

súbditos de Jorge III, incluso si habitaban las colonias), no contaba entre ellos la libertad política (p. 445). *No existía para él esa facultad de autogobierno colectivo*, y eso lo pensaba con toda sinceridad, al modo en que a Bentham hablar de derechos humanos le parecía un disparate con zancos.

A partir de ahí, el resto es Historia de sobra conocida. Burke, por perseverar en sus ataques contra la Revolución francesa a través de *todas* sus fases (de la Constitución de 1791 a la etapa jacobina, sin muchos matices), aparecerá, si no como un furibundo reaccionario al estilo de De Maistre, sí como un tozudo conservador, empeñado en esa contundente respuesta a Richard Price que fueron las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, y replicado a su vez por los *Derechos del Hombre* del enérgico Thomas Paine. Pero precisamente esta es una decantación que nos interesa ahora, y más aún en el seno de la crisis europea, porque sitúa en sus justos términos la posición burkeana. Y es que pese a sus afirmaciones exageradas en las *Reflexiones*, la Revolución francesa sufrió reveses que la hicieron derivar hacia un nuevo establecimiento imperial (bonapartista), lo cual confirmaría la presuposición planetaria burkeana. Asimismo, la reconfiguración del mapa europeo tras la derrota de Napoleón consolidaría la posición británica, impidiendo mutaciones constitucionales destacables durante un largo tiempo. ¿Qué continuidad existe ideológicamente entre aquel Reino Unido de Edmund Burke y el actual? ¿Hasta qué punto desea seguir manteniendo una senda independiente del resto de Europa, y, sobre todo, por qué?

El volumen de Richard Bourke puede aportar una serie de referencias para que podamos contestar a estas preguntas. La ciclópea tarea que rodea su esfuerzo es digna de encomio, aunque en ella pese más el dato histórico que el análisis de la filosofía burkeana. De hecho, esto quizás no sea en absoluto reprochable: Edmund Burke fue una llamativa mezcla de hombre reflexivo y político vocacional. Separar uno y otro elemento, por tanto, resulta sumamente difícil y es mérito del trabajo del profesor Bourke haberlo sabido mostrar.

Ricardo Cueva Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

LUCIANO VENEZIA: *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*, Basingstoke, Palgrave Macmillan UK, 2015, 162 págs.

Con base en su tesis de doctorado, Luciano Venezia se enfrenta en esta obra a la «interpretación estándar» de la autoridad legal y la obligación política en Hobbes, ofreciendo una lectura alternativa desde una perspectiva conceptual-analítica. Si comúnmente se afirma que el elemento característico de la

autoridad hobbesiana es el miedo a la coacción física y que la obediencia responde en última instancia al interés del súbdito, Venezia pone en el centro de su interpretación el aspecto deontológico o normativo; es decir, la obediencia por puro deber moral, independiente del interés egoísta-racional. En este sentido, considera que su interpretación permite dar cuenta de dos aspectos que la versión estándar no alcanzaría a explicar: por un lado, que pueda darse una desobediencia legítima a la ley, independientemente de que exista un interés privado para obedecer; por otro, la existencia de un deber de obediencia incluso cuando los actos demandados atentan contra el interés racional propio (pp. 1-3 y 34). «[C]oercion is not really an essential feature of law», llega a afirmarse (p. 52). Por desgracia, y a pesar del intenso trabajo que respalda a la obra, el argumento no resulta del todo convincente.

En primer lugar, Venezia dedica el capítulo 2 a identificar dicha interpretación estándar, para la que reconoce que existe sobrada evidencia en los textos (p. 14, véanse también pp. 114-117). En dicho capítulo se realiza un interesante esfuerzo al clasificar en tres corrientes principales las interpretaciones analíticas sobre las dificultades de los hombres para salir del estado de naturaleza (principalmente, de Gauthier, Hampton y Kavka): el interés racional en la guerra como subóptimo, las pasiones que se interponen en el camino de la razón y, finalmente, el problema del cortoplacismo racional. Para el autor, las tres (e incluso una cuarta, representada por Lloyd) ofrecen un mismo relato sobre la salida del estado de naturaleza: la coacción que respalda a las disposiciones legales introduciría en la deliberación racional motivos suficientes para la obediencia.

