

## Artículo académico

### La relación del *conatus primus* con la *bellum omnium contra omnes*

Una lectura de la geometriopolítica hobbessiana.

Víctor de Jesús León  
Villaverde.  
UNAM  
victor\_villaverde@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v1i01.2>

#### Resumen.

Se contribuye a la polémica acerca de la sistematicidad de la filosofía hobbessiana para señalar dos momentos relevantes: interpretaciones de carácter ontológico e interpretaciones de carácter ideológico. Estas últimas atribuyen valor sistémico en función de posiciones ideológico-políticas que descuidan la importancia de una ontología incipiente en Hobbes.

**Palabras clave:** Hobbes, Ontología, Método, Política, Conato.

#### Abstract.

It contributes to the controversy about the systematicity of Hobbesian philosophy to point out two relevant moments: ontological interpretations and ideological interpretations. The latter attribute systemic value in terms of ideological-political positions that neglect the importance of an incipient ontology in Hobbes.

**Keywords:** Hobbes, Ontology, Method, Politics, Connato.

Recibido: 07.6: 2018

Aprobado: 8.7: 2018

Publicado: 12.12: 2018

## Introducción

El resultado de la investigación que aquí presentamos tiene que ver con la teoría del *conatus primus* o impulso originario y su relación con la teoría del *bellum omnium contra omnes*, conocida también como la lucha de todos contra todos. Dicha relación, como tal, no aparece asociada en la obra de Hobbes por una sencilla razón, la teoría del *conatus primus* es posterior (1655) a la filosofía moral (1651) del filósofo inglés, lo cual ha traído como consecuencia que se separen dos momentos: el momento de la ciencia civil –que va de *Elements of Law* a *Leviathan*– y el momento del método –que aparece en *De corpore*–. Aunque la teoría del *conatus primus* aparece en el capítulo VI de *Leviathan*, no será sino hasta *De corpore* en donde se exponga con mayor claridad la importancia de una ontología de los individuales, expresando con ello una relación sobre todo oscura para conciliar el sistema filosófico hobbesiano en su conjunto.

No obstante, como habremos de advertir, la relación entre la teoría del impulso originario y la teoría de la lucha de todos contra todos, entre el momento de la filosofía moral o política y el momento del método o de la ciencia, es ante todo una relación válida para los intérpretes modernos del siglo XX, es decir, este contraste ha surgido de los comentaristas más recientes; por ello, traemos a discusión tanto las interpretaciones clásicas como las de Spinoza, Hegel, Marx y Darwin, para resaltar los contrastes y ver que frente a los modernos, los clásicos sintetizaban a su modo un aspecto de esta relación que parece polémica para las interpretaciones actuales en su afán de sistematizar toda forma y materia del pensamiento filosófico occidental.

Han sido las contribuciones de las variantes de interpretación las que han dado lugar al sistema hobbesiano. Así, por ejemplo, podemos encontrar a un Hobbes materialista, otro psicologista, otro más absolutista y así hasta otorgarle el papel inminente de padre del liberalismo y la ciencia política moderna (Straus, 2006: 345).

Todas estas variantes del sistema hobbesiano han sido producto de la historia del pensamiento filosófico y no propiamente porque el sistema tiende hacia una de estas variantes. Sin embargo, cualquier interpretación que quiera hacerse sobre Hobbes, debe llevar el estigma de una de estas variantes, lo cual implica polémica, no sólo por la imposición de una variante sobre otra, sino del fundamento y la génesis del propio sistema.

No obstante, debe quedar claro que la disputa acerca de la génesis y el fundamento del sistema hobbesiano es paradójica, ya que no hay un acuerdo entre los lectores que ha tenido Hobbes en el siglo XX—de si hay o no sistematicidad en el pensamiento del filósofo inglés. Para los lectores de Hobbes como Spinoza, Hegel, Marx e incluso Darwin no había problema sobre la génesis y el fundamento del sistema de hobbesiano, simplemente tomaban un aspecto importante de su sistema y empezaban a edificar el suyo propio. Así que, por tanto, es un problema de las interpretaciones modernas quedarse con una sistematización global de Hobbes para justificar propia. Esto se debe a dos formas de manejar a Hobbes: los clásicos, por ejemplo, no tenían ese afán de sistematizar a un autor para el beneficio propio, mientras que las interpretaciones contemporáneas intentan por todos los medios justificar su propia ideología sistematizando a Hobbes. La ironía del asunto es que no terminan sistematizándolo ni conciliando el momento filosófico-político *par excellence* —como diría el propio Hobbes— con el momento del método; en una palabra, no concilian el momento del *Levithan* y el momento en *De corpore*.

Así, como el tema tiene que ver con la relación del *conatus primus* con la *bellum omnium contra omnes*, hemos creído conveniente no apegarnos del todo a las interpretaciones actuales, sino más bien recurrir a los intérpretes mencionados anteriormente, quienes tenían su propia lectura del sistema hobbesiano para enlazar estos dos momentos en una lectura particular y modesta pero sin encajar necesariamente en la ideología liberal.

Queremos ofrecer una lectura más dialéctica y menos analítica sobre la génesis y el fundamento del sistema de Hobbes, de lo que hasta hoy encontramos en sus intérpretes, una lectura de la dialéctica del poder a partir de una tendencia materialista.

Esbozada esta doble posición, entre los lectores clásicos de Hobbes y los actuales, entremos a ver cómo actúa el impulso originario (que aparece en *De corpore*, III parte, cap. XV) y la guerra de todos contra todos (ya insinuada desde la traducción que hace Hoobes al inglés de las *Historias de la guerra del Peloponeso* de Tucídides hasta la aparición de *Levithan*) en una jerarquía de poder o geometriopolítica como noción inmanente de poder que une o disocia a los hombres según fuerzas.

## 1. Hobbes y sus lectores clásicos

Spinoza es el crítico más decidido de Hobbes, acepta la teoría del *conatus primus* para darle una resignificación en su teoría de las pasiones y convertir al *conatus primus* en *conatus conservanti* (*Ética* III parte, prop. VI-IX). Esta conversión pocas veces se ha tratado, ya que tiene que ver con la idea de Naturaleza que ambos están entendiendo en el inicio de la modernidad.

Spinoza (2009: 13) no acepta la idea de Naturaleza, de realidad o de cosa (res) de un tercer filósofo que entra en la disputa: Descartes. Spinoza se opone a la distinción cartesiana acerca de la res extensa geoméricamente verificable y a la res pensante dependiente de la tercera prueba ontológica de la existencia de Dios (Descartes, 2001: 51ss). Opta, más bien, por unificar las dos sustancias en una sola: Dios o la Naturaleza es una sustancia material, en la que el yo está en la Substancia, así que metafísicamente para Spinoza “nada existe, ni las cosas ni yo, sino que las cosas y yo estamos en Dios, en la Naturaleza” (Morente, 1977: 70).

