

6
20j.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Soberanía y política en Thomas Hobbes



T * E S I S

Que para Obtener el Título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

MARIA ELENA FIGUEROA DIAZ

CIUDAD UNIVERSITARIA, 1992

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION

El objetivo de este trabajo es, en principio, aclarar algunos conceptos e ideas centrales en la obra de Thomas Hobbes. Es retomar su pensamiento político y conferirle un sentido, a partir de sus diversas y a veces contrapuestas posibilidades e interpretaciones, para hallar en él respuestas a problemas fundamentales de la filosofía política. Es el intento por acercarse a un autor, comprenderlo, tratar de discutir con él y entrever la posibilidad de la existencia de elementos positivos en su pensamiento.

De esta manera se pueden obtener herramientas para entender tanto los fenómenos políticos como su correspondiente reflexión.

El trabajo se desarrolla alrededor de tres ejes centrales, a los que les he dado la mayor importancia. Estos ejes son los siguientes:

- a) La secularización de la razón como legitimadora del poder soberano.
- b) La relevancia del consenso en el pacto originador de la soberanía.
- c) La necesaria reivindicación de una política *positiva y productiva* en Hobbes.

Veamos a grandes rasgos en qué consiste cada uno de ellos.

a) Hobbes es el primer teórico del Estado moderno *secularizado*. La razón de ser de su teoría política, en gran parte se debe a la batalla que libra contra las diversas Iglesias y con la religión en general. A diferencia de autores que ven en él a un monista (crf. Watkins) con pretensiones de reducir todos los niveles de la realidad a un sistema unívoco regido por las leyes de Dios; me uno a una visión más secularizada y libre de normas divinas, que ve a Hobbes como un humanista, como un creyente en el ser humano (a pesar de su evidente pesimismo en el hombre), y como un teórico de la soberanía absoluta que basa sus ideas políticas y morales en un paradigma científico.

A partir de la aceptación de que el punto de referencia primordial, el punto de ataque para Hobbes es la religión, ningo también posiciones economicistas que ven a nuestro autor, antes que nada, como el impulsador teórico del capitalismo, de la libre competencia y el mercado. Con ello transforman el fuerte individualismo de Hobbes (de corte más religioso y metafísico, es decir, un individualismo centrado en el nuevo lugar que ocupa el individuo frente al mundo, frente a su capacidad creadora y transformadora) en un individualismo económico. Tal es el caso de Macpherson¹, y en menor grado, de Magri y Moya. Una de las aportaciones más importantes que hizo Hobbes a la reflexión filosófica sobre la política, fue ver la importancia de la fundamentación racional, no divina, del poder político. Con esto sienta las bases para la formación del Estado moderno, tal como se expresa y se conforma en nuestra actualidad (si bien ahora los Estados modernos poseen otras tantas características, aparte de ésta).

b) Un problema muy interesante, y no siempre lo suficientemente tratado en la obra de Hobbes, ha sido la evolución que sufrió su pensamiento desde su planteamiento acerca del acuerdo originario como asamblea *democrática* que da lugar a la formación del Estado, hasta la elaboración de su teoría de la representación.

Este cambio es muy sugerente porque, entre otras cosas, es producto de una serie de tensiones que vemos no sólo en Hobbes,

¹ Cabe señalar someramente el argumento básico de Macpherson, ya que no lo trato en el desarrollo de este trabajo. Este autor, entre otros, ha querido ver en Hobbes al iniciador teórico del capitalismo. Intenta encontrar en su obra indicios que nos muestren que el modelo de Estado que plantea es un modelo mercantil, basado en el carácter egoísta y competitivo de los individuos. Ve en Hobbes a un autor liberal, que si bien plantea el absolutismo del poder soberano, deja total libertad para el desarrollo del mercado, la economía y la producción. Y más aún, Macpherson concluye que a pesar de este intento por parte de Hobbes, éste cayó en un error, ya que no logró ver que existían clases políticas desiguales. Veía a la sociedad fragmentada en individuos, no en clases, y por ello requirió de un poder político cohesionante en vez de admitir la lucha en bloques cohesionados que por sí mismos y por sus intereses se podían sostener como tales, y sostener al sistema en su totalidad. No voy a discutir aquí la improcedencia del argumento de Macpherson, por no considerarlo relevante ni decisivo en estos momentos para un estudio sobre Hobbes. Sólo me interesa plantearlo para hacer más relevante aquella otra posición que ve en su obra una respuesta a otro poder, no económico, no estrictamente político: el religioso.

sino también en la época de transición que estaba viviendo. No deseo aquí reivindicar algún origen democrático de la soberanía en Hobbes, sino la idea del consenso racional. Deseo hacer ver el cambio y sus posibles razones.

Es curioso ver cómo, en un principio, Hobbes plantea la existencia de una asamblea originaria, en donde los individuos son capaces de organizarse por sí solos, de manera democrática, para dar origen al Estado. Y más aún, cómo, al causarle problemas, sustituye esta hipótesis por una teoría de la autorización. El Hobbes decisivo es éste último, que definitivamente no plantea un origen democrático del Estado, pero que ve que el poder soberano tiene que conformarse desde abajo, mediante el consenso.

Es importante entender qué lo lleva a pasar de una hipótesis a otra, y qué rescata de su primera visión. Hobbes es un absolutista, pero a diferencia de todos los absolutistas, en su construcción, no entra Dios como elemento legitimador.

El poder soberano es producto del consenso de los individuos. Esto es decisivo porque, si bien Hobbes es prácticamente un enemigo de la democracia, *ve*, y ése es el origen de una de sus varias tensiones, que el mundo moderno está gestándose, y forzosamente tiene que partir de premisas modernas, secularizadas. Esta tensión entre estas premisas modernas, que tienen que tomar en cuenta la libertad, la igualdad, la racionalidad de los individuos, y conclusiones absolutistas, es decisiva en Hobbes y está presente en toda su obra.

El problema del acuerdo originario y la teoría de la representación es expresión de dicha tensión. Esta, junto con otras más, lejos de hacer de Hobbes un pensador unívoco y lineal, lo hacen conflictivo y a veces paradójico, y precisamente eso constituye un problema.

c) El último eje o tesis se centra en la reivindicación de una idea de la política mucho más productiva. Sin relacionar en absoluto política productiva, basada en el consenso, con democracia o participación democrática; pienso que la política es

una esfera creativa y positiva en Hobbes. Si bien a nuestro autor le interesa más que la política pueda evitar males, mas que producir bienes, no deja de ser aquella condición necesaria para la construcción de *todo* lo demás (sociedad, cultura, educación, ciencia, industria, *vida humana*).

Creo que es fundamental retomar esta idea positiva de la política, sobretodo en un tiempo en que reinan las concepciones negativas de la política y del Estado, como males necesarios. Luis Salazar nos dice que "[...] es un hecho que las concepciones dominantes en el mundo moderno (liberalismo, socialismo, democratismo) comparten, no obstante sus diferencias, una concepción tendencialmente negativa de la política y positiva de la naturaleza humana"². Hobbes parte de una concepción negativa de la naturaleza humana para concluir en una visión positiva y *vital* del Estado y de lo político en general. Si bien fue un autor unilateral, extremoso en muchas cosas, fue un pensador lúcido acerca del Estado moderno, del que podemos aprender mucho todavía.

En este sentido mi objetivo general en este trabajo se orienta al intento de reivindicar a Hobbes como un filósofo que trata de contribuir a la formación de una idea de la política constructiva, valorativamente positiva y necesaria para los seres humanos. Hobbes dista mucho de ser un demócrata optimista, pero también dista más de lo que se ha pensado de ser un defensor del despotismo y la tiranía. Como bien decía Bobbio, no hay que ser más hobbesianos que Hobbes; hay que ubicarlo en su correcto lugar.

En otros puntos importantes, tales como la razón o las leyes de naturaleza en Hobbes, intento discutir, plantear diversas opciones, así como tomar partido por alguna posición frente a otras. En este punto acepto que me he basado en gran medida en las interpretaciones de Bobbio y de Bovero.

