

La anarquía internacional y la teología política: reformulando el legado de Thomas Hobbes

International anarchy and political theology: rethinking the legacy of Thomas Hobbes

WILLIAM BAIN*

RESUMEN

El concepto de anarquía es uno de los más importantes en la teoría de las Relaciones Internacionales. Por ello, se recurre a menudo a Thomas Hobbes para ilustrar el carácter y las consecuencias de la anarquía. El presente artículo se cuestiona acerca del aspecto teológico de la filosofía política de Hobbes en un intento de superar la mitología distorsionada que se ha creado en torno a las relaciones internacionales hobbesianas. De este modo, se avanza hacia un argumento positivo que presenta a Hobbes como un teórico de una sociedad interestatal que se forma y deforma al igual que Dios creó el universo. El concepto de anarquía que se atribuye a Hobbes se basa en una disputa teológica sobre la naturaleza de Dios y la magnitud de su poder, lo que supone una forma específica de constituir y comprender la realidad. Cuando se consideran las implicaciones de dicha disputa, se demuestra que la anarquía no es ni una característica objetiva de un mundo compuesto por estados independientes ni una condición lógica inevitable que sigue a la ausencia de una autoridad central. Más bien, la anarquía es un logro del pensamiento, que nace en un momento y lugar determinado y que busca un reflejo de sí mismo en el espejo de la eternidad.

PALABRAS CLAVE

Anarquía; Orden internacional; Sociedad internacional; Nominalismo medieval; Teología política; Realismo; Religión; Thomas Hobbes.



ABSTRACT

Anarchy is one of the most important concepts in international theory; Thomas Hobbes is regularly invoked to illustrate the character and the consequences of anarchy. This article interrogates the theological aspect of Hobbes' political philosophy in a bid to move beyond the distorting mythology that has grown up around 'Hobbesian' international relations. In doing so, it advances a positive argument that presents Hobbes as a theorist of interstate society that is made and unmade in the way that God made the universe. The concept of anarchy that is attributed to Hobbes is rooted in a theological dispute about the nature of God and the extent of his power, which entails a particular way of constituting and comprehending reality. When the implications of this dispute are taken into account, it becomes evident that anarchy is neither an objective feature of a world composed of independent states nor an inescapable logical condition that follows the absence of central authority. Rather, anarchy is an achievement of thought, born of a particular time and place, which seeks a reflection of itself in the mirror of eternity.

KEYWORDS

Anarchy; International order; International society; Medieval nominalism; Political theology; Realism; Religion; Thomas Hobbes.

DOI:

<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2022.51.001>

Formato de citación recomendado:

BAIN, William (2022). "La anarquía internacional y la teología política: reformulando el legado de Thomas Hobbes", *Relaciones Internacionales*, n° 51, pp. 11-31.

*William BAIN,
Departamento de
Ciencias Políticas,
Facultad de Artes
y Ciencias Sociales,
Universidad
Nacional de Singapur.
wbain@nus.edu.sg.

Traducción:
María CABERO
LÓPEZ

Traducido con
la autorización
de Springer
Nature: Springer
Nature, Journal
of International
Relations and
Development,
International
anarchy and
political theology:
rethinking the
legacy of Thomas
Hobbes, William
Bain, Macmillan
Publishers Ltd
2017, 2017.

Introducción¹

El concepto de anarquía es, sin duda, uno de los conceptos más importantes en Relaciones Internacionales, ya que se trata al mismo tiempo de una característica definitoria y de un supuesto fundamental (véase, por ejemplo, Powell, 1994, p. 314; Krasner, 1992, p. 48; Milner, 1991, p. 67). Normalmente se dice que el discurso de la anarquía surgió cuando las pretensiones universales de la Edad Media dieron paso a un sistema de estados independientes que comenzaron a configurarse en el siglo XV. Mientras que el modelo fragmentado y superpuesto de la autoridad medieval se concentraba en la autoridad suprema del Papado y del Imperio, los poderes seculares adquirirían una mayor soberanía, inicialmente en la Italia del Renacimiento, y comenzaron el proceso de disolución de la unidad de la *res publica christiana*. Así, se consolida la autoridad en las ciudades-repúblicas independientes, que reclaman para sí derechos de guerra, embajada y elaboración de tratados. La jurisprudencia medieval ha demostrado ser un poderoso disolvente del sentido de *unicidad* que una vez prevaleció en la cristiandad latina. El derecho canónico dio cabida al principio de soberanía territorial ya en el siglo XIII y el derecho romano, interpretado de forma creativa por Bártolo de Sassoferrato y otros juristas, aportó el principio que suscribió la pluralidad de estados independientes y definidos territorialmente: el rey es emperador en sus dominios (Canning, 2017, pp. 104-106). Con el tiempo, las pretensiones universales del Papado y los emperadores eran en vano, así como la unidad de la *res publica christiana* se convertía en mito. Con el surgimiento de un mundo de estados independientes, cada uno con sus propios intereses definidos y todos actuando según el principio de autoayuda, el discurso de la anarquía desplazó al de la jerarquía. Este estado de cosas, ostensiblemente moderno, constituye el hilo discursivo que organiza la agenda de investigación de gran parte del campo. Se dice que la idea de anarquía es de tal importancia que “es, en cierto modo, la piedra Rosetta de las Relaciones Internacionales: un instrumento heurístico para descifrar su gramática básica y sintaxis” (Lipson, 1993, p. 80).

En lo que se refiere a explicar dicha gramática y sintaxis, no existe persona más importante que Thomas Hobbes. Michael Williams (1996, p. 213) no exagera cuando dice que “el nombre de Thomas Hobbes y el concepto de anarquía a menudo parecen sinónimos en los debates sobre las Relaciones Internacionales”. Se recurre con frecuencia a Hobbes para ilustrar el carácter y las consecuencias de la anarquía en las relaciones entre estados. Las cuestiones relativas a la persistencia de la guerra, la fragilidad de la paz, la búsqueda de la autonomía y el balance de poderes se responden con frecuencia haciendo referencia al concepto de anarquía. El relato del estado de naturaleza que se ofrece en el capítulo 13 de *Leviatán* se presenta como el ejemplo por antonomasia de imaginar las Relaciones Internacionales como un estado de guerra perpetua. Martin Wight (1991, p. 30) enfatiza en ello cuando afirma que “parece que fue Hobbes el primero que estableció la ecuación: la sociedad en las Relaciones Internacionales equivale al estado de naturaleza”. Se observa también que el pensamiento de Hobbes no conduce a la distorsionada mitología que se ha creado en torno a la teoría internacionalista *hobbesiana*. En el presente artículo, reclamamos algo más que una mejor lectura de Hobbes, aunque apuntando en esa dirección. Pretendemos argumentar que la filosofía política de Hobbes también es teología política, es decir, contiene una estructura lógica que se enmarca en una concepción del mundo basada en la teología. De este modo, queremos mostrar que el concepto de anarquía que se atribuye a Hobbes no es ni una

¹ Agradecimientos: agradecemos a los revisores anónimos de la revista y a varios compañeros sus comentarios y críticas a los primeros borradores de este artículo: David Boucher, Ian Hall, Ted Hopf, Tony Lang, Terry Nardin, Luke O’Sullivan, Vassilios Paipais, Alex Pritchard, Nicholas Rengger e Hidemi Suganami.

característica objetiva de un sistema de estados ni una condición perpetua que puede ser mitigada en cierta medida, pero nunca superada del todo.

En esta línea argumentativa no es innovadora por sí misma, constructivistas de diversas tendencias han sostenido durante mucho tiempo que la anarquía se constituye como una estructura intersubjetiva de estados que interactúan entre ellos. La conclusión de Alexander Wendt, por aportar un ejemplo conocido, es que las relaciones entre estados no surgen de la anarquía y la autoayuda; y que no conducen, lógicamente a la política competitiva que deriva del dilema de la seguridad (Wendt, 1992, pp. 401-402). Así, queremos ampliar la idea general de la postura constructivista descubriendo el origen ideológico o el fundamento de la anarquía. La condición de anarquía que deriva del pensamiento de Hobbes se basa en una disputa teológica sobre la naturaleza de Dios y la magnitud de su poder, que giraba en torno a la necesidad de conciliar la omnipotencia de Dios —es decir, su libertad— con el orden habitual de la naturaleza. Los teóricos de las Relaciones Internacionales no se percataron durante mucho tiempo de las implicaciones de un mundo configurado en dichos términos. El problema de la anarquía en las Relaciones Internacionales consiste, análogamente, en resolver la libertad de los estados individuales en un orden internacional común. La lectura de la filosofía política de Hobbes entendiéndola como teología política enfatiza en las limitaciones de la visión estandarizada de la anarquía *hobbesiana*. Sugiere que la anarquía es profundamente particular e histórica, más que atemporal o perpetua; de hecho, es un logro del pensamiento que refleja una forma basada en la teología de entender y explicar el mundo. Además, la anarquía no es una idea esencialmente moderna que puede ser contrastada con la jerarquía medieval; más bien, se trata de una manifestación de la forma medieval de imaginar y explicar el mundo, es decir, una Edad Media moderna.

