

CAPITULO V

THOMAS HOBBS

Nacido en 1588 en Wesport, Hobbes, hijo de un clérigo, estudió en la universidad de Oxford, que abandonó en 1608 para ser preceptor del hijo de W. Cavendish (lord Devonshire); acompañó a su alumno por Francia e Italia (1608-1610) y permaneció junto a él hasta 1679, fecha de su muerte. De esta época no tenemos de Hobbes más que una traducción de Tucídides, de quien dirá más tarde en los versos de su autobiografía: *Is democratia ostendit mihi quam sit inepta*.

Su segunda estancia en Francia duró de 1629 a 1631; en esa época conoció los *Elementos* de Euclides, que serían para él desde entonces el modelo de método. En su tercer viaje por el continente, entre 1634 y 1637, frecuentó en París a Mersenne y a los sabios que lo rodeaban y visitó a Galileo en Florencia. En 1640 compuso *Los elementos de la ley*, primera formulación de un sistema filosófico y político, dos de cuyos fragmentos aparecieron en 1650 de modo apócrifo, bajo los títulos de *Naturaleza humana* y *El cuerpo político*, y como dos obras independientes. Hasta 1889 no se conoció la obra en su conjunto.

En 1640, creyéndose amenazado a causa de sus convicciones monárquicas, huyó a Francia, donde residiría hasta la restauración de Carlos II en 1651; en París publicó *El ciudadano* en 1642 y el *Leviatán* en 1650. Los veintiocho años que había de vivir todavía en Inglaterra estuvieron llenos de polémicas con teólogos, sabios y políticos: con el obispo arminiano Bramhall, en contra del cual defendió el determinismo; contra el matemático Wallis, que analizó despiadadamente, en el *Elenco de geometría hobbesiana* (1655), los errores matemáticos de *El cuerpo*, aparecido el mismo año; con el físico Robert Boyle, miembro de la Real Sociedad, en la que le habían negado la entrada por su escasa tendencia a la experiencia; con el canciller Hyde y varios obispos que le acusaban de ateísmo y de herejía «por haber hecho depender —decía, disculpándose— a la iglesia de la autoridad real». Murió en 1679.

Así describía Hobbes el estado de sus investigaciones filosóficas en el momento en que publicó *El ciudadano* (1642): «Había avanzado poco a poco en mi obra hasta dividirla en tres secciones, en la primera de las cuales trataba del cuerpo y de sus propiedades en general, en la segunda me detenía en una consideración especial del hombre, sus facultades y sus efectos, y en la última razonaba acerca de la sociedad civil y los deberes de los que la componen. De suerte que la

primera parte comprendía lo que se llama filosofía primera y algunos elementos de física: trataba en ella las razones del tiempo, del espacio, de las causas, de las proporciones, de la cantidad, de la figura y del movimiento. En la segunda me dedicaba a estudiar la imaginación, la memoria, el razonamiento, el deseo, la voluntad, el bien, el mal, la honradez, el deshonor y otras cosas de esta especie». *De corpore, de homine, de cive*, son los títulos de las tres secciones. Pero ese plan no señala en modo alguno la manera en que se había formado efectivamente el pensamiento de Hobbes. No tenía ninguna idea de exposición sistemática de su filosofía cuando en 1640 compuso *Los elementos de la ley natural y política*; en ese escrito político, que tiene contenido análogo al de *El ciudadano*, no se refiere en modo alguno a dos partes anteriores de su filosofía. Por último, aunque hubiese empezado a concebir y ejecutar su plan de conjunto después de 1640, las circunstancias políticas le llevaron a publicar *El ciudadano* en 1644, mucho antes que las dos primeras partes, pues *El cuerpo* apareció en 1661 y una edición muy incompleta de *El hombre* en 1658. Y en su prólogo a *El ciudadano* no temía que hubiese «peligro alguno en esta inversión del orden, porque he visto claro que esta parte, al apoyarse sobre sus propios principios, bastante conocidos por la experiencia, no tenía necesidad de las dos precedentes».

Lo que hay de común entre su física y su política es un mismo talante constructivo y deductivo. En cada uno de esos dos campos, Hobbes empieza por definir con precisión los términos o nociones que va a utilizar: todos los efectos deben explicarse después por mero razonamiento. «La filosofía es el conocimiento, adquirido por un razonamiento correcto (*per rectam ratiocinationem*), de los efectos o fenómenos por las causas o generaciones que los conciben o, al revés, de sus generaciones posibles por los efectos conocidos»¹.