² Salazar, Luis. "Política y subjetividad en Hobbes y Spinoza" (en) *Crítica del sujeto*, México, UNAM. FFyL, 1990, p. 34.

Al ser un clásico de la filosofía política, Hobbes es un autor susceptible de las más diversas interpretaciones y visiones. En muchas ocasiones éstas llegan a contraponerse. Este fenómeno habla de la riqueza, la multivocidad y la complejidad de su pensamiento. El hecho de que sea un filósofo de transición, que vive y crea su pensamiento en una época crítica, de ruptura con la tradición anterior, gestadora de nuevos paradigmas que dan cuenta de la explicación del mundo humano, agudizan esta posibilidad suya. Por ello podemos decir que en su obra encontramos muchos niveles teóricos en constante interacción.

Encontramos la carga propia de su momento, de la crisis que sufre éste en todos los ámbitos de la vida humana. Aquí se da la posición política concreta de nuestro autor, así como las reflexiones pertinentes al respecto. Encontramos la herencia de la tradición que le antecede y lo forma (y con la cual rompe). Encontramos, finalmente, lo que le pertenece en tanto filósofo, lo que crea e inaugura, lo que surge de su más profunda reflexión filosófica (en muchos momentos, realmente desligada del contexto inmediato, de carácter político y social, que vive).

Es importante tener en cuenta que en Hobbes hay determinados dispositivos que en gran parte pueden explicar el por qué de su obra: de sus presupuestos, sus valores, sus conclusiones, así como sus objetivos y los enemigos que quiere erradicar para lograr los primeros.

A grandes rasgos, podemos decir que el peligro principal al que se enfrenta Hobbes, tanto en su vida como en su reflexión acerca de ella es la guerra civil. Esta lucha, real y existente en su momento es aquella situación que, traducida, constituye el salvaje e insostenible estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos. Si bien sabemos, y aquí se va a sostener, que el estado de naturaleza hobbesiano es sólo una ficción, un dispositivo o estrategia teórica que da lugar, formalmente, al desarrollo consecuente de sus ideas, sí existe una cierta relación con una realidad vivida, temida y experimentada. Por eso Hobbes nos dice que

acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió así, en el mundo entero; pero existen varios lugares en donde ahora viven de ese modo (*Lev.*p.103-104;p.144).

Ante la precariedad de la paz en un estado semejante, que, aunque no exista de hecho, bien puede existir, Hobbes sienta las bases para la posibilidad de un estado de paz segura y permanente. La situación anárquica es la imagen del Estado en donde el poder ha sido disuelto. Sin un poder central, que regule a los individuos, la vida es simplemente imposible, prácticamente impensable. Y si la vida es el mayor bien, el bien supremo, todo debe estar abocado a su consecución y sostenimiento. Por eso Hobbes no busca la felicidad o la libertad como valores supremos que tienen que ser realizados por y en el Estado.

Hobbes busca la no-anarquía, la no-muerte, la posibilidad de vida; y por ello plantea el orden y la necesidad de un poder supremo centralizado, *absoluto*, que acabe con disputas por el poder. Y precisamente es el poder (expresado en honor, riqueza, propiedades, reconocimiento, capacidad de sometimiento, de sujeción) el causante de todas las pugnas entre los hombres.

Toda lucha humana no es sólo lucha por la sobrevivencia, sino también por el dominio, gracias al insaciable afán de poder (que sólo acaba con la muerte) propio del ser humano. Ante la dispersión, la anarquía, se busca la unidad. Por ello la libertad no es un problema para nuestro autor. Para éste, la opresión, la limitación del ser humano no es mayor conflicto; lo es, por el contrario, su excesiva libertad, su derecho a todas las cosas.

Hobbes tiene un gran miedo, miedo a la muerte violenta, a las luchas internas de su país, al debilitamiento del estado inglés, al caos. Esto hace que generalice este miedo al disvalor supremo, la muerte, y lo lleve a afirmar que lo que verdaderamente desean los seres humanos, en tanto seres racionales, es el orden, la seguridad, la vida.

Hobbes es un filósofo consistente, coherente que, una vez planteados sus supuestos básicos, deduce con absoluto rigor sus

consecuencias. Sin embargo, vemos en él una serie de tensiones fundamentales.

Una de ellas la encontramos entre su afirmación de que la verdad es autoridad, de que una vez instaurado el Estado y el soberano, es éste último el que decide qué es verdad y qué no lo es (a partir de su nominalismo), y su firme convicción en que hay una verdad, la de la razón, y de que su obra es expresión de ésta. ¿Cómo equilibra su nominalismo con la fuerte convicción de que su obra es verdadera, o sea, que esta fundamentada sobre bases sólidas, racionales? Esta tensión recorre toda su obra, y quizás sólo se puede superar con la idea de que la ley natural como precepto racional existente en todo ser humano, hace que, tanto el soberano sea racional y por lo tanto acepte la ciencia hobbesiana, como que los planteamientos de Hobbes sean verdaderos, y que por lo tanto, no puedan ser contradichos por el soberano. Hobbes, a pesar de su nominalismo, y del poder absoluto que le otorga al soberano, cree ante todo en la verdad de la razón. Tiene la idea de que la educación debe ser un elemento fundamental en todo Estado. Incluso llega a decir que su obra debería ser impartida en las escuelas, ya que esto contribuiría a la formación de los sujetos como ciudadanos racionales y obedientes.

Hobbes intenta fundamentar una ciencia de la política al modo de la geometría. La filosofía civil, la construcción del arte del buen gobierno, debe ser, como la geometría, una ciencia deductiva, construida por el ser humano. El Estado debe ser una construcción humana en tanto el hombre es un relojero, un pequeño arquitecto, imitador y mejorador de la naturaleza humana. El hombre es capaz de recrear y perfeccionar la naturaleza, al construir mecanismos artificiales, máquinas. Una de ellas es el Estado. Bobbio afirma que "relojero o arquitecto, el hombre, o mejor el género humano en su desarrollo histórico, ha construido, al instituir el estado, el mas complicado, y quizás también el más delicado y con certeza el mas útil de los mecanismos, el que

permite nada menos que sobrevivir en la naturaleza no siempre amistosa³.

La insistencia de Hobbes en que el Estado es un objeto creado, artificial no es irrelevante. La idea del Estado como máquina y del hombre como relojero, nos remite a la idea, entre otras cosas, de que el Estado, y la soberanía, por consiguiente, son creaciones humanas, no divinas. Que gracias a la capacidad racional de los seres humanos, éstos son capaces de mejorar su mundo, hacer vivible la naturaleza, sentar las bases para su sobrevivencia. Si bien es un total pesimista con respecto al ser humano, y su visión es cruda, realista, y de hecho no cree en él, sí cree en la razón humana como posibilidad latente, susceptible de ser viable.

Es fundamental, al enfrentarse a un filósofo clásico, tener siempre presente la diversidad de interpretaciones de las que es objeto, así como la multidireccionalidad de su propio pensamiento; no negar ninguna, sino analizar cada una, así como las discrepancias que encontremos entre una y otra. Pero no por ello es pertinente crear una mezcla ecléctica que sustituya su cabal entendimiento.

Para poder tener cierto control al respecto, es útil saber contextualizar al filósofo, ubicarlo y concebirlo con respecto a su pasado (de dónde viene), y de diferente forma, no directamente, con respecto a su futuro, a lo que contribuyó a formar, a cambiar, a negar o a proseguir.

Es más sencillo, desde nuestro presente, concebir a un filósofo a partir de nuestras ideas, creencias y concepciones del mundo, o bien, con respecto a aquellos que le precedieron y lo retomaron o criticaron. Y en este sentido, es importante recalcar que en el caso de Hobbes, éste está más cerca de la escolástica, de Bacon, de Bodin, que de Locke, Spinoza o Rousseau. Claro que para efectos nuestros puede ser más productivo estudiarlo en relación con los segundos, siempre y cuando no perdamos de vista

³ Bobbio, Norberto, "La teoría política de Hobbes" [en] *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma, 1991, p. 64.

de dónde proviene, con qué rompe, y sobre todo, por qué no fue más allá aún en sus rupturas e innovaciones.