Hobbes y la anarquía

El concepto de anarquía se basa en una concepción jurídica de la categoría de estado que favorece las cualidades de independencia y separación. Dentro del estado, la política se caracteriza por la existencia del derecho y de un sistema de justicia regularizado; existe una persona o una institución que está autorizada a promulgar la ley y a castigar a aquellos que la incumplan. Por tanto, la vida política se simboliza con la presencia de un gobierno y les corresponde a los teóricos políticos investigar lo que suponen las disposiciones de la vida pública. El teórico de políticas internacionales contrasta la historia *interior* con una *exterior* que enfatiza en la ausencia de una autoridad central. Los estados se disponen entre ellos como personas aisladas; están solos frente a un mundo traicionero, obligados a abrirse camino por sí mismos a través de la sabiduría y el poder (véase, por ejemplo, Wight, 1960, pp. 42-43, pp. 46-48) Brian Schmidt observa que la yuxtaposición de dichas historias constituye un discurso de la anarquía que se centra en la soberanía estatal. En otras palabras, la soberanía es constitutiva de la anarquía; son dos caras de la misma moneda conceptual. La soberanía implica jerarquía y orden cuando se ve desde dentro, y anarquía y caos cuando se ve desde fuera (Schmidt, 1998, p. 41, pp. 232-233). El pensamiento de Hobbes se utiliza con frecuencia para legitimar esta fórmula ubicua. Los teóricos de las Relaciones Internacionales invocan regularmente una lectura parcial —y ciertamente oportunista— de la oposición que Hobbes describe en el capítulo 13 del *Leviatán*, entre la ausencia de autoridad central en el estado de naturaleza y la vida en la *commonwealth*, para plantear una anarquía premonitoria y una

condición de inseguridad concomitante. De hecho, la reflexión sobre las causas de la guerra, la búsqueda de seguridad y las perspectivas de cooperación a menudo se inspira en esta idea cardinal *hobbesiana*.

El papel de Hobbes en la explicación del carácter y las consecuencias de la anarquía internacional —aunque dudoso, textualmente hablando— supera el parroquialismo del método y de la ideología. Algunas de las primeras referencias a la anarquía se refieren a Hobbes como parte de la crítica normativa del sistema de estos modernos. G. Lowes Dickinson (1917), escribiendo a la sombra de la destrucción tanto humana como material de la Primera Guerra Mundial, identificó el punto de inflexión de la historia europea como la aparición del estado soberano a finales del siglo XV. Fue entonces cuando los estados asumieron una postura de mutuo miedo y desconfianza. La anarquía internacional despierta una eterna lucha por la seguridad y el dominio, por lo tanto, es precisamente lo que describe Hobbes: “un estado de guerra crónico, descubierto o encubierto” (Dickinson, 1917, pp. 13-14). Esta visión se refleja en líneas generales en los escritos de Wight y otros relacionados con la denominada Escuela inglesa. Para comprender el carácter y las consecuencias de la anarquía, no se necesita más que estudiar a Hobbes, afirma Wight. La esfera internacional es análoga del estado de naturaleza precontractual en el que no existe ni ley ni justicia. Además, mientras que las causas de la guerra son numerosas, “todas las causas particulares de la guerra operan el contexto de la anarquía internacional y el miedo *hobbesiano*” (Wight, 1986, pp. 102-104, 1991, pp. 31-32). Por supuesto, la desconfianza generalizada, aunque en última instancia imposible de erradicar, no agota la descripción de Wight de *la vida internacional*. También, existen indicios de cooperación, lo que implica que la anarquía no excluye necesariamente el orden. La concepción de Hedley Bull de sociedad anárquica expresa mejor esta idea, con la conocida lucha *hobbesiana* por el poder y la guerra acompañada de la solidaridad trasnacional kantiana y la cooperación *grociana* y las relaciones reguladas entre estados. Así, aunque los estados se encuentren en estado de naturaleza, que Bull considera un estado de guerra, la evidencia de la sociedad no desaparece ante la ausencia de un gobierno (Bull, 1968, pp. 35-38, 1977, pp. 8-16, pp. 40-41, p. 46).

Sin embargo, fue al otro lado del Atlántico, en América, donde el concepto de la anarquía llegó a dominar los estudios de las Relaciones Internacionales. Michael Doyle (1997) atribuye a Hobbes la creación de las bases del realismo estructural, ya que expone (en lugar de asumir) la naturaleza de la desconfianza mutua y la razón por la que las estrategias de cooperación están condenadas al fracaso. Cuando las relaciones externas de los estados son análogas a las de los individuos en el estado de naturaleza, los estados se encuentran condenados en una constante lucha por los bienes materiales, la gloria y, especialmente, el poder: la moneda más valiosa. En consecuencia, Doyle (1997, pp. 111-113, p. 123) plantea la pregunta de si existen las condiciones suficientes para la cooperación y un ordenamiento jurídico que funcione. Kenneth Waltz (1979, p. 102), probablemente el principal teórico de la anarquía internacional, proporciona una respuesta inequívocamente *hobbesiana*: los estados mantienen sus relaciones bajo la siempre presente sombra de la violencia latente porque “entre estados, el estado de naturaleza es un estado de guerra”. Por supuesto, no todos son tan pesimistas. Por ejemplo, Robert Keohane sostiene que la solución al dilema *hobbesiano* —la tensión entre la inseguridad que conlleva la ausencia de gobierno y la amenaza que supone una soberanía absoluta— se basa en la represión institucional. La pretensión aquí, como en la teoría de la escuela inglesa, es que la anarquía y los acuerdos institucionales no

son incompatibles (Keohane, 1984, p. 67, 2002, pp. 66-68; Axelrod y Keohane, 1993, pp. 85-86)². El constructivismo *wendtiano* también niega la relación entre la anarquía y lo que Waltz describe como la *sorprendente uniformidad* de la vida internacional. En el esquema de Wendt, la lógica *hobbesiana* de la anarquía es una de máxima inseguridad: las preocupaciones sobre la seguridad predominan, la sospecha y la desconfianza abundan y los horizontes temporales suelen ser desesperadamente cortos. No obstante, esta lógica no es ni estática ni lógicamente determinista; la internacionalización de ideas compartidas proporciona una salida del juego *hobbesiano* hipercompetitivo y, por tanto, inicia una lógica alternativa *lockeana* de *rival* o la lógica *kantiana* de *amigo* (Wendt, 1992, p. 257, pp. 264-272, p. 372, 1999, p. 408, pp. 412-14).

El análisis anterior no pretende ser exhaustivo, sino que intenta ilustrar dos formas distintas (y problemáticas) en las que se relaciona a Hobbes con el discurso de la anarquía. La primera, ampliamente asociada con varias tendencias del realismo, invoca a Hobbes como una descripción adecuada de la vida internacional. En ella, el principal reclamo es que la anarquía implica una inseguridad permanente. Este peligro se puede mitigar hasta cierto punto —las instituciones pueden amortiguar los incentivos para el engaño y moderar la ansiedad nacida de la incertidumbre— pero como ya aclara Hobbes, los logros de cooperación son frágiles y se desestabilizan fácilmente por el miedo. Michael Joseph Smith observa que sus ideas cardinales se apoyan en la base del realismo: “La noción [de Hobbes] del estado de naturaleza internacional como un estado de guerra es compartida prácticamente por todos aquellos que se denominan realistas” (Smith, 1986, p. 14; Bull, 1981, pp. 719-720). El segundo discurso, evidente en una serie de perspectivas que están vagamente unidas en su rechazo del dogma realista niega la ecuación de anarquía e inseguridad extrema. En este contexto, Hobbes se encarga de argumentar que la esfera internacional no se asemeja al estado de naturaleza interpersonal que describe en el *Leviatán*. La evidencia de la cooperación, así como la eficacia principio moral, contradice la lectura realista de Hobbes, al igual que la existencia de asociaciones transnacionales e intereses comunes que trascienden las fronteras nacionales. Por tanto, Hobbes proporciona una descripción inadecuada de la vida internacional porque es en importantes aspectos empíricamente incorrecta. La totalidad de la actividad del estado no puede subsumirse por completo a la búsqueda de la seguridad. La anarquía internacional no excluye a la industria y la invención, así como las nociones de bien y mal no faltan en las relaciones de los estados. Dichas disposiciones pueden ser rudimentarias pero las suficientes evidencias, Charles Beitz (1979, p. 14, p. 47) insiste en “rechazar la afirmación de que la ausencia de una autoridad coercitiva mundial demuestra que las Relaciones Internacionales son, en el sentido pertinente, análogo a un estado de naturaleza *hobbesiano*”.

Ninguno de estos usos, aunque profundamente interiorizados en los estudiosos de las Relaciones Internacionales, puede sostenerse sin forzar lo que puede derivarse de forma plausible del texto de Hobbes. Noel Malcolm, uno de los más célebres eruditos de Hobbes, ha emitido una acusación devastadora de la lectura estándar que prevalece entre los teóricos internacionales. Apenas unos tres o cuatro pasajes del capítulo 13, que se han malinterpretado y sacado de contexto, son la base del imponente edificio de la teoría internacional *hobbesiana*. Aquellos que presentan esta lectura como *el ideal* hacen un uso promiscuo del lenguaje semejante al de Hobbes. Cuando se considera una doctrina coherente, fiel a los escritos de Hobbes, la lectura estándar es

² Un aspecto crucial del proyecto de Keohane es demostrar que los supuestos realistas, muchos de los cuales se inspiran en Hobbes, son coherentes con un comportamiento gobernado por reglas que promueve la cooperación.

fija y osificada, o peor, sugiere Malcolm, una caricatura del original. Lo más debilitante en este sentido es la equivalencia que se da por supuesta entre los individuos en estado de naturaleza y los estados soberanos en las Relaciones Internacionales. El paralelismo entre individuos y estados no es exacto; sólo opera en el nivel jurídico, no en el moral (Malcolm, 2002, pp. 432-25). De hecho, el propio Hobbes niega el paralelismo cuando afirma que la libertad de los estados no conduce a la miseria que aflige a la libertad de hombres particulares (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 196). David Armitage ha puesto más énfasis en la lectura estándar. La lógica intemporal e inexorable de la anarquía que se atribuye a Hobbes es, de hecho, obra de una figura mítica que se utiliza para apoyar un proyecto intelectual bastante más contemporáneo. Hobbes, insiste Armitage, no es *hobbesiano* y la tradición que lleva su nombre es una construcción presentista que revela poco en cuanto a su carácter histórico genuino. Es decir, “Hobbes sólo se identificó como teórico de la anarquía internacional una vez que surgió el consenso de que la esfera internacional era realmente anárquica” (Armitage, 2013, p. 70).