Hobbes fue sin duda un empirista: «La sensación es el principio del conocimiento de los principios mismos y toda la ciencia se deriva de ella»²; sin embargo, al conocimiento empírico basado en asociaciones de ideas o en expectativas de un futuro conforme con el pasado y conducente a la prudencia oponía él un conocimiento puramente racional, que es la sabiduría o la ciencia. Ese conocimiento racional comienza con el uso de unos signos que son las palabras del lenguaje. «Un nombre o denominación es una palabra humana impuesta arbitrariamente, como signo destinado a llevar al espíritu una concepción de la cosa a la cual se le ha impuesto»³. Gracias al len-

¹ Th. Hobbes, *Opera philosophica*, ed. W. Molesworth, London, 1839-1845, I, p. 2.

² *Ibid.*, p. 317.

³ Th. Hobbes, *The elements of Law natural and politic*, ed. F. Tönnies, Cambridge, 1928, cap. V, § 2.

guaje y sólo a él, palabras como verdad, error, razonamiento, adquieran un sentido.

Una proposición será calificada como verdadera o falsa según que el sujeto o el predicado designen o no la misma cosa: «el triángulo tiene tres lados» quiere decir que esta cosa que tiene tres ángulos es idéntica a ésta que tiene tres lados; un silogismo lleva, en su conclusión, a unir dos nombres gracias a un tercero que significa la misma cosa que los dos primeros; se razona con nombres de la misma manera que se calcula con cifras, sin preocuparse de las cosas mismas. Se llega, por tanto, a pesar del flujo continuo de la experiencia, a unos conocimientos fijos y ciertos, muy distintos del conocimiento empírico.

La filosofía de la naturaleza, expuesta en *El cuerpo*, podría denominarse, siguiendo a un reciente intérprete de Hobbes, «mocionalismo»: «Hobbes es el filósofo del movimiento, como Descartes fue el de la extensión»⁴.

Esta filosofía, dejando a un lado la lógica, comprende tres partes: la filosofía primera, que muestra los elementos con los que se forma la noción de cuerpo, la teoría del movimiento (*de rationibus motuum et magnitudinum*) y, finalmente, la física. Veamos primero esta última parte: tiene por objeto explicar mecánicamente la forma en que los cuerpos externos afectan al cuerpo humano y producen en él las percepciones y los fenómenos que dependen de ellas. Afectados por los movimientos de los objetos externos, los sentidos se ponen en movimiento; ese movimiento se transmite al cerebro y de ahí al corazón, donde comienza un movimiento de reacción en sentido inverso, cuya iniciación (*conatus*) es precisamente lo que constituye la sensación. Las cualidades sensibles, sonidos, olores, sabores, etc., no son más que modificaciones del sujeto afectado, y no propiedades de las cosas. La memoria, la asociación de ideas, el placer y el dolor están en conexión con la sensación: hay memoria cuando el movimiento que produjo la sensación continúa en ausencia del objeto; hay asociación cuando la experiencia establece un vínculo entre dos movimientos sensitivos; habrá placer o dolor según que el curso de la sangre se vea favorecido u obstaculizado por las impresiones sensibles.

La física de Hobbes no es, pues, en realidad, un estudio de las leyes de la naturaleza externa, como en Galileo o en Descartes, sino una teoría mecánica de la percepción y del espíritu. Así fue desde la primera obra de Hobbes, *Breve tratado sobre los primeros principios*, destinada a mostrar cómo las especies emanadas del cuerpo actúan, mediante un movimiento local, sobre los espíritus animales, cuyos movimientos constituyen, a su vez, las sensaciones, los conceptos y los juicios.

⁴ F. BRANDT, *Th. Hobbes's mechanical conception of nature*, Copenhagen-London, 1928, p. 378.