En relación con esto, parto de la firme convicción de que no es pertinente una crítica que le exija o que espere más de lo que el propio autor haya podido dar, no por falta de capacidad o *visión filosófica*, sino por las limitaciones propias de su tiempo, de su bagaje histórico, de los paradigmas imperantes en ese momento, de su mundo.

En este trabajo no me dedico a ubicar a Hobbes en su contexto, en su historia, sino que me centro desde el principio en su obra política, más o menos desligado de los filósofos que le rodean, que lo anteceden o lo preceden; pero trato de tener en mente esta idea, necesaria para no desvirtuar al autor y no relacionarlo erróneamente con corrientes o posiciones teóricas y políticas.

A grandes rasgos, la estructura de este trabajo es la siguiente:

El trabajo consta de tres capítulos. Cada una de estas partes se relaciona con las demás, tratando de plasmar el intento de Hobbes por crear un sistema coherente, en donde cada parte esta perfectamente engranada con el resto de la totalidad, sobre principios generales de carácter científico. Sin entrar en la consideración de los planteamientos estrictamente científicos que Hobbes presenta en su filosofía natural, que son las bases de las cuales parte para desarrollar el resto de su sistema, parto del ámbito estrictamente humano, de la idea de naturaleza humana, de la idea de razón y pasión, para sentar las bases sobre las cuales se erige su proyecto político (teórico político).

De esta manera en el primer capítulo, planteo en términos generales estas ideas para poder caracterizar el estado de naturaleza que es el punto de partida hipotético para la formación del Estado. El paso de un estado a otro se da gracias a la decisiva función del pacto. Por ello termino dicho capítulo con una consideración sobre él, así como sobre las diversas dificultades que ha generado su entendimiento. En este capítulo, doy énfasis a la idea de la razón hobbesiana como razón secularizada.

El segundo capítulo se centra de lleno en el ámbito del Estado, una vez sentadas las bases para su posibilidad real. Aquí trato básicamente dos puntos fundamentales: el soberano como representante del poder político supremo, dador de sentido, vida y consistencia al Estado; y las leyes como aquellas normas, estrictamente civiles, que confieren orden al Estado, que subsumen en sí cualquier otro tipo de autoridad o ley, como la expresión más nítida y legítima del poder absoluto del soberano.

Para finalizar este capítulo presento algunas consideraciones acerca de la religión en Hobbes. Aquí planteo la idea de que, como hemos visto, las propuestas de carácter político que plantea Hobbes se deben en gran parte a la urgencia, que él percibe, de acabar de una vez por todas con la interminable lucha por la soberanía entre las Iglesias y el Estado.

Considerar con más detenimiento el tema de la religión en Hobbes, permitiría una mayor comprensión de las estrategias, los objetivos, y los motivos que llevan a Hobbes a plantear lo que plantea. Aquí, sin embargo, sólo plantearémos a grandes rasgos su posición con el objetivo de aclarar cuál es la relación que Hobbes establece entre el problema de las Iglesias y de la religión con su propuesta política, y más específicamente, con el problema de la indivisibilidad de la soberanía.

Me atrevería a decir que, en un cierto sentido, la religión (quizás junto con su afán sistematizador, cientifizador) es el elemento que explica y da sentido a la totalidad de su pensamiento político, como punto de referencia rival. Asimismo, su posición frente a la religión es consecuencia consistente con sus presupuestos teóricos.

La consideración de Hobbes acerca de la religión es, entre otras cosas, el factor explicativo de la relación que establece éste con el momento crítico que vive. Esto hace que podamos claramente insertar su obra en el momento que vive. Pero también es un elemento que, indirectamente, entre otros, nos puede dar pistas para ubicarlo en un nivel más amplio, más universal, no sólo como producto de una coyuntura, sino de la reflexión netamente filosófica de un pensador que efectivamente

intentó dar respuestas a preguntas filosóficas, más o menos persistentes a lo largo de la historia de la filosofía política.

El tercer capítulo retoma lo explicado en el segundo capítulo, para dar una visión un poco más general y más reflexiva de la idea de política en Hobbes. Como Hobbes no habla explícitamente de política, a partir de su idea de Estado podemos inferir ciertos lineamientos que nos dicen algo acerca de esta idea. En este capítulo trato el tema de la función de la República para Hobbes, y a partir de esto, intento presentar una reflexión acerca de la ciudadanía en nuestro autor, así como plantear ciertas ideas acerca de lo político en él.

También planteo algunas consideraciones acerca del paso del acuerdo originario a la teoría de la representación en Hobbes. Presento la serie de dificultades que conlleva, así como su virtual importancia para una reconsideración de Hobbes. El tema del acuerdo originario como asamblea democrática ha sido poco tratado en relación con otros temas; ha sido también un tema a veces considerado irrelevante, extremadamente paradójico, o simplemente conflictivo con respecto al resto de su obra.

En las conclusiones, hago un recuento de lo visto a lo largo de los tres capítulos, para concluir algunas ideas con respecto a los ejes en un principio planteados. De esta manera siento ciertas bases para hacer un pequeño diagnóstico sobre su pertinencia en este momento.

Este trabajo es sólo una primera aproximación a Hobbes. En ningún momento pretende dar respuestas, ni siquiera una visión global y terminada del autor. Su campo de estudio se reduce sólo a una parte, la política, de la obra de Hobbes. No indaga sobre otros campos, que tal vez podrían dar más luz al meramente político. Y mas aún, no abarca todo lo referente a lo político en Hobbes; sólo aquellos aspectos más relevantes según mi consideración.

Esta primera aproximación podrá ser trabajada, ampliada y profundizada en momentos ulteriores. Las vías de trabajo posteriores son múltiples. Una de ellas, de especial importancia, podría ser seguir en la línea de la problemática religiosa en

Hobbes. El problema de la relación entre Iglesia y Estado, y entre política y religión, es decisivo en nuestro autor. La profundización en este punto podría enriquecer el análisis de los planteamientos políticos hobbesianos. Otra vía podría ser la de confrontar un análisis contemporáneo (o por lo menos posterior a Hobbes) del Estado moderno, con elementos democráticos, liberales, con determinados valores y supuestos, con la visión de Hobbes, que no ha dejado de ser totalmente pertinente en la actualidad.

Antes de terminar, es importante hacer una aclaración respecto del término hobbesiano cuya traducción puede ser problemática. Me refiero al término *Commonwealth*. Según Raymond Polin, el término *Commonwealth*, que Hobbes usa para referirse al complejo surgido del pacto de institución, no es una palabra común en su época. El hecho de que, a pesar de que este término tiene un papel esencial en su obra, Hobbes usa otros términos como sinónimos de él (*City, State, Civil Society, Civil Government, Civitas, Body politic, etc.*), hace que exista cierta ambigüedad en lo que desea nombrar. *Commonwealth* quiere decir Bien Común⁴, pero más allá de eso, desde principios del s. XVI ha designado un cuerpo político, una comunidad política independiente, que recibe del pueblo el poder supremo. Finalmente, Polin concluye que, a pesar de posibles ambigüedades, Hobbes utiliza *Commonwealth* en el sentido de Estado.

Yo he optado por traducir *Commonwealth* por República la mayor parte de las veces, porque considero que es un término que se le acerca más que el término Estado en tanto en Inglaterra ha tenido otro sentido. Aunque hay que hacer la salvedad de que la palabra República tiene una carga histórica de carácter democrático de la que carece el *Commonwealth* de Hobbes. Cuando cito a otros autores, respeto su traducción. En realidad, dicha palabra es prácticamente intraducible. Así que, cuando cito

⁴ Polin explica que *Commonwealth* viene de *weala* o *weala*, que en inglés antiguo quiere decir prosperidad. De aquí que quiera decir Bien Común.

a Hobbes o me refiero directamente a él, escribo República. Y si hablo en términos generales, hablo de Estado, ya que es un término más familiar para nosotros.

