


El escepticismo gnoseológico como consecuencia de la posición epistémica de Thomas Hobbes: los límites del artificio político

Roger Castellanos CorberaDepartamento de Filosofía, Universitat de Barcelona ✉ <https://www.doi.org/10.5209/ltldl.102785>

Fecha de envío: 15/05/2025 • Fecha de aceptación: 6/11/2025 • Fecha de publicación: 30/01/2026

Resumen. Thomas Hobbes establece en el *Leviathan* que, para poder asegurar una paz duradera, debemos asegurar unas condiciones de soberanía duraderas. En consecuencia, se diseñan una serie de mecanismos de eternidad de vida o de inmortalidad artificial: la sucesión del soberano; el gobierno de las doctrinas y las opiniones; y el buen gobierno del soberano. Sin embargo, si consideramos la posición epistémica hobbesiana, nos encontramos con una limitación intrínseca para la ciencia política, ya que no podemos conocer con el mismo grado de certeza la naturaleza humana, cuya acción queremos restringir a partir de la política, que los efectos de los propios mecanismos que se construyen artificialmente para tal fin. En consecuencia, el escepticismo gnoseológico hobbesiano se revela como una limitación fundamental para la política.

Palabras clave: Thomas Hobbes; Leviatán; epistemología; filosofía política; escepticismo gnoseológico; inmortalidad artificial.

Gnoseological scepticism as a consequence of Thomas Hobbes' epistemic position: the limits of political artifice

Abstract. Thomas Hobbes states in *Leviathan* that, in order to secure lasting peace, we might secure lasting conditions of sovereignty. Accordingly, a number of mechanisms of eternity of life or artificial immortality are established: the succession of the sovereign; the government of doctrines and opinions; and the good government of the sovereign. However, if we consider the Hobbesian epistemic position, we find an intrinsic limitation for political science, since we are not able to know with the same degree of certainty about human nature, whose action we want to restrict on the basis of politics, as we are able to know about the effects of the very mechanisms artificially constructed for this purpose. Consequently, Hobbesian gnoseological scepticism reveals itself as a fundamental limitation for politics.

Keywords. Thomas Hobbes; Leviathan; epistemology; political philosophy; gnoseological scepticism; artificial immortality.

Sumario: Los límites del saber humano. Los mecanismos de inmortalidad artificial. El gobierno de las doctrinas y las opiniones. La sucesión del soberano. Conclusión: los límites del artificio político.

Cómo citar: Castellanos Corbera, Roger (2026). El escepticismo gnoseológico como consecuencia de la posición epistémica de Thomas Hobbes: los límites del artificio político. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(1), 79-91. <https://www.doi.org/10.5209/ltldl.102785>

El filósofo Yves Charles Zarka afirma en una entrevista que “davant la pregunta de per què serveix la política, Hobbes diu que una de les seves funcions és per posar fi a la guerra. El sentit profund de la política és

precisament acabar amb la guerra” (Zarka, 2022b).¹ Por un lado, podemos considerar a Thomas Hobbes como el fundador del movimiento histórico que se articula entre la sociedad natural y la sociedad política (tradición seguida por Spinoza, Locke, Pufendorf, Rousseau, Kant, entre otros), presentando así el Estado como meta racional y ética de la humanidad (Bobbio, 1962; 1991); y, por otro lado, podemos reconocerle haber situado un marco de discusión fundamental que tendrá que dirimir la filosofía política de la modernidad (Zarka, 2022a), en cuya base se fundamenta la concepción de la soberanía que engendrará el Estado moderno (Monserrat, 2018).²

Si entonces consideramos, como Zarka, que el objetivo fundamental de la política es para Hobbes evitar la guerra y lograr la paz, la historia de la humanidad podría definirse por el fracaso de la política. Pues a pesar de haber logrado un grado de complejidad institucional y técnica impensables en el siglo XVII, con la construcción del aparato estatal moderno, y en una gran variedad de articulaciones históricas, no se ha podido revertir la experiencia histórica que Hobbes ya había advertido, sobre el peligro de la discordia entre humanos. Preguntémosnos, si no, cuántos regímenes políticos actuales se podría considerar que han perdurado desde que Hobbes formuló su filosofía política hasta nuestros días, en contraste con el *continuum* histórico que podemos constatar en relación a la disolución del Estado y el retorno a la condición de guerra.

Por consiguiente, no solo es hoy pertinente revisar la filosofía política hobbesiana desde la perspectiva de sus formulaciones referentes a la pacificación de las relaciones humanas, sino especialmente en cuanto a las limitaciones que el propio Hobbes advierte en ellas. Así es como nuestro filósofo ya nos prevenía en el *Leviathan* de que las “ataduras artificiales” o leyes civiles, debido a su naturaleza frágil, se sostienen más por el peligro de romperse que por la dificultad de hacerlo (Hobbes, 1651/2004, p. 189), pues su rotura implicaría que se quebrantara el pacto que asegura la paz en la sociedad civil. Porque sin ellas no habría restricción alguna sobre la condición natural humana, de modo que los individuos recuperarían su libertad absoluta (i.e. *ius in omnia*) que, en las condiciones de igualdad natural humana, desencadenaría la llamada *guerra de todos contra todos*, lo que constituye el mayor peligro para la humanidad. Y a pesar de todo, podrían igualmente llegar a romperse con facilidad, tal y como nos muestra la experiencia histórica que de hecho ocurre recurrentemente, ya que no son ataduras reales, sino artificiales.

En este sentido, Hobbes dice que pertenece al soberano la función de hacer “buenas leyes” (1651/2004, p. 294), además de que éstas prevean el castigo correspondiente que corrija las conductas insociables (cf. capítulo 28), para que así las leyes civiles sean verdaderamente efectivas y en consecuencia puedan asegurar la perdurabilidad de las repúblicas soberanas [*Commonwealth*];³ o, dicho de otro modo, lo que en este artículo trataremos como fundamento de los mecanismos de *inmortalidad artificial*. No obstante, el problema deriva del hecho de que lo que se pretende restringir es la naturaleza humana, cuyo conocimiento es inferido por experiencia, siendo por consiguiente un conocimiento *absoluto*, no *condicional* (Hobbes, 1651/2004, p. 79); *hipotético*, no *demostrable* (Hobbes, 1655/2000, p. 353); *a posteriori*, no *a priori* (Hobbes, 1658/2018, pp. 116-117). Sobre estos fundamentos inciertos se edifica la filosofía política hobbesiana, partiendo de la limitación intrínseca fruto de la incertidumbre relativa a la condición natural humana que se debe tratar de restringir el mayor tiempo posible y lo más eficazmente posible para lograr una paz duradera. He aquí la limitación de las leyes civiles, según Hobbes, cuya fragilidad natural también explica que la soberanía contenga “many seeds of a natural mortality [muchos gérmenes de una mortalidad natural]” (Hobbes 1651-68/2012, p. 344).⁴

En este artículo vamos a explorar, por un lado, *los límites del saber humano*, constatando como estos constituyen limitaciones para la perdurabilidad de las condiciones de soberanía. Por otro lado, examinaremos *los mecanismos de inmortalidad artificial* que Hobbes establece como condición para el mantenimiento de las repúblicas el máximo de tiempo posible, fundamentados en la ley civil. Como tesis de fondo, en las *conclusiones*, se defenderá que dichas limitaciones a la hora de asegurar la conservación del poder soberano no responden a un supuesto pesimismo antropológico de Hobbes, sino a que estas arraigan en un *escepticismo gnoseológico* (Santi, 2012, pp. 45-48), que se manifiesta como consecuencia de su posición epistémica.

Los límites del saber humano

Es bien sabido que Thomas Hobbes había proyectado la construcción de un sistema filosófico compuesto por tres secciones deductivamente entrelazadas, partiendo de la *philosophia prima*, basada en los principios autoevidentes del cuerpo y del movimiento: la primera sección era la física o filosofía natural (*De Corpore*); la segunda, estudiaba el ser humano particularmente y en su relación mutua (*De Homine*); y, por último, la tercera sección era la filosofía política o ciencia civil (*De Cive*). Sin embargo, las distintas secciones de los *Elementorum Philosophiae* no se publicaron en el orden sistemático previsto, es decir, según el orden deductivo previsto.

¹ [[A]nte la pregunta de para qué sirve la política, Hobbes dice que una de sus funciones es poner fin a la guerra. El sentido profundo de la política es precisamente acabar con la guerra].

² El punto de partida de este artículo fue la ponencia titulada “Ley civil e inmortalidad artificial,” que fue presentada ante el VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes “Estado, derecho y pena en Hobbes,” celebrado los días 25, 26 y 27 de octubre 2023 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

³ A lo largo del texto se ha optado por traducir “*Commonwealth*” por “república,” a pesar de que es habitual encontrar el mismo término traducido por “Estado,” como por ejemplo en la traducción de Carlos Mellizo de la versión inglesa del *Leviatán* de 1651 Hobbes (1651/2004), siendo también de uso corriente en la literatura crítica hobbesiana, incluso anglosajona. Para una argumentación más detallada, véase la presentación de la traducción catalana del *Leviathan* de Thomas Hobbes (en prensa), a cargo de Josep Monserrat Molas y Roger Castellanos Corbera, Edicions de la Universitat de Barcelona.