Este fatalismo, como diría Schelling (1998: 42), no permite explicar la diferencia entre fundamento y existencia y, desde luego, la necesidad y la libertad en su relación dialéctica. Siguiendo este razonamiento, Spinoza se esfuerza en demostrar, según *mor geometri*, la necesidad con la que obra felizmente el universo. No obstante, su orden geométrico no permite hacer la diferencia de la que habla Schelling porque no cabe la casualidad o la Providencia –como si cabrá en Pascal (2003: 13)– que con el mismo método advierte los previos planes de Dios. En otras palabras, Spinoza hace la conversión del *conatus primus* al *conatus conservanti* sin distinguir fundamento y existencia, ya que para él no es posible un desdoble dialéctico como sería “Abismo oscuro y Ansia”, “ser y no ser” o “átomo y vacío” (Schelling, 1998: 45). Dada esta explicación, podemos advertir con Negri (1993: 163) que la pluralidad de los conatos de Spinoza vive en el fundamento, mientras que en Hobbes opera una ontología que diferencia fundamento y existencia.

Entre los recientes intérpretes de la obra de Hobbes, como es el caso de Rodríguez Feo (2014: 14), aceptan tal separación admitiendo que el fundamento del *conatus primus* tiene existencia individual:

“El mundo animal forma parte de ese mecanismo, pero con movimiento que le son propios: está por una parte el movimiento vital de la sangre en los movimientos del cuerpo (Harvey), y es un movimiento no consiente ni libre [el de los sistemas del cuerpo]. Por otra parte está el movimiento *animal*, que es voluntario y consiente y que nace de la imaginación: el *conatus*”.

La relación entre fundamento y existencia en Hobbes se puede deducir también a partir de la hipótesis del “hombre máquina” que Harvey había formulado en 1628 en su obra *Execitatio anatomica de mutu et sanguinis in animalibus* y que llega hasta La Mettrie (2000: 45).

Harvey lleva hasta sus últimas consecuencias la cuestión central del texto de Aristóteles *De generationis de animaux*, de si los productos de la naturaleza necesitan de un agente exterior o, de lo contrario, la naturaleza actúa desde el interior produciendo sus propios productos. Para Aristóteles (1994: 71), la naturaleza no necesita de un agente exterior para su producto como el artista a sus obras, ya que actúa desde el interior, mientras que el arte actúa en otro ser. Pareciera paradójica la respuesta que da Aristóteles, pero el estagirita está haciendo embriogénesis, asume el lado activo del macho sobre la pasividad de la hembra de modo que, para que una cosa mueva a la otra, se necesita del espermatozoide que desencadene la causación para que comience el desarrollo, como los mecanismos automáticos. De esta manera, Harvey justificaba la composición de los sistemas que habían de desarrollarse desde el embrión hasta la adultez.

Así, comprende al cuerpo como un conjunto de sistemas que operan en los seres vivos, mientras que sus dos contemporáneos, Descartes y Hobbes, harían lo posible por dirimir sus diferencias metafísicas con el modelo de ciencia que Harvey había propuesto.

El *Tratado del hombre* de Descartes (1980: 20) es un ejemplo de las cuestiones prácticas que desató el modelo de Harvey. La hipótesis del “hombre máquina” cartesiano hace a su Dios –de la Quinta Meditación– trascendente a su obra y entonces distingue la “res extensa”, que en cuanto tal le interesa medir: animales y hombres deben ser sometidos a la cuantificación y a la cualificación, como a los relojes y a los molinos, fuentes artificiales.

Así, los cuerpos orgánicos deben ser observados analógicamente, mientras que el alma, ha sido, por decirlo así, el expreso propósito de este sistema especial cuyos nervios se encuentran en el cerebro. La hipótesis del “hombre máquina” le sirve a Descartes para explicar un materialismo mecánico, es decir, matemático, independientemente de si se está o no de acuerdo con el sujeto trascendente a su obra. “Sólo se explica la necesidad matemática que opera en todos los cuerpos, dejando la convicción, el *propósito* de que este mundo es inteligible, no sólo por el método matemático, sino porque si aceptamos la Quinta Meditación –que previamente había lanzado– veremos que la inteligibilidad del mundo la da Dios, cuya idea única contiene también su existencia”, (Morente, 1977, 89) dotando al mundo de sentido, cosa que no haría un mundo sin Dios.

La relación entre fundamento y existencia, necesidad y libertad en Descartes, consiste en que la relación con el fundamento, la relación de la existencia del hombre con respecto a su fundamento, con respecto a Dios, es que el mundo tiene un *propósito* cuya forma le imprimió Dios para hacerlo inteligible. Así pues, podemos decir que Descartes está rompiendo con la tradición clásica pero sigue reciclando la teoría de la forma y materia de Aristóteles.

En relación antitética y encontrada, podemos decir que así como Spinoza se opone paso a paso a Hobbes, éste hará lo mismo con Descartes (en la física, la geometría, en el materialismo y en la doctrina de las dos verdades) Por eso vemos que Hobbes utilizará la misma hipótesis del “hombre máquina”, del “autómata como “modelo” para explicar su materialismo, su método matemático, pero lo hará el campo de la política (Introducción del *Leviathan*); sin embargo, “el reciclaje que hará no vendrá de Aristóteles sino de Platón, del demiurgo platónico” (Strauss, 2001: 236).

La idea de “Gran Artífice” que aparece primeramente en Pico (1984: 12) es muestra de la sustitución del “Supremo Creador” por un “ente artificioso” que le concede una forma indeterminada al hombre para darse a sí mismo una segunda naturaleza. El hombre, lo mismo que el “Gran Artífice”, pueden manipular a la naturaleza como lo haría un artesano con los productos de su arte.

Como buen artesano, “el hombre puede ser el constructor de la moral, de las instituciones, del arte y de su lengua para dejar atrás su indómita situación malvada, puede pues, crear artífices o máquinas que expliquen el verdadero libro de la naturaleza que está escrito matemáticamente” (Bermudo, 1994: 123).

En este sentido, es así como va surgiendo la modernidad que se aleja de las Escrituras para comprender el libro de la Naturaleza, cuyo orden –decían los escritores post renacentistas– ha sido preestablecido infinitamente por un relojero que puso en movimiento los mecanismos de la Naturaleza; de modo que, para comprender a la Naturaleza, habría que hacer de la ciencia una ciencia mecánica, es decir, matemática en la cual se pueda –al igual que el “Gran Artífice”– manipular a la materia como lo haría un artesano constructor de máquinas, molinos, relojes o poleas.