Las citas de Hobbes han sido escritas en español; todas ellas se han cotejado con el texto en inglés, y cuando algún término o párrafo no queda claro, a continuación de éste está colocado el texto en inglés. La referencia va inmediatamente después de la cita, con las siguientes abreviaciones:

Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil: Lev.

De Cive: D.C.

Elements of Law, natural and politic: Ele.

Después de la cita, se hace referencia a la página del texto en español, e inmediatamente después, se hace referencia a la página del texto en inglés.

Cuando por algún motivo sólo hay un texto (como en el caso del texto en inglés del *Leviatán*, que no incluye las partes sobre religión), se cita sólo la página del existente.

Las citas en otros idiomas de comentaristas van traducidas al español.

Dado que las traducciones al español de las obras de Hobbes son buenas en general y no muestran mayor problema, salvo en algunos términos, como el mencionado, y otros que serán señalados, se procederá de esta manera.

**CAPITULO I.
EL REINO DE LA LIBERTAD.
ESTADO DE NATURALEZA Y PACTO EN HOBBS.**

No te he hecho ni de cielo ni de tierra, ni mortal ni inmortal, para que, casi como artifice libre y soberano, como hacedor y modelador de ti mismo, puedas configurarte como prefieras. Tendras el poder de rebajarte a las formas inferiores, que son los brutos; tendras el poder, según tu voluntad, de remontarte a las formas mas altas, que son divinas (Pico della Mirandola, *Sobre la dignidad humana*, p.105).

Hobbes, como filósofo político, tiene como principal objetivo plantear las bases y los fundamentos para la construcción de un Estado racional. Para entender tal meta, así como su razón de ser, debemos enfocarnos a la consideración del ser humano que nos presenta nuestro autor, ya que es éste quien constituye el fundamento del Estado hobbesiano. El es el punto de partida, el creador, la materia y el beneficiario de tal construcción. A partir de la comprensión de su naturaleza, podemos entender más claramente la construcción originaria e hipotética que Hobbes nos plantea como situación primaria de la condición humana. Con estos dos elementos, es posible que nuestro autor derive sus propuestas y conclusiones políticas. Esto lo hace por medio de la configuración de un pacto que permite que los seres humanos pasen de una condición originaria, natural, a una artificial, civil, creada por ellos mismos.

Este capítulo intenta explicar el aparato teórico, por así decirlo, que Hobbes construye como situación lógica y metodológicamente anterior a la instauración de un Estado civil. Es decir, trataremos aquellos elementos que Hobbes considera como condiciones necesarias para la consecuente y absolutamente necesaria postulación de un poder político soberano. Este texto, para ello, toca someramente los siguientes puntos:

- 1.1 *La naturaleza humana. Razón y pasión.*
- 1.2 *El hipotético estado de naturaleza.*

1.3 Las leyes naturales.

1.4 El pacto como acto constituyente del soberano.

1.1 La naturaleza humana. Razón y pasión.

Podemos comenzar diciendo que para Hobbes el ser humano es un animal constituido básicamente por razón y por pasiones. Esto da lugar a dos consideraciones primarias. Por un lado el individuo es un ser pasional, ávido de honor, de poder, de reconocimiento, con un miedo básico a la muerte violenta. Por otro lado, al ser racional, en un sentido básicamente instrumental, es capaz de calcular, de ser competitivo, y capaz de modificar su medio de vida y construir uno mejor.

Para Hobbes, todo cuerpo esta en continuo movimiento, a menos que otro objeto o cuerpo se lo impida. Esta idea es adecuada tanto para la consideración de objetos, como para la consideración de animales, incluyendo al ser humano. Es decir, en gran medida, Hobbes explica parte de la naturaleza humana a partir de esta idea tomada de la ciencia de la física. Para él, las pasiones van a ser explicadas como movimientos, ya sea de apetito o deseo, o de aversión, del individuo hacia un determinado objeto. Las pasiones son mociones o movimientos voluntarios que se inician por una tendencia o esfuerzo [*endeavour*] que se produce dentro del cuerpo del individuo y que se dirige o se aparta de un objeto con el que se relaciona. El apetito o deseo y la aversión se traducen en amor y odio, respectivamente, o bien, en placer y dolor. Hobbes nos dice entonces que:

[...] placer (o deleite) es la apariencia o sensación de lo bueno; y molestia o desagrado, la apariencia o sensación de lo malo. De aquí que todo deseo, apetito y amor esta acompañado de cierto deleite mas o menos intenso; y todo lo odiado y la aversión, se acompaña con desagrado y ofensa, mayor o menor. (*Lev.*, 43/91)

De esta manera podemos ver que es a partir de nuestros deseos y aversiones que conformamos las ideas de lo bueno y lo malo. Lo bueno no va a ser bueno en sí, sino sólo con respecto a

nosotros mismos, a nuestros deseos. Lo mismo sucede con lo malo.¹

El ser humano en Hobbes es un ser básicamente pasional; esto es decisivo, como lo es la consideración de la razón en el hombre, para la construcción de su obra. El ser pasional del hombre es uno de los presupuestos básicos, necesarios para llegar a las conclusiones que Hobbes nos plantea.

A partir de los movimientos de deseo y aversión que hay en el hombre, surgen las diversas pasiones humanas, tales como el amor, el odio, el desprecio, el deleite, la confianza, la codicia, la ambición y todas las demás. De todas ellas, unas son más decisivas que otras, a partir de la consideración básica y universal de la vida como sumo bien y de la muerte como el mal supremo. La pasión que sobresale es el miedo a la muerte violenta; y es ésta la que va a jugar un papel decisivo para la deliberación racional de salir del estado de naturaleza.²

Al miedo se suman otras más, que son muy fuertes, como el deseo de honor, de poder, de reconocimiento. Todas ellas pueden verse como producto de esa terrible inseguridad e insaciabilidad que reinan en el alma humana. Tanto una (el miedo) como las otras (afán de poder y de honor) son pasiones que existen en todos los seres humanos. Estos, sometidos o no en el estado de naturaleza, tienen, en última instancia, su origen en el instinto

¹ Esta explicación de lo bueno y lo malo, junto con otras consideraciones, hacen de Hobbes un relativista en términos morales, y dan lugar a conclusiones importantes para la instauración de un poder soberano absoluto. El tema de la moral en Hobbes solo se tocará tangencialmente y de modo somero.

² El miedo es la pasión más fuerte que existe en los seres humanos. Sin embargo, se le han hecho muchas críticas a Hobbes, más o menos cercanas a una visión spinozista de las pasiones, que objetan la idea de que el miedo es la pasión más fuerte que existe en el hombre y que lo lleva necesariamente a la sumisión y obediencia. Watkins nos dice al respecto: "consideremos su principio fundamental de que los hombres tienen un miedo desbordante a la muerte. Aún suponiendo que Hobbes hubiese sabido por introspección que el tema dicho temor, no podía estar seguro de que los hombres fuesen uniformes a ese respecto" (Watkins, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Ed. Doncel, p. 201.) Watkins parte del hecho de que hay ejemplos claros de que para muchos humanos la muerte no es el objeto de mayor miedo, existen casos de indiferencia masiva, de ansia de muerte; existen a veces pasiones más fuertes que el miedo a la muerte, tal es el caso del honor, del amor. Sin embargo, para Hobbes sí es una pasión decisiva, la más aguda.

básico de conservación. Este instinto básico puede convertirse en necesidad de trascender, como respuesta a la irremediable finitud y precariedad de la vida humana³.

Las diversas pasiones que existen, derivadas de las dos tendencias básicas y opuestas, deseo y aversión, tienen una dirección específica. Intentan acercarse, atraer, repeler, llevar a cabo algo o evitar hacerlo. El fin es una acción (o la evasión de ella).