Las interpretaciones sofisticadas y matizadas que exponen las malinterpretaciones del pensamiento de Hobbes no están del todo ausentes en la teoría internacional. La teoría de Hobbes sobre políticas internacionales —si no se considera anacrónico hablar de dicha teoría— es más pacífica de lo que sugieren las lecturas realistas; en consecuencia, la correspondencia entre los estados de naturaleza interpersonal e internacional es menos pronunciado de lo que se imaginaba normalmente. En contraposición a la lógica determinista de la anarquía, sí permite que haya espacio para las alianzas de trabajo, confederaciones y otros refinamientos de la sociedad (véase, por ejemplo, Williams, 1996, pp. 214-215, pp. 229-234; Forsyth, 1979, p. 201). Contribuciones como estas corrigen la caricatura que Malcolm lamenta, pero como observa Chris Brown, su influencia es, paradójicamente, limitada. Las representaciones de Hobbes como teórico de la anarquía han sido sustituidas por lecturas, superiores en calidad intelectual, pero en gran medida periféricas a lo que ahora se considera la corriente principal de estudios sobre Relaciones Internacionales. La teoría de la elección social, los modelos formales y los enfoques cuantitativos que dominan el campo dejan poco espacio para el tipo de investigación histórica en la que se basan estas lecturas. En consecuencia, el pensamiento político clásico no se considera una fuente de conocimiento tan valiosa o fiable (Brown, 2017). No debería sorprender a nadie, entonces, que la lectura estándar, con todos sus fallos, ha demostrado ser remarcablemente resiliente pese a los esfuerzos por desacreditarla. Existen libros de texto ampliamente utilizados que siguen atribuyendo a Hobbes el contraste burdo y engañoso entre el ordenado ámbito interno de la política doméstica y el desordenado y amenazador ámbito externo de la política internacional (Dunne y Schmidt, 2014, p. 107). Esto se desprende de la afirmación, igualmente engañosa, de que la descripción que hace Hobbes de los individuos en el estado de naturaleza es “igualmente aplicable a las relaciones entre los estados, porque tanto en el estado de naturaleza como en la política internacional no hay un *Leviatán* ni un poder superior que imponga el orden” (Viotti y Kauppi, 1999, p. 61; Donnelly, 2013, pp. 34-36). Así que, a pesar de las mejores lecturas, todavía es posible quejarse, como hace Larry May en un libro recientemente publicado, de la “creencia casi universal de que Hobbes es la pesadilla del derecho internacional” y, en general, del tipo de discurso asociado a la idea de sociedad internacional (May, 2013, p. 1).

En la siguiente sección, comenzaremos a desarrollar un relato de la anarquía que sea fiel al pensamiento de Hobbes pero que no se reduzca a una violencia perpetua o desenfrenada. La

ausencia de autoridad central no conduce a una libertad estatal sin límites. Del mismo modo, la evidencia de la cooperación no relega a Hobbes al margen de la teoría porque el estado de naturaleza interpersonal esté en desacuerdo con lo que ocurre realmente en las Relaciones Internacionales. Por supuesto, como observa el propio Hobbes, las relaciones de los estados son diferentes a las de los individuos en el estado de naturaleza. Los estados no son vulnerables del mismo modo que los individuos; no duermen y son capaces de defenderse, al menos hasta cierto punto. Por tanto, la condición de guerra que se obtiene entre estados no conduce a la miseria que los individuos experimentan en el estado de naturaleza interpersonal (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 196). Hasta este punto, coincidimos con R.B.J. Walker, quien sostiene que Hobbes es más bien un teórico de la sociedad interestatal que de la anarquía interestatal. Sin embargo, es más difícil discernir un argumento positivo que explique por qué esto es así. Walker proporciona una pista vital cuando dice que el rompecabezas de la visión de la política de Hobbes está relacionado con su nominalismo, su legalismo contractualista y su compromiso con el artificio basado en la razón (Walker, 1993, pp. 110-112). Sostenemos que se necesita una clave teológicamente formada para desentrañar tanto el carácter subyacente como el pleno significado de este rompecabezas. Los aspectos del pensamiento de Hobbes que Walker señala son sintomáticos de una forma teológica de conocer y explicar el mundo que tiene sus raíces en una disputa medieval sobre la naturaleza de Dios y el alcance de su poder. En este contexto, la filosofía política de Hobbes es paralela al problema teológico de conciliar la libertad de Dios con un orden regular de la naturaleza, al igual que el conocido triplete de la teoría internacional de anarquía, soberanía estatal y orden interestatal.

Hobbes y la religión

Sugerir que hay una teología detrás de la filosofía política de Hobbes choca inmediatamente con la opinión predominante de que las partes primera y segunda del *Leviatán* —las partes que exponen su epistemología, teoría de la naturaleza humana y teoría de la asociación política— pueden separarse con seguridad de las extrañas reflexiones religiosas contenidas en las partes III y IV (Mitchell, 2017, p. 147). Algunos analistas han interpretado que el materialismo de Hobbes significa que, en el mejor de los casos, era teísta, o peor (para el creyente), ateo. Otros han sugerido que Hobbes no quiso decir realmente lo que dijo cuando abordó cuestiones de religión; que su pensamiento político está ocluido por una ambigüedad deliberada en un intento de ocultar sus implicaciones irreligiosas (véase, por ejemplo, Strauss, 1965, p. 198; Curley, 1996, pp. 257-258). Los que adoptan un enfoque secular para interpretar a Hobbes tienden a subrayar la centralidad del estado de naturaleza y la forma en que se instituye la *commonwealth*. Sin embargo, nada de esto está necesariamente en desacuerdo con una lectura religiosa del pensamiento de Hobbes. Por supuesto, las interpretaciones que sitúan la religión en el centro de la investigación académica han provocado ciertamente desacuerdos. Se rechaza cualquier conexión necesaria entre la doctrina ética de Hobbes y su psicología egoísta, A.E. Taylor (1938, p. 420) sostiene que “[un] cierto tipo de teísmo es absolutamente necesario para que la teoría funcione”. Howard Warrender también recurre al argumento teísta en un intento de situar la teoría de la obligación moral de Hobbes dentro de los límites de la ley natural. El fundamento último de la obligación, insiste, se encuentra en el mandato de un agente que debe ser obedecido; y, para Hobbes, esa autoridad es Dios. Quentin Skinner rechaza ambas posturas, considerándolas históricamente *inverosímiles* porque están en

desacuerdo con el clima de opinión en el que supuestamente se formaron (Warrender, 1957, pp. 97-102, 1979, pp. 931-940; Skinner, 2002, pp. 281-286).

Está más allá del alcance o la intención de este artículo resolver este ostensible debate. Como observa Stephen State (1991, pp. 1-3), un debate autoconsciente implica bandos opuestos y la posibilidad de resolución, al menos en principio. Pero no existe una única lectura teológica de Hobbes, y mucho menos una que tenga una aceptación generalizada o uniforme. Se podría reunir a los llamados teístas y ponerlos en oposición a los que leen a Hobbes como materialista o racionalista, pero aún habría diversidad y desacuerdo dentro del campo teísta. Warrender es prudente cuando distingue su posición de la de Taylor y ellos, a su vez, difieren en puntos de fondo y énfasis con otros que toman en serio el contenido religioso de los escritos de Hobbes (State, 1985, pp. 27-50). El argumento que queremos presentar acepta la proposición de que los elementos filosóficos y religiosos del *Leviatán* deben leerse uno al lado del otro si se quiere entender a Hobbes correctamente. La preocupación aquí, como dice A.P. Martinich, es restaurar el músculo histórico y religioso al esqueleto lógico de la filosofía política de Hobbes (1992, pp. 11-12; Pocock, 1971, pp. 150-162). Decir que la filosofía política de Hobbes está profundamente relacionada con la religión no es especialmente discutible; sin embargo, el desacuerdo surge cuando se trata de determinar la influencia que la religión ejerce en la forma y la práctica de la política. Leo Strauss (1965, p. 170) admite la posibilidad de que Hobbes haya sido devoto en la vida privada, pero insiste en que su “filosofía natural es tan atea como la física epicúrea”. En cambio, otros establecen una conexión mucho más estrecha entre las creencias religiosas y la política cotidiana. Malcolm señala a este respecto que el *Leviatán* revela una obsesión por los efectos perjudiciales de la falsa doctrina, porque las creencias que la gente tiene en la cabeza son inseparables del fundamento del gobierno (Malcolm, 2012, pp. 50-51, 2002, p. 453). Joshua Mitchell se hace eco de este punto, argumentando que Hobbes consideraba los errores de los católicos romanos y de los presbiterianos —el falso universalismo y el particularismo radical, respectivamente— como una amenaza para la integridad de la autoridad política (Mitchell, 2017, pp. 84-94).