También hay que señalar que cuando Hobbes, influido por Galileo y Descartes, superpuso a su física el estudio de las nociones generales del cuerpo y del movimiento, en las dos primeras partes de *El cuerpo*, no pretendía tanto fundamentar una concepción global del universo cuanto preparar su mecánica del espíritu. Las nociones de cuerpo (*lo que es independiente de nuestro pensamiento y coincide con algunas partes del espacio*), de espacio (*el fantasma, phantasma, de una cosa existente en tanto que existente*), de tiempo (*el fantasma del movimiento en tanto que imaginamos en él un antes y un después*), son poco originales. Enunció bien, siguiendo a Descartes, el principio de inercia: «Todo lo que está en reposo permanecerá en reposo, a no ser que tenga a su lado un cuerpo que, haciendo esfuerzos por ocupar su sitio, no permita que siga en reposo. Del mismo modo, todo lo que se mueve seguirá en movimiento, si otro cuerpo no le obliga a detenerse». Pero era tan poco consciente de la significación de la segunda parte del principio, que admitía (con Galileo, por lo demás) que se aplicase tanto al movimiento circular como al rectilíneo y uniforme. En cambio, la noción más importante en él fue la de *conatus* o esfuerzo, que respondía directamente a sus preocupaciones. En *El cuerpo* definió el *conatus*: «movimiento que se realiza a lo largo de un punto y en un instante o punto del tiempo». (Análogamente, el *impetus* es la velocidad en un instante dado.) Sabemos los beneficios que más adelante obtuvieron los matemáticos de esta infinitesimal del movimiento y el uso que Leibniz y Spinoza hicieron de esa noción. No cabe duda de que Hobbes utilizó la noción de *conatus* ante todo para describir los movimientos del ser vivo: «Este movimiento, en el que consisten el placer y la pena, escribía en *Los elementos de la ley*, es una sollicitación o provocación para aproximarse a lo que agrada o retirarse de lo que desagrada; y esa sollicitación es el *esfuerzo* (*endeavour, conatus*) o comienzo interno del movimiento animal». También aplicó esta noción de *conatus* al esfuerzo que hace sobre nuestro ojo el medio que transmite la luz; éste fue uno de los puntos principales de su discusión con Descartes respecto a la óptica: Descartes hablaba, en este caso, de una «acción o inclinación al movimiento», que él quería distinguir del movimiento mismo; a lo cual respondía Hobbes: «La visión se realiza por una acción derivada del objeto; y, puesto que toda acción es un movimiento, el movimiento es propagado de la luz al ojo»⁵. Generalizando esta noción, admitía que «el peso es el agregado de todos los esfuerzos con los que todos los puntos de un cuerpo sostenido por el platillo de una balanza tienden hacia abajo»⁶. La noción del *conatus* introduce, pues, el movimiento en todas partes, incluso en el seno del reposo aparente.

La política de Hobbes está impregnada de las pasiones y preocu-

⁵ «Tractatus opticus», en *The elements of Law*, p. 171.

⁶ *De corpore*, en *Opera philosophica* 1, London, 1839, p. 351.

paciones de su época. *El ciudadano* fue publicado de modo prematuro porque podía ser útil en la coyuntura en que se encontraba Inglaterra (1642). El mismo explicaba en el prólogo: «En Inglaterra se discute acaloradamente sobre el derecho del imperio y el deber de los súbditos. Lo cual, algunos años antes del desencadenamiento de las guerras civiles, fue un presagio de las desgracias que amenazaban y que de hecho han ocurrido a mi patria. Como yo preveía esas turbulencias, me apresuré a acabar esta última parte y anticiparla a las otras dos, aunque hace nueve años sólo se la había comunicado a un pequeño número de personas prestigiosas». Como es sabido, los temores de Hobbes se verían justificados por la revolución que acabó con el poder real (1648).

La tesis política que Hobbes pretendía apoyar en una construcción racional de la sociedad era la del poder absoluto del soberano, de donde se extraía la consecuencia de que toda revolución es ilegítima. Esa tesis había ganado mucho terreno en Inglaterra bajo los reinados de Isabel y Jacobo I. En tiempos de Isabel, el legista Hooker negaba que un cuerpo político pudiese recuperar en todo o en parte la soberanía que hubiese abandonado alguna vez, dando por supuesto que tal abandono incluía aun al poder espiritual. Y Jacobo I le dio la razón al afirmar el origen divino de ese poder con los consiguientes términos: «Lo que se refiere al misterio del poder real no debe ser objeto de debate: eso equivaldría a despojar a los príncipes de la veneración mística que corresponde a quienes están sentados en el trono de Dios». Se observa con claridad que el absolutismo de derecho divino es lo más opuesto a la tesis del contrato social, tan frecuente en la edad media; porque hacía surgir a la sociedad de un acuerdo entre el pueblo y el soberano, situados así en términos de igualdad; y la asamblea del clero anglicano condenó en 1606 a los que afirmaban que «los hombres andaban errantes por los bosques y los campos hasta que la experiencia les enseñó la necesidad del gobierno; que entonces escogieron a algunos de entre ellos para gobernar a los demás y que, así, todo el poder se deriva del pueblo».