Aquí entra un elemento decisivo: la deliberación. Hobbes afirma que

[...] la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continua hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación. (Lev., 47/94-95)

La deliberación se lleva a cabo cuando en un individuo surgen a la vez apetitos y aversiones sobre una misma cosa, y cuando acuden a su mente las posibles consecuencias, buenas y malas, que pueden surgir de ella. Esto sucede principalmente en el momento inmediato anterior a la realización de una acción. Es por ello que su realización u omisión implican una decisión voluntaria. Hobbes, entonces afirma que

en la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer. [...] Voluntad, por consiguiente, es el último apetito en la deliberación (Lev., 48/95).

Sin embargo, la deliberación no es un acto netamente pasional. En él intervienen, es verdad, consideraciones acerca de nuestras pasiones con respecto a un objeto o a una posible acción; pero es un acto en donde interviene la razón como cálculo de posibles y diversas consecuencias, de ventajas y desventajas que son susceptibles de ser plasmadas y realizadas.

Para entender qué es la razón, es necesario antes considerar otras facultades humanas directamente relacionadas con ella.

³ En la sección 1.2 trataremos más el tema de las pasiones en Hobbes. Por lo pronto, cabe relacionarlas con la deliberación, el lenguaje y la razón para tener un cuadro básico de la naturaleza humana en nuestro autor.

Hemos dicho ya que los movimientos de los cuerpos externos causan presión sobre los sentidos del cuerpo humano, y producen representaciones o apariencias, a las que llamamos sensaciones. Cuando una sensación se va debilitando se le llama imaginación. Esta puede manifestarse de varios modos. Cuando la sensación se atenúa, envejece, se le llama memoria. La imaginación de quien duerme, por otro lado, es el ensueño.

La imaginación que se produce, no a partir de sensaciones, sino de palabras u otros signos voluntarios, es el entendimiento. Este tiene la capacidad de comprender concepciones y pensamientos a partir de la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones y negaciones. De esta manera, Hobbes introduce la posibilidad de crear discursos mentales a partir de series de pensamientos. Estos discursos generalmente tienen un deseo que los impulsa y un designio u objetivo a alcanzar. Este último a menudo es la búsqueda de las causas que dan lugar a un determinado efecto. Y como el hombre es racional, y tiene memoria, es capaz de prever consecuencias a partir de determinadas situaciones, suponiendo que causas similares dan lugar a consecuencias similares. Aquí nace la prudencia en el ser humano, la capacidad de prever, de evitar y modificar las acciones que le corresponden.

Sin embargo, aparte de las sensaciones, que dan lugar a las pasiones, y de los pensamientos, el ser humano posee una capacidad extraordinaria que da lugar a que se desarrollen y fortalezcan sus facultades: el lenguaje. Por medio de él se nombran las cosas, se traducen los discursos mentales en verbales, se registran los pensamientos. De esta manera, la memoria crece, y facilita el recuerdo de las consecuencias de determinadas causas.

Gracias al lenguaje, es posible la comunicación, el acuerdo intersubjetivo, la instauración de un gobierno, de una sociedad y de un estado de paz entre los individuos. Y todo esto es posible también porque el lenguaje fortalece la memoria, la capacidad de prever consecuencias en el futuro, y esto fortalece el miedo a la muerte.

Es posible, en un momento dado, pensar que la razón es producto del lenguaje y de la agudización del miedo a la muerte. Yo diría mas bien que el lenguaje es condición del desarrollo de la razón. Si bien es cierto que sin lenguaje no podría haber razonamientos, si puede haber calculo, aunque sea precario. Es verdad que sólo con el lenguaje podemos entender el mundo; hablar de verdad y falsedad, producir conocimiento y ciencia, llegar a acuerdos con los demás, y sobretodo, calcular adecuadamente las ventajas y desventajas de una posible acción. Es sólo con el lenguaje que el individuo es plenamente racional. Es verdad, para Hobbes la razón no es una capacidad humana innata; es desarrollada. Pero, pese a ello, pienso que antes del surgimiento del lenguaje, existe ya la razón como capacidad natural, latente, precaria, propia del ser humano. Que con el lenguaje adquiere su dimensión decisiva y específicamente humana, es innegable. Luis Salazar nos dice que "la invención de un orden simbólico es, pues, la condición del potenciamiento de las facultades del hombre, de su sentido, de su memoria y, por ende, de su racionalidad"⁴.

El lenguaje, por una parte, amplía la capacidad de memoria, de previsión del futuro y de cálculo racional, y por otra parte, hace conciente al ser humano de su finitud, del peligro en el que vive (en su condición natural) y de su inevitable muerte.

Para Hobbes, la razón juega un papel esencial y central en toda su obra. Es en realidad el elemento que posibilita la creación de un Estado político racional, un Estado moderno. Luis Salazar nos dice que "[...] la clave de todo este proyecto hobbesiano se halla [...] en la hábil elaboración de un concepto ferozmente realista de la naturaleza humana pero, más aún, en la presunta derivación, a partir de este concepto, de lo que puede denominarse *el sujeto supuesto racional* que habrá de encargarse de asegurar la salida de la situación natural"⁵.

⁴. Salazar, Luis, *op. cit.*, p. 37.

⁵. Salazar, Luis, *Ibidem*, p. 38.

Como veremos más adelante, es la razón, junto con el miedo, o más aún, un miedo racional, el que jugará el papel de dispositivo del cambio de situación.

Para nuestro autor

cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra [...]; razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos (*Lev.*, 32-33/81-82).

Así, la razón es cálculo, consideración precisa acerca de los nombres que les damos a las cosas, y acerca de la relación lógica que establecen entre sí. Es cálculo de bienes o de males, de consecuencias negativas o positivas derivadas de la posibilidad de una acción. Es la capacidad humana de encontrar los medios más adecuados para lograr objetivos propuestos y deseados. Si bien la razón es natural en el individuo (el ser humano es racional), ésta no es innata en él. Hobbes continúa:

[...] la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que [legamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan CIENCIA. (*Lev.*, 37/85)⁶ [Hobbes concluye que] la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones

⁶ Cabe hacer notar que para Hobbes lo que importa son los nombres de las cosas y la relación que establecen entre ellos; no las cosas mismas. La imposición de nombres a las cosas es arbitrario, o más bien, convencional. Pero de ello no se sigue que haya una ruptura entre el mundo y su denominación, entre la realidad y su nombre. Para Hobbes hay correspondencia entre ambas instancias: de hecho, todos los hombres percibimos el mismo mundo, pero lo consideramos y lo nombramos de manera distinta. Solo hace falta, por un lado, ponerse de acuerdo acerca de los nombres de las cosas, y por otro, acabar con la ignorancia, que produce absurdos, imaginaciones falsas y consideraciones erróneas acerca de las cosas a partir del mal uso de las relaciones entre los nombres. Recordemos que Hobbes cree fielmente en la razón, en la capacidad racional del individuo de atrapar la realidad, nombrarla, conocerla.

exactas; la razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino, y el beneficio del género humano, el fin (*Lev.*, 38/86).

Partimos del hecho de que Hobbes confía en la razón de los seres humanos, simplemente por el hecho de que, si no lo hiciera, no podría concebir la posibilidad de convencer a los seres humanos de la verdad de sus planteamientos. Sin embargo, aquí nos encontramos con una tensión fundamental que se explica básicamente por la distinción que hay que hacer necesariamente entre el estado ideal propuesto por Hobbes y los estados reales, efectivos, del mundo.

Hobbes desea construir un Estado racional⁷, perfecto, análogo a una construcción geométrica; un Estado que no existe, y que nunca ha existido. A Hobbes no le importan los Estados reales, imperfectos, que no han logrado construirse sobre bases racionales. Los Estados reales han sido siempre Estados imperfectos, porque han sido conformados sobre bases irracionales, por que no ha habido una *conversión de los individuos en sujetos racionales*. Hobbes se propone por ello, por un lado, sentar las bases para la construcción de un Estado racional (e ideal, por lo tanto), y por otro, apelar a la racionalidad, efectiva o no, latente o no, de los individuos para convencerlos de la verdad de su propuesta.

