista de la *ratio* hobbesiana” (p. 160). A saber: para el filósofo argentino, solo “si se atribuye, como Hobbes, al hombre natural un uso pleno de su razón”; es posible atribuirle la “conciencia de que *autolimitarse* es el único procedimiento apropiado para lograr la meta de la convivencia en paz” (Dotti, 2018, p. 161).

6. De la prudencia como axioma moderno

CON LO DICHO, creemos estar en posición de afirmar que el liberalismo hobbesiano permite conjugar la libertad privada del individuo con la libertad pública del Estado, demostrando una afinidad elemental con el estándar republicano. Pero semejante insinuación de cercanía con una tradición política de la que Hobbes fue expresamente crítico, demanda subrayar la principal brecha que impide esa aproximación. El individuo hobbesiano, orientado al fin autointeresado de conservar su vida mediante el cálculo deliberativo de las alternativas disponibles, entiende que su codicia, ambición y otros deseos placenteros estimulan acciones tan voluntarias como aquellas que surgen de la aversión o el temor a las consecuencias de la omisión. Por eso, ante la disyuntiva de formar o no parte de una comunidad política, su adhesión y obediencia al poder soberano representan para él un derrotero instrumental “por medio del cual [...] asegurar su libertad y su vida” (Hobbes, 2007, p. 81).

13 *El silencio de la ley* es una expresión clave en el ámbito de discusión de la obra de Hobbes, empleada para caracterizar el tipo de libertad que tienen los súbditos del Leviatán. Aquí, se intenta subrayar cómo, a través de las responsabilidades que se siguen del ejercicio del derecho natural de autoría, el escenario del silencio de la ley no prescinde de la obligación civil, sino que la presupone.

El individuo republicano, por su parte, reconoce un valor intrínseco en la observancia de las disposiciones civiles, y actúa frente al Estado en la forma en que Rousseau atribuía a Catón en la república romana. Esto es, Catón “llevó siempre su patria en el fondo de su corazón; sólo vivió para ella, [...] defendió al estado, la libertad y las leyes contra los conquistadores del mundo y finalmente dejó la tierra cuando ya no vio patria alguna a la que servir” (Rousseau, 2001, p. 24).

Retomemos a Skinner en lo que respecta a cómo se produce la articulación en la variante maquiaveliana del republicanismo para así comprobar la suposición según la cual la teoría del Estado de Hobbes no se distingue radicalmente del republicanismo en lo tocante al vínculo entre libertad y obediencia. Para explicar este asunto, el historiador se remite al repertorio de virtudes republicanas que, de acuerdo con Maquiavelo, todo ciudadano preocupado por defender su propia libertad debe cultivar. La primera cualidad decisiva corresponde a la *temperantia*, definida como el “deseo de evitar toda forma de conducta intemperante y desordenada” (Skinner, 1990, p. 249) en el desempeño de las dinámicas del Estado. La temperancia comporta un sentido de proporción y límite que deviene favorable al mantenimiento del orden político y la libertad corporativa del Estado. Simultáneamente, representa una forma de preservar el *vivere libero* del que goza la comunidad cívica a escala particular. Esta ecuación deviene para Skinner en prueba de que la obediencia puede asegurar el disfrute de las libertades personal y cívica sin que esto suponga una paradoja insoluble. ¿Qué puede tener en mente, si no es esto, el propio Hobbes (2007) al afirmar que “en el acto de nuestra *sumisión* van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*” (p. 177)?

Una respuesta más completa a este interrogante surge de la segunda de las virtudes cardinales republicanas que hacen de la obediencia una forma concreta de ejercer la libertad, a saber, la *prudenza* gestada en el espíritu estratégico y calculador de quien es experimentado en los asuntos de la guerra. “Las cualidades relevantes son las necesarias para elaborar juicios prácticos, el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados” (Skinner, 1990, p. 247). Son estos mismos atributos los que Hobbes confiere a su arquetipo antropológico para que, gracias a su conocimiento de las formas de guerra que proliferan en el estado de naturaleza, concluya que solo un ejercicio de autolimitación frente al Estado puede producir el movimiento dialéctico que sintetiza los opuestos (Skinner, 1990, p. 247).

