



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

de Zavalía Dujovne, Diego
EL DON EN EL ORIGEN DEL ESTADO HOBBSIANO
Límite, vol. 7, núm. 25, 2012, pp. 9-24
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83624079002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL DON EN EL ORIGEN DEL ESTADO HOBBSIANO

THE GIFT IN THE ORIGIN OF THE HOBBSIAN STATE

Diego de Zavalía Dujovne*

Universidad de Buenos Aires - CONICET
Buenos Aires-Argentina

Recibido 24 de octubre 2011/Received October 24, 2011
Aceptado 23 de diciembre 2011/Accepted December 23, 2011

RESUMEN

En el presente artículo se discute la interpretación que hace Esposito de Hobbes en *Communitas* con el objetivo de poner en cuestión algunos aspectos de la teoría del filósofo italiano. Éste considera el pensamiento del inglés la máxima expresión del paradigma inmunitario y asocia al Leviatán con la *immunitas*. Para refutar esta asociación, se muestra que se puede encontrar un don en el origen del Estado hobbesiano. El momento sacrificial de éste, que Esposito considera un aspecto fundamental de su carácter inmunitario, aparece también como un don: el Leviatán existe porque los súbditos le han donado su vida y su muerte. Este análisis nos permite mostrar la relación entre comunidad y sacrificio que existe en occidente y discutir la distinción radical que hace Esposito entre *communitas* e *immunitas*.

Palabras Clave: Hobbes, Esposito, Don, Sacrificio, *Communitas*.

ABSTRACT

The present article will discuss Esposito's interpretation of Hobbes developed in Communitas. The article's aim is to question some aspects of this Italian philosopher's theory. He considers the English philosopher as the highest expression of the immunity paradigm, and associates Leviathan with immunitas. In order to refute this relationship, the article will show that it is possible to find a gift in the origin of Hobbes's State. The sacrifice moment of this State, considered by Esposito a fundamental aspect of its immunity character, also shows as a gift: the Leviathan exists because subjects donated their own life and death. This analysis allows us to show the relationship between community and sacrifice existing in the western world, and discuss the radical distinction between communitas and immunitas that Esposito explores.

Key Words: Hobbes, Esposito, Gift, Sacrifice, *Communitas*.

* Lafinur 2991, 14° A, C.P. 1425, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: dzavalia@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

a. El filósofo como intérprete

Los filósofos no suelen ser intérpretes fieles de otros filósofos. Cuando analizan otras filosofías, su fin no es presentarlas fielmente, sino justificar y fundamentar la propia. Así, fuerzan el sentido de lo escrito anteriormente para dar cuenta de una línea de pensamiento que el filósofo analizado viene a reforzar o romper. Si la filosofía es el develamiento del sentido del ser, parecería que para lograrlo es necesario develar el verdadero sentido de las filosofías anteriores.

Roberto Esposito (2003)¹ es perfectamente consciente de este hecho, como se puede observar cuando admite que Heidegger se ha comportado más como un “usurpador” que como un “comentador” frente a la filosofía de Kant. Esta violencia permite ver lo no dicho por el filósofo analizado. Y al expresar lo no expresado, el filósofo intérprete va más allá que su antecesor y presenta su propia filosofía.

Esposito (2003) sabe que no es fiel a Hobbes: “Naturalmente, Hobbes no se expresa en estos términos: su discurso tiene una entonación –y también una intención– ‘constructiva’” (p. 65). Ya en la primera línea, adelanta que no le interesa hacer una interpretación rigurosa, ni un comentario de la filosofía de Hobbes, sino acceder al corazón mismo de ésta. Al espacio de lo no dicho o de lo dicho a medias; a un lugar que si no está oculto, por lo menos está encubierto: “Un breve texto de Canetti en forma de aforismo introduce al corazón secreto del pensamiento de Hobbes más que los miles de libros que se apiñan en su inconmensurable bibliografía oficial” (p. 65).

Por esta razón, el eje del presente trabajo no será si la interpretación de Esposito es fiel al texto hobbesiano y sus intenciones. Así, no plantaremos si las categorías de *communitas* e *immunitas* son aplicables a la filosofía política del inglés, sino que intentaremos mostrar que pueden ser aplicadas de una manera distinta a la propuesta por Esposito. Propondremos que el don es un elemento fundamental tanto en la formación como en el mantenimiento del Estado hobbesiano. Esto nos permitirá analizar algunas cuestiones de la categoría de *communitas* y en particular preguntarnos por el lugar del sacrificio en el origen de la comunidad occidental. Así, utilizaremos la filosofía política de Hobbes para pensar la de Esposito.

b. Índice

En los puntos 2 y 3 expondremos brevemente algunos rasgos de la interpretación de Hobbes que realiza Esposito en *Communitas*. En el punto 4 mostraremos que en el origen del Estado hobbesiano se encuentran ciertos rasgos propios del don. Como parte de la argumentación discutiremos si se puede hablar de don en el contexto de la

¹ Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad* (p. 146). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

filosofía política de Hobbes y pondremos en duda la posibilidad de un don de muerte. En el punto 5 interpretaremos la protección que otorga el soberano hobbesiano a sus súbditos bajo la figura del *officium*, un don que se retribuye en la forma de un servicio. En el punto 6 intentaremos articular los resultados de los análisis desarrollados en los puntos 4 y 5; así propondremos entender la relación de protección y obediencia –central tanto en la teoría de Hobbes como en la interpretación de Esposito– como un intercambio de dones. En el punto 7 analizaremos el carácter sacrificial que tiene el Estado hobbesiano para Esposito. Sin negar este carácter, pondremos en cuestión la contradicción entre sacrificio y *munus*. Así, plantearemos que el sacrificio preventivo que según el filósofo italiano da origen al Estado hobbesiano es el único don de muerte que se puede encontrar en la teoría de Hobbes. A la luz de estos análisis, en la conclusión (punto 8) realizaremos unos breves comentarios sobre el problema del miedo que es el hilo conductor de la interpretación que hace Esposito de Hobbes, y señalaremos algunos problemas de la relación entre sacrificio, *munus* y comunidad.