Una de las dificultades para dar sentido a la teología de Hobbes es que no proporciona ninguna declaración sistemática de su pensamiento sobre la naturaleza de Dios, sus atributos o su relación con el hombre y el resto de la creación. A diferencia de su casi contemporáneo holandés, Hugo Grocio, un teólogo laico que sí trató sistemáticamente estas cuestiones, los compromisos teológicos de Hobbes deben deducirse de pasajes que, a menudo, se toman como que separan la política de la religión. La cuestión se complica aún más por el feroz ataque de Hobbes a la Iglesia Católica Romana. Denunció la pretensión de poder coercitivo de la Iglesia como una peligrosa farsa que pretendía hacer que los hombres confundieran a su legítimo soberano (Hobbes, 2012, vol. 3, pp. 732-734). Hobbes no fue más compasivo con los presbiterianos. Aunque renunciaban a la autoridad universal del Papado, Hobbes advirtió que la doctrina presbiteriana buscaba lo que los papas reclamaban: el poder soberano sobre el pueblo. La creencia de que el pueblo estaba obligado a obedecer los decretos de los presbiterianos tenía el efecto de excluir al soberano civil del servicio público de Dios y usurpar su poder. Hobbes consideraba esta pretensión, y la del Papado, como parte de una conspiración destinada a establecer un poder ilícito sobre los soberanos legítimos, razón por la cual se esforzó por borrar todo rastro de error, filosófico y religioso. Para Hobbes, la propagación del error —una iniciativa perfectamente racional para los que se benefician de ella— no es más que un intento calculado de acumular y mantener el poder. De hecho,

las doctrinas ideadas por los escolásticos y las proclamadas por los presbíteros suponían una grave amenaza porque, al sembrar la confusión en las mentes del pueblo, usurpaban la supremacía e independencia de la autoridad encargada de asegurar la paz (Hobbes, 2012, vol. 3, p. 1106, pp. 1112-1114; Mitchell, 2017, pp. 86-90).

El lector incauto podría ver en estos ataques la evidencia de un rechazo incondicional a la religión. Pero Hobbes no se opone a la religión como tal; se opone a la falsa religión: porque la única religión verdadera que el hombre puede conocer es la que se escucha a través de la voz del soberano, de lo contrario, habría tantas interpretaciones de la verdadera religión como intérpretes de ella, con la confusión y el conflicto que ello supondría (Mitchell, 2017, pp. 92-93; Oakeshott, 1975, p. 75). La principal preocupación de Hobbes son las condiciones de la paz y es la creencia en falsas profecías y el miedo supersticioso a los espíritus, sostiene, lo que afloja los lazos de la obediencia civil. Al abordar este asunto, Hobbes no niega que Dios pueda hacer una aparición no natural. El problema son los hombres malvados que, actuando bajo el pretexto de que Dios puede hacer cualquier cosa, engañan y distorsionan en un intento de adquirir poder. Hobbes dice Dios tiene el poder de hacer cualquier cosa, incluyendo el poder de detener o cambiar el curso de la naturaleza, pero no lo hace tan a menudo “como los hombres necesitan temer tales cosas, más de lo que temen la detención o el cambio del curso de la naturaleza” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 34). Aquí, Hobbes hace un gesto al problema de reconciliar la libertad de Dios con un orden regular y fiable de la naturaleza. Entender el carácter de este problema, y la forma en que se resuelve, ayuda a aclarar ese aspecto del pensamiento de Hobbes que los teóricos internacionalistas invocan para ilustrar la idea de anarquía. A menudo se pasa por alto, precisamente porque Hobbes es considerado como un pensador moderno sin complejos que no tiene nada que ver con la religión, y especialmente con la religión de los teólogos escolásticos esclavizados por Aristóteles. Hobbes es, sin duda, un pensador moderno, pero la idea de anarquía que se desprende de su pensamiento se sustenta en ideas teológicas profundamente arraigadas en una base medieval. En consecuencia, el *Leviatán* debe leerse, como dice acertadamente Michael Oakeshott (1975, p. 62), como “un fin y un principio; es el florecimiento del pasado y el semillero del futuro”.

La relación entre lo medieval y lo moderno a la que alude Oakeshott se pone de manifiesto con la ayuda de la doctrina judeocristiana de la creación, una de cuyas versiones subraya la primacía de una voluntad divina sin restricciones como causa directa y no mediada de todas las cosas. El énfasis en la primacía de la voluntad proviene de la preocupación de algunos teólogos por preservar la libertad de Dios frente a cualquier limitación, incluida la razón. El esfuerzo de Guillermo de Ockham por reivindicar el testimonio bíblico de la libertad de Dios rechazando la proposición —nacida de una amalgama de teología cristiana y filosofía griega— de que la actividad creadora de Dios está guiada por un patrón racional contenido en el intelecto divino es emblemático de esta preocupación. Ockham, preocupado por que la libertad de Dios se vea matizada cuando el intelecto guía la voluntad, prescinde de este patrón racional para argumentar que no hay ninguna razón de qué o por qué crea Dios. Crea simplemente por la fuerza de la voluntad, representada por el poder causal de la palabra. De este modo, Ockham preserva la libertad de Dios, aunque a costa de destruir la razón de lo creado (Oakley, 1979, pp. 155-160)³. En consecuencia, el orden de las cosas ya no es inteligible en términos de un patrón racional inmanente al mundo, de modo que la razón de Dios se entiende como la causa de todas las cosas, así como el fin para el que todas las

³ Sobre la doctrina de la creación y sus implicaciones, véase O'Connor y Oakley (1969).

cosas están mutuamente dispuestas. No hay un patrón necesario que se corresponda con la idea de orden correcto, o tranquilidad de orden como dice Agustín de Hipona (1998, p. 938), que es la “disposición de las cosas iguales y desiguales de manera que se dé a cada una su lugar apropiado”. En ausencia de tal patrón, el mundo es capaz de hacerse y deshacerse; es artificial, es decir, se construye más que se descubre.

Aquí las nociones de libertad y contingencia desplazan la idea de que el intelecto divino determina la naturaleza de las cosas y el patrón en el que están dispuestas. Porque Dios, al estar libre de toda necesidad, podría haber creado cualquier número de mundos alternativos que revelaran patrones mutuamente discordantes. Podría haber querido que los cuerpos celestes se movieran de forma rectilínea en lugar de circular. El lenguaje operativo de esta tradición de pensamiento no se encuentra en ninguna síntesis de la teología cristiana y la filosofía griega, por muy sutil o deferente que sea con la sensibilidad bíblica; la insistencia de Ockham en la primacía de la voluntad divina descalifica la fórmula de que el acto creativo es libre porque es racional. Aquí, el lenguaje de la voluntad y del artificio tiene prioridad (Oakeshott, 1975, pp. 7-8). Un Dios que crea sin razón es el autor de un mundo atravesado por la contingencia. Cada cosa es una cosa en sí misma. No tienen conexiones inherentes; su carácter es de individualidad. Las cosas son lo que son, independientemente de cualquier tipo de relación mutua; son existencias singulares definidas en términos de independencia y separación. Las relaciones, cuando existen, se explican mediante una doctrina de relaciones externas; en otras palabras, las cosas singulares imparten un patrón de orden en la medida en que el orden se impone sobre ellas. El conocimiento de este patrón se adquiere por medio de la observación empírica y la investigación de las causas eficientes, ya que el conocimiento de tal mundo consiste en declaraciones de hechos observados que guardan alguna relación recurrente (Whitehead, 1935, p. 144; Oakley, 1979, pp. 165-168).

La filosofía política de Hobbes se enmarca dentro de esta tradición de pensamiento. Dicha tradición de la voluntad y el artificio hace hincapié en la imposición —es decir, en un aparato de relaciones externas— y en las ideas conexas de contrato y consentimiento. Al igual que Dios y la naturaleza, también el hombre y la política: la *commonwealth* es artificial, la creación libre de una concatenación de voluntades individuales, “al igual que la naturaleza es la creación libre de la voluntad absoluta de Dios” (Oakeshott, 1975, p. 60). Hobbes resuelve las exigencias de libertad y regularidad con la ayuda de esta recurrente analogía entre la actividad creadora de Dios y la del hombre. Los individuos asociales pueblan el estado de naturaleza; es decir, individuos completos en sí mismos, con sus propios poderes y deseos distintos. Estos no tienen conexiones inherentes, inmanentes a la realidad como tal, que expliquen sus relaciones mutuas. En otras palabras, el estado de naturaleza *hobbesiano* es el análogo político del mundo radicalmente contingente que el Dios sin restricciones de Ockham quiso que existiera. El conflicto, el problema que más interesa a los teóricos de las Relaciones Internacionales, surge del hecho de que estos individuos, aunque aislados y solos en el mundo, no pueden sustraerse a la compañía de otros de su especie. Escapar de esta condición, como es bien sabido, se logra imponiendo relaciones a individuos que, de otro modo, estarían desconectados, cuyo patrón se expresa en una doctrina de relaciones externas. Por lo tanto, el pacto civil, un artefacto del discurso significado por las palabras “autorizo y transfiero mi derecho de gobernarme a mí mismo”, establece este patrón de relaciones, y así resuelve la libertad humana en un estado regular de los asuntos humanos (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 200; Oakeshott, 1975, pp. 34-38; Whitehead, 1935, p. 144).

Es en este punto donde se pone de manifiesto la importancia del revelador comentario de Walker acerca de que la visión de la política de Hobbes está relacionada con su nominalismo, su legalismo contractualista y su compromiso con el artificio basado en la razón. Estas coordenadas fundamentales de la filosofía política de Hobbes se heredan de la teología medieval. Su individualismo, la prioridad que atribuye a la voluntad y el énfasis que pone en el artificio son anteriores a su aparición en escena. El genio de Hobbes, como explica Oakeshott, es que construyó una filosofía política que refleja las ideas iniciadas por los teólogos de finales de la Edad Media, Ockham entre ellos, pero que es sensible a un cambio trascendental en la conciencia europea de principios de la modernidad (Oakeshott, 1975, p. 62). Pero es crucial aclarar la relación entre la teología y la filosofía para dar sentido a este cambio. La visión de Hobbes sobre la política no surgió en el ámbito de la Filosofía para luego plasmarla en la Teología. Es exactamente lo contrario; la Teología proporciona el terreno sobre el que se erige su pensamiento político. En efecto, las creencias sobre la naturaleza de Dios y el alcance de su poder estructuran lo que puede y no puede decirse sobre la vida política. La importancia de esta tradición de pensamiento —a menudo denominada nominalismo en los círculos contemporáneos— no ha pasado desapercibida en la teoría política. Por ejemplo, Michael Allen Gillespie sostiene que el mundo moderno se ha construido en gran medida a partir de los materiales proporcionados por Ockham y otros teólogos nominalistas de ideas afines. Hobbes desempeña un papel central en esta historia; muestra que la *Ciencia Política* es similar al artificio del acto creativo de Dios, con el soberano terrenal personificando a Dios (2008, p. 12, pp. 238-243). Jean Bethke Elshtain argumenta de forma similar que la soberanía y la autonomía del estado se hacen eco de la libertad sin restricciones que los teólogos nominalistas atribuyen a Dios; y Hobbes, a quien describe como el gran nominalista posmedieval, proporciona el arquetipo de este pensamiento en “una versión hiperbólica de una regla arbitraria, caprichosa y absoluta, el tipo de Dios que aparece en los relatos posockhamistas más extremos” (Elshtain, 2008, pp. 109-110).