Lo que enaltece aquí el Maquiavelo de Skinner es la sabiduría prudencial de la que es capaz todo hombre con experiencia en los asuntos más mundanos, una cualidad que se predica de las multitudes interesadas en que la soberanía corporativa ampare sus libertades personales. De ahí que Skinner proponga desidentificar esta virtud con un principio de sabiduría atávica, reservado a un selecto grupo de notables, para enlazarla con el temperamento experiencialmente prudente del *popolo*. No se trata, entonces, de la prudencia “del sabio consciente y juicioso, los *savi*” (Skinner, 1990, p. 247), sino de la prosaica capacidad que corresponde a cada ciudadano para calcular un curso de acción y dirimir los medios más aptos para seguirlo (Skinner, 1990).

Este principio de acción fundado en una deliberación estratégica sobre circunstancias eficientes, y ya no sobre presunciones teleológicas, es precisamente la encrucijada que, a juicio de Leo Strauss (1936/2006), en *La filosofía política de Hobbes*, vincula tan íntimamente a Maquiavelo con Hobbes en su calidad de iniciadores de un pensamiento político –el moderno– que define su identidad en proporción a su desprecio de la sabiduría antigua. Se trata, en palabras de Strauss, del “reemplazo de la moral de la obediencia por la moral de la prudencia” (Strauss, 2006, p. 140) o, como la denomina el propio Skinner (1984) en su obra homónima sobre Maquiavelo: la *nueva moralidad*¹⁴, inaugurada por el florentino en fricción con sus maestros del republicanismo clásico y elevada por Hobbes hasta su “expresión más sincera y elocuente” (Strauss, 2006, p. 153).

El argumento de Strauss (2006) se ancla en el miedo a la muerte violenta como un criterio supremo de todo tutelaje moral: “Una pasión que no es prudente en sí misma, pero que *hace* prudente al hombre” (p. 163), pues fija la medida de lo bueno y lo malo en función de las circunstancias que se le presentan al individuo cual variables a la espera de que este juzgue el curso de acción más prudente y garantizar la autointeresada preservación de su naturaleza.

Strauss (2006) sostiene que el reemplazo de la antigua ley natural por el moderno derecho de naturaleza, como eje de comprensión de las relaciones políticas, tiene su correlato en una reorientación de los criterios morales y epistemológicos. El individuo hobbesiano adopta la experiencia histórica, y no la

14 También Strauss (2006, p. 153) emplea el rótulo *nueva moralidad* para titular la séptima sección de su monografía sobre Hobbes.

especulación filosófica, como fuente del conocimiento práctico necesario para el cultivo de una virtud prudencial no aristocrática, sino replicable a escala multitudinaria en la medida en que “es la más fácil de las artes y las ciencias; [pues] no se requiere ningún entrenamiento o educación particular para comprender la historia” (Strauss, 2006, p. 136).

De ahí que Hobbes (2007) también considere que “el entendimiento de las gentes vulgares” (p. 277) deviene más apto que las elucubraciones de los letrados para el entendimiento de los principios de la ciencia política y la aplicación de los valores favorables a la autoridad pública. Esto es, parafraseando el célebre pasaje del capítulo xv de *El príncipe* (Maquiavelo, 2001), el individuo hobbesiano deja de ocupar sus deliberaciones en considerar lo que *debería hacer* para empezar a reproducir en su accionar lo que sus iguales *de hecho hacen*.

A nuestro entender, el paralelismo entre la interpretación según la cual Strauss ve en Hobbes un precursor del liberalismo político moderno, y la lectura por la que Skinner reivindica la originalidad del republicanismo de Maquiavelo, no podría ser más simétrico. Incluso apartándose diametralmente de lo que tradicionalmente se ha entendido como el *quid* republicano, expresado en el ideal rousseauiano de que “el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general” (Rousseau, 2001, p. 22), Skinner argumenta que Maquiavelo no apela a los deberes patrióticos del individuo para persuadirlo de adoptar disposiciones autorregulativas como la *temperantia* y la *prudenza*. Su argumento, más bien, consiste en enseñar que tales disposiciones representan “el mejor e, incluso, el único medio para que ‘obremos bien’ en nuestro propio beneficio, y, en particular, el único medio para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido” (Skinner, 1990, p. 257).