Por contra, Venezia quiere demostrar que para sostener un concepto de autoridad es fundamental que la fuerza no sea situada como elemento central, sino simplemente como un «back-up mechanism» y —más aún— que Hobbes construye un concepto de autoridad de este tipo. Y a ello dedica la segunda parte de su obra. La argumentación comienza principalmente en el nivel lógico-conceptual, discutiendo sobre lo que la autoridad legal puede y no puede significar en contraste con otros conceptos como poder o persuasión, para al mismo tiempo comprobar si, en base a los textos, de hecho se puede afirmar que Hobbes sostuviera tal cosa (capítulo 3). El argumento de fondo es que, siguiendo la definición de autoridad de Raz (pp. 11, 45-46, 51-52 y 57-60), las órdenes del soberano afectan el razonamiento práctico de los súbditos introduciendo argumentos de autoridad; es decir, argumentos cualitativamente distintos y superiores al cálculo racional de intereses, que es por tanto interrumpido en favor de este segundo nivel (no por ello menos racional).

Venezia logra sustentar la idea de que para Hobbes existe un elemento moral en la obediencia recurriendo a numerosos apoyos. Por un lado, apela a la diferencia que se hace en *Leviatán* entre las órdenes (*commands*: se dan

«razones para la acción en virtud de su origen»), y los consejos (*councils*, que lo hacen en virtud de su contenido) (p. 54). También resultan clarificadoras algunas citas, presentadas principalmente en el capítulo 4 (sobre la obligación política), como aquellas extraídas de *De Cive* (IV):

[...] the laws of nature are a matter of conscience, i.e. the just man is the man who makes every effort to fulfill them. If one does all the actions that the law commands (showing external obedience), but does not do them for the sake of the law but of penalty attached or glory, one is still unjust (pp. 74-75).

A man is obligated by an agreement, i.e. he ought to perform because of his promise (p. 107).

O de *De Homine* (XIV):

[...] that which is displeasing to faith, (that is, to piety) is the simulation of justice by those lacking it. For those who do just works and give alms only for glory or for the acquiring of riches or for the avoidance of punishment are unjust, even though their works are very frequently just (pp. 74-75).

Así como del propio *Leviatán*; en particular, de los pasajes del capítulo XV en los que Hobbes se refiere a la obligación *in foro interno* que producen las leyes naturales. Sin embargo, los argumentos con los que Venezia trata de primar lo moral por encima de lo instrumental *in foro externo* llegan a sonar ajenos al pensamiento hobbesiano, como él mismo parece intuir por momentos (p. 107: «It seems that the characteristic inequality [entre soberano y súbditos] [...] may plausibly be construed in both empirical terms and in normative terms», o p. 116: «Although there is strong evidence to ground the thesis that Hobbes develops a prudential theory of contractual obligation, however, there are also significant textual resources which permit us to construe Hobbes' theory of contractual obligation in a genuinely deontological fashion»).

De hecho, en el capítulo 5, dedicado a analizar el papel del contractualismo en la teoría hobbesiana, el autor renuncia a basarse en la definición de autoridad que el *Leviatán* ofrece (p. 95, n. 9). Por el contrario, el argumento clave de Venezia es que, si no existiera una obligación moral de obedecer, los súbditos desobedecerían en cuanto el interés propio así lo aconsejase (p. 109). Con el propósito de demostrar que este no es el caso para Hobbes, recurre principalmente a dos ejemplos clave. Por un lado, a la situación del soldado enviado a la guerra y la posibilidad de que este se ate a «obligaciones contractuales especiales» que le fuercen a no huir de una muerte segura, lo que indicaría que uno puede comprometerse contra el interés racional (p. 118). Por

otro, al pasaje de *Leviatán* en el que Hobbes establece que los prisioneros de guerra liberados bajo la promesa de pagar un rescate, o una víctima de un robo liberado en términos equivalentes, tienen obligación de pagar lo prometido, «till the Civil Law discharge me» (*Leviatán*, capítulo XIV).