2. EL LUGAR DEL PENSAMIENTO DE HOBBS EN *COMMUNITAS*

En *Communitas*, Esposito se propone rastrear en la Modernidad, dominada por el paradigma inmunitario, la angosta senda del pensamiento sobre la comunidad. Sin embargo, su itinerario no comenzará con un pensador de la comunidad, sino con Hobbes. Esposito² lo considera el filósofo que llevó la lógica inmunitaria por primera vez y de forma más radical a sus extremos. Tras haber planteado, con el análisis del pensamiento de Hobbes, el paradigma inmunitario, el filósofo italiano muestra de qué forma Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille se alejaron de éste.

Sin embargo, ninguno de estos autores presenta un pensamiento acabado de la comunidad. Esto no se debe solamente a restricciones epocales, a limitaciones y desvíos en la forma en que estos pensadores plantearon el problema, sino al modo en que debe pensarse la comunidad: “la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión –o incluso perversión– de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica” (p. 22)³. Si bien la comunidad debe ser pensada, ésta no puede ser objeto de pensamiento. Al objetivarla se la distorsiona, se la desvirtúa. En nuestra opinión, esto también explica por qué un libro de filosofía sobre la comunidad tiene la forma de una historia de las ideas.

Esposito (2003) señala, siguiendo a Leo Strauss (2006)⁴, que la filosofía política de Hobbes se construye a partir del *summum malum* (el miedo a la muerte violenta) y no del *summum bonum*. Esto se debe a que para Hobbes no existe el *summum bonum*,

² Esposito, 2003, p. 41.

³ *Ibidem*, p. 22.

⁴ Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis* (pp. 39-40). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ya que “el ordenamiento de los bienes no tiene límite real” (p. 55)⁵. La estructura de *communitas* reproduce esta lógica. Parte de un momento que se valora negativamente (el pensamiento inmunitario) mientras que el momento positivo (el pensamiento de la comunidad) no se puede presentar de forma acabada. Hobbes en *Communitas* ocupa el lugar del *summum malum*.

3. LA COMUNIDAD DEL DELITO Y EL DELITO CONTRA LA COMUNIDAD

Esposito⁶, en su análisis de Hobbes, identifica la comunidad con el estado de naturaleza. El filósofo inglés descubre que lo que tienen en común los hombres es su capacidad de darse muerte. Así el don propio de la comunidad hobbesiana es un don de muerte. Ante esta situación, donde la vida de los distintos sujetos que conforman la comunidad corre peligro, es necesario inmunizarse. Esta inmunización se realiza mediante el pacto que da origen al Estado civil. El contrato es una figura jurídica y lógicamente “privatista” que se contrapone a la gratuidad del don. El Estado hobbesiano no se funda en un *munus*, sino en el intercambio vertical de obediencia y protección. Como consecuencia, los súbditos de un Estado ya no tienen nada en común, ya que todo ha sido dividido en “lo tuyo” y “lo mío”.

Así el Estado hobbesiano es la negación de la comunidad. Un estado de completa des-socialización, de completa disociación: al evitarse el contacto entre los individuos, se evita el peligro de que se maten los unos a los otros. “Si la única comunidad humanamente experimentable es la del delito, no queda sino el delito contra la comunidad: la drástica eliminación de toda clase de vínculo social” (pp. 64-65)⁷.

4. LA SOBERANÍA COMO DON

El contrato que da origen al Leviatán resulta bastante peculiar. Los futuros súbditos pactan entre sí, mientras que el futuro soberano es ajeno a este contrato; pactan renunciar a sus derechos en favor de éste que permanece en estado de naturaleza⁸. Así, los súbditos le donan⁹ la soberanía al soberano, sin que éste quede obligado para con ellos, o deba a su vez transferirles ciertos derechos.

¿Se puede identificar esta donación de derechos con el *munus* que Esposito sitúa en el origen de la comunidad? El filósofo italiano identifica al don con lo que Hobbes llama “libre donación” o “liberalidad”. Lo hace a partir de la definición de este término que se encuentra en *The Elements of Law*:

⁵ Esposito, 2003, p. 55.

⁶ *Ibidem*, pp. 41-42 y 66.

⁷ Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

⁸ Hobbes, 2003, pp. 141-143.

⁹ “y por la donación del derecho al gobernante” (Hobbes, 2010, p. 200).

Cuando un hombre transfiere a otro un derecho que le pertenece, sin tener en cuenta un beneficio recíproco pasado, presente o futuro, se llama DONACIÓN LIBRE... Cuando un hombre transmite su derecho en atención a beneficios recíprocos, no se trata de una donación libre, sino mutua, llamándose entonces CONTRATO (Hobbes, 2005, p. 179).

Esta definición le permite a Esposito afirmar que el contrato es lo contrario del don: mientras que éste se rige por una lógica gratuita y unilateral, el primero se rige por una lógica interesada y bilateral¹⁰. Sin embargo, se puede discutir esta identificación entre donación y don, ya que en la definición de liberalidad que aparece en el *Leviathan* se señala que siempre está motivada por la esperanza de obtener alguna satisfacción:

Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD o GRACIA: todas estas palabras significan una y la misma cosa (Hobbes, 2003, pp. 109-110).

En esta definición todavía se encuentra la distinción entre contrato y donación, pero el carácter gratuito de esta última se ve claramente atenuado.