⁴ En algunos pasajes se ha optado por la traducción directa de la edición crítica de Noel Malcolm (1651-68/2004), a fin de reflejar el contraste con la edición latina de 1668.

Así lo refleja la publicación avanzada de la tercera sección o *De Cive*, en 1642, más teniendo en cuenta que en 1640 ya circularon de forma inédita los *Elements of Law*, seguida de la publicación del *Leviathan* en 1651. Por el contrario, las otras secciones orgánicas aparecieron más tarde: la primera sección o *De Corpore*, en 1655; y la segunda sección o *De Homine*, en 1658. El desorden de las publicaciones orgánicas de Hobbes, como argumentaremos, no constituye un problema meramente bibliográfico, sino eminentemente filosófico. He aquí el denominado “problema de la sistematicitat [sistematicidad]” (Montserrat, 2016-2017, pp. 104-107) de la obra filosófica de Thomas Hobbes, tratándose de uno de los focos que han llamado más la atención de los estudios hobbesianos. La controversia deberíamos situarla en la relación o bien *sistémica* (e.g. Peters, 1956, Watkins, 1965; Gauthier, 1969; Goldsmith, 1978; Kavka, 1986, etc.) o bien *emancipada* (e.g. Strauss, 1936; Taylor, 1938; Warrender, 1957; Zarka, 1985; Sorell, 1986, etc.) que los comentaristas atribuyen a la filosofía civil con respecto a la filosofía natural.⁵ Más allá del desacuerdo en torno al desarrollo y resultados del proyecto hobbesiano, existe un territorio común que consiste en la constatación de que una cosa es afirmar que el filósofo de Malmesbury tenía una indudable *voluntad* de construir un sistema filosófico (Montserrat, 2016-2017, p. 108) y otra cosa es que su *realización* conlleve una vacilación en los fundamentos explicativos (Sales, 1999, pp. 64-65) que abrió la puerta a susodicha controversia en la literatura crítica.

Eso, por un lado, queda reflejado con la publicación del *De Cive*, especialmente en el prefacio para los lectores de la segunda edición de 1647, cuando Hobbes admitirá las razones contextuales que le llevaron a su anticipación (i.e. la guerra civil en Inglaterra), añadiendo que esta sección “did not need the preceding parts, since it rests upon its own principles known by reason [no necesita las partes precedentes, ya que se basa en sus propios principios conocidos por *experiencia*]” (Hobbes, 1647/2016; la cursiva se ha añadido).⁶ Como ya advirtió Leo Strauss (1936), eso denotaría que la filosofía política hobbesiana tomó su propio camino, de manera autónoma con respecto al conjunto de su sistema filosófico (p. 165). Ciertamente, si atribuimos a Hobbes la autoría del *Short Tract on First Principles* (1630), contra Strauss podemos afirmar que los contenidos de la filosofía política y moral hobbesiana no deberían situarse en un momento anterior al descubrimiento de Euclides (1629). Pues como señala María Liliana Lukac de Stier (2022), en el *Short Tract* “Hobbes establece, por primera vez, una serie de ideas que, posteriormente, habrían de jugar un papel fundamental en su filosofía política, por ese entonces aún no formulada” (p. 34), de modo que el filósofo de Malmesbury –continúa la autora–

usó nociones específicas de la nueva ciencia física y las generalizó, aplicándolas al hombre, al que consideró como parte del sistema mecánico de la naturaleza. Justamente en esta extrapolación de los conceptos de cuerpo, movimiento y causa eficiente, aplicados a la esfera de la naturaleza y acción humanas, se funda la originalidad de Hobbes (p. 35).

Esta lectura también valdría por la consideración de Clifford W. Brown Jr. (1989), en cuanto a la influencia de Tucídides en el pensamiento de Hobbes, extraída de su traducción de la *Guerra del Peloponeso* (1629). En este sentido, Brown propone que

To Hobbes motion, sequence, time and cause constitute the basis of what may be called a linear causal perspective (...) This linear causal perspective, however, is also strikingly Thucydidean [para Hobbes, el movimiento, la secuencia, el tiempo y la causa constituyen la base de lo que podría denominarse una perspectiva causal lineal (...) esta perspectiva causal lineal también es sorprendentemente tucídida] (p. 216).

Lo que lleva a Brown a concluir que es razonable pensar que las posiciones hobbesianas al respecto “were well formed before his discovery of Euclid and Galileo [estaban bien formadas antes de su descubrimiento de Euclides y Galileo]” (p. 216).

Sin restar importancia a la admiración que pudo tener Hobbes por el historiador griego, como hemos advertido más arriba, el descubrimiento de Euclides sigue siendo decisivo para su elaboración filosófica. Además, como también describe Bartomeu Forteza en su introducción a la traducción española del *Short Tract* (Forteza, 1991), Hobbes estuvo ya en contacto a través de la familia Cavendish con el círculo Welbeck Abbey desde 1608, fuertemente influenciado por la *New Science*. En consecuencia, Forteza afirma que “El *Short Tract* no parece ser sino la redacción de estas bases, posiblemente elaboradas en conjunto, pero asumidas totalmente, y muy posiblemente escritas, por nuestro filósofo” (p. 11). Así pues, como sugiere Kyriakos Demetriou (2024), podría tratarse más bien de que “similarities between the two authors largely resulted from a comparable or even identical viewpoint on political matters and premises on human psychology, rather than from Thucydides having a decisively formative impact on Hobbes [las similitudes entre los dos autores se debían en gran medida a un punto de vista comparable o incluso idéntico sobre cuestiones políticas y premisas sobre la psicología humana, más que al hecho de que Tucídides tuviera un impacto decisivo en la formación de Hobbes]” (p. 12), posición similar a la que expresa Andrés Di Leo (2023), quien considera que “es algo que a Hobbes no sólo lo va a seducir, sino que va a modular con fundamentos metafísicos modernos en su obra madura” (p. 143). Por ende, no podemos negar el alcance de los escritos de juventud

⁵ He ejemplificado algunas de las posiciones más influencias en la literatura crítica del siglo XX, aunque la discusión sigue vigente hasta la actualidad como se ilustrará con referencias posteriores a las mencionadas.

⁶ Nótese que Tuck y Silverthorne dicen: “its own principles known by reason” (Hobbes, 1647/2016, p. 13), mientras que en latín Hobbes dice: “principiis propriis experientia cognitis” (Hobbes, 1647/1839/1845, p. 151). Por lo tanto, aquí hemos encontrado más preciso traducirlo como “sus propios principios conocidos por *experiencia*,” tal y como se deriva de la previa edición de Warrender (Hobbes, 1647/1983).

y sus consiguientes influencias, pero eso no rechaza el hecho de que el proyecto filosófico de Hobbes fue realizado en el momento de su máxima inmersión en la revolución fisicomatemática que atravesaba Europa y que, sin duda, marcó el desarrollo de su pensamiento político.

Sin embargo, volviendo a la publicación avanzada del *De Cive*, así como a las razones alegadas por Hobbes al respecto, y a pesar de la crítica expresada contra Strauss, la evidencia textual citada nos indica una vía de acceso autónoma a la filosofía política hobbesiana.⁷ También podemos considerar no solo que sus publicaciones más difundidas fueron sobre filosofía política, sino que también estas fueron elaboradas, como hemos visto señalado al principio de este apartado, en un espacio temporal mucho más ajustado (*Elements of Law*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviathan*, 1651) –básicamente en el periodo que ocupa la guerra civil inglesa (1642-1651)–, con relación a sus demás secciones orgánicas (*De Corpore*, 1655; *De Homine*, 1658), además de la traducción latina del *Leviathan* en 1668, como culminación de su obra política. Eso advierte, como apuntábamos antes, que la realización del proyecto filosófico hobbesiano pudo tener consecuencias más allá de un simple desorden bibliográfico, siendo así el problema de la sistematicidad, también la crónica de un “projecte fracassat [proyecto fracasado]” (Monserat, 2016-2017, pp. 101-104) o por lo menos inevitablemente condenado a controversias interpretativas difícilmente resolubles.