Lo que constituye la originalidad y la novedad del sistema de Hobbes es el hecho de ser partidario del poder absoluto, admitiendo al mismo tiempo el pacto social; porque no creía poder construir la sociedad sin la noción de pacto social, de la misma manera que no podría explicar la inteligencia sin el lenguaje. Pero tampoco creía, desde luego, que el pacto social obstaculice en nada al absolutismo, sino al contrario, que, bien entendido, conduce necesariamente a él. Es absolutista sin ser teólogo; y eso es lo que da a su doctrina un aspecto tan diferente del de los demás absolutistas de su siglo, desde Jacobo I a Bossuet⁷.

⁷ 5.º *Avertissement aux protestants*, en *Oeuvres complètes*, XV, ed. F. Lachat, Paris, 1862-1866, p. 436-441.

Mostremos primero la necesidad del pacto social. La mayor parte de los escritores políticos creen que el hombre nace con una cierta disposición natural hacia la sociedad: esto es falso, según Hobbes. En realidad, cada uno busca en la sociedad exclusivamente lo que le parece bueno, y el hombre es, por naturaleza, tan salvaje como los animales más feroces: «El hombre es un lobo para el hombre». El único instinto que Hobbes le reconoce al hombre es el más simple y elemental, el instinto de conservación. Si se llama *derecho* a la libertad que tiene cada uno para usar sus facultades naturales conforme a la recta razón, se deduce que el hombre tiene por naturaleza el derecho de hacer todo lo que considere bueno para su conservación, es decir, hacer o poseer todo lo que le agrade. Pero, al mismo tiempo, la razón muestra al hombre que ese derecho sobre todas las cosas le resulta inútil, puesto que corresponde también a todos los hombres, que son sus iguales. De ahí se deduciría, si cada uno quisiera ejercerlo, una guerra de todos contra todos, que es contraria a la conservación tanto de todos como de cada uno. La experiencia de las guerras civiles muestra que ese *bellum omnium contra omnes* no es mera fantasía, sino un peligro constante y real. La naturaleza, es decir, el instinto de conservación, guiado por la razón, enseña, pues, que para nuestra conservación es preciso procurar la paz, si es posible; para eso hay que dejar de querer ejercer su derecho sobre todas las cosas. Los hombres, por tanto, están inclinados por ley de su naturaleza y su razón a hacer contratos entre sí, por los que cada uno de los contratantes se despoja de una parte de sus derechos, dejando al otro el libre disfrute del derecho natural que ambos tenían sobre aquello a lo que renuncian. El pacto o promesa de observar el contrato tiene, pues, como única finalidad nuestra propia conservación. De ahí se sigue que, en estado natural, el pacto no obliga en modo alguno, si uno de los contratantes tiene motivos para temer que el otro no lo cumple, es decir, si tiene motivos para temer por su propia conservación. Sin embargo, como el cumplimiento de los pactos es la garantía de la paz, la ley natural nos dice que hay que cumplirlos, que hay que responder al beneficio con el beneficio y no con la ingratitud; nos ordena la clemencia; nos prohíbe la crueldad, los ultrajes, el orgullo; nos exige moderación y equidad; nos aconseja someter las diferencias a árbitros imparciales: son leyes que no se deducen de ningún instinto moral ni de un consentimiento universal, sino de la recta razón que busca los medios de conservación; y estas leyes son inmutables porque son conclusiones obtenidas por razonamiento.

Ahora bien, la razón muestra que hay incompatibilidad entre el estado natural y el cumplimiento de las leyes naturales; en estado natural, los hombres no tienen ningún motivo para respetar los pactos, que son, sin embargo, la garantía de la paz. El único motivo que podría obligarles a ello sería el temor a las consecuencias que resultarían

de la violación de esos pactos; es necesario, pues, inspirarles un temor suficientemente fuerte como para que pueda compensar el interés que creen tener en usar el derecho que les da la naturaleza sobre todas las cosas. Este es precisamente el problema que debe resolver el estado social; y las condiciones del problema nos dirán lo que debe ser ese estado. Aquí sólo interviene la razón, porque no hay instinto que reúna a los hombres en sociedad, como reúne a las abejas y las hormigas; por eso las sociedades animales no son, en modo alguno, según Hobbes, comparables a las sociedades civiles compuestas por seres racionales. El acuerdo y el consentimiento voluntario de todos tienen un carácter demasiado artificial y precario como para poder asegurar la paz; porque «siempre habrá personas que crean saber más que los demás, que tengan opiniones particulares y que, con sus innovaciones, den lugar a las guerras civiles». Es necesario, por tanto, que haya una sola voluntad que imponga las cosas imprescindibles para la paz: «Y eso no puede hacerse si cada particular no somete su voluntad a la de algún otro o a la de una asamblea cuya decisión sobre las cosas relativas a la paz general sea absolutamente respetada y mantenida por todos los que componen el cuerpo de la república». La ley natural, como hemos visto, nos obligaba a renunciar a una parte de nuestro derecho natural sobre todas las cosas; el estado social generaliza y extrema ese *dictamen* de la ley natural, ya que todos los hombres transfieren al soberano el derecho que tienen sobre sus propias fuerzas; y el soberano adquiere con ello tal fuerza, que podría hacer temblar a todos los que quisieran romper los lazos de la concordia.