¹⁰ Esposito introduce este pasaje para discutir con Marshall Sahlins, quien señala una homología estructural entre el paradigma arcaico del don y el contrato hobbesiano. El filósofo italiano sostiene que el antropólogo no está completamente errado al postular al don como el análogo primitivo del contrato, "...pero sólo a condición de identificar el don con una forma subrepticia de intercambio, disolviendo así el principio mismo del don, que es su gratuidad" (Esposito, 2003, p. 67).

Más allá de esta escueta crítica, resumamos brevemente la postura de Sahlins. Éste encuentra que tanto para Mauss (autor del clásico *Ensayo sobre el don*) como para Hobbes "...la guerra es la infraestructura de la sociedad, tomado esto en sentido sociológico" (Sahlins, 1983, p. 190). Tanto para Mauss como para Hobbes el modo de superar este conflicto es mediante la razón, aunque la motivación es emocional. Hobbes considera que el único modo de salir del estado de naturaleza es realizar un contrato que dé lugar a un soberano que se encuentre sobre las partes en conflicto y que además cuente con su fuerza. Por otra parte, el intercambio de dones, tal como lo presenta Mauss, sería la forma en que las sociedades primitivas superaron el estado de guerra sin la necesidad de crear un soberano exterior que monopolice la fuerza. En cierto sentido, cada intercambio de dones, cada transacción es, además, un tratado de paz. Así, la obligatoriedad del don se explica porque de no cumplirse se corre el peligro de que aflore la guerra ("Negarse a dar, olvidarse de invitar así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión", Mauss, 2009, p. 93). Sahlins encuentra el mismo principio detrás del contrato y el don como modos de superar la guerra: la reciprocidad. "Sería demasiado afirmar que Hobbes haya previsto alguna vez la paz del don. Pero la primera ley de naturaleza va seguida de otras dieciocho, todas destinadas en efecto a cumplir el mandato de que los hombres deben buscar la paz, y de la segunda a la quinta están fundadas en particular en el mismo principio de reconciliación del cual el don no es más que la expresión más tangible, es decir, fundadas también en la reciprocidad" (Sahlins, 1983, p. 196). Según Sahlins, la ley de naturaleza que más se aproxima al don es la cuarta: la gratitud. También considera que se puede yuxtaponer el intercambio del don a la segunda ley de naturaleza: "...que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo" (Hobbes, 2003, p. 107).

Además de lo señalado por Sahlins podemos encontrar en esta segunda ley de naturaleza (y en la primera) otro punto en el que el contrato que da origen al Estado en Hobbes se asemeja al don. La decisión de pactar es voluntaria, uno no está obligado por un contrato anterior y, por lo tanto, puede tanto pactar como no hacerlo sin cometer injusticia. Pero por otra parte uno debe pactar, así lo mandan las leyes de la naturaleza. Al igual que el don, el pacto es voluntario y obligatorio.

Ahora bien, esta definición no sólo niega la posibilidad de actos gratuitos en el Estado civil, sino que puedan existir estos actos. Así, se pone en cuestión la posibilidad de un don de muerte en el estado de naturaleza. De hecho, para Hobbes la muerte no es gratuita. En el *De Cive*, Hobbes¹¹ (2010) explica que el estado de naturaleza es un estado de miedo mutuo porque cualquier hombre puede matar a otro y los hombres tienen la voluntad de dañarse. Esta voluntad de dañarse constituye la situación de guerra de todos contra todos¹². En otras palabras, tanto el miedo a la muerte violenta transgredida por otro hombre como la muerte violenta misma se dan en el marco de la guerra propia de la condición natural. Por tanto, Hobbes explica que los hombres tienen motivos tanto reales como vanos para hacer la guerra: competencia, desconfianza y gloria.

Los hombres se enfrentan porque desean un bien que no pueden disfrutar en conjunto. En este caso, el motivo para matar a otro es alcanzar un bien. En esta situación de desconfianza mutua, los hombres atacan a otros para dominarlos. Así serán más poderosos y podrán disuadir a otros de atacarlos. En este caso, el enfrentamiento en el transcurso del cual se puede producir la muerte tiene por fin alcanzar seguridad. Cuando la guerra tiene como causa a la gloria, parecería que el motivo para matar al otro efectivamente es gratuito. Hobbes sostiene que, en este caso, un hombre “recurre a la fuerza por motivos insignificantes”¹³ (p. 102). Sin embargo, en este caso los hombres se atacan para ganar reputación y complacerse en contemplar su propio poder.

Observamos, entonces, que la muerte en condición natural no es gratuita. Si se quiere distinguir la donación hobbesiana del don de Esposito a partir de la definición de liberalidad del *Leviathan*, entonces cae la posibilidad de pensar la presencia del don en la teoría de Hobbes. Desde esta perspectiva, ningún don es posible. La comunidad del delito ya no es la única comunidad experimentable como plantea el pensador italiano, sino que ninguna comunidad es experimentable. El Estado hobbesiano no sería una inmunización contra los peligros de la comunidad, sino que el hombre estaría ya siempre inmunizado. No resulta extraño, entonces, que Esposito no haga ninguna referencia a la definición de liberalidad del *Leviathan* e identifique don y donación a partir de la definición de *The Elements of Law*.

Retomando el problema de si se puede considerar la cesión de derechos al soberano como un don resulta notable cómo en su estructura se asemeja al *munus*. Esposito (2003) escribe: “Este [el *munus*], en suma, es el don que se da porque *se debe dar y no se puede no dar*... No implica de ninguna manera la estabilidad de una posesión..., sino pérdida, sustracción, cesión” (p. 28). Y más adelante: “Por tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o

¹¹ Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (p. 133). Buenos Aires: Hydra.

¹² “Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (Hobbes, 2003 p. 102).