Aunque en su reconstrucción maquiaveliana del republicanismo el historiador cita continuamente al *Leviatán* como contrapunto, entiende que Maquiavelo da la razón a Hobbes en su elaboración de un concepto de libertad individual definido en la persecución sin obstáculos de los fines autónomamente elegidos. En realidad, el florentino se vale de una noción bastante familiar a la comprendida en la estructura hobbesiana, y en ella se sustenta para dar cuenta de la forma en que una libertad particular es, a través del cultivo de un prudencial y estratégico sentido de límite interno, perfectamente compatible con el cumplimiento de los lineamientos civiles sin los cuales se diluye la soberanía que hace a la libertad del Estado.

[A Maquiavelo] se lo elogia, además, por el desapacible énfasis que pone en la idea de que todos los hombres son malvados, y que no puede esperarse que hagan algo bueno a no ser que vean que ello redundará en su propio bien. De tal modo, su sentencia definitiva no es meramente la de que la aparente paradoja del deber como interés, enuncia, una vez más, una auténtica verdad; como sus autoridades clásicas, también él cree que afirma la más afortunada de todas las verdades morales. Pues, a no ser que a la generalidad de los hombres malvados se le pueda dar razones egoístas para obrar virtuosamente, es improbable que alguno de ellos lleve a cabo acción virtuosa alguna (Skinner, 1990, p. 257).

De esta estrecha identificación entre interés y deber resulta llamativo que Skinner destaque, entre los rasgos del republicanismo maquiaveliano, un planteamiento que en Hobbes fue elevado al grado de primer principio moral de un diseño antropológico. En efecto, fue Hobbes quien convirtió el más alto de los deberes morales (la ley de naturaleza) en un mandato tendiente a satisfacer la más pura expresión de autointerés (el derecho de naturaleza). Si aceptamos esta comprensión del republicanismo maquiaveliano, cabe entonces preguntarse qué sentido tiene excluir al liberalismo hobbesiano sin excluir por las mismas razones a Maquiavelo, no ya de la tradición republicana, sino de la apuesta republicana por una ciudadanía cuya obediencia autointeresada y prudencial a un Estado autárquico redunde en beneficio de sus propias libertades civiles.

De este modo, advirtiendo que no es nuestra intención hacer de Hobbes un paladín republicano, sí nos parece difícilmente sustentable un juicio por el cual se pretenda celebrar a Maquiavelo y renegar de Hobbes en el propósito de reconciliar los intereses particulares con la autoridad pública a través de lo que, en palabras de Constant (1988), constituye un “interés bien entendido” (p. 87)¹⁵.

7. Conclusión

HEMOS INTENTADO TEMATIZAR Y DESMONTAR tres tesis a lo largo de esta reflexión, arribando a conclusiones que enriquecen la comprensión y el debate

15 Con esta expresión el suizo salva a su auditorio del sofisma por el cual se pretende despreciar las garantías que solamente el brío de un cuerpo político capaz de autodeterminarse puede ofrecerles a nuestros fines más egoístas.

contemporáneo sobre la concepción hobbesiana de la libertad. La primera tesis, por la cual se excluye a Hobbes del ideario liberal, sostiene que la arquitectura leviatánica es incompatible con la noción de libertad creada por el filósofo. Es decir, tan pronto como inicia la vida política, no queda ya nada a lo que pueda llamarse propiamente libertad. Sobre el particular, hemos señalado que el absolutismo hobbesiano no equivale a totalitarismo en el sentido de que su grado de intervención es cualitativo y no cuantitativo. En otras palabras, se limita inequívocamente a los casos en los que la intervención es necesaria para garantizar la permanencia del orden, dejando siempre un margen *negativo* –esto es, de no interferencia– individual. Después, mostramos cómo, de este margen privado y gracias a la protección estatal, derivan los beneficios y ventajas que se siguen de la iniciativa privada y que le dan sentido a la libertad moderna, dando a las interdicciones políticas una justificación coherente con el liberalismo político.

La segunda tesis admite esta inclinación liberal, pero niega que sea posible trascender el individualismo hobbesiano para dar cabida a una libertad activamente orientada a los intereses políticos, estableciendo así una rivalidad directa entre Hobbes y la tradición republicana. Para cuestionar esta suposición, primero reseñamos críticamente la reconstrucción conceptual de la libertad republicana, demostrando que la soberanía de la *Commonwealth* leviatánica es homóloga a la autodeterminación corporativa de la república más democrática en lo que al estatus de Estado libre concierne. Así, logramos habilitar el concepto de *respublica*, en su tradicional uso corporativo o institucional, para referirnos también al Estado hobbesiano. Luego, retomamos la libertad natural para distinguir en ella lo que “negativamente” puede el cuerpo de lo que “positivamente” puede la conciencia. Gracias a esta distinción pudimos establecer la equivalencia entre el derecho natural de autoría, inherente a toda persona natural capaz de reconocer obligaciones contractuales, y la autonomía moral que caracteriza a quien se reconoce libre, dueño de sí y responsable de sus actos.