Quizás a partir de aquí podemos entender mejor la tensión que se produce entre la idea básica del ser humano como un ser un tanto irracional, que no ha sabido ser racional, que tiene que devenir en tal, y la clara apelación que Hobbes hace a la racionalidad de los individuos. Hay estudiosos de Hobbes que piensan que el individuo hobbesiano es racional, y que por ello *puede* formar un Estado perfecto, y hay otros más que piensan que por el contrario, que en tanto que no es racional, *debe* convertirse en tal.

⁷ Si bien es demasiado pronto para empezar a tratar el tema del Estado, pienso que es indispensable plantear este problema ligado a la razón Hobbes, ya que esta es uno de los elementos más conflictivos en la obra del autor, y no puede ser entendido sin la referencia al Estado.

Pienso que si planteamos una distinción entre lo que podríamos llamar *sujeto racional* y un posible *sujeto de razón*, queda más claro el problema. El ser humano en Hobbes es un sujeto racional, que, aunque no sepa utilizar adecuadamente su razón, aunque la tenga latente, forma parte de su naturaleza. La razón no es innata, se adquiere, se aprende, se desarrolla; pero forma parte de la *humanidad* del ser humano. A partir de aquí podemos decir que, si bien el individuo en Hobbes es racional, no es sujeto de razón.

Mediante la creación de un Estado racional, absoluto, se da una conversión del individuo; se civiliza, se racionaliza, pero a partir de una potencia propia. Creo que esto no es nada irrelevante. Hobbes apela a la razón de los seres humanos, que también son pasionales, que no han sabido (en la realidad) formar Estados perfectos, para que se conviertan a sí mismos en sujetos de razón, y comprendan que lo mejor para ellos es formar un Estado absoluto⁸.

Hobbes le habla a la parte racional de los individuos y trata de iluminarla, de seducirla. Mediante sus argumentos intenta convencer a los hombres de que es absolutamente necesario construir un Estado para la seguridad y bienestar de ellos mismos. Y con ello, apela a su razón. Bobbio afirma al respecto que: "Hobbes está convencido de la fuerza persuasiva de un buen razonamiento porque presupone que los hombres son racionales. Si no fuese así [...] recurriría al método de la autoridad".⁹

Sin embargo, como hemos señalado, que el ser humano es un ser racional por naturaleza (o sea, que no se vuelve racional, en rigor, en el Estado), no es una afirmación que todos los estudiosos de Hobbes acepten. Al respecto, hay diversidad de puntos de vista. Aunque haya dado ya mi punto de vista, (que parte de que el ser humano es racional en principio, aunque no sepa serlo

⁸. Siguiendo por esta línea, el estado de naturaleza sería una construcción ficticia, una estrategia teórica útil para la deducción de la formación del Estado; pero también es el retrato de una situación real, del riesgo que podemos correr en la vida real si no tenemos un poder absoluto y centralizado que nos gobierne (situación que Hobbes veía venir en la Inglaterra de su tiempo).

⁹. Bobbio, Introducción al *De Cive*, [en] *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma, 1991, p. 21.

correctamente, y de que debe existir la razón como capacidad potencial para que precisamente se pueda dar el cambio de una situación a otra), es interesante ver otras maneras de ver dicho problema.

Es muy convincente la idea de que el ser humano natural es un sujeto pasional, salvaje, lleno de miedo, de orgullo, de ambición, y que *deviene* sujeto racional en el Estado, dentro de él. Y es convincente porque al leer a Hobbes es muy posible que pensemos que lo que verdaderamente es racional en Hobbes es la República, que la razón para Hobbes es sinónimo de razón de estado; que los seres humanos sólo son sujetos transitoriamente racionales que posibilitan la instauración de un Estado por primera vez secularizado, constituido desde abajo, desde el pueblo, y no desde Dios; que una vez construido este Estado, los individuos se anulan como seres racionales.

Es interesante revisar, por ejemplo, la posición de Strauss frente a este problema. Para este autor, la razón en Hobbes ha entrado en crisis. En un momento en el que ya no es posible aceptar que haya individuos superiores a otros, en el que no hay manera de que la razón de un individuo, naturalmente, o por vía divina, sea superior a la de los demás, la razón se vuelve impotente. Strauss enfatiza la parte pasional, ambiciosa, violenta de los seres humanos, junto a la igualdad natural que reina entre ellos, y por ello ve la necesidad en Hobbes de una razón artificial y suprema que regule y limite las pasiones humanas. Strauss dice que "porque la razón es esencialmente impotente, no es suficiente decir que la razón es el origen y la base de la soberanía. Esto convierte fundamentalmente cuestionable el que un hombre, que es igual a otros, los gobierne [...] porque los hombres son igualmente razonables, la razón de uno o más individuos debe ser arbitrariamente la razón *standard* como un sustituto artificial de la carencia de la superioridad natural de la razón de uno o más"¹⁰.

¹⁰ Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 159.

La recta razón (*right reason*) no existe y por lo tanto, una razón se tiene que volver arbitrariamente guía soberana. Strauss plantea que como todos los hombres son igualmente racionales tiene que haber una razón que se vuelva la guía, la razón suprema. Pero pienso que si bien esto puede ser cierto, de aquí no se deriva una crisis de la razón. Por el contrario, por vez primera, no hay superioridad (divina o natural) de un individuo (racional, sabio, elegido divino) frente al resto (irracional, ignorantes, o por lo menos, no elegidos por Dios). Más bien deberíamos hablar de un apogeo de la razón en tanto todos los hombres son racionales, todos pueden llegar a serlo *efectivamente*, y todos juntos pueden decidir y crear el Estado. Que haya una razón artificialmente soberana, es verdad. Pero Hobbes piensa que esta razón es la razón del soberano, que es el alma de la República, y que la razón del soberano es la razón de la República. Y ésta es producto racional de cada individuo que la construye.

El problema entre los seres humanos no es que no sean racionales, sino que son pasionales, ambiciosos, competitivos, y que no se ponen de acuerdo fácilmente, en ninguna cuestión. Es por ello que es necesaria la razón del Estado para que unifiquen, regule, controle, decida sobre *las cuestiones públicas*; fuera de lo público, el individuo es dueño de su vida y de su razón.

Es verdad que en una República, la razón del soberano es la razón absoluta, la única cierta y posible; es la voluntad pura y suprema que representa las voluntades individuales. Pero esta racionalidad soberana no es *irracional* con respecto a la razón de los demás individuos, o por lo menos no debería serlo. La razón soberana debe expresar adecuadamente las necesidades y objetivos de los individuos que decidieron formar un Estado. Y precisamente esta razón es un producto racional y voluntario de cada uno de los hombres. Es aquí donde podemos encontrar el origen racional, libre y consciente de un Estado cuyo poder, fuerza, cohesión y sentido viene de cada uno de los individuos que lo constituyen.

El Estado no es una instancia ajena a los individuos, impuesta, extraña; es un producto de ellos mismos. Ellos son parte

constitutiva de él. Que haya un poder soberano que centralice y monopolice la razón, la voluntad, las decisiones, la fuerza, el mando, de manera absoluta; es mas coherente, lógico y necesario de lo que a primera vista parece. En Hobbes no hay que olvidar, para no malinterpretarlo, que el Estado es producto de una decisión *libre y racional* de los súbditos.

Otro autor para el que el individuo natural hobbesiano no es racional, es Magri. El nos dice que "el hombre deviene hombre, persona social y racional, sólo deviniendo ciudadano, súbdito de un Estado [...] Fuera del Estado, la vida del hombre esta privada de cualquier atributo moral y racional".¹¹ Al pensar que este autor no tiene del todo la razón, no deseo hacer de Hobbes un precursor de Locke, al querer plantear un individuo natural racional y moral. Para Magri "el hombre presupuesto del estado, como su materia y artifice, no es el individuo racional y social de la ideología liberal, sino una figura fundamentalmente incompleta y contradictoria".¹² Su amor propio y sus pasiones hacen de su vida en el estado de naturaleza una vida miserable e insostenible, de la que tiene que salir. Magri tiene razón; sin embargo, se le olvida decir que este individuo sale de dicho estado mediante un razonamiento. No pienso que el individuo natural sea racional plenamente, al modo de Locke. Más bien pienso que es racional, aunque no viva un estado racional.