En cuanto a las demás partes orgánicas de la obra hobbesiana, Yves Charles Zarka (1985) observó que el eslabón débil de este orden genético del conocimiento es la física del mundo sensible (pp. 177-223), aduciendo que Hobbes será incapaz de demostrar la primera de las ciencias, es decir, la física o filosofía natural, a través de la filosofía primera. A partir de ahí, el resto de las partes orgánicas del sistema filosófico no podrán deducirse, de modo que Hobbes no llegará a deducir la política (cuerpo político) de la física (cuerpo natural) a través de un mismo fundamento epistémico. Y más recientemente Josep Monserat Molas (2016-2017; 2018) ha puesto de manifiesto que la publicación del *De Homine*, tratándose de una antropología incompleta que más bien buscaba satisfacer un compromiso editorial (2016-2017, p. 101), no logró conectar la filosofía natural con la filosofía civil de manera que pudiera completarse la cadena deductiva que Bartomeu Forteza (1995) había caracterizado con la imagen de que “l’home és un cos que, mitjançant els seus propis moviments (*translationes*), esdevé ciutadà [el hombre es un cuerpo que, mediante sus propios movimientos (*translationes*), deviene ciudadano]” (p. 113). En este sentido, Monserat (2016-2017) considera que “entre la naturalesa i la ciutat no hi ha pròpiament un *tertium* [entre la naturaleza y la ciudad no hay propiamente un *tertium*]” (p. 113), sumándose a la tesis de Zarka apuntada anteriormente, sobre el problema de la linealidad sistemática del conocimiento, esta vez refiriéndose a la sección *secunda* o central de los *Elementorum Philosophiae*. A raíz de esta posición, extraemos la imagen del *præcipitium* expuesta por Hobbes en su epístola dedicatoria del *De Homine*, cuando quiere ilustrar la descompensación entre los extensos resultados sobre la óptica, en la medida que ocupan más de la mitad de la obra, y los esfuerzos más exigüos por vincular esta sección con el conjunto del sistema filosófico:

Absoluta Sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam. Habes enim Philosophiæ meæ qualiscunque, in omni genere Elementa prima. Contigit autem Sectioni huic ut duæ partes ex quibus constat sint inter se dissimillimæ. Est enim altera difficillima, altera facillima; altera Demonstrationibus, altera Experientia constants; altera à paucis, altera ab omnibus intelligi potest. Itaque conjunguntur *quasi ad Præcipitium*. Sed necessarium erat, ita scilicet postulante totius operis Methodo. (Hobbes, 1658/2018, p. 35; la cursiva se ha añadido para remarcar la expresión)⁸

A partir de aquí, lo que este artículo se propone argumentar es que la posición epistémica hobbesiana, a pesar de su variabilidad semántica y de la consiguiente confusión conceptual que conlleva, puede ser sistematizada consistentemente a lo largo de su obra, a partir de la identificación de una fractura o *præcipitium epistémico* entre el conocimiento de la *política* y el conocimiento de la *naturaleza* (Monserat, 2016-2017; 2018; Castellanos, 2021); es decir, entre las dos dimensiones del conocimiento de lo real que presentan un distinto nivel de certeza, según si son o no producto de la razón humana; de si constituyen o no “the maker’s knowledge [conocimiento del creador]” (Jesseph, 2010, pp. 124-125) y, por lo tanto, dependiendo de si podemos llegar a conocer la “entire cause [causa completa]” (Hobbes, 1654/1991, p. 160) o “causa integra [causa total]” del efecto producido (Hobbes, 1655/2000, p. 96); o bien según si nuestro conocimiento se forma a partir de la observación del efecto, *a posteriori*, no siendo capaces de reconstruir el conjunto de la cadena causal. Esta posición denota lo que ya hemos observado con respecto a la concepción de la causa completa, como causa eficiente, que ya constaba en el *Short Tract* (Hobbes, 1630/1991, p. 58), así como en el *Anti-White* de 1643 (Hobbes, 1643/1991, pp. 118-119), donde desarrollará un argumento muy similar al que sostendrá a lo largo de su obra, hasta en el *Leviathan* (Hobbes, 1651-68/2012, p. 326), en cuanto al desconocimiento sobre la causa completa de la naturaleza, debido a que su artífice es Dios, a diferencia del

⁷ Aquí es preciso apuntar que, a pesar de coincidir con Strauss en este punto, Richard Tuck (1989) pone en duda que el filósofo alemán sostuviera esta posición en *Natural Right and History* (1953): “It is true that Strauss, in his early book on Hobbes, devoted some scholarly effort to breaking the link between Hobbes’s scientific writings and his political theory; but given the general argument which he put forward later in *Natural Right and History*, it is not clear that he needed to make this break [Es cierto que Strauss, en su primer libro sobre Hobbes, dedicó cierto esfuerzo académico a romper el vínculo entre los escritos científicos de Hobbes y su teoría política; pero, dada la argumentación general que expuso más tarde en *Natural Right and History*, no está claro que necesitara hacer esa ruptura]” (p.119).

⁸ Terminada esta sección, sobre el Hombre, cumplo mi compromiso. Tenéis, pues, de mi filosofía, los elementos primeros que tratan de todo tipo de cosas. Sucede, sin embargo, en esta sección que las dos partes de que consta son muy diferentes entre sí. Una es difícilísima, la otra facilísima; una consta de demostraciones, la otra, de experiencias; una puede ser entendida por pocos, la otra por todos. Y así están unidas *casi como un præcipicio*. Pero era necesario, pues así lo exigía el método de toda la obra.

conocimiento completo sobre lo que es producto de la creación humana, es decir, la política, a la manera de la geometría:

¿Diremos, por tanto, si Dios creó el mundo según su libre voluntad, que la voluntad de Dios tiene una causa eficiente y que las diferencias entre las cosas anteceden en el tiempo a la Voluntad Divina, que es eterna? Cuando los hombres quieren hacer algo, lo quieren hacer porque es bueno, pero lo que Dios hace es bueno porque Él quiso hacerlo; por tanto, nada se opone a que la causa por la que el mundo tuvo un comienzo cierto y determinado pudiera ser la voluntad libre de Dios y que la misma Voluntad Divina, en cuanto eterna, no tuviera absolutamente ninguna causa; y si decimos que la Voluntad de Dios no tiene causa, y que en el hombre la voluntad de obrar y la razón por la que obra son diversas, mientras en Dios son lo mismo, no decimos nada absurdo, a no ser que sea absurdo decir que la voluntad de Dios es diferente de la humana o que la naturaleza de la Voluntad Divina es inconcebible. (Hobbes, 1643/1991, pp. 118-119)

Dirigiéndonos ahora a las principales obras de Hobbes, trataremos de describir cómo nuestro filósofo mantiene una posición epistémica que puede ser examinada a través de la susodicha imagen del *præcipitium*: primeramente, en el *Leviathan* (1651) encontramos que Hobbes distingue por un lado el *conocimiento absoluto*, que consiste en la prudencia, ya que depende de la experiencia en la observación de un hecho; y por otro lado el *conocimiento condicional*, que es propiamente ciencia, ya que comprende la causalidad completa en la (re)construcción de un hecho, como en la geometría (*more geometricum*). La primera forma de conocimiento sería la que se refiere a la filosofía *natural*, mientras que la segunda es la que se obtiene de la filosofía civil o *política*, cuya fractura queda claramente reflejada en el cuadro sinóptico del capítulo IX de la misma obra.

Seguidamente, en el *De Corpore* (1655) se vuelve a poner de manifiesto esta fractura epistémica, con la distinción entre el *conocimiento hipotético*, propio de la física, y el *conocimiento demostrable* o teorema, propio de la geometría, así como de la filosofía moral y política. En otras palabras: hay un conocimiento que no es plenamente demostrable porque sólo podemos extraer una hipótesis de la observación del efecto; éste sería el conocimiento *absoluto* que hemos visto anteriormente en el *Leviathan*. En cambio, sí que se puede demostrar aquello que puede ser explicado a partir del “vocabulorum legitimo usu, quem ipsi facimus [uso legítimo de los términos que hacemos nosotros mismos]” (1642/1845, OL I, p. 431); es decir, el conocimiento *condicional*. Aquí podemos añadir la clarificación que Hobbes esgrime en la epístola dedicatoria del *Six Lessons* (1656), donde se referiría al conocimiento hipotético explícitamente como *indemostrable*:

Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be. (1656/1845, pp. 183-184)⁹

Finalmente, en el *De Homine* (1658) aparece una nueva distinción, siguiendo la misma escisión: el conocimiento *a posteriori*, donde podemos deducir las consecuencias a partir de las propiedades que vemos, como es el caso de la física; y el conocimiento *a priori* o teorema, que sólo puede ser demostrado en aquellas cosas cuyas causas están bajo nuestro poder (Hobbes, 1658/2018, p. 123), que es el modelo de conocimiento propio de la geometría, y por extensión, como hemos visto, de la moral y la política. Es decir, el conocimiento *a posteriori* sería *hipotético* (indemostrable) y *absoluto*, mientras que el conocimiento *a priori* sería *demostrable* y *condicional*, siguiendo la terminología que Hobbes utiliza en sus principales obras.

En consecuencia, si las leyes civiles son ataduras o restricciones artificiales de las acciones humanas, que a su vez son producto de su condición natural, el *præcipitium epistémico* entre el conocimiento de la *política* y el conocimiento de la *naturaleza* implica una gran dificultad para lograr que dicha restricción sea verdaderamente efectiva y consiguientemente duradera. Pues las leyes son diseñadas según una presunción hipotética inferida por experiencia, de modo que el legislador soberano no dispone de una certeza *a priori* que le permita asegurarse de que la restricción impuesta y el castigo derivado de su desatención serán suficientes como para asegurar una inmortalidad artificial del poder soberano, es decir, una paz definitiva. Así es como, en el siguiente apartado, discerniremos cuáles son los mecanismos de inmortalidad artificial propuestos por Hobbes, como consecuencia de la creación de buenas leyes, desde el prisma de su posición epistémica que, tal y como hemos advertido, apunta a una limitación del saber humano.