¹³ Hobbes, T. (2003). *Leviatan, ó, La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (Reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

una deuda” (p. 29). La transferencia de derechos al soberano es una donación que se debe hacer porque uno está obligado a ceder estos derechos por pacto anterior. Como resultado, los miembros del Estado no están unidos por una “propiedad”, sino por el deber de obedecer al soberano; están unidos por una deuda, ya que la obediencia debida es permanente, no tiene término. Aquello que une a los miembros de un Estado es la carencia de derechos frente al soberano.

Ahora bien, el *munus* no se debe dar porque uno esté obligado por un contrato anterior, sino porque uno está obligado a retribuir un don anterior que aceptó. Como se ha señalado más arriba, el contrato es incompatible con la lógica del don. Un don nunca puede fundarse en un pacto porque pierde su carácter gratuito. Con el contrato aparece la lógica de “lo tuyo” y “lo mío” y desaparece lo común. El aspecto de donación o liberalidad que se encuentra en el origen del Leviatán desaparece, ya que se funda en un pacto anterior.

Pero el hecho de que el soberano no pacte —es decir, que la soberanía tenga su origen en una cesión— no es un aspecto menor de la teoría de Hobbes, sino que es necesario para justificar algunas atribuciones fundamentales del soberano. Por ejemplo, explica el derecho del soberano a castigar a los ciudadanos y por qué el poder soberano no puede ser enajenado por los súbditos. En su interpretación Esposito destaca el hecho de que el soberano retenga sus derechos naturales:

Como señalamos anteriormente, no sólo el estado de naturaleza nunca es superado definitivamente por el civil, sino que además vuelve a aflorar en su centro, en la figura del soberano; soberano es aquel que ha conservado el derecho natural, en un contexto en el que todos los demás han renunciado a él (Esposito, 2003, p. 70)¹⁴.

Reducir la formación del Estado hobbesiano a la forma del *munus* es un absurdo. Resulta evidente que tanto en su nacimiento como en su vida, el Leviatán tiene un componente inmunitario muy marcado: tiene su origen en un contrato. Sin embargo, junto a estos elementos regidos por la lógica de la propiedad, hay elementos que parecen seguir la lógica del don. Los súbditos donan sus derechos al soberano y están unidos por sus deberes para con éste. Esposito niega estos elementos¹⁵. En primer lugar, para sostener la contraposición radical entre contrato y don, entre lo propio y lo común, entre interés y gratuidad. En segundo lugar, para poder presentar a la filosofía de Hobbes como la formulación más radical de la lógica inmunitaria. Esto es lo que estamos intentando poner en cuestión.

¹⁴ En *Immunitas*, Esposito, 2005, p. 48, también resalta que el soberano no abandona su derecho natural.

¹⁵ Esposito, 2003, p. 69, señala que la transferencia de derechos en el origen del Estado es unilateral e interpreta este hecho como parte de la lógica sacrificial que encuentra en la filosofía de Hobbes. Más adelante analizaremos esta interpretación y mostraremos que sacrificio y don pueden coincidir.

5. LA PROTECCIÓN COMO DON

El capítulo XXX del *Leviathan* se titula “De la misión del Representante Soberano”¹⁶ (p. 275). Ésta “consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino procurar la *seguridad del pueblo*” (p. 275). Hobbes utiliza el término “misión” y no “deber” porque, como vimos, el soberano no tiene ninguna obligación para con sus súbditos, ya que no pactó con ellos. Sólo la ley de naturaleza obliga al soberano a cumplir con su misión, y sólo tiene que rendir cuentas ante Dios, autor de esta ley (p. 275).

El término “misión” traduce al término “office”¹⁷. Encontramos este término en el análisis etimológico que Esposito realiza de *munus*:

En efecto, este término oscila a su vez entre tres significados no del todo homogéneos entre sí, que parecen expulsar del campo, o al menos quitarle énfasis, a la yuxtaposición inicial “público”/“privado” ..., en pro de otra área conceptual que puede remitirse en conjunto a la idea de “deber”. Esos son *onus*, *officium* y *donum* (Esposito, 2003, p. 26).

Este carácter obligatorio que adquiere el don que constituye el *munus* hace que “una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*)” (p. 27).

La misión (*office*) del soberano hobbesiano tiene la forma del *munus*. El soberano, quien no realizó ningún pacto, ha recibido el don de la soberanía y está obligado a retribuirlo. Pero este deber, esta obligación no tiene la forma que tenía la de los hombres que habían pactado entre sí ceder sus derechos al soberano. Esta obligación no tiene su origen en un contrato anterior –y por eso no se puede considerar injusto al soberano si no la cumple–, sino que tiene un carácter que podemos llamar moral; tiene su origen en la ley de naturaleza. El soberano no retribuye el don de la soberanía en forma de bienes, sino con un servicio (*officium*): proteger a sus súbditos (es decir, procurar su seguridad).

Sin embargo, la misión del soberano hobbesiano no puede ser subsumida por completo bajo el concepto de *munus* que presenta Esposito. El *munus* de la protección no puede ser *cum*. La *communitas* no puede originarse en un conjunto de personas realizando (y recibiendo) este don, ya que sólo una persona de la comunidad puede prestar el servicio de la protección¹⁸.

¹⁶ Hobbes, T. (2003). *Leviathan, ó, La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (Reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁷ El título original del capítulo XXX es *Of the office of sovereign representative* (Hobbes, 1839-1845a, p. 322). En la edición latina del *Leviathan*, el título del capítulo es *De officio summi imperantis* (Hobbes, 1839-1845b, p. 240).