La idea del “Gran Artífice” y la nueva concepción matemática de la Naturaleza estarían abonando, pero no definiendo, la concepción materialista de Hobbes en donde no hay un agente inteligente y exterior a los productos de la Naturaleza; por esta misma razón, la Naturaleza ha de constituirse como materia que irá recobrando sensibilidad, razón e inteligencia *post natura*. En este sentido, podemos decir que la relación entre existencia y fundamento en Hobbes no es tan mecánica, en la cual los productos de la Naturaleza serán mecanismos que atestiguan (al igual que un reloj haría de su diseño) el objeto armonioso con el que fueron creados como en los casos de Malebranche y Leibniz.

Fundamento y existencia en Hobbes requieren de una tensión, que viene de la matemática de los individuales que parte de Euclides (1958:3) y que subsumió Spinoza al convertir al *conatus* en la Sustancia material; es decir, lo que quedó vedado fue una dialéctica que se da en el plano material, geométrico, diferente al plano cartesiano cuyo punto en el espacio permite la búsqueda de la identidad del yo, pero para encontrarlo, para diferenciar al yo del no yo, se requiere de una pluralidad en pugna, del esfuerzo con el que cada *conato* se emancipa de su fundamento y se preserve en su existencia.

Mientras que el modelo cartesiano de la res extensa ubica la identidad del yo, el modelo ético spinoziano resguarda la libertad de la *multitudo* de los conatos (Spinoza, 1986: 17) excluyente de la jerarquía absoluta de poder que Hobbes defiende, pues la multitud abarca hasta donde su poder se conserve.

Al respecto, dice Negri, (1993:208) que al contrario de la geometría aplanada de Spinoza, Hobbes busca construir una jerarquía de poder. En tanto que asume al conflicto de los conatos, a la colocación de ellos en una jerarquía de poder, asume pues, al conflicto políticoreal del que quieren escapar Descartes y Spinoza.

Estos tres grandes filósofos proponen –cada uno por su lado– modelos geométricos de reconocimiento de la autoconciencia, caracterizándose el de Hobbes por una geometría real en donde la espacialidad material da lugar a una pugna entre plantas, animales y hombres que luchan por los mismos espacios para la sobrevivencia, como advierte Darwin (2007:109) en su teoría del crecimiento geométrico de las poblaciones.

Por lo anterior, podemos decir que la relación ontológica entre existencia y fundamento en Hobbes no está aislada, pero tampoco obedece a una teoría de armonía preestablecida como sugiere Strauss; más bien, define una lucha por la conservación, por el poder.

Por tanto, la geometría del poder de Hobbes puede plantearse en términos dialécticos, en la cual la lucha por el reconocimiento se da entre tensiones de fuerzas. El reconocimiento de la fuerza hace la diferencia del yo del no yo, y esta dialéctica la comprendió perfectamente Hegel.

Ni a Descartes ni a Spinoza les tocaba ver el sentido profundo que encierra la geometría de poder de Hobbes. La disputa que tenía Hobbes a través de Mersenne con Descartes era para advertirle que la identidad yo en el “plano cartesiano” no bastaba para el reconocimiento político que necesitaba el momento. Lo mismo vale decir para Spinoza, pues el *conato conservanti* sólo es la salida estoica al conflicto del reconocimiento. “Escepticismo cartesiano y estoicismo spinoziano” (Strauss, 2001:433) son dos figuras falsas del autoreconocimiento de la identidad del yo o de la autoconciencia como lo explica Hegel, en donde el reconocimiento de cada autoconciencia debe someterse a la prueba: vida de un lado y muerte del otro, y esto es precisamente lo que capta la *Fenomenología*.

Sin decir palabra alguna, Hegel se lleva a su provecho el capítulo XX de la segunda parte del *Leviathan* para recuperar la lucha por el reconocimiento que Hobbes había establecido como principio fundante de su *Commonwealth*.

Para Hobbes, lo mismo que para Hegel, el reconocimiento de la autoconciencia vale para los dos momentos de la constitución de la unidad, de la jerarquía de poder. “Conquista” e “institución” terminan estableciendo una forma concreta de poder ya que el momento fundante siempre va a ser por conquista. Para la beta metodológica que abre el propio Hobbes, (que va de Locke a Rousseau) el momento fundante sólo es posible de un modo aséptico, racional. Institución de república y de gobierno se dan por pacto voluntario.

La relación de Hobbes-Hegel respecto al momento fundante la trata Hassner (2001: 691), quien dice que Hegel se vale del argumento principal de Hobbes para establecer su filosofía política, “el temor a la muerte violenta en donde el siervo preferirá a la vida en su lucha por el reconocimiento”.



Por su parte, Plamenattz (1974:16) sostiene que no hay filósofo que esté más cercano a Hobbes que Hegel, no sólo porque defiende a la monarquía de los ataques de la república democrática naciente y porque apela al derecho divino tras la secularización del poder, sino porque capta la determinación del poder constituyente y constituido.

Volviendo a la distinción entre fundamento y existencia, veamos que ésta entra en una doble determinación: mecánica y biológica que expresa la dialéctica en su movimiento ontológico y que define al concepto de *conatus primus*.

En la Naturaleza sólo hay leyes de fuerzas, necesarias, mecánicas y, en el plano geométrico, matemáticas en las que cada conato, para diferenciarse en la pluralidad, tiene impulso originario (movimiento propio), una especie de energía que define su naturaleza, cuyo dote es la relación con su fundamento para preservar en su ser; en palabras del antecesor de Hobbes: “el fundamento, es decir, la Naturaleza es *naturaleza naturante* constituyente de la existencia del *conatus* y éste es la existencia de ese fundamento, es decir, *naturaleza naturada*” (Bacon, 1949: 72).

Como la existencia se lleva la dote de su mismo fundamento, también se lleva su propio orden, sus propias leyes del fundamento. Las leyes de naturaleza que hacen que la existencia sea el *apetito* del fundamento, hacen que la materia ciega, cuando tiene existencia y cuando tiene *apetito* (Hobbes, 2005: 40), “cuando es conato”, haga de su existencia una emancipación inteligible del fundamneto, “por eso es que la materia humana recobra sensibilidad, imaginación, razón e inteligencia” (Marx, 1967: 191), porque es la emancipación por excelencia en la cual el fundamento recobra inteligencia” (Hobbes, 2005:45).