⁹ [De las artes, algunas son demostrables, otras indemostrables; y son demostrables aquellas cuya construcción está en manos del propio artista, quien, en su demostración, no hace más que deducir las consecuencias de su propia operación. La razón de ello es que la ciencia de cada tema se deriva de un conocimiento previo de las causas, la generación y la construcción del mismo; y, en consecuencia, cuando se conocen las causas, hay lugar para la demostración, pero no cuando hay que buscar las causas. Por lo tanto, la geometría es demostrable, ya que las líneas y figuras a partir de las cuales razonamos son dibujadas y descritas por nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrable, porque nosotros mismos creamos la república. Pero como no conocemos la construcción de los cuerpos naturales, sino que la buscamos a partir de los efectos, no hay demostración de cuáles son las causas que buscamos, sino sólo de cuáles pueden ser].

Sin embargo, no pienso que exista suficiente evidencia textual como para considerar que el filósofo de Malmesbury pueda clasificarse propiamente como filósofo escéptico (o postescéptico), tal y como sugieren Richard H. Popkin (1982) y Richard Tuck (1989), en contraste con Tom Sorell (1993). Pero a diferencia de Sorell, y siguiendo más la posición matizada que luego sostendrá Popkin (2003), pienso que la filosofía hobbesiana sí que tendría consecuencias escépticas, más allá del escepticismo, en cuanto a su realización, como ya hemos advertido más arriba. Es cierto que en la literatura crítica es abundante encontrar la calificación (a menudo no comentada) de Hobbes como escéptico, hasta de pesimista (cf. Nauta, 2002). Pero más allá de las influencias de que se rodeó entre los escépticos de su tiempo o de la ausencia de una discusión explícita con el escepticismo, como decía, tampoco hay evidencia textual en su elaboración filosófica que pueda sugerir su adhesión al escepticismo.

Ciertamente, Hobbes se situaría entre un determinismo lógico y un escepticismo gnoseológico, como apunta Rafaella Santi (2012, pp. 45-55), pero pienso que eso se refiere más bien a la realización o consecuencias de su filosofía política. Dicho de otro modo, como ya hemos visto, Hobbes no duda del método científico fundamentado en la geometría, como tampoco de su capacidad para descubrir la verdad. Más bien se trata de un límite conocido (por lo tanto, indudable) de la razón humana para llegar a descubrir la causa de aquello de lo que no es artifice. En consecuencia, un cierto *escepticismo epistémico* puede derivarse de su posición respecto al conocimiento de la naturaleza, pero no en el sentido de negar la posibilidad de acceder al saber, sino en cuanto al grado de certeza que podemos llegar a obtener, es decir, hipótesis no absurdas, que en cualquier caso no dejan de ser una forma de conocimiento fundado científicamente.

A partir de aquí, por un lado, sería consecuente encontrar una forma de *escepticismo antropológico* que, a pesar de haber sido más frecuentemente fundado en el mito del hombre lobo (Castellanos y Monserrat, 2024), tendría una justificación epistémica como consecuencia de que la condición natural humana que envuelve sus pasiones sea conocida por experiencia. Por otro lado, también encontraríamos una forma de *escepticismo religioso* que, en este caso, podría fundarse en su negación de la autoría de Moisés del Pentateuco (cf. Hobbes, 1651/2004, capítulo 33), siendo considerado como precursor de las posiciones que luego desarrollarían La Pèrre y Spinoza (Popkin, 2003, p. 194-197). No es menor considerar que la ausencia de una certeza demostrable sobre la escritura mosaica, donde se encuentran los Diez Mandamientos que verificarían la ley divina, puede ser constitutiva, junto con su posición antropológica hipotética, de lo que podríamos denominar *escepticismo jurídico-político*, que es la cuestión que nos atañe en este artículo, con relación a la posibilidad de lograr la inmortalidad artificial de la condición de soberanía. Es decir, como hemos argumentado, y veremos ilustrado en el siguiente apartado con los mecanismos de inmortalidad artificial, el *escepticismo gnoseológico* (que agruparía las varias formas de escepticismo descritas) de Thomas Hobbes no es constituyente de su sistema filosófico, sino consecuencia de su realización.

Los mecanismos de inmortalidad artificial

Hobbes define la república soberana como un “hombre artificial” que es erigido por el arte humano como el “dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa” (Hobbes, 1651/2004, p. 157). A pesar de la condición mortal de la soberanía, no obstante, Hobbes añade que

aunque nada de lo que hacen los mortales puede ser inmortal, si a pesar de ello, los hombres hicieran uso de esa razón que pretenden poseer, sus repúblicas podrían estar a salvo, por lo menos de perecer por causa de enfermedades internas” (Hobbes, 1651/2004, p. 273).

En este sentido, Hobbes considera que cuando la república no llega a disolverse por violencia externa, sino por desórdenes intestinos, el defecto es de los seres humanos en tanto que constructores, “cuando les falta el arte de hacer buenas leyes por las que puedan guiarse sus acciones, y paciencia y humildad para sufrir que se elimine de su grandeza presente los puntos rudos y ásperos” (Hobbes, 1651/2004, p. 273). De ese modo, sigue Hobbes, los humanos “no pueden, sin la ayuda de un arquitecto extremadamente capacitado, construir un edificio que no sea defectuoso y que, aunque consiga mantenerse mientras ellos vivan, se derrumbará inevitablemente sobre las cabezas de quienes les suceda en la posteridad” (Hobbes, 1651/2004, p. 273). Es decir, la causa de la muerte de las repúblicas no sería meramente fruto de la materia mortal de sus arquitectos, sino también de su fracaso a la hora de diseñar las leyes que puedan dotar a la construcción del hombre artificial de los mecanismos de inmortalidad o “artificial eternidad de vida” (Hobbes, 1651/2004, p. 175).

Puede resultar paradójica la tesis hobbesiana, ya que afirma que las repúblicas soberanas son mortales porque son formadas y construidas por seres humanos que son naturalmente mortales, pero que a la vez estos mismos seres humanos deberían trabajar activamente para lograr unas condiciones artificiales de inmortalidad de estas mismas repúblicas soberanas que forman y construyen. Justamente aquí radica lo que se ha argumentado al final del apartado anterior, con relación al escepticismo: Hobbes no duda de la ciencia ni, por extensión, de la ciencia civil o política, sino que duda de quien la pone en práctica, es decir, de que los seres humanos puedan asegurarse de una vez por todas que los artificios políticos que construyen estén siempre bien fundamentados científicamente, como condición para su inmortalidad. Y como hemos establecido al principio del artículo, la función básica de la política es restringir los efectos de la condición humana que conducen a la guerra, a saber, la construcción de ataduras artificiales, que es como nuestro filósofo denomina a las leyes civiles. Entonces, la ciencia política debe asegurarse de que estas restricciones sean efectivas o, aún mejor dicho, eficientes: que produzcan la causa eficiente que asegure una paz duradera en la sociedad civil, siendo por ende el artificio político central que se presenta como garantía para lograr la

inmortalidad artificial de las repúblicas soberanas, que para Hobbes es la condición para mantener la paz. Veamos, en este sentido, qué entiende Hobbes por *buenas leyes*:

Es responsabilidad del soberano hacer buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? Cuando digo una buena ley, no quiero decir una ley justa, pues ninguna ley puede ser injusta. La ley es hecha por el poder soberano, y todo lo que es hecho por este poder es corroborado por el pueblo, y éste lo toma como suyo. Y lo que cada súbdito acepta como propio de esta manera no puede ser calificado de injusto por nadie. Sucede con las leyes del Estado lo mismo que con las reglas del juego: que lo que todos los jugadores acuerdan entre ellos no es injusticia para ninguno. Una buena ley es aquello que es *necesario* para el *bien del pueblo* y, además, *claro e inequívoco* (Hobbes, 1651/2004, p. 294)

Hobbes entiende por “claras [*perspicuous*]” el hecho de que la ley sea suficientemente conocida, es decir, publicada (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 430-431), con el fin de que podamos tener una certeza demostrable sobre su existencia, tanto de su causa como de sus efectos. Solo de este modo se puede asegurar su observancia o bien la legitimidad del castigo en caso de su desatención por parte de los ciudadanos obligados por pacto a su obediencia debida. Jeremy Waldron (2001) sugiere aquí la posibilidad de identificar en Hobbes el embrión de un “liberal principle of publicity [principio liberal de publicidad]” (p. 464), en la medida en que los ciudadanos son concebidos como agentes racionales a los que el soberano no puede limitarse a imponerles e informarles de las convenciones de la justicia, sino que debe tratar de persuadirles sobre la verdad de sus actos: “Laws should be persuasive, not merely coercive [las leyes deberían ser persuasivas, no sólo coercitivas]” (p. 448). Con ello, ciertamente, Waldron no abre la puerta a la desobediencia, sino que considera más bien que, incluso concibiendo que todo lo que decide el soberano debe ser considerado justo y de acuerdo con el fin de alcanzar la paz, el hecho de que la medida de la verdad que establece el soberano sea por convención, quienes son sujetos deberían concebir racionalmente que ésta tiene una base convencional, producto de la voluntad soberana, como condición para mantener la estabilidad en la sociedad civil y así poder preservar la convivencia pacífica.

