

de una manera muy diferente a aquella que vería, por un lado, la introducción desde no se sabe muy bien dónde de un cambio radical durante su convalecencia, constituyendo un hecho providencial, y, además, una orientación general de su vida marcada por el destino de ser el fundador de la Compañía.

En esta biografía se nos muestran con fuentes y aparato crítico los rumbos que Íñigo y después, para muchos, Ignacio de Loyola, habría ido tomando, ligados a situaciones especialmente convulsas que no pueden sino ser tratadas como tales, pintándonos a su personaje en una fuerte confusión de tendencias y situaciones, incluyendo en ellos como una parte, ciertamente importante pero sin que deje por ello de ser parte, la forja de un modelo o ejemplo para otros hombres, la imagen límpida (o su contrapartida como leyenda negra) de un paladín de la Contrarreforma o la idea de que la fundación de la Compañía no era obra humana, sino de la *divina providencia* (ver p. 385).

Miguel Bernard Calavia

A propósito de M. HERRERO, *Ficciones Políticas: El Eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012, 187 pp.

Este libro de Montserrat Herrero pretende reflexionar sobre la herencia política de Thomas Hobbes en nuestros días. ¿Y por qué investigar sobre el eco de Hobbes en el presente? La pregunta pretende iniciar la investigación que nos haría, de acuerdo con la autora, más conscientes de nuestra situación ante las «garras» de Leviatán, la máquina de producción de paz en la vida civil, así como profundizar sobre el significado e identificación de la antropología materialista propuesta por Hobbes y el hombre de la filosofía contemporánea y, con eso, comprender el fenómeno político actual.

Considera la autora que, aunque Hobbes haya indicado que Leviatán es mortal y haya habido muchos cambios y adaptaciones, el Estado moderno se mantiene vivo y actuante, y «se muestra hoy con un rostro menos feroz que aquel diseñado por Hobbes, aunque no menos dañino» (p. 8).

La primera parte del trabajo titulada «Cuerpos naturales y cuerpos artificiales» ya deja claro que la actualidad de Hobbes en la filosofía contemporánea se refiere a los argumentos teóricos que desarrolló para la legitimación del Estado absoluto —la creación de un Dios mortal por el arte del hombre. No es la legitimación divina, ni la histórica, sino una nueva legitimación política basada en el científico —el movimiento de los cuerpos y su voluntad de autonomía. Esto da la seguridad y garantiza la obediencia al poder del soberano. En este punto, como reconoce la autora, esa pretensión autofundacional permanece

ce en nuestros días como una verdadera herencia hobbesiana –la artificialidad del cuerpo político como obra exclusivamente humana.

Con la visión extraída de la obra *Tratado sobre el cuerpo*, la autora destaca la distinción entre las expresiones empleadas por Hobbes –«el hombre natural» y «la persona fingida o artificial» y, con ellas la idea de tipos de cuerpos naturales y artificiales, así como la diferenciación entre antropología, cuyo objeto es el hombre (natural), y la filosofía de la naturaleza (moral y civil) cuyo objeto es la persona (artificial).

A continuación, la autora desarrolla el tema del estado de naturaleza de Hobbes. Parte de las premisas ontológicas del materialismo hobbesiano: toda realidad dada es cuerpo; aquí la única relación entre los cuerpos es de causa-efecto y todo lo que ocurre en el mundo tiene alguna causa. Y conecta con la idea descrita por Hobbes en la obra *De Homine* de que la acción humana es «pulsional», o sea, la «sensación precede a la inclinación»¹. Las pulsiones elementales, según la autora, son el placer y el dolor y el bien y el mal están relacionados con esas experiencias, no siendo conceptos morales. Y la prudencia sería una especie de sentido común natural que surge como resultado del placer y del dolor. Pero ¿cuál es el bien elemental y el primero de todos los males? La conservación de sí mismo y la muerte, respectivamente.