El soberano, ya sea un solo hombre, un rey, o un consejo en el que decide la mayoría, no se enfrenta con una multitud que posea derechos, porque la multitud no es un sujeto único, capaz de voluntad o de acción únicas. O bien no está organizada en sociedad y entonces todo pertenece a todos, o está organizada en sociedad, en cuyo caso ha transferido su derecho natural al soberano. De donde se deduce que el soberano tiene poder para obligar, castigar, decidir la guerra, hacer leyes; y prohíbe doctrinas como el papismo o incluso el presbiterianismo, a causa de «esa autoridad que muchos atribuyen al papa en reinos que no le pertenecen y que algunos obispos quieren usurpar en sus diócesis», lo cual provoca tantas guerras. El soberano no está sometido a las leyes (se sabe que el canciller Bacon creía firmemente que la razón de estado es superior a cualquier ley), o mejor, la seguridad del pueblo, es decir, la protección frente a los enemigos exteriores, la paz interior, la facilidad de comercio constituyen su ley suprema.

Se objetará que si el poder soberano nace de un pacto, podría ser revocado por quienes lo establecieron, y es una objeción natural en quienes pretenden nada menos que el derecho divino para fundamentar la realeza. Pero es una objeción prácticamente nula, porque haría falta un consentimiento unánime, imposible de alcanzar; y todas las

revoluciones, realizadas por deliberación de un pequeño grupo, son ilegítimas. Hasta una asamblea que delibera públicamente y de acuerdo con las leyes resultaba sospechosa a los ojos de Hobbes, que temía a la ignorancia de los miembros de la asamblea en los asuntos internos y mucho más en los exteriores, que debían mantenerse en secreto; y temía a la elocuencia, que podría dar al bien apariencia de mal, y al espíritu faccioso, del que nacen las sediciones. Por eso, aunque la democracia, con sus asambleas públicas, pudiera ser un gobierno legítimo si los individuos renunciaban a su derecho natural en favor del conjunto del pueblo, Hobbes prefería un rey, con un consejo secreto de hombres escogidos. «La estupidez del vulgo y la elocuencia facilitan la subversión de los estados»⁸.

Queda una grave dificultad, inherente a la doctrina de Hobbes y que es la relación del soberano con la religión. La religión, ¿no implica la existencia de un poder distinto de la soberanía civil y que ordena todo lo que se refiere a la salvación eterna? Una distinción que era por aquel entonces en toda Europa, no sólo materia de discusión, sino causa de los más graves conflictos. «No hay casi ningún dogma referente al servicio de Dios o a las ciencias humanas que no produzca disensiones que se traducen en enfrentamientos y ultrajes y, poco a poco, acaban en guerras; y eso no ocurre así por falsedad de los dogmas, sino porque es lo natural en los hombres, que, vanagloriándose de su supuesto saber, quisieran que todos los demás lo valorasen de la misma manera». Esto demuestra que la religión es incumbencia del soberano, por cuanto amenaza a la paz civil. Habría una solución radical, pero el propio Hobbes, argumentador intrépido, duda ante ella: que el soberano impusiese a todos sus propias creencias y su propio culto; porque «no veo por qué iba a permitir que se enseñasen o se hiciesen cosas de las que él creyese que podía seguirse una condena eterna. Pero, añadía, no quiero mezclarme en la solución de esa dificultad». Dificultad realmente grave, en un país como Inglaterra, donde unos reyes católicos reinaban sobre súbditos protestantes. Dejando, pues, a un lado la opinión individual del soberano, afirmaba, sin embargo, que el estado debe establecer un culto único y obligatorio; «porque, si no, aparecerían en una misma ciudad las más absurdas opiniones sobre la naturaleza divina y las más impertinentes y ridículas ceremonias nunca vistas». La única restricción que fijaba era que no se debía obedecer al soberano que ordenase ultrajar a Dios y adorar, en su lugar, a un hombre a quien confiriere atributos divinos.