En una última parte, Venezia presenta críticas a la noción hobbesiana de obligación política, principalmente por asimilar voluntariedad y racionalidad como base para legitimar las promesas (fundamentalmente, el pacto que funda la comunidad política) incluso si estas se realizan bajo coacción. Habiendo ya dedicado algunas páginas en el capítulo 3 a la psicología planteada en *Leviatán* (según la cual no hay en realidad acción voluntaria dado que la voluntad depende por entero del último deseo, pp. 66-67), a Venezia no le cuesta sostener en términos intuicionistas que las promesas que se realizan bajo una amenaza dirigida a torcer nuestra voluntad no pueden servir como asiento de ninguna obligación moral, dado que no representan la «verdadera voluntad» del sujeto². Pese a ser racionales (y la coerción, como bien se explica, se basa en gran parte en esta racionalidad), Venezia argumenta que tales acciones no son voluntarias «in the sense that matters».

A modo de conclusión, Venezia enumera toda una serie de críticas al pensamiento hobbesiano, principalmente ancladas en el agonismo (no todo conflicto es negativo *per se*), el liberalismo (¿quién podría consentir convertirse en esclavo?) y el empirismo (¿quién ha consentido realmente?).

VENEZIA Y LA PERSPECTIVA ANALÍTICA

No deja de resultar refrescante la lectura de textos desde una mirada analítica, que considera a estos grandes pensadores no como «pieza de museo de las creencias filosóficas del siglo xvii» (p. 10), sino como trabajos filosóficos de primer orden con los que medirse y que entender tanto en su complejidad interna como en su relación con esos aspectos del mundo humano antaño llamados con la (hoy denostada) expresión de «cuestiones perennes». Cuestiones entre las que la reflexión sobre la obediencia ocupaba un lugar destacado. Además, podría argumentarse la adecuación de una mirada analítica para volver sobre Hobbes, dado que el pensador es frecuentemente considerado uno de los padres de esta corriente³. Sin embargo, aun con aportaciones interesantes

² Lo que presenta el problema, no mencionado, de saber cuál es dicha «verdadera» voluntad.

³ De hecho, algo parecido —también aplicando la noción de autoridad de Raz— ya ha sido realizado con considerable éxito desde el concepto opuesto (desde el punto de

arriba mencionadas y pese a que el autor es consciente de las críticas que ha recibido la escuela analítica (especialmente por su tendencia al anacronismo, pp. 8-13), la obra cae en numerosas debilidades.

Sin querer desmerecer el trabajo, notable además en lo bibliográfico y en lo estilístico (logrando ese efecto de parsimonia y claridad típico de estos tratados), el argumento principal no creo que se sostenga: una vez que se ha mostrado toda la evidencia textual para la «interpretación estandar», la que sitúa como elemento central la capacidad del soberano para ejercer la coacción tras la obligatoria obediencia, tratar de derribarla resulta impracticable. Incluso podría pensarse que Venezia recurre a un hombre de paja al apoyarse en la interpretación que explica el estado de naturaleza en base a pasiones insociables (p. 25), cuando la interpretación en torno a la idea de cortoplacismo racional consigue resistir con mayor éxito la comprobación en los textos (en el *Leviatán* —capítulo XIII— Hobbes asegura que las pasiones juegan su parte para inclinar al hombre hacia la paz).

El problema fundamental consiste en que toda la obra se basa en una premisa no demostrada: que Hobbes —no el concepto abstracto y lógicamente perfecto de autoridad basado en Raz, sino Hobbes, en sus textos— negaba la compatibilidad de, por un lado, una visión deontológica de la autoridad con, por otro, una instrumental o prudencial (véanse, por ejemplo, pp. 110-111). Se da el caso de que varios autores⁴ han explicado convincentemente que Hobbes recurre a ambos tipos de argumentos para fundamentar la obediencia. En este sentido, el capítulo 15 del *Leviatán* afirma con importante rotundidad que no hay nada más irracional que la desobediencia, no por el miedo a la sanción en sí, sino por el peligro de situarse en un estado de naturaleza respecto a los demás hombres, dado que ninguno puede «esperar defenderse de la destrucción sólo con su propia fuerza, o inteligencia». Venezia, por el contrario, está limitando el significado de la expresión «interés racional propio» de una forma que no parece corresponderse con el pensamiento hobbesiano, pues el estado de naturaleza no queda descrito por el filósofo simplemente como un escalón en la evolución de la humanidad, sino como un tipo de relación social terrible y siempre acechante, incluso cuando existe un Estado conformado. Un estado de naturaleza que irrumpe, por ejemplo, cuando el soberano decide sacrificar a uno de sus súbditos. Esta pieza es fundamental

vista de la desobediencia) en un texto que Venezia cita a pie de página (p. 118, n. 86), pero no en la bibliografía: Sreehdar, Susanne: *Hobbes on resistance: defying the Leviathan*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 183 págs.