Lamentablemente, la conexión entre las ideas de los teólogos nominalistas y la vida política moderna, por no hablar de Hobbes en particular, apenas ha tenido repercusión en los internacionistas. En el prefacio de *Los orígenes teológicos de la modernidad*, Gillespie afirma que los ataques al proyecto de la modernidad —pone como ejemplo a los fanáticos religiosos responsables del atentado contra el *World Trade Center* en 2001— denotan un fracaso a la hora de entender a los autores y, lo que es más preocupante, a nosotros mismos, es decir, a Occidente. Este fracaso se manifiesta en los intentos cada vez más inadecuados de explicar la modernidad con referencia a la subjetividad y al discurso de los derechos, a la nueva ciencia y al control de la naturaleza, o a un proceso de secularización que ha ido relegando las cuestiones de fe tras el muro de las creencias privadas. Se oculta, o en algunos casos simplemente se ignora, el papel que la teología cristiana ha desempeñado en la formación de las ideas centrales que se dice habitualmente que definen un mundo y un temperamento del que Dios ha sido desterrado. Tratando de ir más allá de los relatos hagiográficos de la modernidad, Gillespie (2008, pp. 10-12) sugiere que “la modernidad se entiende mejor como un intento de encontrar una nueva respuesta metafísica/teológica a la cuestión de la naturaleza y la relación de Dios, el hombre y el mundo natural que surgió en el mundo medieval tardío”. No es nuestra intención defender la amplitud de la afirmación de Gillespie, aunque sí querríamos sugerir que Hobbes debe leerse como parte de este proyecto de influencia religiosa. Su individualismo asocial, el estado de naturaleza prepolítico, el orden civil construido y el soberano absoluto se entienden adecuadamente como “una aplicación mundana de un patrón teológico”

(Mitchell, 1993, p. 79) que se arraiga profundamente en esta base medieval. Cuando se comprende plenamente la importancia de este patrón teológico, se avanza hacia una comprensión más coherente de lo que la filosofía política de Hobbes implica para las Relaciones Internacionales. Lo más importante a este respecto es que reubica nuestro punto de entrada al evaluar la condición de anarquía que conlleva su nombre.

La anarquía como un pensamiento teológico

El punto de partida convencional cuando se piensa en Hobbes y la anarquía es el pasaje frecuentemente citado: “las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 196). De este pasaje se desprende la conocida afirmación de que las relaciones de los estados consisten en una peligrosa anarquía en la que prevalecen la fuerza y el fraude. Hedley Bull (1977, p. 25)⁴ transmite la esencia de esta posición cuando dice que “el estado debe ser libre de perseguir sus propios fines frente a otros estados sin que existan restricciones morales o legales de ningún tipo”. Este punto de vista, aunque todavía prevalece entre los internacionalistas, no es fácil de conciliar con un análisis textual serio. La clave para dejar atrás las presentaciones caricaturescas del pensamiento de Hobbes, y desentrañar una interpretación que aún no ha tenido impacto en el campo de las Relaciones Internacionales, es la declaración de voluntad y artificio que se da en la primera frase del *Leviatán*: “la Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 16)⁵. Tomar este pasaje como punto de partida, y con ello aportar el carácter teológico del pensamiento de Hobbes a nuestra investigación, abre un abanico de posibilidades hasta ahora cerradas. Altera la forma de entender el estado de naturaleza y sus implicaciones, y muestra cómo la libertad de los estados es compatible con un orden internacional regular.

Para muchos teóricos de las Relaciones Internacionales no existe tal posibilidad de convertir la paz entre estados en un orden internacional regular, precisamente porque no hay ninguna autoridad para hacer cumplir lo que se declara en el discurso. Las palabras son meras palabras en un el estado de guerra que existe entre estados debido a la falta de poder causal que tienen en la condición civil. Como afirma el propio Hobbes, “los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 210). Se dice que el legado de Hobbes adopta una de las dos formas posibles como resultado. O bien ha identificado una verdad intemporal de las Relaciones Internacionales, a saber, que la ausencia de una autoridad central engendra brotes recurrentes de violencia, o bien es incoherente en su análisis de las Relaciones Internacionales, lo que se constata en la divergencia entre la descripción textual y la práctica real, por lo que se le puede ignorar con seguridad. Ambas conclusiones se derivan de una comprensión errónea de las leyes de la naturaleza de Hobbes. Friedrich Kratochwil —uno de los pocos teóri-

⁴ Nota de la traductora: las citas literales de *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* han sido extraídas de la versión Bull, H. y García Segura, C. (2005). *La sociedad anárquica: Un estudio sobre el orden en la política mundial*. La Catarata. Trad. de Irene Martín Cortés.

⁵ Nota de la traductora: todas las citas literales del *Leviatán* han sido extraídas de la versión Hobbes, T. (1992). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

cos internacionales que cuestionan la visión estándar— afirma que la incompreensión de Hobbes en este punto es la responsable del efecto reductor del marco *hobbesiano* de la anarquía. Elaborando esta posición, en un intento de proporcionar una explicación más sofisticada de las normas y los contratos, Kratochwil pasa a argumentar que los teóricos internacionales dan demasiada importancia al poder coercitivo del soberano cuando explican el cumplimiento de las promesas. La relación entre el prometedo y la promesa se rige menos por el poder coercitivo que por un estado de confianza mediado por las prácticas e instituciones sociales. En otras palabras, la regularidad de las relaciones contractuales depende de un sistema de expectativas generales, apoyadas por entendimientos intersubjetivos, que obligan a cumplir las promesas (Kratochwil, 1989, p. 114).

Al subrayar la importancia de la confianza, Kratochwil vuelve a plantear, aunque con un lenguaje diferente, el problema de conciliar la libertad y la regularidad en las relaciones de los estados. La distinción entre lo doméstico y lo internacional que informa la analogía doméstica revela un carácter bastante diferente cuando la coordinación y la cooperación están mediadas por un sistema de expectativas generales. Ya se ha observado que el estado de naturaleza internacional no conduce al mismo grado de miseria que los individuos experimentan en el estado de naturaleza interpersonal. Los estados, adoptando la postura de los gladiadores y haciendo uso de fortalezas, guarniciones y armas, son capaces de preservar las condiciones de vida cómoda de una manera que un individuo, por muy fuerte o inteligente que sea, no puede (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 196). Pero la diferencia cualitativa entre los estados de naturaleza internacional e interpersonal no se reduce a la mera fuerza, medida en términos de poder material. Precisamente por eso Kratochwil dice que los teóricos de las Relaciones Internacionales ponen demasiado énfasis en el poder y no lo suficiente en las normas cuando apelan a Hobbes. No cabe duda de que esto es correcto. Pero hay algo más que entender la importancia de las normas en el pensamiento de Hobbes que las nociones abstractas de confianza y los entendimientos intersubjetivos que dan lugar a un sistema de expectativas generales, lo que invita a seguir explorando las normas que estructuran las exigencias de libertad y regularidad. Esto implica explicar lo que Hobbes quiere decir cuando declara: “la razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 196).

Una forma de explicar el acuerdo, y el sistema de expectativas generales que hace posible el acuerdo, es con referencia al miedo y cómo afecta a las expresiones de aversión y deseo. Esto puede ser demostrado por la razón, como cuando Hobbes dice que los individuos deben mantener sus pactos hechos porque hacerlo es conducente a la autoconversación: “la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 224). Es un error, sin embargo, ver una ley de la naturaleza como una mera máxima de prudencia que ofrece consejos sobre lo que debe hacerse para disfrutar de lo agradable y evitar lo desagradable. El sistema de expectativas generales que fundamenta el cumplimiento de los pactos realizados no es simplemente un producto de los deseos psicológicos y de la determinación de lo que se requiere para satisfacerlos. También es producto de una cultura común, y para Hobbes esa cultura es de carácter y compromiso cristiano. Así, visto desde el punto de vista de la razón, el cumplimiento de un pacto hecho es una conclusión, es decir, un teorema, sobre lo que es rentable y lo que no lo es. Es una declaración sobre cómo se debe actuar para satisfacer

diversos deseos y necesidades, más que un precepto de ley propiamente dicho. Por el contrario, el carácter de la ley como derecho se deriva de la autoridad y la acción de un legislador. Por lo tanto, Hobbes explica el carácter legal, y no meramente prudencial, de las leyes de la naturaleza cuando dice: “si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 242).