En lo que se refiere a la inclinación natural, aclara que se reduce a los conceptos de deseo y aversión. Por lo tanto, la prudencia y el poder serían las derivaciones del deseo y ambas llevan a los hombres, con el objetivo de la autoconservación, a pelear los unos con los otros, lo que caracteriza el estado de naturaleza de Hobbes, donde no hay ni propiedad, ni dominio ni mío distinto de tuyo. La razón, nos dijo Hobbes, nos muestra la conveniencia y necesidad de construir el artificio político, teniendo como bases *las leyes de la naturaleza*, que proceden de la razón como verdaderas normas del Evangelio². Tenemos así una doble legitimación del poder político, racional y divina. En ese sentido defiende la autora que la causa hipotética permanente del estado civil es la relación dialéctica entre las leyes de la naturaleza y las inclinaciones naturales y la prudencia que llevan consigo el estado de naturaleza. Una relación de necesidad mutua y, al mismo tiempo, oposición entre naturaleza y artificio.

Montserrat Herrero ha señalado en su libro que el lenguaje es la pieza clave de la filosofía política hobbesiana. Tanto es así que el lenguaje y la racionalidad serían los instrumentos del arte del hombre y, por lo tanto, medios de creación del estado civil, que se verifica con la creación de la persona ficticia. Es con eso, con la lógica representativa, que Hobbes presenta la distinción entre autor, como dueño de las palabras y acciones, y el actor, que es la

1 Cf. T. Hobbes, *De Homine*, XI, Albert Blanchard, 1974, p. 154.

2 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, XIV, p. 120.

persona. Para que haya representación –y con eso el traslado de los intereses individuales al ámbito público– es necesario la figura del actor y la persona natural como una mediación necesaria, destaca la autora.

El mundo civil de Hobbes, afirma la profesora de la Universidad de Navarra, es artificioso, un teatro de apariencias, siendo una filosofía que «procede de ficción en ficción –desde la imaginación, pasando por el lenguaje, hasta la construcción racional de la ficción estatal para llegar a ordenar el mundo» (p. 39).

En el segundo capítulo, titulado «La figura del prójimo: del terror al reconocimiento», la autora trata de la relación del hombre con sus congéneres y cómo la construcción del estado logra la metamorfosis del hombre natural en hombre político. Inicialmente se muestra a los hombres iguales en lo que se refiere a la persecución de la autoconservación, la felicidad derivada de la satisfacción de deseos y el continuo aumento de poder, lo que convierte a los hombres en enemigos y los conduce al conflicto en términos de competencia, desconfianza y de vanagloria.

En esta situación la pasión que domina a los hombres es el miedo, generando ansiedad e inquietud y hace que la figura del «otro» sea la de un depredador movido a matar por la seguridad de su autoconservación, por razón del miedo, la desconfianza y la vanagloria mientras que no exista un poder de control superior. Ese poder de control superior termina con la existencia del hombre en la anarquía, libera al hombre de su propia naturaleza y justifica el gobierno político en forma de gobierno patriarcal o de una soberanía, instituyendo un poder y una legitimación racional para él y apareciendo conceptos como mío y tuyo, justo e injusto, y en último término, moral e inmoral. Con ello el hombre puede vivir en paz para seguir persiguiendo de un modo nuevo su propia autoconservación.

Para conseguir una conducta moral es preciso tener leyes, y por eso el atributo más importante del soberano es la legislación y el del ciudadano su obediencia a la ley civil, de forma que el hombre comienza a ser moral por las leyes civiles, como súbdito del soberano, o por las leyes divinas, como súbdito de Dios. Por ello las leyes son normas útiles para establecer lo justo y lo injusto, y no se puede decir que algo es injusto si no es contrario a alguna ley.

Desde el punto de vista de la autora, no existe en Hobbes un orden propiamente moral diferenciado del teológico antes de la constitución de la ley civil, ni un orden moral diferenciado del político una vez constituida la ley civil.

En este capítulo la autora también describe la diferenciación de la ley entre natural y positiva, pero además dentro de las positivas distingue entre humanas y divinas, con el soberano como el último intérprete de las leyes divino-positivas que garantiza la unidad de las interpretaciones.

En el tercer capítulo, denominado «Realidad y ficción de la libertad» la autora trata de la realidad y la ficción de la libertad y sostiene que no son totalmente verosímiles los argumentos que mantienen que el desarrollo del concepto de libertad no es totalmente homogéneo en las diferentes obras políticas de Hobbes: *Elementos de derecho natural y político* (1640), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651 y 1668).