¹⁸ Podría revisarse hasta qué punto esto es cierto en una democracia, ya que en este tipo de gobierno todos los ciudadanos integran la persona soberana. Igualmente, en lo que se refiere a la lógica de la filosofía política de Hobbes resulta claro que sólo una persona jurídica puede ser soberano y por lo tanto ocuparse de la seguridad del pueblo. Por otra parte, hay otro aspecto que diferenciaría a la protección del soberano del *munus*. Esposito (2003) señala: “Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador y

6. PROTECCIÓN Y OBEDIENCIA

Hobbes (2003) concluye el *Leviathan* señalando que el diseño de la obra es “poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia” (p. 586). Esposito encuentra en esta relación la disociación de la *communitas* y lo asocia a la lógica del contrato. El único vínculo existente una vez instituido el Leviatán es el intercambio vertical de protección y obediencia¹⁹. Sin embargo, esta relación parece asemejarse más a un intercambio de dones que a la lógica del contrato.

Ahora bien, ¿puede existir algo así como el intercambio de dones? En su *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss (2009)²⁰ asegura que sí. El don es la forma que el intercambio de bienes adquiere en varias sociedades arcaicas (p. 70). De hecho, la pregunta que guía su investigación es: “¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente?” (p. 71). Sin embargo, ya hemos señalado que Esposito (2003) le critica a esta interpretación que disuelve el carácter gratuito del don. Más allá de los ya señalados problemas que se producen al identificar el don con lo gratuito, en la presentación que hace Esposito del *munus*, éste aparece como sujeto a un intercambio. La obligatoriedad del *munus* se funda en un don recibido con anterioridad. Se agradece al don recibido con otro don. “Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, la reciprocidad, o ‘mutualidad’ (*munus-mutus*), del dar que determina entre uno y el otro un compromiso” (pp. 28-29). Sin embargo, ¿cómo algo puede ser a la vez gratuito y obligatorio? ¿Cómo resulta compatible el principio de la gratuidad con el principio de la reciprocidad? Mauss y Hobbes ofrecen una respuesta a estas preguntas negando la

donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe” (p. 28). Resulta discutible si esto se aplica para la misión del soberano hobbesiano. Debido a la importancia que para Hobbes tiene el vínculo entre obediencia y protección resulta cuanto menos problemático afirmar que se interrumpe la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario.

¹⁹ “No sólo, entonces, no coincide el contrato con el don, ni deriva de este, sino que es la más directa negación del don: el paso del plano comunitario de la gratitud –que según Hobbes el hombre “moderno” no puede sostener– al de una ley que se ha sustraído a toda forma de *munus*. Una ley destructora de ese *cum* al que el *munus* está semánticamente orientado en la figura de la *communitas*. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos” (Esposito, 2003, p. 68). Cabe aclarar que correctamente Esposito no afirma que el intercambio protección obediencia sea un contrato.

²⁰ No tiene ningún sentido intentar subsumir la lógica política propuesta por Hobbes bajo la lógica del don que describe Mauss. En las sociedades articuladas en función del don, no hay una clara distinción entre los conceptos jurídicos y económicos, ni entre los individuos, las familias y el clan (cfr. Mauss, 2009, p. 137). En cambio, Hobbes distingue entre conceptos jurídicos y económicos, y en su esquema hay una clara predominancia del individuo. Sin embargo, como se observa en el análisis de Sahlins, se pueden encontrar varios puntos en común entre el pensamiento de Hobbes y el de Mauss.

En este sentido, queremos señalar que la relación entre honor, competencia y don que se desarrolla en el capítulo II de *Ensayo sobre el don* puede rastrearse en la obra de Hobbes como se observa en la definición de liberalidad citada en el punto 4 de este trabajo. También resulta absolutamente pertinente para los temas que desarrollamos en este punto y el anterior el análisis de Mauss sobre la obligación que tienen los jefes de retribuir con intereses los dones para conservar su estatus: “En ninguna otra parte el papel individual de un jefe y el prestigio de su clan están más ligados al gasto y a la puntualidad para devolver con usura los dones aceptados, para transformar en obligados a quienes lo obligaron a uno” (Mauss, 2009 p. 147, realiza este análisis en el capítulo II).

contradicción entre gratuidad e interés. Una donación puede ser hecha por interés sin perder su carácter gratuito. Hobbes además diferencia entre una obligación natural que obliga en el foro interno y una obligación civil que obliga en el foro externo²¹.

Hemos mostrado que la soberanía (que implica la obediencia) tiene su origen en una donación, y que la protección que el soberano da a sus súbditos es un *officium* prestado a éstos por aquél. En este sentido, se puede hablar de un intercambio de dones. Ahora bien, ¿cómo se vincula esta relación con el contrato? En primer lugar hay que aclarar que esta relación no tiene ni puede tener la forma del contrato. Si así fuera el súbdito podría recriminarle al soberano un presunto incumplimiento del pacto. En principio, la relación de obediencia y protección se origina en el contrato social. Los súbditos deben obedecer porque han pactado transferirle sus derechos al soberano y éste en consecuencia los protege. Sin embargo, se puede proponer otra interpretación donde la relación entre protección y obediencia es lógicamente anterior al pacto. Porque existe esta relación, los hombres deciden prestarle su obediencia a un soberano para que los proteja, o bien, si hay alguien que los proteja, deciden prestarle su obediencia. Es decir, porque existe esta relación entre protección y obediencia, se decide pactar y hacerla efectiva.

En el capítulo XX del *Leviatán*, analizando quién tiene y cómo se origina la potestad sobre los niños, Hobbes escribe:

En efecto, el niño debe obedecer a quien le ha protegido, porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo (Hobbes, 2003, p. 164)²².

De la misma manera que si uno recibe la soberanía, debe prestar protección a sus súbditos; si uno es protegido, debe prestar obediencia a quien lo protege, es decir, pactar someterse a quien lo protege. Sin embargo, uno puede rechazar la protección y aquí radica la distinción entre victoria y conquista y entre esclavo y siervo²³. Por eso

²¹ Se puede decir que Hobbes distingue entre una obligación moral y una política. Estas obligaciones no pueden entrar en contradicción porque las leyes de naturaleza obligan a obedecer al soberano, es decir, la obligación política está incluida en la obligación moral.