La importancia primordial del carácter jurídico de las leyes de la naturaleza merece una explicación más amplia dentro del contexto del pensamiento de Hobbes. La condición de la mera naturaleza, dice Hobbes, es de absoluta libertad; es una anarquía que él describe como un estado de guerra. Y las leyes de la naturaleza son preceptos que guían al hombre para escapar de la miseria de esta condición, instituyendo una *commonwealth* presidida por un soberano. Significativamente, Hobbes también dice que el alcance del deber civil está ligado a la observancia de las leyes de Dios, de ahí el imperativo de conocer esas leyes (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 554). No se trata aquí de relacionar lo que pertenece a órdenes de derecho separados, uno sagrado y otro profano. Para Hobbes, las leyes de la naturaleza y las leyes de Dios son una y la misma: “en cuanto que [las escrituras] no difieren de las leyes de naturaleza, no existe duda alguna, de que son la ley de Dios y llevan su autoridad en ellas, resultando legibles para todos los hombres que tienen uso de la razón natural” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 604). La tarea, más bien, es explicar su promulgación para que sean suficientemente conocidas; porque sólo entonces es posible rendir la obediencia civil apropiada sin ofender la majestuosidad de Dios. Él gobierna sobre todos los hombres por su palabra y por su promesa concomitante de recompensar a los que obedecen. Es en este punto donde se pone de manifiesto la relación entre la razón natural y la revelación divina. Según afirma Hobbes, Dios declara sus leyes a través de la razón natural y la revelación, así como a través de la voz de personas particulares, o profetas: “de aquí que tengamos una triple palabra de Dios: racional, sensible y profética; a lo cual corresponde una triple forma de escuchar: la razón auténtica, el sentido sobrenatural y la fe” (Hobbes, 2012, vol. 2, pp. 554-556). Así, cuando se trata de determinar el carácter legal de las leyes de la naturaleza, la razón no excluye a Dios y el mandato divino no excluye el interés propio. De hecho, la razón y la voluntad se integran en un único argumento, según el cual una acción es moral si conduce a la autoconservación y si Dios ordena que se haga (Martinich, 1992, cap. 3).

La transformación de los teoremas de la razón en preceptos de derecho permite hablar de un orden internacional regular compatible con la libertad de los estados, a pesar de la ausencia de un poder superior que los mantenga en vilo. El rasgo distintivo de tal orden es una cierta noción de obligación. El estado de derecho, unido a la idea de obligación, distingue los acuerdos de moderación y restricción de los compromisos puramente instrumentales que son reducibles al poder y al interés. Sin embargo, al desconocer la teología que subyace a la filosofía política de Hobbes, los teóricos de las Relaciones Internacionales interpretan erróneamente lo que estas leyes de la naturaleza suponen para las relaciones de los estados. Las leyes de la naturaleza no son declaraciones de consejo y, como tales, tienen un carácter meramente consultivo. Consisten en auténticas reglas de moralidad, y en esa medida proporcionan una norma objetiva que puede utilizarse para ordenar las relaciones exteriores de los estados y para juzgar las acciones de los soberanos (Malcolm, 2002, pp. 437-438). Por eso es tan importante el contenido religioso del pensamiento de Hobbes. Sin él, nos quedamos con la ecuación caricaturesca de la anarquía y la violencia

perpetua. Aquí, de nuevo, la cultura importa. Entender el pensamiento de Hobbes implica mucho más que el análisis lógico de varios conceptos. Es un compromiso intelectual, sin duda, pero también es un compromiso con la vida de un cristiano y con lo que significa estar bajo la ley de Dios. Como explica Oakeshott (1975, pp. 51-52), “el hombre natural es, además de solitario pese a no estar solo, devoto de la religión positiva”. Sólo tomando estos dos puntos juntos, el filosófico y el teológico, es posible imaginar a Hobbes como un teórico de la sociedad interestatal, en lugar del mundo perpetuamente violento que normalmente se asocia con la anarquía interestatal.

Así pues, el estado de guerra que se da entre los estados no carece por completo de autoridad superior; carece de autoridad humana superior. Dios es el soberano supremo sobre todos los demás soberanos y reina donde los hombres no lo hacen por medio de la ley de la naturaleza. Esta ley es natural en la medida en que Dios es el autor de la naturaleza, y es ley en la medida en que Dios, el rey de reyes, es legislador. Además, esta ley impone “una obligación real, y no simplemente la sombra de una, porque es una ley real: un mandato que expresa la voluntad de Dios” (Oakeshott, 1975, p. 52). Hobbes es claro cuando dice que la ley de la naturaleza, que dicta a los hombres lo que deben hacer los unos con los otros en ausencia de gobierno, “señala análogos dictados a los estados, es decir, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 552). Pero la distinción entre nacional e internacional no se plantea en este punto del argumento. No hay una ley de la naturaleza que se aplique a los individuos y otra que se aplique a los estados: “la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 552; Armitage, 2013, cap. 4). El carácter obligatorio de esta ley no está calificado por una ausencia de seguridad, análoga a la de la condición civil, como suelen sugerir los teóricos de las Relaciones Internacionales. Cuando Hobbes dice que las leyes de la naturaleza obligan, pero no siempre, no quiere decir que en las relaciones de los estados queden en suspenso, porque actuar sobre ellas donde no hay poder para obligar a su cumplimiento sólo traerá la ruina. La seguridad en este contexto se refiere a las circunstancias de las situaciones particulares, lo que significa que obedecer las leyes de la naturaleza no implica un pacto de suicidio. A esto se refiere Hobbes cuando dice que el hombre no debe hacerse presa de los demás. Aun así, la buena voluntad debe ser recíproca, porque negarse a cumplir, incluso en el estado de naturaleza, es buscar la guerra en lugar de la paz, y por tanto la propia destrucción. En consecuencia, las leyes de la naturaleza no se aplican de forma diferente respecto al dominio; son inmutables y eternas, como deja claro Hobbes: “porque nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida, y la paz la destruya” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 240; Malcolm, 2002, p. 439)⁶.

Una vez reconocidas las leyes de la naturaleza como leyes propiamente dichas y como imposición de auténticas obligaciones, es posible imaginar una forma de regular las relaciones de los estados, coherente con el pensamiento de Hobbes, que sea algo distinto a una anarquía sin ley caracterizada por la violencia incontrolada. La institución de tal orden se lleva a cabo imitando la actividad creadora de Dios, aunque el objetivo no es hacer un animal artificial a escala mundial. Al igual que Dios podría haber querido que existieran mundos distintos del que hizo, la actividad creadora de los seres humanos puede dar lugar a disposiciones de orden que difieren de las que se dan en la condición civil. Los sistemas irregulares o *ligas*, como las llama Hobbes, establecidos para hacer frente a fines y ocasiones circunstanciales imponen un orden en los estados que, de

⁶ Compárese la interpretación de Michael Doyle (1997, pp. 125-126), que atribuye a Hobbes la noción que las *ligas* son fuentes de seguridad poco fiables.

otro modo, no están sujetos a ninguna autoridad superior. Las *ligas* de este tipo proceden de una similitud de voluntades y consisten en una multitud de personas, físicas o jurídicas, que se reúnen con el propósito de satisfacer fines acordados conjuntamente. La defensa mutua puede ser el objeto de una *liga*, así como la regulación del comercio. Sin embargo, a pesar de la variación en el propósito y la ocasión para la que se establecen, la ley de la naturaleza hace posible tales acuerdos, específicamente el precepto “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 220). Este precepto, sostiene Hobbes, es la fuente de la justicia. Es más, los pactos realizados en el estado de naturaleza internacional son obligatorios, aunque no exista un poder común que asegure el cumplimiento de lo acordado. Las *ligas* siguen siendo válidas mientras no sean interrumpidas por una causa justa de desconfianza, en contraposición a la mera posibilidad de desconfianza en algún momento indeterminado del futuro. Así, Hobbes acepta la condición esencial de la sociedad interestatal: “las *ligas* entre los estados, sobre las cuales no existe ningún poder humano establecido para mantenerlos a raya, no sólo son legales, sino también provechosas por el tiempo que duran” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 370).

Las obligaciones que se derivan de la ley de la naturaleza también imponen límites al soberano. El soberano *hobbesiano* es, bien sabido, absoluto. La soberanía, para Hobbes, es incondicional; implica un poder indivisible e irresponsable. Sólo al soberano pertenecen el derecho de guerra, el derecho de juicio y el derecho a decidir las controversias. Estos derechos no se otorgan con la condición de que, si no se usan bien, puedan ser retirados. El soberano no puede rendir cuentas porque cada súbdito es el autor de las acciones del soberano en virtud del pacto civil. En efecto, como explica Hobbes, “como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 266)⁷. Esto deja al soberano en estado de naturaleza frente a sus súbditos, así como de otros soberanos. Pero esta libertad no es una licencia. Aunque tiene libertad absoluta para determinar lo que es beneficioso para el estado, cada soberano está obligado por la ley de la naturaleza a procurar la *seguridad del pueblo*, en la medida en que pueda (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 332, p. 520). Dentro del estado, esto significa la provisión de seguridad y todos los demás contenidos de la vida. Entre los estados, donde la ley de la naturaleza obliga con respecto a Dios, procurar la seguridad del pueblo no puede significar que la comisión de la maldad esté en consonancia con la razón. La ley de la naturaleza que exige el cumplimiento de las promesas se aplica igualmente en el estado de naturaleza internacional como entre los individuos en la condición civil. En efecto, el incumplimiento de los pactos realizados va en contra de la razón de autoconservación. Por ello, dice Hobbes, el soberano debe “rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 520).