Elementos de derecho natural y político es la primera obra en la que Hobbes se aproxima al concepto de libertad, en dos contextos, el primero relacionado con la deliberación y el segundo con el estado de naturaleza. En lo relacionado con la deliberación, la libertad aparece como un proceso alternativo de cálculo entre nuestros apetitos y nuestros miedos, un cálculo conocido con el nombre de deliberación, ya que deliberar significaría proceder de acuerdo con nuestra propia libertad, e implica una tensión temporal que queda zanjada con la decisión. Somos libres cuando deliberamos, pero la libertad cesa con su ejercicio e incluso cuando las decisiones con que terminan los procesos deliberativos hacen referencia a promesas aparece una obligación natural.

En un segundo momento la libertad aparece en *Elementos* en el contexto de la definición del estado de naturaleza, descrito como un estado de «libertad inocente» en el que todo el mundo posee una «libertad natural» que consiste realmente en hacer o dejar de hacer lo que deseamos en cada momento y cuyo fin último es sobrevivir. Dado que los deseos y apetitos humanos no pueden ser divididos esto lleva a una constante competición, al poder natural de unos hombres sobre otros y finalmente a la muerte, apareciendo vida y muerte, preservación y amenaza como las dos caras de la moneda de la libertad.

Ello lleva a que sólo podemos sobrevivir si cedemos nuestra libertad natural a través de un convenio, que es la promesa de que cada uno de los contratantes actuará conforme a esa disposición de transferir su libertad con la promesa de no usarla y apareciendo la obligación, el estado y el soberano. En opinión de la autora, Hobbes introduce así un nuevo concepto de libertad positiva, la del Estado, y la libertad entendida como derecho a todas las cosas se mantiene en el estado civil, al menos para el soberano, que decide en último término que libertades se pueden retener y cuáles deber ser concedidas al Estado.

En *De Cive*, Hobbes mantiene la definición de libertad natural como el último acto en la deliberación y en su primer capítulo la libertad queda identificada de nuevo con el derecho natural, caracterizándola más adelante de «infructuosa» y examinando los modos por los cuales se puede perder o restringir la libertad. Para Hobbes, los obstáculos que realmente restringen la libertad son «externos y absolutos», aunque existen otros denominados «*per accidents*», que no impiden el movimiento sino sólo por accidente y son el

resultado de un movimiento anterior o de una elección, por lo que del mismo modo que impiden, podrían no haber impedido, entendiendo por tanto en *De Cive* que los obstáculos que un hombre pone a su propia acción a causa de su elección no eliminan su libertad.

En *De Cive* se introduce el término *libertas civilis* para denominar todo el espectro de las acciones voluntarias que ni están mandadas ni prohibidas, y en las cuales el individuo disfruta de una libertad absoluta. La autora sostiene que la definición de libertad civil que Hobbes ofrece en *De Cive* es «negativa» en el mismo sentido en que se habla de una teología negativa, es decir, es una definición de lo que no es, siendo descrita en términos negativos para el súbdito, de forma que cuanto más crece la descripción de la libertad del Estado, mas disminuye la del súbdito.

En *Leviatán*, Hobbes aporta un nuevo matiz en la definición negativa de la libertad ya que los impedimentos que restringen la libertad son definitivamente calificados como externos. En sentido positivo se identifica la libertad con el poder, de forma que la libertad de un cierto tipo de objeto llega hasta donde llega su poder, y en este caso el que no llegue a más no es falta de libertad. También en esta obra se declara claramente que si la libertad civil es libertad lo es por ser una consecuencia de una acción libre-natural, el pacto, y puesto que éste es una consecuencia de una deliberación, de haber ejercitado la voluntad, sus consecuencias nunca pueden ser consideradas una merma de libertad, sino simplemente un impedimento «*per accidents*» que labra el hombre con su elección de ceder su libertad natural por el convenio que crea el Estado.

Sostiene la autora que, a partir del momento en que el soberano y el Estado promulgan una ley, todo súbdito tiene libertad, en primer lugar en aquellas cosas cuyo derecho a ellas no puede transferirse mediante un convenio; en segundo lugar en aquellas cosas cuya negativa a obedecer no frustra el fin para el que ha sido establecido el convenio; y en tercer lugar en todo aquello sobre lo que calla la ley.