Esto enlaza, en cierta medida, con la posición de Luc Foisneau, cuando dice que Hobbes pretende

mostrar que las leyes naturales tienen significado –en política al menos– solamente si obligan a los hombres al uso de su razón cuando obedezcan a las leyes civiles. Nada es más contrario a la doctrina de la obediencia de Hobbes que la teoría de la obediencia pasiva (Foisneau, 2007, p. 66).

Esto complementaría la exposición de Waldron sobre la capacidad de agencia y la racionalidad de los sujetos al poder soberano, quien, a su vez, debería tenerlo en cuenta a través de contemplar un cierto principio de publicidad o persuasión racional hacia los que tendrán que obedecer a sus actos. Sin embargo, aunque aceptáramos las premisas interpuestas por Waldron y Foisneau, si situamos la cuestión en el marco del *præcipitium epistémico* anteriormente expuesto, lo que aquí emerge es la pregunta sobre *cómo podemos conocer, no las disposiciones de la ley civil, sino cuál es la causa de las restricciones políticas que se establecen*. Pues tanto si éstas fueran meramente coercitivas como si se buscara su persuasión, el caso es que no podemos afirmar con el mismo nivel de certeza el hecho de que sean “claras” (i.e. conocimiento de la política), que el hecho de que sean “necesarias” (i.e. conocimiento de la naturaleza humana), para que las leyes puedan ser consideradas *buenas*, en el sentido hobbesiano. En este sentido, ¿a qué se refiere Hobbes cuando apela al “bien del pueblo” como condición para las buenas leyes? Al principio del capítulo XXX del *Leviathan*, Hobbes lo expresa así:

La función del soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, consiste en el fin para el cual fue investido con el poder soberano, a saber, procurar la *protección del pueblo* [*the safety of the people/ Salus Populi*], a lo que está obligado por ley de naturaleza, así como rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él. Pero por *protección* [*Safety/ Salute*] no debe aquí entenderse una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para la *república* [*Common-Wealth/ Civitatis*], adquiera para sí. (Hobbes, 1651/2004, p. 285)¹⁰

Como vemos, la necesidad de protección del pueblo [*Salus Populi*], como necesidad de las buenas leyes, arraiga en la hipótesis de la condición natural humana como condición de guerra, donde “cada hombre es enemigo de cada hombre” y “no hay lugar para el trabajo,” sino un “constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1651/2004, p. 115). Por ende, la necesidad de que se instituya un poder común que pueda asegurar la paz, como condición para que cada cual pueda procurar su propia conservación y una vida cómoda, desde el punto de vista epistémico, es conocida por experiencia, *a posteriori*, constituyendo así un conocimiento absoluto o hipotético sin certeza demostrable. He aquí la limitación intrínseca que presenta la ley civil, como mecanismo fundamental de la política, que ni en su propia previsión y diseño no podrá llegar a ser nunca del todo infalible: ni podrá prever todas las posibles conductas conflictivas ni todos los mecanismos correctivos posibles para mantener la convivencia pacífica y unitaria en la sociedad civil.

A pesar de esta limitación epistémica, como también hemos visto, Hobbes considera que sin la tentativa de crear buenas leyes sería imposible que una república soberana perdurase. Al fin y al cabo, es conocida la formulación hobbesiana, según la cual “*Authoritas non Veritas facit Legem* [La autoridad, no la verdad,

¹⁰ En cursiva se han remarcado los términos que Mellizo ha traducido por “seguridad” y “Estado,” pero que se considera más preciso traducir por “protección” y “república,” a partir del contraste de las ediciones inglesa y latina (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 520-521).

hace la ley]” (Hobbes, 1668/2012, p. 431). Por consiguiente, si seguimos el texto del *Leviathan*, podríamos extraer al menos tres clases de mecanismos que agruparían las distintas medidas que, según Hobbes, podrían asegurar la perdurabilidad de las repúblicas soberanas el mayor tiempo posible, es decir, lo que hemos denominado mecanismos de inmortalidad artificial: la *sucesión*, el *gobierno de las doctrinas* y el *buen gobierno del soberano*. Mediante su exposición podremos considerar sus propias limitaciones desde la perspectiva epistémica estudiada.

La sucesión del soberano

El mecanismo de inmortalidad artificial más básico es el que establece la sucesión del soberano, pues de otro modo, una vez muriera el hombre o el conjunto de hombres naturales que encarnan a la persona artificial, no habría un sucesor legítimo que pudiera reproducir las condiciones de soberanía (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 298-299), teniendo en cuenta la materia naturalmente mortal que la compone. En consecuencia, la ciencia civil o política debe asegurar la sucesión en tanto que continuidad de la persona artificial que constituye el poder soberano más allá del tiempo de vida de la persona natural que lo encarna, logrando artificialmente su inmortalidad.

A tal efecto, Hobbes establece en el capítulo XIX del *Leviathan* las siguientes condiciones generales necesarias para diseñar el mecanismo político del derecho de sucesión: a) Es el soberano actual el que establece su sucesor; b) Debe indicar su elección a través de signos suficientemente claros; c) En caso de que no lo haya expresado explícitamente, puede considerarse como signo de consentimiento que la soberanía recaiga sobre su parentela. Vemos, pues, que la previsión del derecho de sucesión es *conditio sine qua non* para que la soberanía pueda al menos permanecer más allá de la condición mortal de los hombres que son titulares de ella (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 298-299). De lo contrario, se tendría que suponer que su titular habría renunciado a la soberanía y que, por consiguiente, los individuos que estaban sujetos a ella recuperarían el ejercicio absoluto de su libertad natural (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 344-345).

Sin embargo, hay que considerar que los mecanismos políticos nunca podrán llegar a ser del todo infalibles, ya que no se podrán prever la totalidad de circunstancias que pueden llegar a dificultar la continuidad de la soberanía o de los medios que pueden hacer efectiva la sucesión, como consecuencia del valor hipotético de su previsión. En consecuencia, por más que se infieran todos los casos con el máximo de precaución posible, no podemos asegurar una vida artificial que pueda llegar a ser efectivamente eterna (Castellanos y Torres, 2023).

El gobierno de las doctrinas y las opiniones

Un segundo mecanismo para tratar de asegurar la inmortalidad artificial de la soberanía es el *gobierno de las doctrinas y las opiniones*, refiriéndose al hecho de que el poder soberano es el que establece la medida pública de lo *bueno* y de lo *malo*, en tanto que titular de la justicia que es, como garantía para la convivencia pacífica y unitaria en la sociedad civil. Como señala Hobbes:

(...) va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían de la paz, y cuáles son las que conducen a ella y, en consecuencia, el ser juez también de en qué ocasiones, hasta dónde y con respecto a qué debe confiarse en los hombres cuando éstos hablan a las multitudes, y quién habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen. Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de todos los actos de los hombres para la consecución de su paz y concordia. (Hobbes, 1651/2004, pp. 162-163)

Las doctrinas que establecerán la medida de lo bueno y de lo malo en una república soberana, así pues, serán únicamente aquellas que sean dictadas por el poder soberano. Además, en tanto que órdenes soberanos, las doctrinas u opiniones comunes o públicas deberán hacerse observar de manera efectiva entre los ciudadanos, al constituir restricciones artificiales sobre la concepción particular del bien y del mal que pueda sostener cada individuo particularmente. Y, por consiguiente, así como las órdenes también deben ser conocidas por aquellos que deben obedecerlas, en el caso de las doctrinas, esto se refiere a la instrucción pública, cuyos responsables son ministros delegados del poder soberano que responden a su voluntad (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 378-379).

Por ende, el gobierno de las doctrinas y las opiniones pensamos que se manifiesta en una doble vertiente, *positiva* y *negativa*: por un lado, consiste en una función anexa a los derechos de soberanía el discernir la medida de lo bueno y de lo malo, distinguiendo qué doctrinas son verdaderas y cuáles son falsas, así como instruir al pueblo en las mismas, a través del nombramiento de ministros públicos autorizados para enseñarlas. Porque el soberano debe asegurarse de que los ciudadanos conozcan sus obligaciones y los derechos de soberanía, para que así sean más aptos para la obediencia y para convivir pacíficamente en sociedad. Fijémonos en que esta vertiente que hemos llamado positiva, la instrucción pública, a diferencia de la coacción que arraiga en el miedo al castigo de las leyes civiles (cf. Hobbes, 1651/2004, capítulo 28), busca igualmente una mayor disposición de los hombres a integrarse en la sociedad civil, pero a través de enseñarles cuáles son sus obligaciones y que así tomen conciencia de ellas (Bejan, 2010, pp. 607-626).