Interpretación del legado

Al evaluar el legado de Hobbes en la teorización del concepto de anarquía, nos hemos ocupado de indagar en los fundamentos teológicos de su filosofía política. Las dificultades que conlleva la lectura estándar de Hobbes como teórico de la anarquía —una anarquía violenta y desorde-

⁷ Esto es así porque, como dice Hobbes, “el consentimiento de un súbdito al poder soberano está contenido en estas palabras: autorizo o tomo a mi cargo todas sus acciones” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 338).



nada— son conocidas por muchos historiadores y teóricos de la política internacional, aunque ha resultado muy difícil separarla de la corriente principal que siguen los teóricos de las Relaciones Internacionales contemporáneos. Hobbes ha sido malinterpretado específicamente en cuanto a la idoneidad de la analogía doméstica. Este error es evidente en el pensamiento de los defensores del gobierno mundial, que alegan la incoherencia de Hobbes; que, lógicamente, la resolución de la inseguridad en el estado de naturaleza interpersonal —la institución de la *commonwealth*— debería conducir a la institución de un poder común que proporcionara alivio a las rivalidades y celos que ensucian las relaciones de los estados (Kratochwil, 1989, p. 3; Bull, 1981, pp. 725-726) y, en general, sobre la analogía doméstica (Suganami, 1989, cap. 1). Rectificar este error no es simplemente una cuestión de adquirir una mejor lectura de Hobbes. Kratochwil tiene sin duda razón cuando sugiere que acertar con Hobbes es un primer paso crucial para captar *grandes implicaciones teóricas* que actualmente se pierden en el abismo que separa las percepciones de la realidad y los modelos de realidad de los teóricos. De hecho, adquirir una mejor lectura de Hobbes, y contrarrestar así *la amnesia de génesis* que afecta a gran parte de la teoría internacional, tiene el efecto de ampliar el alcance de la investigación (Kratochwil, 1989, p. 4). Al hacerlo, nos servimos de dimensiones inexploradas del pensamiento de Hobbes que esclarecen el origen y el carácter de la anarquía, así como lo que implica para el estudio de las Relaciones Internacionales. El descubrimiento de las raíces teológicas del concepto de anarquía nos pone en contacto con cuestiones metafísicas, sociales y normativas, que reposicionan nuestro pensamiento sobre el carácter de un orden político internacional descentralizado.

Una concepción propiamente *hobbesiana* de la anarquía comienza con el Dios todopoderoso descrito en el Antiguo Testamento, que es el autor de un mundo radicalmente contingente que no revela ningún patrón u orden inherente. Hobbes, implacablemente hostil al pensamiento de influencia aristotélica de Tomás de Aquino y otros teólogos afines, no da cabida en absoluto a una ley eterna —es decir, a una razón interna por la que Dios gobierna el mundo creado— que ordena todas las cosas según sus fines divinamente designados (Aquino, 1966, vol. 28, pp. 51-69). Las cosas que componen el mundo de Hobbes se distinguen por su libertad irreductible; no dependen de ninguna relación externa, inherente a la naturaleza, para asegurar su identidad: cada cosa es lo que es. De ahí que la idea de orden sea evidente en la medida en que se impone a las cosas singulares y discrepantes que, en su estado original, existen en un estado de libertad indiferente. De hecho, estas son las coordenadas básicas de un universo mental que Hobbes heredó de la teología nominalista. Desgraciadamente, los teóricos de las Relaciones Internacionales han interpretado esta forma de pensar como si se tratara exclusivamente de la presencia o ausencia de gobierno, pasando por alto por completo su carácter metafísico supremamente importante. El estado de naturaleza de Hobbes presupone creencias sobre los primeros principios de la realidad —sobre todo aquellos que se considera como cosa, cómo estas están dispuestas y comprendidas como objetos de conocimiento— que definen los límites de las cuestiones políticas y el modo de responderlas. En otras palabras, la individualidad que es una parte tan fundamental de su filosofía política deriva su autoridad de alguna parte y, por lo tanto, debe tener una historia. Es en este sentido que la filosofía política de Hobbes debe ser vista como una aplicación mundana de un patrón teológico. Su individualismo refleja una metafísica nominalista que hace hincapié en las cosas singulares como unidades constitutivas de la realidad; y su nominalismo se basa en un Dios omnipotente que creó todas las cosas por la mera fuerza de la voluntad, es decir, un mundo que carece de toda razón aparte del hecho de que Dios quiso que existiera.

Cuando se destaca este fundamento teológico-metafísico, se evidencian las inclusiones y exclusiones ideológicas de la filosofía política de Hobbes. Los teólogos medievales resolvieron la libertad de Dios con un orden regular de la naturaleza en términos del mandato de Dios y su promesa concomitante de mantener lo que ha establecido. Y, al igual que con Dios y la naturaleza, también con el hombre y la política; los teóricos políticos modernos resolvieron de manera similar la libertad humana y los requisitos de la vida política en actos de voluntad suscritos por el consentimiento. En efecto, un mundo compuesto por individuos libres conduce a un tipo particular de política, cuyo principio central es enunciado por Ockham: “porque desde Dios y la naturaleza, todos los mortales que nacen libres y no están sujetos a nadie más por la ley humana, tienen el poder de establecer voluntariamente un gobernante sobre sí mismos” (Ockham, 1992, p. 124; Coleman, 1999, pp. 35-64; Oakley, 2015, pp. 195-199). En consecuencia, la asociación política, concebida como un compromiso entre personas libres de toda relación necesaria, pasa a ser entendida como un artefacto de relaciones voluntarias que adquieren su fuerza legitimadora en la noción de consentimiento. Hobbes hereda esta forma de pensar y la despliega para articular lo que seguramente es la expresión moderna icónica de la política nominalista. Los individuos aislados, ya sean personas o estados, imitan la actividad creadora de Dios instituyendo el orden a través de la palabra, significada por *yo autorizo, yo prometo, yo dispongo* y otras expresiones similares. Pues el pacto que da existencia a la *commonwealth*, uniendo a una multitud de personas de tal manera que forman un animal artificial, “aseméjense a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación” (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 16). La institución del orden entre las *commonwealth* se lleva a cabo de la misma manera, aunque no haya una autoridad superior que dé y haga cumplir la ley. Las *ligas* y los tratados se basan en obligaciones, asumidas voluntariamente, que descansan en las leyes de la naturaleza. Esto lleva a Malcolm a concluir que la condición de anarquía atribuida a Hobbes, cuando se interpreta correctamente, contiene muchos de los elementos que los teóricos de la escuela inglesa asocian con la idea de sociedad internacional (Malcolm, 2002, p. 452; May, 2013, cap. 9).

La idea principal de esta conclusión es bastante familiar para los teóricos de las Relaciones Internacionales, como atestiguan Kratochwil y Walker (Kratochwil, 1989, p. 4, pp. 19-20, p. 144, p. 259; Walker, 1993, pp. 110-112). Pero si no se insiste más, no se comprenderá todo el alcance del legado de Hobbes. Sus compromisos teológicos señalan el camino hacia un argumento positivo que va más allá de la mera corrección de la exégesis textual promiscua. Las apelaciones a la filosofía política de Hobbes reproducen efectivamente su matriz teológico-metafísica nominalista, que estructura lo que puede y no puede decirse sobre las Relaciones Internacionales. Por ejemplo, priorizar el valor de la libertad y enfatizar el carácter artificial de la vida política excluye la posibilidad de un bien universal que trascienda lo construido. El bien no se puede descubrir, solo se puede hacer (Rengger, 2012, p. 144). Aquí, la distinción entre lo doméstico y lo internacional sí importa. Como explica Malcolm, dentro de la *commonwealth* existe un patrón general de derechos y deberes mutuos que son llevados a un estado de armonía por las decisiones del soberano. Pero en el ámbito internacional no existe tal armonía. Las leyes de la naturaleza proporcionan la base de la sociedad interestatal, pero al estar relacionadas con la autopreservación, no están dirigidas al bien de los demás, y menos aún al bien de toda la humanidad. Por lo tanto, los derechos y deberes establecidos por una liga no constituyen más que un patrón parcial, que refleja la contingencia autorreferencial, que en ocasiones puede chocar y provocar conflictos. La diferencia, en otras palabras, es que en el ámbito internacional “no hay deberes para con los demás ni reclamaciones

sobre ellos en general” (Malcolm, 2002, p. 444, p. 456). Esto no difiere en absoluto de la descripción que hace el teórico internacionalista de un sistema compuesto por estados soberanos con intereses propios, que ha sido modificado por múltiples regímenes definidos con fines específicos que atienden a intereses transitorios. Porque qué otra cosa es una *liga*, que según Hobbes está destinada a facilitar la cooperación en asuntos relacionados con el comercio, por ejemplo, que “principios, normas, reglas y procedimientos de toma de decisiones implícitos o explícitos en torno a los cuales convergen las expectativas de los actores en un área determinada de las Relaciones Internacionales” (Krasner, 1982, p. 186).

La interacción de este tipo rememora una condición de anarquía que no se reduce a la violencia perpetua ni a la libertad irresponsable que los internacionalistas liberales de diversas tendencias quieren limitar. Sin embargo, los compromisos teológicos de Hobbes excluyen los discursos universales relativos, por ejemplo, a la comunidad internacional o a los derechos humanos, más allá de lo que se pueda consensuar. Se excluyen, no porque sean indeseables, sino porque en la visión nominalista de las cosas no pueden expresarse con ningún sentido lingüístico. Si buscamos una explicación a este estado de cosas nos remite a la concepción de Dios de Hobbes y al carácter del mundo que ha creado. Un mundo que no es más que un artefacto de la voluntad divina, desprovisto de cualquier razón inherente, descarta un patrón de relaciones mutuamente constituidas que formen parte de la realidad como tal. Las causas finales que dirigen las cosas a sus fines designados no se encuentran en ninguna parte de los escritos de Hobbes. Lo deja muy claro en las primeras páginas del *Leviatán*, donde dice que la vida política es análoga a una máquina que funciona de acuerdo con las normas impuestas por su creador, en lugar de las naturalezas o esencias que se encuentran en las cosas (Hobbes, 2012, vol. 2, p. 16, p. 24). En este caso, la matriz teológico-metafísica nominalista implica un tipo particular de orden internacional. Sin una noción de un bien trascendente por el que las cosas se esfuerzan, es casi imposible hablar de las partes de un todo —los estados en un sistema de estados, por ejemplo— como si estuvieran dispuestas por el bien del todo. Decir esto no excluye el tipo de cooperación que algunos teóricos presentan como prueba de la solidaridad global. Pero sí exige que se reconozca que el todo se justifica por el bien de las partes, independientemente de cómo se definan sus intereses. En un mundo atravesado por la libertad, indiferente al lugar y al propósito, lo que se hace puede deshacerse; de ahí que las *ligas* y los regímenes que facilitan la cooperación puedan disolverse cuando se desvían de su propósito.