⁴ Véase, por ejemplo, D. D. Raphael, *Hobbes: Morals and Politics*, Allen and Unwin, 1977.

para entender el puzle mediante el que Hobbes torna racional —instrumentalmente hablando— la obediencia.

Las debilidades de contenido se derivan de otras que son, si se quiere, metodológicas. En primer lugar, el autor hiperracionaliza el pensamiento de Hobbes. Venezia recurre a un argumento tan poco convincente como que Hobbes no puede haber querido decir ciertas cosas porque no serían coherentes con el deber ser de un concepto «racional» de autoridad. Así, pese a haber citado en su capítulo dos afirmaciones hobbesianas tan concluyentes como que «covenants, being but words [...] have no force to oblige [...] but what it has from the public sword» (p. 26), es capaz de argumentar todo lo contrario más adelante y, sin explicación alguna salvo el mencionado deber ser, atribuírselo al autor. Este desdén por las posibles incoherencias o evoluciones del autor en sus diversos textos, quizá explicables por intenciones diversas o constricciones retóricas, lo condensa en una frase desprovista de argumentación que la respalde: el pensamiento de Hobbes sobre las cuestiones tratadas conforman en su opinión una «teoría política unitaria» (p. 18).

No se trata por tanto de que la argumentación de Venezia en favor del factor moral no tenga asiento, sino de que, precisamente gracias a su profuso trabajo, se intuye que Hobbes quiere decir lo uno y lo otro, por mucho que ambos aspectos quizá no sean tan armónicos como él pretendía hacer ver, algo que quedaría patente si la obra analizase la cuestión de la desobediencia legítima y la retención de juicio propio que requiere. En este sentido, el libro habría ganado peso si se hubiese dedicado a detallar estas contradicciones, no a enterrarlas bajo una interpretación unitaria que termina recurriendo a algunas lecturas poco convincentes en momentos clave de la argumentación. Me estoy refiriendo, por un lado, a la disquisición en torno al pasaje sobre el compromiso del soldado, que la mayoría de autores señalan simplemente como una inconsistencia que escapa al talento integrador de Hobbes (p. 118, n. 86). Efectivamente, Venezia logra acomodar este problemático sobrante en un marco coherente, pero a costa de descuadrar el resto del sistema teórico. Por otro lado, está el ejemplo de la víctima del robo que promete pagar a cambio de su liberación; una situación que puede resolverse con mayor simplicidad siempre que el soberano se haga presente antes del pago (bien prohibiendo y penalizando la acción, bien garantizándola).

Segundo, y que puede entenderse como desarrollo de lo anterior: Venezia aplica esquemas conceptuales externos a los textos sin cuidado ni matización. Ya se han mencionado las remisiones a las teorías de Raz, que no se tratan de comparaciones sino de aplicaciones directas sin preocupación alguna por el posible anacronismo. Además, el esquema liberal aparece aplicado sin mención explícita. Al afirmar que «[a]ccording to Hobbes, the laws of nature introduce norms that dictate cooperative behaviour» (p. 20), o «agents may

have different interpretations of natural law» (p. 59), Venezia está haciendo chirriar la naturaleza instrumental de la razón que se deriva de la clásica definición de la ley fundamental de la naturaleza en el capítulo XIV del *Leviatán*. Según esta, la razón indica al hombre que, en caso de no poder alcanzar la paz, «he may seek, and use, all helps, and advantages of war»⁵. De esta forma, el Hobbes presentado a veces *suena* casi a Locke; a liberalismo. Según lo expresa en algún pasaje, Venezia no parece completamente ajeno a este hecho (p. 65, n. 5).