Finalmente, la tercera tesis –entendida como la conjunción de las dos anteriores– niega las propiedades dialécticas de la comprensión hobbesiana de la libertad, al declarar un litigio insuperable entre la libertad fundante y la obediencia fundada. Nosotros, en cambio, encontramos que la filosofía política hobbesiana comparte con la tradición republicana, al menos en su vertiente moderna de raíz maquiaveliana, el haber dado con un tipo de virtud capaz de sintetizar

autointerés y civismo. En ambos casos, como hemos mostrado, la prudencia constituye la clave de bóveda para poner las inclinaciones egoístas de los individuos al servicio de las pretensiones autoritativas del Estado y viceversa, garantizando autonomía personal y autodeterminación política.

Dicho esto, creemos haber demostrado que, si libertad y obediencia son coherentes en el registro republicano, no lo son menos en la prosa hobbesiana.

Referencias

- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, trad.). Taurus.
- Bardin, A. (2022). Liberty and Representation in Hobbes: A Materialist Theory of *Conatus*. *History of European Ideas*, 48 (6), 698-712. <https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1975150>
- Bello Hutt, D. (2023). Hobbes y la libertad política como no-arbitrariedad. *Bajo palabra*, 34, 161-180. <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.008>
- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. (Á. Rivero, trad.). Alianza.
- Colish, M. (1971). The Idea of Liberty in Machiavelli. *Journal of the History of Ideas*, 32 (3), 323-350. <https://doi.org/10.2307/2708350>
- Constant, B. (1988). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En *Del espíritu de conquista*. (M. Truyol Wintrich y M. Antonio López, trans.) (pp. 63-93). Editorial Tecnos.
- Constant, B. (2011). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. (V. Goldstein, trad.). Katz Editores; Liberty Fund.
- Dotti, J. (2018). El Hobbes de Schmitt. *Conceptos históricos*, 4 (6), 148-164.
- Ferrero, M. (2022). ¿El liberalismo inalienable? Algunas reflexiones sobre las ideas liberales. En: M. Tizziani & J. Sidler (comp.). *La deriva de las ideas. Tradiciones intelectuales y reconfiguraciones locales, entre Europa y el Río de la Plata (siglos XVIII, XIX y XX)*. Ediciones UNL.
- Galimidi, J. (2020). Persona y fundamento en el *Leviatán* de Hobbes. *Areté: revista de filosofía*, 32 (2), 351-393. <https://doi.org/10.18800/arete.202002.004>
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. (C. Mellizo, trad.). Alianza Editorial.

- Hobbes, T. (2007). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. (M. Sánchez Sarto, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Macpherson, C. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (J. R. Capella, trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal* (A. Bixio, trad.). Emecé Editores.
- Maquiavelo, N. (2001). *El príncipe* (H. Puigdomenech, trad.). Editorial Tecnos.
- Pettit, P. (2005). Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy and Economics*, 4, 131-151. <https://doi.org/10.1177/1470594X05049439>
- Pitkin, H. (2014). *El concepto de representación*. (R. Montoro, trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rodríguez, G. (2024). El ciudadano y la libertad: una lectura skinneriana con licencia para el anacronismo creativo. En: Fernández, D., Rozenberg, A. y Ramírez, J. (comps.). *Thomas Hobbes: libertad y poder en la metamorfosis moderna* (pp. 37-50). Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Rousseau, J. (2001). *Discurso sobre la Economía política* (J. Candela, trad.). Editorial Tecnos.
- Skinner, Q. (1990). La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas. En: Rorty, R., Schneewind, J. y Skinner, Q. (comps.). *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía* (E. Sinnott, trad.) (pp. 227-260). Ediciones Paidós Ibérica.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana* (J. Udi Trad.). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis* (S. Carozzi y M. Arias, trads.). Fondo de Cultura Económica.