La centralidad de la libertad en la matriz teológico-metafísica nominalista sugiere que el concepto de anarquía, tal como se predica en el pensamiento de Hobbes, es normativo de una manera que rara vez se advierte. El problema de la anarquía no es simplemente el de la violencia recurrente en las relaciones de los estados; a un nivel más fundamental, tiene que ver con la libertad de los estados para hacer y deshacer su mundo, individual y colectivamente. Descubrir los fundamentos teológicos de la anarquía, inmanentes al pensamiento de Hobbes, da cuenta del principio de autoayuda que se corresponde con el valor de la libertad, que los realistas afirman con estridencia. Sin embargo, contrariamente a las conclusiones realistas, una anarquía propiamente *hobbesiana* es hospitalaria con los límites que facilitan la realización de proyectos particulares en una condición de existencia separada. Es en este sentido que la anarquía se concibe correctamente como expresión de una orientación filosófica más amplia en el pensamiento occidental que tiene sus raíces en la teología medieval. El problema de la anarquía es paralelo al de los teólogos

nominalistas del siglo XIV: conciliar la libertad de los estados con un orden internacional regular. Waltz, por poner un ejemplo, lo indica cuando dice: “los estados, como las personas, son inseguros en proporción a su libertad. Si se quiere la libertad, hay que aceptar la inseguridad” (Waltz, 1979, p. 112). Pero un sistema de estados independientes, sin ninguna autoridad central, no conduce necesariamente al orden internacional descentralizado que tiende a dominar la erudición sobre las Relaciones Internacionales. La anarquía no es una característica intemporal u objetiva de las Relaciones Internacionales, a pesar de que Waltz sostenga que “la lógica de la anarquía se da tanto si el sistema está compuesto por tribus, naciones, empresas oligopolísticas, o bandas callejeras (Waltz, 2008, p. 80, 1986, pp. 343-344; Oye, 1986, p. 1). El concepto de anarquía refleja la preocupación nominalista por las condiciones de la libertad, en Dios y en el hombre; es sintomático de un relato comprensivo de la realidad, y en esa medida es un logro del pensamiento, nacido de un tiempo y lugar particulares, que busca un reflejo de sí mismo en el espejo de la eternidad (Oakeshott, 1975, p. 5).

Bibliografía

- Aquinas, Thomas. 1966. *Summa Theologiae*, vol. 28, ed. y trad. de Thomas Gilby. Londres: Blackfriars.
- Armitage, David. 2013. *Foundations of Modern International Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustine. 1998. *The City of God Against the Pagans*, ed. R.W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Axelrod, Robert, y Robert Keohane. 1993. Achieving Cooperation Under Anarchy: Strategies and Institutions. En *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*, ed. David Baldwin, 85-115. Nueva York: Columbia University Press.
- Beitz, Charles. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Chris. 2017. Political Thought, International Relations Theory and International Political Theory: An Interpretation. *International Relations* 31 (3): 227-240.
- Bull, Hedley. 1977. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bull, Hedley. 1981. Hobbes and the International Anarchy. *Social Research* 48 (4): 717-738.
- Bull, Hedley. 1968. Society and Anarchy in International Relations. En *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, ed. Herbert Butterfield, y Martin Wight, 35-60. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Canning, Joseph. 2017. The Medieval Roman and Canon Law Origins of International Law. En *Medieval Foundations of International Relations*, ed. William Bain, 102-116. Londres: Routledge.
- Coleman, Janet. 1999. Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as "Absolutist". *History of Political Thought* 20 (1): 35-64.
- Curley, Edwin. 1996. Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian. *Journal of the History of Philosophy* 34 (2): 257-271.
- Dickinson, G.Lowe. 1917. *The European Anarchy*. Nueva York: The Macmillan Company.
- Donnelly, Jack. 2013. Realism. En *Theories of International Relations*, 5ª ed, ed. Scott Burchill, y Andrew Linklater, 32-56. Basingstoke: Palgrave.
- Doyle, Michael. 1997. *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism*. Nueva York: W.W. Norton.
- Dunne, Tim, y Brian Schmidt. 2014. Realism. En *Globalization of World Politics*, 6ª ed, ed. Martin Baylis, Steve Smith, y Patricia Owens, 99-112. Oxford: Oxford University Press.
- Elshtain, Jean Bethke. 2008. *Sovereignty, God, State, and Self*. Nueva York: Basic Books.
- Forsyth, Murray. 1979. Thomas Hobbes and the External Relations of States. *British Journal of International Relations* 5 (3): 196-209.
- Gillespie, Michael Allen. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviathan*, vol. 3, ed. Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press.
- Keohane, Robert. 2002. Hobbes' Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society. En *Power and Governance in a Partially Globalized World*, ed. Robert Keohane, 63-87. Londres: Routledge.
- Keohane, Robert. 1984. *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Kratochwil, Friedrich. 1989. *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krasner, Stephen. 1992. Realism, Imperialism, and Democracy: A Response to Gilbert. *Political Theory* 20 (1): 38-52.
- Krasner, Stephen. 1982. Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables. *International Organization* 36 (2): 185-205.

- Lipson, Charles. 1993. International Cooperation in Economic and Security Affairs. En *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*, ed. David Baldwin, 60-84. Nueva York: Columbia University Press.
- Malcolm, Noel. 2002. Hobbes' Theory of International Relations. En *Aspects of Hobbes*, ed. Noel Malcolm, 432-456. Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm, Noel. 2012. *Leviathan, Introduction*, vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Martinich, A.P. 1992. *The Two God of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- May, Larry. 2013. *Limiting Leviathan: Hobbes on Law and International Affairs*. Oxford: Oxford University Press.
- Milner, Helen. 1991. The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique. *Review of International Studies* 17 (1): 67-85.
- Mitchell, Joshua. 2017. Between False-Universalism and Radical-Particularism: Thoughts on Thomas Hobbes and International Relations. En *Medieval Foundations of International Relations*, ed. William Bain, 84-101. Londres: Routledge.
- Mitchell, Joshua. 1993. Hobbes and the Equality of All Under the One. *Political Theory* 21 (1): 78-100.
- Oakeshott, Michael. 1975. Introduction to Leviathan. En *Hobbes on Civil Association*, ed. Michael Oakeshott, 1-79. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakley, Francis. 2015. *The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent, 1300-1650*. New Haven: Yale University Press.
- Oakley, Francis. 1979. *The Crucial Centuries: The Medieval Experience*. Londres: Terra Nova Editions.
- Ockham, William. 1992. A Short Discourse on Tyrannical Government. En *McGrade*, translated by John Kilcullen, ed. Arthur Stephen. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Connor, Daniel, y Francis Oakley (eds.). 1969. *Creation: The Impact of an Idea*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Oye, Kenneth. 1986. Explaining Cooperation Under Anarchy: Hypotheses and Strategies. En *Cooperation Under Anarchy*, ed. Kenneth Oye, 1-24. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 1971. Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, 148-201. Londres: Methuen & Co.
- Powell, Robert. 1994. Anarchy in International Relations Theory: The Neorealist-Neoliberal Debate. *International Organization* 48 (2): 313-344.
- Rengger, Nicholas. 2012. On the Theology of International Relations: World Politics Beyond Beneath the Empty Sky. *International Relations* 27 (2): 141-157.
- Schmidt, Brian. 1998. *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*. Albany: SUNY Press.
- Skinner, Quentin. 2002. The Context of Hobbes' Theory of Political Obligation. *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*, vol. 3, 264-86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Michael Joseph. 1986. *Realist Thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- State, Stephen. 1991. *Thomas Hobbes and the Debate Over Natural Law and Religion*. Nueva York: Garland Publishing.
- State, Stephen. 1985. Text and Context: Skinner, Hobbes and Theistic Natural Law. *Historical Journal* 28 (1): 27-50.
- Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Suganami, Hidemi. 1989. *The Domestic Analogy and World Order Proposals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A.E. 1938. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy* 13 (52): 406-424.
- Viotti, Paul, y Mark Kauppi. 1999. *International Relations Theory: Realism, Pluralism, and Beyond*, 3ª ed. Boston: Allyn and Bacon.
- Walker, R.B.J. 1993. *Inside/Outside: International Relations and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waltz, Kenneth. 2008. Realist Thought and Neorealist Theory. En *Realism and International Politics*, ed. Kenneth Waltz, 67-82. Nueva York: Routledge.
- Waltz, Kenneth. 1986. Reflections on Theory of International Politics: A Response to My Critics. En *Neorealism and Its Critics*, ed. Robert Keohane, 322-346. Nueva York: Columbia University Press.
- Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Warrender, Howard. 1979. Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes. *Historical Journal* 22 (4): 931-940.
- Warrender, Howard. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.
- Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendt, Alexander. 1992. Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. *International Organization* 46 (2): 391-425.
- Whitehead, Alfred North. 1935. *Adventures of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wight, Martin. 1991. *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriele Wight, y Brian Porter. Nueva York: Holmes & Meier.
- Wight, Martin. 1986. *Power Politics*, 2ª ed, ed. Hedley Bull, y Carsten Holbraad. Harmondsworth: Penguin.
- Wight, Martin. 1960. Why Is There No International Theory. *International Relations* 2 (1): 35-48.
- Williams, Michael. 1996. Hobbes and International Relations: A Reconsideration. *International Organization* 50 (2): 213-236.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional



FECYT-388/2022
Fecha de certificación: 01/06/2022
Válido hasta: 02 de julio de 2023