Aun así, la hipótesis del pacto no implica una especie de *transformación artificial* de la condición natural humana, pues a pesar de las restricciones que buscan evitar su expresión conflictiva, ésta no se ve destituida. Es en este sentido que el gobierno de las doctrinas y las opiniones tiene esta función de mecanismo de

inmortalidad artificial de la república,¹¹ aunque al mismo tiempo queden patentes sus limitaciones en su propia concepción. Por eso, también es necesario identificar su vertiente *negativa* con relación a la restricción de aquellas doctrinas que, a través del juicio del soberano, puedan ser consideradas malas y falsas, es decir, contrarias a la paz. Porque si el poder soberano se limitara a velar por la instrucción de las doctrinas que ha juzgado buenas y correctas, sin restringir la difusión de las que juzga contrarias o sediciosas, eso denotaría una falta de integridad por su parte, al descuidar sus propias funciones:

Es cierto que en una *república* [*Common-Wealth*] donde, por negligencia o torpeza de los que *la* gobiernan y de los maestros, se difunden falsas doctrinas de una manera general, las verdades contrarias pueden resultar generalmente ofensivas. Sin embargo, la más brusca y violenta irrupción de una nueva verdad jamás puede quebrantar la paz, sino sólo, a veces, reavivar la guerra. Pues esos hombres que se hallan gobernados de una manera tan descuidada que se atreven a tomar las armas para defender o introducir una idea, de hecho estaban ya en guerra; no estaban en una situación de paz, sino sólo en una cesación de las hostilidades por tener miedo unos de otros, pero vivían constantemente en una situación belicosa. Por tanto, pertenece a quien ostenta el poder soberano ser juez, o constituir a quienes juzgan las opiniones y doctrinas. Es esto algo necesario para la paz, al objeto de prevenir así la discordia y la guerra civil. (Hobbes, 1651/2004, p. 163)

Así es como Hobbes identifica “the Diseases of a Common-wealth, that proceed from the poyson of seditious doctrines” / “Civitatis morbos illos noto, qui oriuntur à veneno doctrinarum seditiosarum [las dolencias de una república que proceden del veneno de doctrinas sediciosas]” (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 502-503), y entre ellas cuenta aquellas que provienen de clérigos, juristas y escritores que, tal y como denuncia el filósofo de Malmesbury, se han propagado a través de las universidades de su época (May, 2012, pp. 223-232). Es interesante ver cómo, más allá de los ejemplos concretos y extraídos de su propio contexto, Hobbes muestra cómo las universidades, que teóricamente deberían servir para instruir al pueblo de acuerdo con el juicio del soberano, han servido más bien para propagar las doctrinas contrarias (Hobbes, 1651-68/2012, p. 532/534); tratándose, en consecuencia, de una negligencia de las funciones soberanas que, en gran medida, explicarían cómo Inglaterra se vio sumida en la guerra civil (Bejan, 2010, p. 609).

Sin embargo, como en el caso del derecho de sucesión, la posición epistémica hobbesiana nos hace considerar que de la misma forma que queda fuera del alcance de la razón humana poder obtener un conocimiento científico sobre la propia condición natural, también sobrepasa los límites del conocimiento de lo real poder discernir con certeza demostrable todas y cada una de las opiniones y doctrinas que pueden llegar a convertirse en perniciosas para la paz; y, a su vez, aquellas que finalmente se identifican y se juzgan como tales, poder llegar a discernir los medios necesarios para su restricción y para evitar su difusión, impidiendo así que arraiguen en la conciencia de los ciudadanos. El principal problema radica en que se puede tratar de evitar las acciones de los hombres, pero el soberano no puede introducirse en sus conciencias (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 240-241); aunque en estas se esté formando una doctrina sediciosa que pueda conducir a futuros actos de rebelión contra la soberanía. No existe, en el mundo real, una policía del pensamiento orwelliana.

El buen gobierno del soberano

Finalmente, aparte de los mecanismos que podríamos considerar fundamentales para el mantenimiento de las condiciones de soberanía (el derecho de sucesión y el gobierno de las doctrinas), aquí examinaremos de manera más general el desempeño de la función legislativa del poder soberano. Como hemos visto anteriormente, el soberano que crea buenas leyes, es decir, restricciones necesarias y comprensibles, puede decirse que gobierna acorde con el propósito de la soberanía, que es la protección del pueblo [*Salus Populi*]. Aquí añadiremos que, si éstas son realmente efectivas y generan la obediencia de los ciudadanos, entonces significa que se trata de un *buen gobierno*, en la medida en que contribuirán a sustentar de forma íntegra las condiciones de soberanía.¹²

¹¹ Como sugiere Jeremy Anderson (2003): “The apparent presumption is that our obedience to law cannot be brought about any other way. This presumption is apt to be reinforced by the many passages in which Hobbes describes us as superstitious, ambitious, foolish, and so on. But when we examine his views more carefully we find that Hobbes believes we are only contingently so—that our bad traits are, to a large extent, due to our failing to use capacities we have and/or due to the influence of false, absurd, or seditious beliefs. These bad traits can therefore be altered, prevented, or neutralized by proper upbringing and by the sovereign’s exercising power in such a way as to influence our attitudes and channel our ambitions [La aparente presunción es que nuestra obediencia a la ley no puede darse de otra manera. Esta presunción es apta de ser reforzada por varios pasajes en los que Hobbes nos describe como supersticiosos, ambiciosos, necios, entre otros. Pero cuando examinamos sus consideraciones de manera más precisa encontramos que Hobbes cree que tan sólo somos contingentemente así, en gran medida, debido a nuestro fracaso en el uso de las capacidades que tenemos y/o a la influencia de creencias falsas, absurdas o sediciosas. Estos aspectos pueden ser alterados, precavidos o neutralizados a través de una educación adecuada y del ejercicio del poder por parte del soberano, de tal manera que influya nuestras actitudes y canalice nuestras ambiciones],” (p. 102).

¹² Aquí apuntamos una diferencia con Larry May, en cuanto a la interpretación de este pasaje en la que hemos visto que Hobbes dice que “Es responsabilidad del soberano hacer buenas leyes” (Hobbes, 1651/2004, p. 294). Según May (2014): “The sovereign is to make good laws, laws that are needed by the people, not laws that are superfluous, contradictory, retroactive, secret, or overly limiting of the liberty of subjects. These moral and structural limits on sovereign law-making are, I argue, similar to the rule of law constraints that Lon Fuller developed fifty years ago. [El soberano debe hacer buenas leyes, leyes que son necesarias para el pueblo, no leyes que sean superfluas, contradictorias, retroactivas, secretas o que extralimiten la libertad de los súbditos. Estos límites morales y estructurales sobre la legislación soberana son, argumento, similares a las restricciones del imperio de la ley que desarrolló Lon Fuller hace cincuenta años]” (p. 200).

Por un lado, Hobbes valora las distintas formas de gobierno, según su capacidad de perpetuar las condiciones de soberanía y, por consiguiente, la paz. No se trata, por ende, de una posición ideológica o normativa, en el sentido que no se dice que una forma de soberanía pueda ser más equitativa ni preservar mejor el bien común o sea más libre o justa que otra (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 332-333). En consecuencia, Hobbes rechaza hablar de tiranía para referirse al *mal gobierno* de un solo hombre (cf. Nakayama, 2017, p. 8-17), al igual que no acepta los apelativos de oligarquía para una aristocracia ni de anarquía para una democracia (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 284-285). En cuanto a la preferencia de Hobbes por la monarquía en detrimento de la democracia (cf. Hobbes, 1651/2004, capítulo 19), hay que encontrar una explicación contextual, pues era la monarquía inglesa el régimen que se veía cuestionado por la rebelión del parlamento y era una nueva monarquía la que estabilizó el país después de la guerra civil (Curran, 2012, pp. 169-170). Además, también encontramos una crítica a la intelectualidad de la época que, inspirándose en los textos grecorromanos, cuestionaba la monarquía para defender la democracia de los antiguos (Hobbes, 1651-68/2012, pp. 332-333).

La posición política de Hobbes debe entenderse, en todo caso, como una defensa de las condiciones de soberanía, independientemente de la forma que ésta tome (Goldsmith, 1981). De la misma manera que, una vez que Cromwell es proclamado vencedor, Hobbes establece la cláusula según la cual se debe obedecer al soberano establecido, aunque éste haya accedido a la soberanía de forma injusta (Malcolm, 2012, p. 175-195).¹³ Al fin y al cabo, existe una coincidencia en la preferencia de Hobbes por la monarquía por razones contextuales y sistemáticas, pues también lo justifica por el menor el número de personas naturales que componen la persona artificial que encarna el poder soberano, en cuanto a la menor posibilidad de que se generen controversias internas o bien se olviden de las funciones de gobierno para favorecer únicamente a los intereses de individuos particulares.