Como las leyes de la naturaleza son la expresión inteligible del propio fundamento en la existencia, la existencia misma debe a las leyes inteligibles la relación con su fundamento y entonces “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber y buscar la paz y seguirla” (Hobbes, 2005: 107). Si el fundamento mismo no tuviera *apetito*, es decir, si no buscara su propia existencia, jamás los conatos saldrían de la indómita situación de guerra, pero como el mismo fundamento se emancipa en la existencia, recobra su inteligibilidad para la paz, para el orden que ya no es fundamento sino existencia, existencia de razón.

El reconocimiento por tanto, debe buscarse en la existencia y la mínima exigencia de ésta es su razón de existir; además, para que haya esa mínima razón, “(...) que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a ese derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la mínima libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (2005: 109).

Para transitar de la *fisys*, por decirlo así, al *nomos*, los hombres deben de renunciar a su *forces propers*, a esa relación de fuerzas que hay en el fundamento que los hace chocar, unirse y disociarse; pero al renunciar, al transferir su fuerza a la unidad geométrica –es decir, a la unidad política– la relación entre conatos será toda vez, una relación de derecho y no de fuerza.

La unidad política, la jerarquía, sólo puede fundarse en un reconocimiento de derecho, el cual ha logrado la existencia en un orden que ha subrogado su fundamento y ha transferido sus fuerzas propias a la unidad política, que consiste en magnitudes de fuerzas o conatos que han instaurado a una máxima voluntad la expresión de la existencia que había pretendido el fundamento, como los puntos unidos a una figura geométrica; es decir, es la existencia soberana que había reclamado el fundamento para existir y la existencia del fundamento es que haya derecho y no ley de naturaleza o *bellum omnium contra omne*.

Así, tenemos que el universo no es una vorágine como el torbellino cartesiano (Descartes, 1989: 33), un caos, sino que busca su reconocimiento en la existencia de un orden inteligente [razón natural (Hobbes, 2005: 106)], en el que se exprese la diferencia de conatos (*Lev.* Cap. 26), la pluralidad de cada constitución de ser y el mejor orden que expresa la diversidad de conatos. La diferencia de fuerzas es el reconocimiento de derechos en la jerarquía de este orden inteligente que hace que unas criaturas obedezcan a otras (*Lev.* Cap. XXI).

El reconocimiento de derechos es la base del orden político, en donde la polémica en torno al derecho la decide el soberano, el Estado, y es aquí en donde el “momento de la conquista” y el “momento de la institución” se funden, se sintetizan en una jerarquía de poder. La voluntad soberana que han constituido los conatos sólo ha sido para transitar de la lucha de fuerzas hacia un Estado de reconocimiento de la autoconciencia, del reconocimiento del Derecho que cada conato tiene de su situación de ser.

La situación de ser de cada conato la define el soberano quien, a su vez, decide la polémica de “lo mío” y “lo tuyo” (del yo y del no yo). O, como diría Marx (1977: 32) en contra de Hegel, “(...) en la distinción entre el reconocimiento del derecho y las consecuencias del derecho, entre el estatus práctico del derecho y el estatus teórico del derecho. Quien termina reconociendo al derecho es el soberano y no las partes, no los conatos quien seguirían en pugna por dicho reconocimiento”.

Consecuentes con estos resultados, tanto Hobbes como Hegel (2006: 187) sabrán que al final de cuentas quien represente la unidad política decidirá la polémica en torno al derecho, a pesar de que este sea el fundamento de la unidad política.

Sin tapujos, Hegel dirá que a pesar de que se reconoce en la dialéctica del amo y del esclavo, el trabajo de éste último, como su esencia misma, es a la vez esencia de derecho; dependerá de la situación existencial del amo, quien reconocerá el trabajo de aquel como prioritario y fundamental para mantener su estatus o situación de ser, lo que hace mover a la dialéctica, sin la cual cualquier jerarquía de poder es imposible.

Diría Hegel, a pesar de haber liberado el trabajo, de haber reconocido la venta de la fuerza de trabajo del esclavo, su propietario se reconocerá en el status práctico del derecho cuya decisión la impuso el soberano (el burgués), como la ha impuesto en el desarrollo de la historia. Por eso es que la dialéctica hegeliana está arraigada en el cap. XX de *Leviathan*, porque sin ella tendría que aceptar las consecuencias de Marx al otorgar al trabajo el fundamento de la emancipación y, en vez del Espíritu Absoluto, tendría que asumir a las fuerzas productivas. Pero como eso no sucede, tiene que asumir al Absoluto en la misma relación hobbesiana de reconocimiento originario entre el Señor y siervo, porque es lo único que ha habido en la historia.

En el devenir de la historia, en sus figuras dialectales, no ha cesado la lucha por el *Principatibus*, ya que es el motor, el movimiento real de un estadio a otro, de una forma de Estado a otra cuya razón, cuyo Espíritu, se reconoce en la historia como *Nóus* (Hegel, 1953: 4013).

Así pues, para Hegel, como originariamente en Hobbes, la cuestión del sujeto de poder queda resuelta, ya que el *Principatibus* es el pleno reconocimiento del monarca no siendo éste un sujeto de poder caprichoso como la *nobili* o el *popolo* (Maquiavelo, 2003: 56 ss), sino que su legitimidad está basada en el pleno reconocimiento que surge del *pactum*, que es el que funde los dos momentos: conquista e institución (Hobbes, 2005: 110).

El reconocimiento del monarca no sólo asegura una jerarquía perfecta en la cual tanto súbditos, demos y ministros como nobleza afirman su lugar en la monarquía (Hassner, 2001: 705), sino que también el monarca asegura la sucesión sin sobresaltos, pues, en una situación de invasión, puede regresar al trono cuando el enemigo haya sido expulsado, no así sucedería en una asamblea que tras los disturbios quedaría disuelta por el enemigo desatando con ello de nuevo la lucha por el poder (Hobbes, 2005: 206).

La jerarquía de poder es, entonces, el reconocimiento pleno de cada uno de los conatos a ejercer su derecho conforme a su estatus concreto, el cual hace valer el soberano, pues es él quien dirime qué es ley en una pluralidad de diferencias que comprende la unidad política.

Dicha no es la conformación de la igualdad de los conatos, sino el ejercicio de sus derechos cuya resolución le compete al soberano, quien establece el reconocimiento o la punitividad del mismo; por eso es que en la jerarquía, en la geometropolítica, a cada cual, a cada conato, por muy débil que sea, se le reconoce como miembro de la unidad política a ejercer su derecho, su reconocimiento.