En el cuarto capítulo, titulado «La Política Divina», la autora muestra cómo Thomas Hobbes trata la religión y su relación con el Estado. Según ella, para Hobbes, la religión es una semilla que sólo se encuentra en el hombre, y que es consecuencia de tres accidentes: el primero es que el hombre necesita indagar sobre las causas de los sucesos que ve; el segundo, que se da cuenta de que las causas que infiere lo llevan a otras causas; el tercero, que el hombre cuando no puede estar seguro de las causas de las cosas las supone. Además las cadenas de razones causales hacen pensar que lo que ocurre en el presente será la causa de futuros acontecimientos que no puede calcular, lo que le produce una continua ansiedad respecto del porvenir y le lleva a un miedo que se concreta en un poder o agente invisible que es causa determinante de todo

lo que ocurre y de lo que puede llegar a suceder. Con ello lo que la religión asegura como poder es un dominio sobre los acontecimientos futuros.

Por ello la religión es inevitable por el proceder de la naturaleza humana, pero además es útil a la política en la forma del Estado cristiano, es decir la articulación de la soberanía estatal en una religión con carácter revelado, que desde el punto de vista de la autora tiene un motivo histórico-teológico: el entendimiento por Hobbes de que la historia sagrada es verdadera historia como relato de hechos que han ocurrido.

Cuando Hobbes se enfrenta a la cuestión de cómo se genera la obligatoriedad del convenio que da origen a la comunidad política y al poder civil, él argumenta que el fundamento más fuerte e inmediato es el miedo a un Dios omnipotente, ya que el miedo es la pasión más generalizada y Dios representa un poder que se puede vengar si no se cumple lo prometido. Esta utilidad de la religión para el Estado tiene otro argumento opuesto: es útil para el reino de Dios que se obedezca aquí y ahora sólo y exclusivamente al soberano civil, porque sin paz no es posible vivir la religión.

Para afirmar definitivamente un poder indestructible se consolida la unidad del poder civil y el eclesástico en un mismo representante, el soberano civil, cerrando un círculo entre la religión natural y el Estado, con la religión como la causa más fuerte que lleva a buscar la protección del soberano y constituyendo un estado religioso donde la obediencia, como contrapartida de la protección, estará garantizada.

En el capítulo quinto, titulado «Razón de Estado y conciencia», la autora trata sobre qué se entiende por juicio de conciencia en la filosofía de Hobbes y las implicaciones de la negación de la legitimidad de la voz de la conciencia individual en la construcción de la razón de Estado.

Entiende Montserrat Herrero como razón de Estado la redefinición de todo tipo de racionalidad en términos de una racionalidad política en tanto lógica encaminada a hacerse con el poder y conservarlo. La conciencia para Hobbes es un tipo de conocimiento que se mueve entre el juicio y la opinión privada, dependiendo del número de testigos que afirmen o nieguen su contenido. Lo que hace de la conciencia, como juicio, una cuestión importante para la política es su referencia a la acción, que la conciencia anime o retraiga a un hombre de actuar y que exista una colisión entre la voz de Dios en la conciencia del individuo y la voz pública, que es el reflejo de la interpretación de la palabra de Dios por el soberano cristiano, que es su legítimo intérprete y quien tiene en la tierra ese privilegio, y que asegura la identidad de la conciencia civil y religiosa.

La identificación del soberano como lugarteniente de Dios hace que la conciencia esté pendiente de la voz del soberano y no de cualquier otro intérprete, como la Iglesia, el Papa o los protestantes, de forma que una vez

instituido el Estado el ciudadano sólo ha de obedecer a la ley civil y haciendo esto no peca nunca, ya que traslada su responsabilidad moral a aquel que se ha colocado en el lugar de Dios.

Sobre la razón de Estado, la autora sostiene que lo que está en juego para poder combatir el totalitarismo de la razón de Estado es la posibilidad de concebir un concepto de conciencia cuyo juicio no quede reducido en el contexto político a una esfera privada y subjetiva, y está de acuerdo con Hobbes en que no cualquier opinión privada o cualquier idea sobre la realidad pueden reclamar un derecho de resistencia frente al Estado. Este sólo tiene sentido en los casos en los que el individuo entiende que una determinada actuación obligada por el Estado lo lleva a atentar contra su propia existencia y dignidad.

En el sexto capítulo, titulado «La Ley de las naciones», la autora trata de arrojar luz sobre la concepción hobbesiana de la Ley de las Naciones a partir de una breve afirmación en *Leviatán* que dice que de la ley de las naciones no hay que decir nada ya que es idéntica con la ley natural. En opinión de la autora, Hobbes no afirma la total igualdad del estado de naturaleza en los hombres y las naciones, y esta identidad se refiere simplemente a la ausencia de un soberano común en los dos casos, sin llegar a referirse de ningún modo a la identidad de los tipos de actores políticos.