Pero, puesto que se trata sólo de la religión cristiana, ¿no hay en el decálogo o bien en los preceptos evangélicos leyes obligatorias, de un origen distinto del de las leyes civiles? Aquí habría que distinguir:

⁸ *De cive*, New York, 1949, II, 12, 13.

los mandamientos del decálogo son leyes civiles, puesto que Moisés poseía soberanía temporal sobre el pueblo judío. Además, un mandamiento como «no robarás» no tiene ningún sentido si las leyes no han definido antes lo que sea la propiedad... y lo mismo ocurre con todos los demás. El pecado, lo justo y lo injusto reciben, pues, su existencia exclusivamente de las leyes civiles. En cuanto a los preceptos del evangelio, no son en absoluto leyes, sino llamadas a la fe; no hay en el evangelio regla alguna que permita discernir lo tuyo y lo mío, que dé normas para el intercambio, etc. Sólo el soberano puede determinar, en consecuencia, lo que es justo o injusto.

La paz religiosa, condición de la paz social, debe ser establecida, pues, por el conformismo, y no la tolerancia, como pensaban muchos en aquella época. El *Leviatán*, cuyo título designa al poder gigantesco que es el estado, y cuya doctrina es la de *El ciudadano*, expresa, mejor aun que esta obra, la actitud crítica de Hobbes frente a la Iglesia; hasta tal punto que Hobbes, que podía ser considerado como el mejor defensor de la causa real, tuvo que romper con el partido realista inglés, que contaba con la iglesia anglicana para conseguir el triunfo.

El «naturalismo» de Hobbes en materia política es de la misma naturaleza que su «materialismo»; uno y otro reflejan su racionalismo, consistente en reducir la «naturaleza» a unos elementos suficientemente simples y manejables como para poder utilizarlos en una deducción capaz de restituir las realidades concretas: cuerpos y movimiento, por un lado, e instinto de conservación por otro; nada más pedía Hobbes para construir una física y una política. «El siglo XVII, diría Nietzsche, es el siglo de la razón y, por tanto, de la voluntad». Nadie mejor que Hobbes para apoyar ese pensamiento. El fue el lógico de la política, el que, con un rigor inigualable, intentó desenredar las incoherencias; pero fue, ante todo, y en ello radica la áspera belleza de *El ciudadano*, un apasionado que supo dominar su pasión, un hombre de partido que supo distanciarse, para analizarlas a la luz de la razón, hasta de las tesis que más le apasionaban.

BIBLIOGRAFIA

- BRANDT, F.: *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhagen-London, 1928.
 BRANDT, G.: *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes*, Kiel, 1895.
 DEWEY, J.: «La philosophie politique de Hobbes», en *Studies in the History of ideas*, New York, 1918.
 GONZÁLEZ GALLEGU, A.: *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, 1981.
 HOBBS, T.: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, I-V, ed. W. Molesworth, London, 1839.

- *The english Works*, I-XI, ed. W. Molesworth, London, 1839-1845; reimp., Aalen, 1962.
 — *The elements of law natural and politic*, ed. F. Tönnies, Cambridge, 1928; reimp., Aalen, 1961.
 — *De cive or the citizen*, ed. S. P. Lamprecht, New York, 1949.
 — *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, 1946.
 — *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, F.C.E., México, 1940.
 — *Antología de textos políticos. Del ciudadano. Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1987.
 HONIGSWALD, R.: «Über Th. Hobbes' systematische Stellung», *Kantstudien*, 19 (1914).
 — *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, 1934.
 KING, P.: *The Ideology of Order*, New York-London, 1974.
 LANDRY, B.: *Hobbes*, Paris, 1930.
 LEVI, A.: *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milano, 1929.
 LYON, G.: *The philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.
 POLIN, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1952.
 ROBERTSON, G. C.: *Hobbes*, London, 1886.
 SCHMITT, C.: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Madrid, 1941.
 SORTAIS, G.: *The philosophie moderne jusqu'à Leibniz*, Paris, 1922.
 TAYLOR, A. E.: *Thomas Hobbes*, London, 1908.
 TÖNNIES, F.: *Vida y obras de Hobbes*, Rev. de Occidente, Madrid, 1932.
 TORRES, F.: *Naturaleza y política en Hobbes*, Palma de Mallorca, 1986.
 WARRENDER, H.: *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, 1957.