²² En el pasaje paralelo del *De Cive* no se menciona el término protección, pero resulta más evidente que ésta es un don que no excluye al interés: “Por lo tanto, si en verdad lo cría, se entiende que lo cría a condición de que no se haga enemigo una vez convertido en adulto, esto es, a condición de que le obedezca. En efecto, como por necesidad natural todos *queremos* lo que nos parece *bueno para nosotros mismos*, no se puede entender que alguien le haya dado la vida a alguien para que pueda adquirir fuerzas con la edad y, al mismo tiempo, ser su enemigo con derecho” (Hobbes, 2010, p. 218).

²³ Un hombre ha sido vencido y hecho prisionero. Puede pactar con el vencedor y someterse a él a cambio de su vida y su libertad. En este caso será un siervo y sus obligaciones para con el vencedor serán las mismas que tiene un súbdito con el soberano. Pero también puede no pactar, y si el vencedor decide conservar su vida, lo mantendrá encadenado ya que el estado de guerra entre ellos perdura. El esclavo puede matar sin injusticia a quien lo esclavizó (Hobbes, 2003, pp. 166-167). La distinción entre victoria y conquista se basa en esta distinción entre siervo y esclavo. El siervo que se ha sometido al vencedor ha sido conquistado mientras que el esclavo no aunque sí vencido (Hobbes, 2003, pp. 579-580). Los Estados conquistados constituyen lo que Hobbes llama Estados por adquisición que se distinguen de los Estados por institución. En éstos, los hombres, atemorizados unos de los

haber aceptado la protección es signo de que uno se ha sometido a quien lo protege: “...si un hombre (...) vive ostensiblemente bajo la protección de alguien, se entiende que está sometido a ese gobierno” (p. 580)²⁴.

Tanto la obediencia como la protección son acciones voluntarias que no implican necesariamente a la otra. X se somete libremente a Y, el cual no está obligado por un contrato a proteger a X. A puede ofrecerle protección a B, pero B puede rechazarla y no obedecerlo. Pero, aunque no estén implicadas necesariamente, existe una reciprocidad entre protección y obediencia. Y está obligado por naturaleza a proteger a X, y si no lo hace X ya no está obligado a obedecerlo. Si B quiere cumplir con la ley de naturaleza de esforzarse por la paz, debe aceptar la protección de A. No hacerlo significa mantenerse en guerra con él²⁵. Una guerra en la que probablemente sea muerto o hecho esclavo, ya que si B estaba en condiciones de ofrecerle protección probablemente sea más poderosa.

7. SACRIFICIO

Esposito interpreta el hecho de que el soberano no pacte y que los súbditos renuncien unilateralmente a sus derechos como un sacrificio preventivo. El súbdito queda material y jurídicamente indefenso ante el soberano que tiene derecho a matarlo incluso si es inocente. Si se tiene en cuenta que para Hobbes el fin del Estado es la conservación de la vida de sus miembros, “la vida puede sustraerse a la muerte sólo

otros, pactan renunciar a sus derechos naturales en favor de la persona que será su soberano con la esperanza de que los proteja a los unos de los otros (Hobbes, 2003, p. 141).

En el presente trabajo hemos priorizado el análisis de los Estados por institución por dos razones. (1) En la presentación del sistema político de Hobbes los Estados por institución tienen una clara preponderancia. Cuando en el capítulo XVII del *Leviatán* (“De las causas, generación y definición de un ESTADO”) Hobbes describe la formación de un Estado, propone la fórmula y describe el pacto que da origen a un Estado por institución. También los derechos del soberano se deducen a partir de los rasgos de este tipo de estados, como se puede observar en el título del fundamental capítulo XVIII del *Leviatán*: “De los DERECHOS de los Soberanos por Institución”. De los derechos de los soberanos por adquisición simplemente señalará que son los mismos que los de un soberano por institución (Hobbes, 2003, pp. 162-163). Por otra parte (2), en la interpretación de Hobbes presentada en *Communitas* también tienen preponderancia los Estados por institución. Esposito apenas hace referencia al Estado por adquisición hacia el final de su análisis. La identidad de los derechos del soberano por institución y el soberano por adquisición no hace sino corroborar el análisis del Estado por institución realizado por el filósofo italiano (Esposito, 2003, pp. 72-73).

En los Estados por adquisición existe un contrato entre el soberano y el súbdito. De esta forma, no se puede interpretar a la soberanía con un don. Sin embargo, este contrato resulta bastante peculiar: mientras que el súbdito queda permanentemente obligado para con el soberano, éste cumple su parte inmediatamente. Así, al igual que en un Estado por institución, el soberano no tiene ninguna obligación con el súbdito. En cambio, el súbdito nunca termina de cumplir su parte, jamás puede dejar de obedecer al soberano (Ribeiro, 2008, pp. 25-29 y Goldsmith, 1988, pp. 160-161). Así los súbditos de un Estado por adquisición están unidos por la misma deuda que los súbditos de un Estado por institución.

²⁴ Hobbes, 2003, p. 580.

²⁵ “Negarse a dar, olvidarse de invitar así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión” (Maus, 2009, p. 93).

confiándola a quien tiene el derecho de quitarla, según la terrible conjunción que le concede poder ‘de vida y de muerte’” (p. 72)²⁶.

Esposito no desconoce que el hecho de transgredir un mal a un inocente es:

La excepción a una regla que normalmente sitúa al enemigo siempre en el exterior. Pero se trata de una excepción que restituye el presupuesto “anormal” sobre el cual se sostiene la norma misma, esto es, la coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida en un marco previamente definido por la relación primaria de enemistad (Esposito, 2003, pp. 73-74).