Por otro lado, en el *Leviathan* se proponen numerosas medidas políticas y económicas que podríamos relacionar con el propósito de asegurar lo que hemos denominado *buen gobierno del soberano*, con base en las leyes naturales en las que debe guiarse la gobernanza. Tales son la distribución de la propiedad, el funcionamiento de la judicatura, el nombramiento de los consejeros, la previsión del castigo y sus formas, la tasación de las actividades económicas, la caridad pública, etc. Examinar estos mecanismos detalladamente iría sin duda más allá del alcance de este artículo, aunque es pertinente apuntar que en los últimos años ha despertado un interés renovado entre la literatura crítica el tratamiento de Thomas Hobbes como economista político (Taylor, 2010; Smith, 2023).¹⁴ Consideración que por lo menos podemos remontar a Karl Marx, quien lo describió como “*Einer der ältesten Ökonomen und originellsten Philosophen Englands* [uno de los economistas más antiguos y de los filósofos más originales de Inglaterra]” (Marx y Engels, 1981, p. 130), junto con los análisis ya clásicos de Leo Strauss (1936) y C.B. Macpherson (1962) sobre la relación entre los conceptos hobbesianos de tasación y propiedad con su doctrina moral y política.

En consecuencia, como hemos dicho, podemos considerar que el objetivo de Hobbes es proponer distintas medidas que buscan favorecer la integridad de las condiciones de soberanía con el fin de asegurar su máxima perdurabilidad posible. Aunque no constituyan una obligación que al contravenirse pudiera legitimar el derecho de resistencia, aquí podemos subrayar, como hemos defendido a lo largo de este artículo, que se trata de otro mecanismo (o conjunto de mecanismos) de inmortalidad artificial que se ve sujeto, asimismo, a las limitaciones del saber humano y que, por lo tanto, no puede concebirse como infalible, al no poder determinar con certeza demostrable las causas por las cuales se producen los efectos de la gobernanza del soberano.

Conclusión: los límites del artificio político

Ha quedado patente que los límites de los seres humanos, en tanto que artífices de la república soberana y responsables de su mantenimiento a lo largo del tiempo, constituyen los límites propios de los mecanismos de inmortalidad artificial. La persistencia de las pasiones humanas, así como del resto de inclinaciones que pueden conducir a la discordia, junto con las limitaciones de la ciencia política para poder llegar a discernirlas, prever la restricción y hacerla efectiva (y consiguientemente obedecida), dadas las propias limitaciones de la razón humana, constituyen obstáculos difícilmente resolubles.

Asimismo, siendo el problema fundamental de la filosofía política hobbesiana el *cómo se puede lograr una condición de soberanía duradera con el fin de asegurar la paz*, vemos que dicha problemática no se deriva de un supuesto pesimismo antropológico por parte del filósofo de Malmesbury. Pues Hobbes no define una condición natural humana eterna y válida para todos los tiempos; de hecho, él considera que no podemos llegar a conocer nuestra propia naturaleza con un nivel de certeza suficiente (Castellanos y Monserrat, 2024): y es que nuestra propia naturaleza no es fruto de nuestra propia razón. Tampoco nuestra razón es fruto de sí misma. No somos nuestros propios constructores o artífices, de modo que no podemos llegar a demostrar la causalidad completa ni por ende llegar a reconocer, más que por experiencia, las acciones que pueden llegar a derivarse de ella. Sin embargo, la razón *more geometricum* nos proporciona un fundamento científico, tanto para producir los efectos necesarios, como para averiguar las hipótesis no absurdas sobre los efectos de causas desconocidas. Hobbes no duda de la ciencia geométrica, de modo que no puede ser considerado escéptico (ni mucho menos pesimista), sino que en todo caso las consecuencias de su posición epistémica nos llevan a un escepticismo gnoseológico que se deriva de la constatación científica de los límites del saber

¹³ Véase la comparación entre Hobbes, 1651/2012, XXIX, p. 518, y Hobbes, 1668/2012, XXIX, p. 519.

¹⁴ Hay que decir que existe una línea de interpretación contraria que considera que Hobbes no estaba interesado en cuestiones de tipo económico, tal y como lo atestigua el hecho que la economía política no sea descrita explícitamente entre las ramificaciones de la ciencia civil (Levy, 1954).

humano. Y, por consiguiente, de los límites de los artificios políticos que creamos para tratar de restringir lo que solo podemos conocer hipotéticamente, sin poder demostrarlo: la condición natural humana que, por experiencia, sabemos que nos ha llevado a la discordia y a la guerra.

En consecuencia, la limitación de la ley civil, como reflejo de la limitación de la política, para asegurar inmortalidad artificial de la soberanía, no se deriva de una supuesta incapacidad para emplear el método científico ni de una supuesta maldad natural de los seres humanos (e.g. Pavesi, 2010, p. 54-63; Wiegand, 2015, p. 55-80, etc.), a pesar de que arraigue justamente en su naturaleza potencialmente conflictiva. Más bien se trata de un problema fundamentalmente epistémico: sobre qué es lo que podemos llegar a conocer y con qué nivel de certeza. El escepticismo gnoseológico hobbesiano es pues la causa de su escepticismo antropológico y jurídico-político. Entonces, llegados a este punto, si nos remitimos nuevamente al fracaso de la política que habría caracterizado una historia de la humanidad marcada por la proliferación de la guerra como una constante, parece claro que la filosofía política hobbesiana, desde su propio fundamento epistémico, no nos quiere (ni puede) ofrecer una solución definitiva para lograr una paz permanente. Como señala Hobbes:

Y aunque la soberanía es inmortal en la intención de quienes la instituyen, está sin embargo sujeta no sólo a la muerte violenta causada por guerras con naciones extranjeras, sino también a la causada por la ignorancia y las pasiones de los hombres que bajo ella viven; y desde el momento de su institución, está en ella plantada la semilla de la mortalidad, por causa de discordias internas. (Hobbes, 1651/2004, p. 196)

No hay rastro de utopía en Hobbes, pues no encontramos en su obra una fórmula ideal que nos proyecte hacia una superación futura y necesaria del conflicto inherente entre humanos. Y es que el filósofo de Malmesbury considera que

el *presente* existe sólo en la naturaleza; las cosas *pasadas* tienen su ser sólo en la memoria; pero las cosas que están *por venir* no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que la mente fabrica atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas (Hobbes, 1651/2004, pp. 31-32).

El pensamiento de Hobbes, a partir de su posición epistémica, más bien nos informa sobre la complejidad que afronta la política para lograr su propio fin. A partir de aquí, el devenir de la historia es contingente, viéndose los efectos de la acción política condicionados por las decisiones que tomen los seres humanos, con menor o mayor acierto, en los distintos contextos que afronten. El fracaso de la política es, por consiguiente, responsabilidad única de los seres humanos, compartida tanto por los gobernantes soberanos como por los ciudadanos de las repúblicas. Tomarnos en serio su gran complejidad y nuestras propias limitaciones, a partir de un razonamiento científico, es pues la forma más adecuada para seguir pensando cómo podemos mejorar nuestros gobiernos para que la condición de la paz pueda llegar a extenderse, por lo menos, más tiempo de lo que lograron mantenerla nuestros antepasados.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Jeremy (2003). The Role of Education in Political Stability [El papel de la educación en la estabilidad política]. *Hobbes Studies*, (16), 95-104. <https://doi.org/10.1163/187502503X00063>
- Bejan, Teresa M. (2010). Teaching 'Leviathan': Thomas Hobbes on Education [Enseñando el 'Leviathan': Thomas Hobbes sobre la educación]. *Oxford Review of Education*, 36(5), Taylor & Francis, 607-626. <https://doi.org/10.1080/03054985.2010.514438>
- Bobbio, Norberto (1962). Hobbes e il giusnaturalismo [Hobbes y el iusnaturalismo]. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 17(4), 470-485.
- Bobbio, Norberto (1991). *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci* (José Fernández Santillán, Trad.). Debate. (Trabajo original publicado en 1985).
- Brown, Clifford W. (1989). Thucydides, Hobbes and the linear causal perspective [Tucídides, Hobbes y la perspectiva causal lineal]. *History of Political Thought*, 10(2), 215-256.
- Castellanos Corbera, Roger (2021). De Homine: 'quasi ad praeceptum'. L'autonomía de la filosofía política de Thomas Hobbes [De Homine: 'quasi ad praeceptum'. La autonomía de la filosofía política de Thomas Hobbes]. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, (32), 7-26. <https://raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/398906>.
- Castellanos Corbera, Roger y Monserrat Molas, Josep (2024). Thomas Hobbes i la incerta naturalesa humana [Thomas Hobbes y la incierta naturaleza humana]. *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, 26(2), 21-38. <https://doi.org/10.60940/comprendrev26n2id431687>
- Castellanos Corbera, Roger y Torres Morales, Bernat (2023). Voegelin on Hobbes. The Idea of an Everlasting Constitution [Voegelin sobre Hobbes. La idea de una constitución eterna]. En: G. Parotto (Ed.), *Democracy and Representation* (pp. 22-39). Brill. https://doi.org/10.30965/9783846767535_003
- Curran, Eleanor (2012). Hobbes on equality: context, rhetoric, argument [Hobbes sobre la igualdad: contexto, retórica, argumentación]. *Hobbes Studies*, 25(2), 166-187.
- Demetriou, Kyriakos (2024). A note on Hobbes's Thucydides [Una nota sobre el Tucídides de Hobbes]. *Dianoesis*, 13, 9-32. <https://doi.org/10.12681/dia.37781>
- Di Leo Razuk, Andrés (2023). *Hobbes humanista: apropiaciones de Tácito y Tucídides*. *DoisPontos*, 20(3), 134-149. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i3>