Al ser un individuo competitivo, egoísta y calculador, está siendo racional. Al tener miedo y querer dejar de tenerlo, está siendo racional. No es el individuo racional-pacífico, racional-sociable, racional-moral; es el individuo racional-calculador, racional-pasional. Y por ello, la situación natural en la que se encuentra en un principio no es racional, ni da lugar a una vida racionalmente organizada de modo espontáneo. Es por ello que debe salir de ese estado y fundar otro, no espontáneo, sino creado *por él mismo*. Y es con este paso que se vuelve plenamente racional, al someterse a un poder soberano absoluto que regule su

¹¹ Magri, *Prefazione al Leviatano*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 14-15.

¹² *Ibidem*, p. 18

vida y la de los demás en el aspecto público, cosa que no podía lograr en el estado anterior. Bobbio nos dice que "es necesario admitir, concretamente, que los hombres son seres razonables, que están en situación de darse cuenta, con un cálculo del que sólo seres racionales son capaces, de que la guerra depende del derecho ilimitado sobre todo y que sólo renunciando a tal ilimitado derecho puede ser evitada".¹³

El estado de naturaleza es un estado en donde cada individuo tiene derecho a absolutamente todo, y dada su naturaleza, esto crea una situación de guerra de todos contra todos. Salir de esta situación es un acto libre, voluntario y racional de cada individuo que pasará a ser un súbdito. Watkins nos dice que "Hobbes mostró cómo, a pesar de que la naturaleza separa a los hombres y hace que tiendan a invadirse y destruirse, éstos pueden, sin ninguna ayuda sobrenatural, procediendo con sus propias energías y utilizando sus propias facultades naturales, edificar una sociedad pacífica para su propia convivencia".¹⁴

Es importante mencionar, a partir de la afirmación de que Hobbes es un racionalista y que el individuo que concibe es un individuo racional, cuál sería el sustrato de esta racionalidad. Esto es fundamental, ya que a partir de esta veta racional se pueden inferir afirmaciones que lo pueden desvirtuar o que pueden forzar ciertas tendencias que se dibujan en él. Es decir, así como que del hecho de que digamos que el individuo hobbesiano es racional no inferimos que sea el hombre de los liberales; del hecho de que digamos que Hobbes tiene fe en la razón, no inferimos que ésta esté sostenida en Dios.

En principio, debemos decir que la razón en Hobbes es simple y llanamente cálculo, razón instrumental. No es la razón de otros filósofos, la razón capaz de conocer las esencias de las cosas, de conocer el mundo. Sin embargo, una vez constituido el Estado, es posible que el ser humano desarrolle otras facultades y

¹³ Bobbio, *idem*.

¹⁴ Watkins, *op. cit.*, Madrid, Ed. Doncel, p. 118.

produzca ciencia, conocimiento, cultura. Esto existe en Hobbes, pero no en un sentido fundamental y absoluto.

Hobbes plantea un racionalismo secular, basado en las capacidades naturales y humanas de los individuos. Si bien la razón humana es razón instrumental en Hobbes; éste vive en una época de auge racional. Por eso, en un sentido más amplio, más allá de los fundamentos ontológicos y políticos que Hobbes plantea, la razón que encontramos en los hombres, es la maravillosa y novedosa capacidad humana de conocer, de crear, de imitar el universo, de modificar el mundo, de hacerse (el hombre) soberano de sí mismo y de la naturaleza que lo rodea. Es la razón que descifra el orden perfecto del universo; es la razón matemática de Galileo, es la razón indudable de Descartes. Es la razón que por vez primera pertenece a todos por igual; que niega todo poder y toda capacidad sobrenatural y superior impuesta por Dios.

Es la razón que se desarrolla con el lenguaje, que nombra el mundo, que lo construye conforme a los deseos de cada individuo. El universo abierto, infinito, ordenado por leyes universales, susceptibles de ser traducidas al lenguaje matemático de los científicos, es el escenario de esta razón en boga. Y su principal valor, en este contexto, es su fuerte carácter secular.¹⁵

Sin embargo, existe la tendencia entre algunos estudiosos de Hobbes, de no desligarlo de la fe cristiana en Dios.

Sabemos que el tema de la religión y de Dios en Hobbes es difícil y complejo. Al ser un autor de transición, formado por la escolástica, precursor de muchas ideas que mucho después madurarán, más cerca quizás del Renacimiento que de la época moderna; es fácil ubicarlo como un cristiano, y fundamentar toda su obra en el poder absoluto de Dios.

Para Conolly, un autor que comparte esta idea, "Hobbes es un racionalista, pero su racionalismo está necesariamente sostenido por la fe, fe en que la luz de la razón está dada por Dios,

¹⁵ Este es uno de los puntos que considero centrales en Hobbes y que constituyen, como ya he mencionado al principio de este trabajo, uno de los ejes sobre los cuales sostengo mi visión de Hobbes. Considero, así, que una de las importantes aportaciones de Hobbes fue el planteamiento secularizado que hizo de la razón humana y de sus productos, entre los que contamos la elaboración y formación racionales de un Estado político.

fe en que los dictados de la razón correcta (right reason) revelan los mandatos de Dios a la humanidad".¹⁶ Conolly acepta que la razón hobbesiana sea una razón hipotética (si deseas x, entonces haz y), prudencial, calculadora, pero para él "[...] es también la ventana humana hacia la voluntad de Dios. No podemos conocer a Dios en su infinito poder a través de la razón finita, pero podemos conocer sus mandatos a través de ese instrumento. Hobbes tiene fe en la razón, y su racionalismo está conectado al mundo y a la voluntad de Dios a través de la fe".¹⁷

Conolly plantea como sinónimos razón natural y razón infundida por Dios a los hombres, y comparte la posición defendida por Warrender de que Dios gobierna a los hombres por medio de la ley natural. No comparto estas afirmaciones. Creo que Dios no juega un papel relevante en la construcción teórica que presenta Hobbes como base para la construcción de una República. Creo que Dios es irrelevante como fundamento, garantía, gobernante, legislador, y que sólo juega un papel tradicionalmente retórico, casi como un adorno forzoso en aquel momento. Que Dios exista, que nos gobierna, que es a quien debemos total obediencia, son cuestiones muy personales, íntimas, que un individuo puede creer o no, y que son irrelevantes en el ámbito público de una sociedad, y en la construcción racional y teórica que da lugar a su formación. Pienso que antes que nada, la razón humana es eso, y nada más, y que el fundamento de una República es totalmete secular.¹⁸

La racionalidad es en Hobbes uno de los pilares fundamentales, sin los cuales se caería todo su sistema. La razón humana, universal, instrumental, expresada en razonamientos hipotéticos y cálculos, es la base de toda su construcción. Y lo es en tanto razón secular. Si vimos que el miedo es una pasión que funciona como dispositivo para la salida del estado de naturaleza;

¹⁶ Conolly, "Hobbes: The politics of divine containment".[en] *Political theory and modernity*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1988, p. 22.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Este tema es muy interesante, pero también muy amplio. En otros momentos regresaremos a él.

sólo sirve si está acompañado de la razón, sólo si se vuelve un miedo racional. Si no fuese así, el miedo sólo inmovilizaría, desgastaría, o incluso haría más sólido y permanente el estado de guerra. El miedo no es suficiente. Porque los hombres son racionales, y son capaces de calcular y de tener el *mismo razonamiento*, pueden acordar una salida.

Por otro lado, es claro que hablamos en Hobbes de una razón secular, desligada de Dios. Desde el momento en que la razón hobbesiana es una razón instrumental, sin ningún contenido moral determinado ni universal (aunque todos tenemos los mismos razonamientos, en el estado de naturaleza lo bueno y lo malo lo son sólo en referencia a mis deseos y aversiones), ni tampoco explícito, Dios queda a un lado en todo razonamiento y conclusión racional humana. Las leyes de la naturaleza no son imperativos promulgados por Dios, son imperativos hipotéticos, producto de un balance entre posibles ventajas y desventajas en una determinada situación. Todo ulterior contenido racional, más allá de este cálculo, es producto de una convención. La moral, por ello, es convencional en Hobbes. Pero de aquí no podemos derivar que la razón es irrelevante o inexistente en Hobbes. No todo se reduce a un mero nominalismo, como veremos más adelante.