En la lógica de la institución del Estado se acepta que la vida puede ser sacrificada para su conservación, aun cuando el sacrificio de miembros inocentes del Estado sea excepcional.

Lo que mantiene unidos a los miembros del Estado hobbesiano es un enemigo común. Así, para sobrevivir la comunidad traslada su violencia hacia un enemigo exterior. El carácter inmunizante de este sistema sacrificial se observa en el pasaje de *La violencia y lo sagrado* que cita Esposito²⁷: “Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores” (p. 15)²⁸. De esta forma, la comunidad hobbesiana es una comunidad del sacrificio, pues lo que tienen en común sus integrantes es un enemigo que debe ser sacrificado para evitar que la violencia de la comunidad se vuelva contra ella.

Ahora bien, además de un enemigo común, la comunidad necesita para mantenerse unida un poder común que la proteja de ese enemigo.

Pero ese poder –que se funda justamente en la imposibilidad de suprimir al enemigo– puede mantenerla unida sólo si la divide, esto es, la suprime como comunidad. Así la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad. Lo que la comunidad sacrifica –a su autoconservación– no es otra cosa que ella misma. Ella se sacrifica no sólo en el sacrificio de cada uno de sus enemigos, sino también en el de cada uno de sus miembros, dado que cada uno de estos halla en el fondo de su ser la figura originaria del *primer* enemigo. A este origen –al miedo que provoca– responde el sacrificio: reactivándolo infinitamente en un círculo del que aún no hemos salido del todo (Esposito, 2003, pp. 74-75).

El principal problema que aparece en este análisis es que Esposito omite que el autosacrificio es una forma de don. El soberano hobbesiano sólo puede sacrificar a los miembros de la comunidad porque estos se sacrificaron “preventivamente” al entrar a ésta, es decir, dieron su propia vida a la comunidad.

²⁶ Esposito, 2003, p. 72.

²⁷ *Ibidem*, p. 74.

²⁸ Girard, 1998, p. 15.

Esposito (2003) cita a Hobbes para señalar que los miembros de un Estado no tienen derecho a defender del soberano a otro miembro, sea inocente o culpable²⁹. Y agrega: “Ni tan siquiera en defensa propia, sin romper el pacto que lo ata a una obediencia incondicionada” (p. 71). No cita a Hobbes para defender esta afirmación simplemente porque es falsa. El filósofo inglés sostiene que:

Existen... ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien lo asalta por la fuerza para arrancarle la vida (Hobbes, 2003, p. 109).

Y en consecuencia, “Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo” (p. 114)³⁰. Nadie puede renunciar a su derecho a defenderse con la fuerza contra la fuerza, incluso si es su soberano quien lo ataca. Pero al incorporarse a un Estado uno está renunciando *de facto* (aunque no *de iure*) a su capacidad de defenderse: es imposible que un individuo solo resista al monopolio de la fuerza del Estado. Así, al formar un Estado, sus miembros renuncian a un derecho al que no pueden renunciar, pero al que tampoco pueden no renunciar.

Esposito (2003) tiene razón: en la formación del Estado, sus miembros se sacrifican preventivamente. Pero esto significa que están donando sus vidas –y también sus muertes– a la comunidad para que ésta pueda existir. Éste es el único don de muerte que puede existir de acuerdo a la teoría de Hobbes. Esposito mismo pone de relieve su gratuidad: “sino que se configuraría además como una especie de sacrificio preventivo que ninguna hipotética ventaja futura lograría compensar” (p. 69). Sacrificio, don que sin embargo hay que hacer para que sea posible la comunidad. Para Hobbes los hombres pueden vivir seguros y en paz sólo si donan sus vidas al soberano. Los miembros del Estado hobbesiano tienen en común al soberano. Éste tiene su origen en un dar en común, en un continuo dar la vida y la muerte.

8. CONCLUSIÓN

- a. Dado que el problema del miedo es el hilo conductor de la interpretación que hace Esposito de Hobbes, no queríamos dejar de hacer algunos comentarios al respecto más allá de que nuestro análisis se centró en otros problemas. Acertadamente el pensador italiano escribe sobre el miedo en el estado de naturaleza y en el estado civil: “Se transforma, de miedo ‘recíproco’, anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (*mutuus metus*), en miedo

²⁹ “Nadie tiene la libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente” (Hobbes, 2003, p. 179).

³⁰ En el párrafo del cual Esposito extrae el pasaje donde se prohíbe defender a otros hombres de la espada del Estado, Hobbes indica que el atacado sí tiene derecho a defenderse (Hobbes, 2003, p. 179).

‘común’, como el que caracteriza al estado civil (*metus potentiae communis*). Pero no desaparece, no cede” (p. 59)³¹. Se pasa de un miedo horizontal a uno vertical. Antes los hombres se temían entre sí, ahora cada uno teme al soberano. Respecto al miedo (pero sólo al miedo) tiene razón Esposito al señalar que la edificación del Estado implica la disociación y la eliminación del vínculo entre los hombres (p. 65). El miedo y el deseo de dañarse eran los únicos vínculos en el estado de naturaleza, desaparecido el primero y reprimido el segundo, se abre la posibilidad de nuevos vínculos entre los hombres. El don de la vida que da origen al Estado y la consecuente verticalización del miedo permiten que los hombres se abran los unos a los otros y se relacionen entre sí.