Sin embargo, ello no quiere decir que el estatus concreto de derecho pueda modificar la jerarquía de la unidad política porque, aunque sean el demos o el monarca quienes representen a la unidad, los sujetos de poder, la pluralidad, la diferencia y el reconocimiento de cada diferencia son impuestos siempre por los más fuertes, aquellos que tengan armas propias, que seleccionan la Naturaleza para su planes de inteligibilidad; siempre habrá jerarquías de poder aunque se otorgue el derecho (Darwin, 2007, 94).

## 2. Las posturas actuales

Las lecturas que han surgido de Hobbes, sobre todo en el siglo XX, están por mucho en otras coordenadas respecto a las de los clásicos. No sólo por la mirada, es decir, la interpretación de la obra de Hobbes, sino porque la finalidad es diferente. Podríamos decir que mientras los lectores clásicos de Hobbes asumían las posturas generales de este autor a su medio, es decir, al ambiente en el que se forjaron, no saltaban a la vista los dilemas o paradojas que reflejaba la obra de Hobbes; simplemente no había ese afán desistematización para comprender o reelaborar a un autor ajeno, sino que se tomaba un aspecto importante de la obra y se echaba andar el suyo propio sin reparos y sin que por necesidad se perteneciera a una ideología para defender u oponerse a un autor (Plamenatz, 1983: 52). Por el contrario, a partir del primer tercio del siglo XX; la finalidad cambió y con ello la interpretación de Hobbes.

Antes se tomaba un aspecto, verbigracia, el *conatus*, y se le daban sus transformaciones; es decir, había una pluralidad de interpretaciones de este concepto que subsumía cada autor a su sistema (verbigracia Spinoza y Leibniz). Por el contrario, en el siglo XX predomina una pluralidad de Hobbes, es decir, una pluralidad ideológica que asume sus posturas en torno a Hobbes, en donde dirimir significa fijar posición con respecto a las categorías dominantes de este gran autor.

En este mismo sentido, podríamos decir que han sido los intérpretes, los comentaristas de la obra de Hobbes, quienes han provocado la polémica de la relación de nuestro tema, pues siempre terminan acusándose mutuamente de no haber entendido, de no haber dominado con erudición el sistema hobbesiano.

Entonces, si hay una pluralidad de posturas en torno a Hobbes, en torno a la polémica de su sistema, del momento de la filosofía de la moral y el momento del método, es a consecuencias de sistematizar a Hobbes desde diferentes posturas que muchas de las veces son posturas apologéticas en función de un sistema político-económico llamado liberalismo.

Indudablemente, para los intérpretes contemporáneos, Hobbes es por mucho el padre de los liberales (Sartori, 2001: 117), pero para un Hegel absolutista no lo era, y no lo sería aunque escuchara esa grandilocuencia con la que es tratado ahora Hobbes. ¿Qué es entonces lo que ha modificado la finalidad de la interpretación de Hobbes? La historia y los intereses de los lectores.

En las nuevas interpretaciones de Hobbes, sus interlocutores en la historia, los clásicos, han quedado fuera; y es que en vez de ellos hay intereses de los intérpretes en donde predominas una pujanza ideológica. Sin embargo, para que no se nos señale de prejuiciosos al utilizar el término ideología, diremos “variantes de interpretación” para reflejar las posturas de esta segunda parte.

Las variantes de interpretación caminan desde la tradición materialista, la tradición contractualista, la tradición científicista y la tradición psicologista, todas ellas por caminos separados. Tal vez las más cercanas sean la materialista y la científicista, porque ambas necesitan partir de una misma base gnoseológica, y, sin embargo, vemos que en la concepción de la física es preciso que se separen.

En el orden en que van apareciendo los intérpretes relevantes, podemos decir que muy pocos de ellos toman el momento de la filosofía moral con respecto al momento del método, pues, para la gran mayoría de las interpretaciones sobre Hobbes, la filosofía política se puede leer sola, sin tomar en cuenta el método, “pues casi siempre se

leyó así” (Straus, 2006: 287).

Y, si vamos en ese orden, Carl Schmitt (1985: 35) dice, desde la genealogía del Derecho, que “El interés de los siglos XVI y XVII se dirige menos hacia el desarrollo habido desde la democracia hasta el cesarismo, porque el principado absoluto que entonces se implantó no veía su fundamento jurídico en el asentimiento del pueblo, cualquiera que fuese el modo en el que pudiera producirse, sino que era la gracia de Dios, y se imponía frente a los estamentos, es decir, lo que para la constitución de entonces era el pueblo. No es sino hasta la aparición de Hobbes quien modifica el fundamento jurídico”.

Dice Schmitt que, si se toma en cuenta el esquema narrativo del *Leviathan*, en el que se establece un estado natural y un estado social, entonces el hombre no es concebido como ser histórico, porque lo importante para Hobbes es lograr una hipótesis funcional en la que el contrato mercantil se traslade a la política (*pactum contract*). De este modo, la *politics* sufre una *supplant*, una *substitute* dejando a la *gratia* en un lugar secundario. Lo sustancial del contrato son los beneficios de las partes contratantes, pero, para que estos apliquen, se debe de mantener una autoridad contra la cual no hay apelación: antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho, ya que el valor del Estado radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo, pero una cosa es el esquema y otro el fundamento. Nos dice Schmitt que este Estado se fundamenta en los individuos singulares, así que lo que Hobbes concibe es la individualidad como fundamento y su respectiva capacidad política: su *power* o *capacity*.

“El Estado, pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchas personas, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común” (Hobbes, 1987: 9).

Esquema y fundamento no son lo mismo, pues el primero conduce a la hipótesis del autómatas, en donde la vigorosa individualidad hobbesiana se arruina, ya que con la negación de la voluntad del individuo se traslada la individualidad a la región del autómatas; sin embargo, más que una figura mecanicista, nos dice Schmitt, hay que concebir el modelo como la uniformidad de movimientos regulares y repetitivos en los que se predice la actividad del individuo en la sociedad.

“Esta concepción automatizada del individuo es el anhelo de todo poder político moderno, según el cual, se pueden conducir las conductas individuales para que el Estado pueda perpetuarse como tal, y ponerse a prueba una y otra vez con el fin de prevenir las conductas y su justificación” (Schmitt, 2009: 109). Así pues, para Schmitt, el centro de gravedad donde se ejerce el poder es el propio fundamento, ~~es decir~~ la individualidad con la que Hobbes capta una doble determinación: el momento fundante del Estado y su perpetua repetición del poder estatal, cuya validez sólo es atraída por un liberalismo que acepta únicamente su segunda determinación, una individualidad sin virilidad, automatizada, cuya certeza de poder es el Estado democrático-moderno, proveniente de esa inicua y aborrecible unidad política que rompe voto y decisión, que rompe lo publicitario por excelencia, lo político en sentido absoluto; en donde la individualidad termina perdiendo todo, subsumida en una división social de trabajo.