Tercero: en ciertos momentos, Venezia se ve simplemente forzado a llevar la contraria a Hobbes, lo que resulta problemático cuando el objetivo del pasaje es comprenderlo, no criticarlo. Por ejemplo, Venezia cita a Hobbes argumentando que quien ordena algo necesariamente lo hace aspirando al beneficio propio (p. 55); la respuesta de Venezia es del todo sorprendente: «Esto, sin embargo, no parece ser necesariamente verdad». Esta búsqueda de «verdad» externa a los textos, respetable por lo demás, acaba, sin embargo, pervirtiendo la lectura del texto mismo: si no es «verdad», el pasaje se torna irrelevante, pues no permite alcanzar el objetivo de Venezia, que no es otro sino ofrecer una versión «plausible» de Hobbes (p. 144). En este sentido, el autor afirma no creer que «Hobbes is actually committed to psychological egoism», pese a admitir que el texto indica lo contrario (p. 65). Por esta vía la obra se convierte, sin decirlo, en un alegato contra Hobbes.

El problema en todo caso es hacer este alegato desde lo que Hobbes debería haber querido decir, estando más preocupado por enmendarlo que por entenderlo y contarlo, lo que lleva (cuarto punto) a omisiones indebidas. Solo así puede explicarse que en una obra llamada *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation* se prescindiera de la definición que Hobbes mismo hace de autoridad. Venezia lo explica: «I will not rely on Hobbes account of authorization» (p. 95, n. 9), porque: 1) no añade nada; 2) autorización y alienación son incompatibles (y, por tanto, como constituye una contradicción, no resulta relevante). De esta forma, no aparece en toda la obra un análisis de la representación; mucho menos las palabras «autor» o «actor». Tampoco se explica el carácter ficticio del Estado y del soberano. Con ello, quedan al margen algunos interesantes argumentos dados por otros autores para defender la importancia del aspecto deontológico en el pensamiento hobbesiano sobre la obligación política, como, por ejemplo, que desobedecer supondría una contradicción con uno mismo, toda vez que la orden dada por el «actor» —el

⁵ Especialmente relevante al respecto es cómo interpreta Venezia la relación entre leyes naturales y leyes morales (p. 86).

soberano, representante del Estado— es en realidad mía, en tanto que súbdito; es decir, en tanto que miembro del Estado⁶.

Estas ausencias no son meras elipsis, sino que afectan al contenido. Por ejemplo, Venezia afirma que Hobbes «does not properly distinguish between the sovereign as a private individual and the sovereign as an office» (p. 146). Conocida esta premisa, deja de sorprender que el soberano del que habla Venezia resulte hipostasiado (pp. 27 y 97): «insofar as he does not give up any of his natural rights, the sovereign's right to rule is not a new right created with the institution of sovereignty». Tampoco extraña que no se mencione la posibilidad de un soberano democrático: bajo esta lectura, resultaría difícil distinguirlo del estado de naturaleza.

Al defender la perspectiva analítica de las críticas de anacronismo, Venezia puntualiza: «the proof of the pudding is in the eating»; el pudín se valora comiéndolo (p. 10). En este caso, el resultado en tanto que reflexión sobre la obediencia no tiene desde luego mal sabor para nuestros paladares liberales. Sin embargo, el autor se salta tantos pasos de la receta hobbesiana que, por mucho que insista, uno llega a dudar de que aquello siga siendo un pudín; o, en este caso, que siga siendo Hobbes de quien se habla. El proyecto del filósofo inglés es precisamente grande en su intento de aunar todos los recursos posibles (racionales, pasionales, morales y retóricos) en favor de la paz a través de la legitimidad y la obediencia; un intento que, fuera o no completamente exitoso, no es, sin embargo, un intento de otra cosa. En todo caso, Venezia hace gala del coraje necesario para ser ambicioso, provocativo e ingenioso. Esto, una vez restada su infidelidad y sumando algunos desarrollos ciertamente interesantes, proporciona gran interés a la lectura.

Pedro Abellán Artacho
Universidad Complutense, Madrid

⁶ En la ya citada obra de Raphael (1977: 33), el autor afirma que existe una «artificial or verbal obligation [del sujeto] to keep his promise, because it would be illogical or self contradictory to break it». De acuerdo con Raphael, «this artificial obligation has nothing to do with means to an end», sino con (y son palabras del capítulo XIV del *Leviatán*) la «absurdity, to contradict what one maintained at the beginning».