En primer lugar, los Estados no se encuentran nunca en la situación de igualdad de poder natural en que se hallan los individuos antes de la aparición del Estado, puesto que con el tiempo han ido creciendo y adquiriendo poder. En segundo lugar, las personas naturales se dejan conducir por sus pasiones, mientras que el representante que actúa por la persona artificial que representa cada Estado no lo hace puesto que ya posee la forma de la racionalidad, la forma del contrato, y no son actores pasionales sino que representan un cálculo de utilidad. Sin embargo pueden realizar cualquier tipo de acción que les permita autoconservarse, y, en este aspecto son semejantes a los individuos en estado de naturaleza.

Así lo considera en *Elementos*, donde la defensa es una de las tareas más importante del soberano, al igual que en *De Cive*, donde la espada del soberano es un elemento de defensa y donde muestra la guerra interestatal como una «guerra contenida», siendo la paz sólo el intervalo de tiempo en el que no hay guerra, por lo que el orden internacional no se halla continuamente en un estado de guerra abierta pero sí contenida.

En esa situación es posible la existencia de pactos, juramentos y comercio internacional, pero sin ninguna seguridad definitiva, ya que no hay ninguna salida definitiva a esta situación de guerra contenida por un poder supremo. Este tipo de contención por la diferencia de los actores marca la diferencia entre los dos tipos de estado de naturaleza debido a la falta de igualdad en

el caso de los Estados y a que el soberano no está interesado en arriesgar su legitimidad política luchando con otros Estados.

En opinión de la autora, la ley internacional hobbesiana está vigente sólo si se acepta como un orden natural-teocrático, ya que los Estados respetan la ley natural como ley vigente bajo un vigilante todopoderoso que es Dios, dado que los soberanos no están sujetos al poder civil y el único poder que se puede vengar sobre ellos es el de Dios mismo, dejando la paz entre Estados a la conciencia de los soberanos ante el poder de Dios. Y ese poder es el de Dios y no el de la Iglesia, que es excluida por Hobbes como suprapoder.

En el séptimo y último capítulo, titulado «Proyecciones hobbesianas», la autora explora las proyecciones de la ficción hobbesiana en la cultura política contemporánea, entendiendo por proyecciones no sólo las influencias directas de Hobbes sino también las derivadas por las culturas filosóficas más variadas desde los pilares del Leviatán hobbesiano. Según Montserrat Herrero, la tesis de Thomas Hobbes de que no sólo la espada sino también el báculo, el sentido último de la verdad, es necesario para instaurar la violencia sanadora que pone fin a la violencia originaria encuentra proyecciones en la filosofía política contemporánea de Michael Foucault³ y Jacques Derrida como una interpenetración de verdad, discurso y poder y en la instauración de la violencia política a través de la palabra.

Asimismo destaca la influencia en la obra de Giorgio Agamben y su *Homo sacer*, en la que el hombre es frente al soberano algo de lo que dispone a su antojo, la protección del soberano se convierte en un derecho absoluto sobre la vida y la muerte. También se estudia la influencia de Hobbes en el psicoanálisis, mencionando la existencia de numerosos puntos de conexión entre las lógicas de los sistemas de ideas de Hobbes y Freud, cuyo principal punto de contacto tiene que ver con la necesaria coacción que debe imponer cualquier orden civilizatorio al individuo originariamente pulsional, aunque el enfoque de Freud es distinto del de Hobbes y con su esquema de la personalidad humana consigue hacer más cruel la política hobbesiana al transponer el poder sobre el individuo a su interior, donde ejerce una violencia íntima, haciendo que la instancia psíquica ocupe el lugar que en Hobbes ocupaba la conciencia que él intentó alinear con los intereses políticos.

En Hobbes, lo que hoy denominamos razón pública se origina en la razón de Estado como lugar donde irán a anidar las opiniones privadas y los inte-

3 Cf. ejemplo en *Historia de la Sexualidad I*, Siglo Veintiuno, pp. 127-128. "Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. ¿Hay que considerarlo, como Hobbes, una transposición al príncipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros? ¿O hay que ver ahí un derecho específico que aparece con la formación de ese nuevo ser jurídico que es el soberano?"

reses de la clase burguesa, haciendo posible ese deseo contra el que habla Hobbes: el deseo de que la autoridad soberana no admita más opiniones que las mantenidas por el hombre privado.