Como se ve, la lectura de Schmitt no tiene que ver con los liberales, y, sin embargo, flaquea mucho para definir un concepto que determine la absolutez de la individualidad de Hobbes. En otras palabras, toma la lectura de *Leviathan* para valorar el fundamento jurídico de la sociedad moderna, pero debido a que no lo asocia con la idea de conato, tiene muy poco que explicar acerca del sentido filosófico de la individualidad, parecido a lo que hace Bobbio.

Bobbio (1992: 22 ss) no se mete en líos. Lo suyo es trazar esquemas que permitan enlazar la serie de filósofos que a su interés le convenga aplicar el modelo iusnaturalista que corre de Hobbes a Hegel, sin más.

Asimismo, esquematiza los puntos importantes de este modelo y los compara con el Estado antiguo, basado en la familia, la aldea, la ciudad hasta su constitución en sentido absoluto, es decir, la manera de ser del Estado, para después ponerlo a discusión con el modelo hobbesiano, desde luego sin conectar método y filosofía moral.

Pero, lo curioso de Bobbio no es su esquema, sino la definición de individualidad que ~~la~~ toma de Marx. En su *Hobbes*, nos dice que la diferencia del Estado antiguo al moderno consiste en que la individualidad, en la lucha de todos contra todos, se destruye la familia y lo único que cuenta son los individuos singulares no aislados, pero en mutua relación.



“[e]l descubrimiento del estado de naturaleza como el centro de las relaciones más elementales, más simples, más inmediatas, entre los hombres, que son las relaciones económicas (...) representan a su vez el momento de emancipación de la clase destinada a convertirse en económicamente dominante, mediante la individuación de una sociedad prepolítica y antipolítica”.

En esta lectura, vemos que Bobbio se vio obligado a semejante argumento debido a que se requería una certeza en la concepción moderna de progreso, una concepción no cíclica de la historia, sino evolutiva, enraizada en la naturaleza misma, en la que “(...) no existe una relación de contraposición sino de continuidad o de desarrollo, donde se afirma el proceso natural evolutivo que hace que toda la sociedad marche”. Lo que hace que esta sociedad tenga un sentido progresista o evolutivo no es su forma estatal, sino el desarrollo de la individualidad. El momento preestatal es el que de alguna manera modifica las relaciones de producción y su consecuencia en la sociedad de clases, en la sociedad civil. Sin embargo, al conectar a Hobbes con Hegel, encuentra uno de los problemas filosóficos del iusnaturalismo que es precisamente: “si es cierto que el fundamento de la legitimidad del poder político ha de ser consenso, como se expresa a través de una o más convenciones, de ello se sigue que el poder político descansa sobre bases diferentes de aquellas sobre las que descansa el poder doméstico [económico] y el poder señorial”.

Como vemos, Bobbio se introduce en el mismo problema que Hegel y el joven Marx discutían: el problema del estatus teórico del derecho y su estatus práctico. En el momento preconstituyente, del conflicto existente entre clases, el estatus práctico del derecho es histórico; en cambio, el reconocimiento de un nuevo orden y su legitimidad no lo es, pues quien conquista el poder es quien cimentará las bases de legitimidad.

Por eso es que la propiedad privada, no de hecho sino de derecho, aparece como resultado de la juridización de la propiedad, (...) de la original posesión en común de todas las cosas a la propiedad como derecho exclusivo de un individuo singular sobre una parte de los que vienen de la tierras, paso que se produce en el estado de naturaleza, es decir, antes de la institución de la sociedad civil”.

Es un problema, según Bobbio, porque el individualismo, el fundamento de la sociedad, es lo que está permanentemente en cambio, específicamente del tipo económico, no del Estadomismo.



Así pues, en la disputa por el reconocimiento, el Estado ejerce su disociación respecto a la sociedad otorgando independencia abstracta a los individuos, validando su relación con el Estado; pero, en el plano económico, estos individuos siguen operando en una misma relación de poder, en la relación que hay entre señores y esclavos, es decir, en relaciones económicas que hacen que la sociedad en su conjunto siga adelante.

Esta interpretación, más marxista que liberal expone un problema que sigue latente: no es posible el reconocimiento en el mercado porque la dialéctica sigue operando y porque toda sociedad, dice Bobbio, requiere de jerarquías que no tienen una base de legitimación, como la empresa capitalista, sino que el poder —desnudo y salvaje— se aplica geométricamente; nadie acepta como acto de voluntad someterse para que le extraigan plusvalor, sino que se acepta por reconocimiento que el señor tiene de la juridización de su propiedad.

Ni Schmitt ni Bobbio se esfuerzan por una sistematización de Hobbes y, sin embargo, son críticos del paradigma que representa. Basándose en él critican el resultado de la sociedad burguesa, sin que necesariamente tomen partido por una línea rígida en Hobbes; no obstante, no podemos decir lo mismo con las variantes psicológicas de Hobbes.

Para demarcar, Schmitt, pero sobre todo Bobbio, están de acuerdo en que hay un paradigma iusnaturalista-contractualista que explica el mundo político por sí mismo, mientras que las variantes naturalistas quieren explicar todo desde una posición psicológica.

Para Tierno Galán (2001: 10 ss), el germen de las doctrinas de Hobbes consiste en que “el hombre es un animal esencialmente egoísta, y la fórmula primera y fundamental del egoísmo es la supervivencia. En el hombre animal, la tendencia a sobrevivir se llama egoísmo (...) La ley básica de la naturaleza es la supervivencia: todo lo que tiene vida tiende a supervivir, es decir, a permanecer viviendo. El miedo a que se interrumpa la supervivencia es consecuencia de la condición humana, que hace que cada hombre tienda a supervivir a costa de los demás”.

Sin mediación, este autor introduce un concepto que adquirió patente con Darwin: la supervivencia. Intenta captar el concepto de *conatus primus* pero sin traerlo a colación, sin ubicarlo y sin más autoridad que la vivencia (*belief*) psicológica del temor a la muerte violenta. Este tipo de lectura es la más usual, la más estandarizada, que intenta explicar tanto el zoo, como la fauna humana, el tránsito del estado de naturaleza al

estado social, todo bajo el argumento de que la violencia, como estado psicológico, lleva a los hombres a enfrentarse y a temer por su vida.