Se puede afirmar que los vínculos que aparecen con la formación del Estado se encuentran dentro del paradigma inmunitario ya que se basan en la distinción entre “lo tuyo” y “lo mío”. Es decir, que las relaciones entre los miembros del Estado hobbesiano son fundamentalmente comerciales. Sin embargo, en la exposición que hace Hobbes (2003) de la gratitud como cuarta ley de naturaleza, queda claro que es necesario que en el Estado haya otro tipo de vínculo entre los hombres: “Si los hombres advierten que su propósito ha quedado frustrado, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, de mutua ayuda, ni reconciliación de un hombre con otro. Y así continuará permaneciendo todavía en situación de *guerra*” (p. 124).

- b. Según lo expuesto en el punto 7, en la figura del sacrificio *communitas* e *immunitas* coinciden: el sacrificio aparece tanto como el *munus* que funda la comunidad hobbesiana, como el ápice de la potencia destructiva de la inmunización moderna³².

En *Communitas*, el problema del sacrificio reaparece en el capítulo dedicado a Bataille, quien lo considera “la cuestión última” y “la clave de la existencia humana”³³. Esposito rápidamente diferencia la postura del pensador francés del sacrificio hobbesiano. Mientras que éste tiene como fin conservar la vida y proteger a los miembros del Estado, el propuesto por Bataille es su propia finalidad y está despojado de toda instrumentalidad. “Final del sacrificio dialéctico –o de la dialéctica del sacrificio– en un sacrificio ‘a pérdida’ que pierde y se pierde sin ganar nada” (p. 204)³⁴. A pesar de poder distinguirlo del hobbesiano, Esposito critica el momento sacrificial de Bataille, ya que la existencia no se puede sacrificar, es lo Insacrificable mismo³⁵.

³¹ Esposito, 2003, p. 59.

³² Esposito, 2003, p. 43, sostiene que éste se encuentra en la coincidencia de conservación y sacrificabilidad que aparece en la teoría de Hobbes.

³³ Bataille, 1973, pp. 263 y ss., citado en Esposito, 2003, pp. 203-204.

³⁴ Esposito, 2003, p. 204.

³⁵ “Y no lo es porque está originariamente –en un origen más originario que cualquier escena sacrificial– ya ‘ofrecida’. Pero ofrecida a nada y a nadie –por lo tanto *no* sacrificada– salvo a esa finitud que ella es. Esto significa que la existencia está finalizada antes de que alguien pueda ‘finalizarla’, es mortal antes que alguien

Esposito, asustado de la presencia del sacrificio tanto en Hobbes como Bataille, no descubre lo que estos sacrificios tienen en común: el don. Bataille (1978) señala que “sacrificar no es matar, sino abandonar y dar” (p. 71)³⁶. En nuestro análisis señalamos que si se interpreta la cesión de la soberanía por parte de los individuos como un sacrificio preventivo, también debe ser interpretado como un don de la propia vida. Justamente Esposito (2003) señala que “el don por excelencia –sin motivación ni retribución– de la comunidad bataillana es el de la vida” (p. 202).

En *Communitas*, Esposito hace referencia a la idea del sacrificio como don mucho antes del capítulo dedicado a Bataille. Esta idea aparece en “Nada en común” cuando se analiza la deriva del término *communitas* en el cristianismo:

El [hombre] recibe el don –y aquí reaparece el *munus*– que Dios, mediante el sacrificio de Cristo, le hace de manera gratuita y sobreadundante (*Jn.*, 3,16; *Jn.*, 7,37-38). En contra de una lectura antropológica chata –exclusivamente horizontal– de la ‘participación’, debemos recalcar con firmeza que sólo ese primer *munus* desde lo alto acomuna a los hombres (Esposito, 2003, p. 36).

El sacrificio, entonces, es el don que está en el origen de la sociedad occidental actual, ya que es el fundamento tanto de la comunidad cristiana como del Estado moderno. Pero no sólo es el fundamento de la sociedad actual, sino que también se encuentra en el centro del pensamiento de Bataille, el autor que pone al desnudo la oposición entre *communitas* e *immunitas*³⁷.

Nos surgen, entonces, una serie de problemas que queremos plantear a modo de conclusión. ¿Por qué el *munus* de la comunidad occidental es, y ha sido por lo menos desde el cristianismo, la vida en la forma del sacrificio? ¿Puede una comunidad fundarse en un don distinto de la vida? Pero, por otra parte, la vida es el máximo don que se puede dar. En este sentido, no parece que tenga sentido fundar la comunidad en un don que no sea la vida. Pero entonces debe pensarse si la vida puede ser el *munus* en una forma distinta de la del sacrificio. Dicho en otros términos, ¿se puede donar la vida sin a la vez donar la muerte?

REFERENCIAS

- Bataille, G. (1973). La limite de l’utile (Fragments). En Bataille, Georges (*Œuvres complètes VII* (pp. 263 y ss.). Paris: Gallimard.
 Bataille, G. (1978). *Teoria della religione*. Bolonia: Nuova Cappelli.

pueda darle muerte. Solo este principio podrá tal vez llevarnos fuera del ‘momento hobbesiano’ en el que aún estamos enraizados”, Esposito, 2003, p. 207.

³⁶ Citado en Esposito, 2003, p. 206.

³⁷ “Porque nunca como en él [Bataille] se pone al desnudo esa oposición fundadora entre *communitas* e *immunitas* que ha construido el carril hermenéutico del presente trabajo, a partir de la definición del paradigma hobbesiano” (Esposito, 2003, p. 200).

- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, R. (1998). *La Violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Goldsmith, M. M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1839-1845a). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (11 Volúmenes). London: Apud Joannem Bohn.
- Hobbes, T. (1839-1845b). *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ Latine scripsit omnia* (5 Volúmenes). London: Apud Joannem Bohn.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatan, ó, La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (Reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- Ribeiro, R. J. (2008). Thomas Hobbes o la paz contra el clero. En Borón, Atílio (comp.), *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx* (pp. 17-42). Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.