Sobre la razón pública, la autora enlaza con la obra de Rawls y compara el enfoque de Hobbes con el de éste, donde el fundamento de la unidad social está en la idea de consenso entrecruzado que desemboca en la construcción de la razón pública. La autora sostiene que son muchas las diferencias entre Rawls y Hobbes en lo que se refiere a la situación en la que se origina el pacto, ya que en Rawls no existe un estado de naturaleza previo al pacto, la persona que interviene en dicho pacto no es un individuo pasional como en Hobbes y el pacto se realiza ya en un contexto moral que necesita una redefinición política. Asimismo, en el caso imaginado por Rawls lo que se instituye no es un soberano creador de la ley, sino la concepción de la justicia.

En lo referente a la religión civil, la autora sostiene que, en la visión de Hobbes, las iglesias no podían subsistir como instituciones públicas para que el Estado pudiese sustentar el monopolio del poder y que ello llevaba a una configuración estatal de las religiones. Aunque esa solución no ha sobrevivido, en la visión de la autora la situación actual no es muy diferente, ya que se ha diluido la verdad religiosa para que quede sólo en la esfera privada de modo que el criterio prevaleciente sea el del Estado y la razón política consiga ser el único dogma del estado moderno, hasta el punto de convertirse en una auténtica religión civil.

Según Montserrat Herrero, actualmente se intenta un ensayo de religión nuevo que conviene a su modelo político y que es la atenuación de la religión en el subjetivismo privado permitiendo que sean muchas y de ese modo no sean obstáculo para la razón civil. Por otro lado sostiene que no es posible una separación total de lo religioso y lo político, como muestran los conflictos de conciencia que pueden provocar las decisiones políticas, y que tampoco la religión puede pretender neutralidad absoluta en la lucha política. La constitución de la sociedad es al mismo tiempo civil y religiosa, y ninguna de las dos esferas puede ser anulada sin pagar el precio de un totalitarismo del poder.

La autora también muestra el «realismo político» (p. 129) como un eco de la concepción política de Hobbes en lo relativo al ordenamiento político del mundo, un realismo internacional donde existe libertad positiva para el ámbito estatal en la política internacional, y que se enfrenta al universalismo de corte post-kantiano. El nuevo orden mundial vendrá del equilibrio de los grandes espacios en que se fragmenta el mundo si son capaces de encontrar una medida para la paz, pues la posible unidad del mundo entendida como orden global no puede tener un solo poder, tiene que ser una unidad que conserve la pluralidad y no una unidad indiscernible o indiferenciada, el orden global

del mundo deberá ser siempre un espacio fragmentado si de verdad queremos conservar la libertad.

Finalmente se analiza como el positivismo jurídico se ha hecho eco de las ideas de Hobbes sobre el origen de la justicia y la legalidad como construcciones artificiales creadas por el soberano y la determinación de las reglas de la moralidad por la ley positiva, pues toda moralidad diferente de la implícita en las leyes civiles debe ser desconsiderada en el estado civil.

Para la autora, el positivismo de Hans Kelsen representa una apropiación extrema de la concepción jurídica de Hobbes en la que la normatividad misma es artificial y no está sostenida ni por las leyes de la naturaleza ni por las leyes divinas, lo que lleva al punto extremo de hacer que una de las competencias de la soberanía tal y como la entiende Hobbes, su capacidad legislativa, sea el atributo principal del cual deriva incluso la soberanía misma, rechazando la idea de la legitimación del Estado por el derecho o del derecho por el Estado. Para ella, la lógica del positivismo jurídico está siempre lastrada por las amenazas de un poder tiránico (p. 174), e incluso en su combinación con el régimen parlamentario no está libre del acecho del totalitarismo, como lo denunció Carl Schmitt a comienzos del siglo XX y se comprobó empíricamente con la llegada al poder de Hitler.

Esta obra de Montserrat Herrero muestra que las ideas de Hobbes tienen todavía todo un futuro por delante al explicar su influencia en las obras de Michel Foucault, Jacques Derrida, Giorgi Agamben, Sigmund Freud, John Rawls, etc. y hace posible una reflexión crítica sobre las proyecciones de la ficción hobbesiana en la cultura política contemporánea.

Annemaximille Mendes-Quezado Ferrández