“La violencia es progresiva e imparable en la medida en que el miedo lo es también. Hay, pues, algo parecido a un círculo vicioso del que sólo se puede salir constituyendo un poder absoluto que vaya *contra la naturaleza* para garantizar la supervivencia destruyendo al miedo”.

Desde luego que este principio está en Hobbes, no lo negamos, pero tampoco aceptamos que este principio explique todo, y no porque hay una gnoseología que conduce a una física. Lo que hay es un método que no es psicológico, y esto es precisamente la discusión que tienen Goldsmith (1988: 38ss) y Mintz (1963: 60 ss) contra los psicólogos.

El primero de ellos es científicista y enemigo de Leo Straus, mientras que el segundo, materialista declarado, asume la premisa: <<Nihil est in intellectu, quo non prius fuerit in sensu>> (Hobbes, 2005, 6), nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. Para estos dos intérpretes la filosofía política de Hobbes, no se puede disociar de *De corpore*, ya que la *really exists* es material y no estados emocionales: todo el macrocosmos es por necesidad un universo corpóreo que devino entendimiento en la existencia del hombre. Así que, para Mintz (1963: 64), la gnoseología hobbesiana trata a toda costa de eliminar todos aquellos estados emocionales que hacen que los hombres vivan con temor, ya que de esas percepciones falsas hay quienes se benefician instaurando un poder que no es común a los hombres (*Lev.*, XLVII). Por eso es que se requiere de un conocimiento firme, sólido.

Para Goldsmith (1988: 20), por el contrario, “Las operaciones naturales de las mentes de los hombres (y de otros animales) –sensación, imaginación, memoria y expectación cautelosa- proporcionan una clase de conocimiento sobre el mundo –conocimiento experimental-. La sensación es la base del conocimiento, pero ni la sensación ni la memoria ni la prudencia son conocimientos científicos, pues la ciencia requiere de operaciones de computo en el lenguaje”. Para estos dos intérpretes, el problema de los psicólogos se debe a que se quedan en un nivel muy primario de realidad, en la pura vivencia, más no en el plano de la ciencia, en donde se hayan física y matemática.

Sin embargo, saber cómo se capta este nuevo orden de realidad es un problema, porque, para el materialista, la ciencia termina siendo fenoménica; es decir, por mucho que apostemos a un método que vaya a la realidad en sí, terminamos ordenando a la realidad material de un modo conceptual –eso es lo único que podemos aspirar, es decir, a tener una teoría de la materia que ya estaba presente desde los antiguos (Mintz, 1963: 72).

A Mintz le parece descabellada la idea de aplicar la matemática de los indivisibles a la teoría materialista de Hobbes, pues le es simplemente imposible aplicar el método matemático a la materia hasta hacerla infinitesimal, por lo que prefiere una gnoseología para hacer de la realidad inteligible, sin que por ello opere la idea de un absoluto detrás de materia.

Sin embargo, para Strauss y Goldsmith, la diferencia se hace más patente, en la medida en que el primero toma posición psicologista para defender la ciencia política de Hobbes, mientras que el segundo toma una posición científicista para defender a la política como ciencia. Strauss hace filosofía política para culminar en la ciencia política, mientras que Goldsmith parte de una física para culminar en la política como ciencia. Para el primero, la filosofía política, es decir, la filosofía moral, se puede comprender sola, para el segundo no. Según Strauss, *De corpore* representa el regreso a Euclides y el rompimiento con la tradición anterior a él (Marsilio de Pauda, Pufendorf y Bodino), “La ruptura explícita con toda la tradición filosófica que Hobbes reclama –y con derecho– como lo que debe hacerse primero es posible sólo después de “Euclides”. Este hecho es incontestable, pero qué significa “Euclides” en este contexto es más importante y más oscuro. De acuerdo con la propia expectativa de Hobbes, la aplicación del método matemático a la filosofía política significa que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional” (Strauss, 2006: 188).

Para Goldsmith, no hay oscuridades en el sistema de Hobbes, sino limitaciones de la ciencia de la época. Pero ese no es motivo para separar el sistema en segmentos, sino para valorar cómo está entramado el sistema filosófico en su conjunto.

“Al presentar su sistema de filosofía, Hobbes utilizó el método de síntesis. Partiendo de las definiciones y explicaciones de los principios fundamentales de la ciencia (lugar, movimiento, causa, etcétera), se deducen los efectos de varios movimientos (mecánica). A esto sigue la investigación de los efectos de los movimientos invisibles de partes de cuerpos (física) y la investigación de la sensación y sus causas.

Después viene la ciencia de la pasión y la acción humana– psicología, en su sentido amplio– y finalmente, la filosofía civil, la ciencia de la justicia natural. (Goldsmith, 1988:24).

Estos dos intérpretes de la obra de Hobbes no resuelven la relación del *conatus primus* con la lucha de todos contra todos, es decir, en un solo sentido, la política como geometría, o, como nosotros le llamamos: la geometriopolítica del poder. Este tema, como tal, es tratado, pero no está del todo dilucidado por estos autores.

Strauss dice que el retorno a Euclides debe ser caracterizado como un retorno a Platón, por lo que en lugar de revisar a Euclides, revisa a Platón para buscar la precisión de los conceptos: “La filosofía política –dice– debe ser tan exacta y tan precisa como la ciencia de las líneas y figuras. Pero la exactitud de la filosofía política tiene una amplitud y una significación completamente diferente de la matemática, la exacta temática desapasionada es indiferente a las pasiones, la exacta filosofía política se encuentra en conflicto con las pasiones” (Strauss, 2006: 189).

En vez de partir de la física de los individuales para comprender el movimiento de los cuerpos, lo que hace Strauss es distinguir rotundamente la doctrina de las pasiones, desvinculada del concepto de *conatus*. Para él, este concepto no es preponderante en la filosofía moral, sino vago y muy oscuro si se le asocia a la geometría, ya que por su esencia es apetito natural, aunque el mismo Strauss termina asumiendo que este concepto define la teoría del movimiento.

En este sentido, podríamos decir respecto al tema, con la relación que nos interesa, que Strauss no avanza casi nada, se queda con la tradicional distinción que se hace entre “ciencia natural” y “ciencia civil”, por eso es que no ve conciliados los dos momentos. Si hubiera tomado la distinción entre *stoixeion* y *arge*, es decir entre elemento y fundamento (o principio), dicha distinción le hubiera permitido no sólo ver al *conatus* como existente en sí mismo, sino ver al universo como una *multitudo* de conatos en pugna por su existencia.

Esto significa asumir dos determinaciones: o verdaderamente no consultó a Euclides, o se tomó la literalidad de los “elementos geométricos” sin darle existencia a los *conatus* en la matemática de los individuales.