- Foisneau, Luc (2007). Hobbes y la autoridad de la ley. *Derechos y libertades. Revista de filosofía del derecho y derechos humanos*, (17), 57-70. <https://www.dykinson.com/revistas/revista-derechos-y-libertades/hobbes-y-la-autoridad-de-la-ley/3933/>
- Forteza, Bartomeu (Ed. y Trad.). (1991). *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Península.
- Gauthier, David P. (1969). *The logic of Leviathan: The moral and political theory of Thomas Hobbes* [La lógica del Leviathan: la teoría moral y política de Thomas Hobbes]. Oxford University.
- Gauthier, David (1979). Thomas Hobbes: Moral Theorist [Thomas Hobbes: teórico moral]. *Journal of Philosophy*, (76), 547-59. <https://doi.org/10.2307/2025550>
- Goldsmith, Maurice M. (1978). *Hobbes's science of politics* [La ciencia política de Hobbes]. Columbia University.
- Goldsmith, Maurice M. (1981). Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments [¿Ilustrando la política de Hobbes? Les ilustraciones de Philosophicall Rudiments]. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, (44), 232-37. <https://doi.org/10.2307/751075>
- Hobbes, Thomas (1845). *De Cive: Elementorum philosophiae sectio tertia* (W. Molesworth, Ed.), in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* (Vol. 2, pp. 133-432). John Bohn. (Trabajo original publicado en 1642/1647) <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00011564>
- Hobbes, Thomas (1845). *Six lessons to the professors of the mathematics: One of geometry, the other of astronomy, in the chairs set up by the noble and learned Sir Henry Savile, in the University of Oxford* [Seis lecciones para los profesores de matemáticas: una de geometría, otra de astronomía, en las cátedras establecidas por el noble y erudito Sir Henry Savile, en la Universidad de Oxford]. En W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. 7, pp. 181-356). John Bohn. (Trabajo original publicado en 1656)
- Hobbes, Thomas (1983). *De Cive: The English Version entitled in the first edition Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society* [De Cive: La versión inglesa titulada en la primera edición Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society] (Ed. H. Warrender). Clarendon. (Trabajo original publicado en 1642/1647).
- Hobbes, Thomas (2000). *De Corpore. Elementa Philosophiæ* (Ed. K. Schumann). Vrin. (Trabajo original publicado en 1655).
- Hobbes, Thomas (2004). *Leviatán* (Trad. Carlos Mellizo). Alianza. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan* (Ed. N. Malcolm). Clarendon. (Trabajo original publicado en 1651-68). <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00025178>
- Hobbes, Thomas (en prensa). *Leviatán* (Trad. J. Monserrat Molas y R. Castellanos Corbera). Edicions de la Universitat de Barcelona. (Trabajo original publicado en 1651-68).
- Hobbes, Thomas (2016). *On the Citizen* [Del ciudadano] (Ed. y Trad. R. Tuck y M. Silverthorne). Cambridge University. (Trabajo original publicado en 1642/1647).
- Hobbes, Thomas (2018). *De Homine*. (Ed. J. Monserrat Molas). Vrin. (Trabajo original publicado en 1658).
- Jesseph, Douglas (2010). Scientia in Hobbes [Scientia en Hobbes]. En T. Sorell (Ed.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles* (pp. 117-128). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3077-1_8
- Kavka, Gregory S. (1986). *Hobbesian moral and political theory* [La teoría moral y política hobbesiana]. Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9780691222967>
- Levy, Aaron (1954). Economic Views of Thomas Hobbes [Visiones económicas de Thomas Hobbes]. *Journal of the History of Ideas, University of Pennsylvania Press*, 15(4), 589-595. <https://doi.org/10.2307/2707677>
- Lukac de Stier, Maria Liliana (2022). Acerca de la inmortalidad del alma en Hobbes y sus proyecciones políticas. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (42), 31-46. <https://hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/article/view/50>
- Macpherson, Crowdford Brough (1962). *The Theory of Possessive Individualism* [La teoría del individualismo posesivo]. Oxford University.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1981). *Marx-Engels-Werke* [Obra de Marx y Engels]. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Dietz.
- May, Larry (2012). Hobbes Against the Jurists: Sovereignty and Artificial Reason [Hobbes contra los juristas: soberanía y razón artificial]. *Hobbes Studies*, (25), 223-232. <http://dx.doi.org/10.1163/18750257-02502007>
- May, Larry (2014). Limiting Leviathan. Reply to My Critics [Limitando el Leviathan. Respuesta a mis críticas]. *Hobbes Studies*, (27), 199-206. <https://doi.org/10.1163/18750257-02702007>
- Monserrat Molas, Josep (2016-2017). La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine [La fractura del sistema filosófico de Hobbes: el De Homine]. *Convivium*, (29/30), 99-121. <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/334496>
- Monserrat Molas, Josep (2018). *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern* [Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno]. Gedisa.
- Nakayama, Patricia (2017). Acerca de Thomas Hobbes demócrata... ¿o monárquico? *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (37), 8-17. <https://www.hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/article/view/37>
- Nauta, Lodi (2002). Hobbes the pessimist? [¿Hobbes el pesimista?]. *British Journal for the History of Philosophy*, 10(1), 31-54. <https://doi.org/10.1080/09608780220137978>
- Pavesi, Ermanno. (2010). Thomas Hobbes, teorico dell'assolutismo [Thomas Hobbes, teórico del absolutismo]. *Cultura & Identità*, 2(8), 54-63.

- Peters, Richard Stanley (1956). *Hobbes*. Penguin.
- Popkin, Richard (1982). Hobbes and Scepticism [Hobbes y el escepticismo]. En L. J. Thro, *History of Philosophy in the Making* (pp. 133-147). University Press of America.
- Popkin, Richard (2003). *The History of Scepticism: From Savanarola to Bayle* [La historia del escepticismo: de Savanarola a Bayle]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195107678.001.0001>
- Sales i Coderch, Jordi (1999). La qüestió sobre els fonaments de la política [La cuestión sobre los fundamentos de la política]. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 11, 57-68.
- Santi, Raffaella (2012). *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes* [Razón geométrica y ley en Thomas Hobbes]. CEDAM.
- Smith, Brian (2023). Hobbes and the Political Economy of Population [Hobbes y la política económica de la población]. *History of Political Economy. Duke University Press*, 55(2), 249-277. <https://doi.org/10.1215/00182702-10327308>
- Sorell, Tom. (1986). *Hobbes*. Routledge.
- Sorell, Tom. (1993). Hobbes without doubt [Hobbes sin duda]. *History of Philosophy Quarterly*, 10(2), 121-135.
- Strauss, Leo (1936). *The political philosophy of Hobbes* [La filosofía política de Hobbes]. Clarendon.
- Strauss, Leo (1953). *Natural right and history* [Derecho natural e historia]. University of Chicago.
- Taylor, Alfred Edward. (1938). The ethical doctrine of Hobbes [La doctrina ética de Hobbes]. *Philosophy*, 13(52), 406-424. <https://doi.org/10.1017/S0031819100014194>
- Taylor, Quentin (2010). Thomas Hobbes, Political Economist. His Changing Historical Fortunes [Thomas Hobbes, economista político. Sus cambiantes fortunas históricas]. *The Independent Review*, 14(3), 415-433. <https://doi.org/10.1017/S0031819100014194>
- Tuck, Richard (1989). *Hobbes*. Oxford University.
- Waldron, Jeremy (2001). Hobbes and the Principle of Publicity [Hobbes y el principio de publicidad]. *Pacific Philosophical Quarterly*, (82), 447-474. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00136>
- Warrender, Howard (1957). *The political philosophy of Hobbes: His theory of obligation* [La filosofía política de Hobbes: su teoría de la obligación]. Clarendon.
- Watkins, John W. N. (1965). *Hobbes's system of ideas: A study in the political significance of philosophical theories* [El sistema de ideas de Hobbes: un estudio sobre la significación de las teorías filosóficas]. Hutchinson.
- Wiegand Cruz, Augusto. (2015). Hobbes: el absolutismo como consecuencia del pesimismo antropológico. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 6(1), 55-80. <https://doi.org/10.7770/rchdcp-V6N1-art840>
- Zarka, Yves Charles (1985). Émpirisme, Nominalisme et Matérialisme [Empirismo, nominalismo y materialismo]. *Archives de Philosophie*, (40), 177-223.
- Zarka, Yves Charles et al. (2022a). *Hobbes: le pouvoir entre domination et résistance* [Hobbes: el poder entre dominación y resistencia]. Vrin.
- Zarka, Yves Charles (19/06/2022b). Entrevistado por Pep Martí (trad. Emma Masip). *Nació Digital*. https://naciodigital.cat/cultura-i-mitjans/yves-charles-zarka-occident-ha-deixat-de-creure-en-ell-ma-teix_249240_102.html