Como esta relación ontológica está ausente en toda su argumentación, los elementos de geometría le parecen absurdos para explicar desde la física el mundo de la lucha de la pluralidad de los conatos, pues simplemente para él hay una teoría de las pasiones desvinculada de una concepción materialista del universo. Es por esto

que la relación que nosotros hemos estado exponiendo parece desvinculada de sus argumentos centrales, los cuales son principal y fundamentalmente políticos. Sin embargo, no sucede lo mismo con Goldsmith, para quien sí hay una sistematización del sistema, pero hace mella sobre todo en la teoría de la causación de Hobbes, es decir, en la física. En contraste (1988: 45), define al *conatus* como impulso y no como apetito originario, lo que le permite comprender el error de la física hobbesiana.

Lo que nos interesaba mostrar era el mosaico de interpretaciones sobre Hobbes en relación a nuestro tema, y, como hemos visto, casi no es tocado el asunto, sino que han predominado variantes de interpretación que obstaculizan el acceso a Hobbes, en el sentido en que son posiciones políticas e ideológicas.

Hoy, indudablemente, se toma posición desde una de estas variantes, no porque convenga, sino porque así son educadas las generaciones que descubren a Hobbes en la academia o en los grandes debates intelectuales. Es una forma legítima de nuestro tiempo leer a Hobbes desde una de estas variantes para dirimir conflictos predominantemente ideológicos, es decir, tomar posición política demarcada por ciertos autores que mejor definen nuestra postura política. Esto no demerita ni a Hobbes ni a estos grandes intérpretes, que se diferencian de los clásicos por su erudición en un solo autor o en un sólo tema, produciendo así una literatura que jamás imaginaron –la de los clásicos– que conquistarían o, por lo menos, conocerían los detalles que envuelven a un solo autor. Por tanto, podemos decir que hoy predomina la especialidad sobre la creatividad.

## Conclusiones

Lo que se había perdido o había extraviado era el *conatus* y su relación con la *bellum omnium contra omnes*, que hemos querido poner a discusión para recuperar una lectura del poder desde la geometriopolítica hobbesiana con el propósito de que reflejara un grado de realidad y su vigencia, sobre todo en el momento preconstituyente, del conflicto mismo, asumiendo que no hay un absolutismo simplón, sino la relación existente entre necesidad y libertad que hace que el ser se dé como poder o fuerza en una jerarquía en la que los conatos individuales se coloquen en jerarquía para definir su ser. Por ello, es que acudimos a los clásicos, porque el asunto en ellos es menos prejuicioso y más creativo que la labor de los posmodernos, los cuales reflejan intereses ideológicos menos profundos. No es que tengamos algo en contra de las interpretaciones actuales, sino que buscamos una relación que parecía ya finiquitado por la filosofía política. Por tanto, podemos decir que el proceso de formación de un sistema —en este caso, la formación de un sistema filosófico como el de Hobbes— da cuenta que la sistematización no siempre es sinónimo de verdad, sino de una filosofía que conduce a divergencias muchas veces insalvables en función de una ideología, como hemos probado.

La sistematización desplaza el límite de las teorías y su comunicabilidad y cuenta de ello es la relación que hemos atendido.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES (1994). *Reproducción de los animales*, Madrid: Gredos.
- BACON, Francis (1949). *Novum organum*, Buenos Aires: Lozada.
- BERMUDO, J (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona: UB.
- BOBBIO, N. (1992). *Hobbes*, tr. Manuel Escriba De Romaní, México, F.C.E.
- DARWIN, C (2007). *El origen de las especies*, México: Éxodo.
- (2007). *El origen del hombre*, México: Época.
- DESCARTES R (2001). *Meditaciones metafísicas*, Bogotá: Panamericana, 2001.
- (1980). *Tratado del hombre*, Madrid: Editorial Nacional.
- (1989). *Sobre los principios de filosofía*, Madrid: Gredos.
- EUCLIDES (1944). *Obras completas*, México: UNAM.
- FEYERABEND. P (2003) *Ambigüedad y armonía*, Barcelona: Paídos.

- GARCÍA, Morante (1977). *Lecciones preliminares de filosofía*, México: Editores Unidos.
- GOLDSMITH, M (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México: F.C.E.
- HEGEL (1993). *Filosofía del derecho*, Madrid, Prodhufi-  
 ----- (1953). *Lecciones de Filosofía de la historia*, Madrid, Revista de Occidente.  
 ----- (2006). *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-Textos.
- HOBBS, T (2005). *Leviatán*, México, FCE.  
 ----- (1987). *Del ciudadano*, Brcelona: Península.  
 ----- (2000). *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid:  
 Trotta.
- LA METTRIE (2000). *El hombre máquina*, Madrid: Valdemar.
- MAQUIAVELO (2003). *El príncipe*, Madrid: Espasa.
- MARX, C (1977). *Escritos de Juventud*, México, F.C.E.  
 ----- (1967), *La Sagrada familia*, México: Grijalbo.
- NEGRI T (1993). *Anomalía Salvaje*, Barcelona: Anthropos.
- MINITZ S (1966). *The hunithing of Leviathan*, Oxford: Thoemmes Pres.
- PASCAL, B (2003). *Reflexiones de la geometría*, Barcelona: Ediciones 29.
- PALMENATZ J (1974). *Levithan*, London: Fontana.  
 ----- (1983). *Ideología*, México: F.C.E.
- PICO (1984). *De la dignidad del hombre* Madrid, Editorial Nacional.
- PLATÓN (2000). *República*, México: UNAM.  
 ----- (1990). *Timeo*, Buenos Aires: Colihue.
- ROUSSEAU, J (1962). *Du contrat socil ou principes du droit politique*, London: Basil Blackewell.
- SCHELLIG, F (1998). *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos.
- SPINOZA. B (200) *Ética*, tr. Carlos Torres: Buenos Aires, Terramar.  
 ----- (1986). *Tratado político*, Madrid: Alianza.
- RODRIGUEZ, Feo (2000). *Hobbes*, Madrid: Trotta.
- SARTORI, Giovanni, *Teoría de la democracia*, Madrid: Alianza.
- SCHMITT, Carl (1985). *La dictadura*, Madrid, Alianza.  
 ----- (2004). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- STRAUSS, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes*, México, FCE.

----- (2001). *Historia de la filosofía política*, México:

F.C.E.TIERNO, Galan (2001). *Hobbes*, Madrid: Tecnos.

TUCISDIDES (1998). *Historias de la guerra del Peloponeso*, Madrid: Cátedra.