1.2 El hipotético estado de naturaleza.

Hobbes se inserta en el contractualismo al plantear, como lo hicieron otros autores que lo precedieron, la dicotomía estado de naturaleza- estado civil (Estado), que tiene un carácter teórico y exhaustivo. Esta dicotomía intenta hacer las veces de modelo explicativo y totalizador del origen y sentido de la realidad política.

Para Bobbio y para Bovero, al ser exhaustiva, esta dicotomía se carga de una serie de elementos de muy diversa índole. Es decir, ubica, por el lado del estado natural (estado originario, no político, negativo, que debe ser superado) aquellos elementos

antitéticos del orden político y civil: la libertad¹⁹, el derecho a todas las cosas, la carencia de un poder centralizado, la competencia exacerbada, la guerra; y lo hace describiendo una situación *hipotética*, originaria, en donde los seres humanos se encuentran *antes* de la formación del poder político. Por otro lado, en el par positivo de nuestra dicotomía, el estado civil, encontraremos lo opuesto: el orden, el derecho de todos a todo cedido y centralizado, la sumisión de todos los individuos a un poder soberano, la paz, la seguridad, el bienestar. Este estado es propiamente el Estado político dado, o más bien, el ideal de Estado que nos presenta Hobbes. En este apartado nos centraremos en el primer elemento de la dicotomía.

El estado de naturaleza ha adquirido varios matices en las formulaciones que han hecho de él algunos filósofos políticos. Es importante tener claro qué carácter adquiere en Hobbes, ya que éste no es un concepto totalmente unívoco. El estado de naturaleza en Hobbes es una estructura teórica, ficticia, hipotética, sin una referencia relevante a la realidad.²⁰ De hecho Hobbes nunca pensó seriamente que tal estado existiera o hubiera existido efectivamente. Cito a Hobbes:

acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares en donde viven ahora de ese modo [...] De cualquier modo que sea, puede percibirse cual será el género de vida cuando no exista un poder común que temer [...] (*Lev.*, 104-144).

Haya existido o no lo que interesa a Hobbes es mostrarnos qué sucedería si no hubiera un poder político que regulara nuestras vidas y conductas.

¹⁹ La libertad en Hobbes, a diferencia de su estatus en otros autores, sobretudo posteriores (liberales), tiene un valor negativo políticamente. Es lo contrario al orden y a la paz. El estado de naturaleza se caracteriza por ser un estado de libertad absoluta; y es precisamente eso lo que debe ser superado.

²⁰ Haya existido o no, a Hobbes lo que le interesa es mostrar qué pasaría si no hubiera un poder soberano regulador de las conductas humanas.

El estado de naturaleza juega el papel de dispositivo explicativo de aquello que sucedería si no existiera un poder político que regulara la vida en común de todos los individuos. Es una formulación que intenta mostrarnos una realidad posible dada la naturaleza humana, y que no es deseable, y, más aún, imposible de mantener. Con ello, intenta reforzar los rasgos positivos de su opuesto, el estado civil. Si bien el estado de naturaleza es más un postulado teórico que una realidad, podemos encontrar en Hobbes tres situaciones en donde de hecho es posible que exista. Esto no quiere decir que Hobbes, como otros autores lo han hecho, quiera darle una base real e histórica. Hobbes sólo quiere confirmar su posibilidad como realidad. De esta manera, Hobbes nos dice que

acaso pueda pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, [...] carecen de gobierno absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál sera el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el regimen de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil. Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en una situación de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores[...] (*Lev.*, 104/144).

Hemos visto que el ser humano natural, tal como es en principio, es un individuo pasional, competitivo, vanidoso, egoísta, orgulloso. Está dominado por pasiones que lo determinan casi por completo y que lo hacen buscar a toda costa honor, reputación, ganancias, seguridad y dominio. Todos estos objetivos pueden ser traducidos en poder. Este sujeto es capaz de pasar por encima de cualquiera para lograr el único objetivo que le puede dar felicidad: el poder. Para ello hace uso de su fuerza física y de su astucia.

Por otro lado, vemos que en la condición natural en la que se encuentran todos los seres humanos, o sea, sin un poder soberano,

sin Estado, éstos son iguales entre sí, ya que la naturaleza los ha hecho iguales en capacidades y facultades, y por lo tanto tienen un derecho igual, que es absoluto, a todo. Esto, obviamente, crea conflictos. Hobbes nos dice, por consiguiente, que

de esta igualdad en cuanto a capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse y sojuzgarse uno a otro (*Lev.*, 101/142).

Así, todos los individuos se encuentran en una situación de temor e inseguridad. Polin nos dice que "el estado de naturaleza es un estado de soledad que se caracteriza por una radical independencia y por una radical autonomía: los semejantes, los otros, no son considerados mas que como cosas".²¹ Cada individuo, al tener derecho a todo, tiene derecho incluso al cuerpo y a la vida de los demás. Y la única manera de poder protegerse, dada la capacidad de cálculo y anticipación que todos poseen, es dominar por medio de la fuerza o de la astucia, a todos los hombres que cada uno pueda. Esto produce competencia, desconfianza, ambición de gloria, y crea grandes discordias entre los individuos, al grado de que semejante situación es insostenible, ya que llevaría a la muerte violenta a todos los individuos. Hobbes afirma que

con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (*Lev.*, 102/143).

Más adelante afirma que

en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, navegación, [...] ni conocimiento de la faz de la tierra, ni computo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (*Lev.*, 103/143).

²¹ Polin, *Hobbes: Dieu et les hommes*, Paris, Presses universitaires de France, 1980, pp. 133-134.

De estas afirmaciones se deriva un hecho muy importante: nada es injusto en tal condición:

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 [...] Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto puede preservarlo (*Lev.*, 104/144)

Como hemos visto, el estado de naturaleza constituye, por un lado, todo lo que no es el estado civil, y por lo tanto, aquello con lo que hay que acabar, y por otro la condición absurda, terrible e insostenible, que en sí reúne los elementos que dan lugar precisamente a su propia superación. Así que "cuando Hobbes describe el estado de naturaleza construye al mismo tiempo las bases que justificara el acuerdo contractual y la instauración de la sociedad civil[...]"²².

Hemos visto que el estado de naturaleza es en sí mismo una condición superable. A diferencia de autores como Peters, que piensan que el paso de una condición a otra no es necesaria, sino producto de un azar, pienso que sí es necesario. Para Hobbes no hay otro camino, entre otras cosas, por el hecho de que su construcción racional está especialmente formulada para tal objetivo. Su punto de partida real es el estado civil, no el estado natural. El segundo es elemento explicativo del primero, una vez instaurado éste. Hobbes habla desde el Estado, que es lo único que le interesa.

Ahora veamos exactamente qué es lo que lleva a los hombres a superar su propia condición natural. Hobbes nos dice que es posible que los seres humanos superen dicha condición, en parte por su razón, en parte por sus pasiones. La razón da lugar a las leyes de naturaleza (en tanto reglas prudenciales). Y las pasiones que contribuyen a la salida del estado natural son el miedo a la muerte violenta y el deseo de bienestar:

²² Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau*, México, FCE, 1988, p. 20.

el afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón (*Lev.*, 80/123)

De aquí podemos derivar que hay un deseo profundo de conservar la vida (explicado por la ley de la continuidad del movimiento de los cuerpos), y de evitar la muerte. Así, la vida se convierte en el bien supremo, en el valor más grande; y la muerte se convierte en el mal supremo, en el disvalor por excelencia. Y más allá de moralizar, lo que esto hace es perfilar lo bueno y deseable para el hombre, que se plasma en el Estado, en contraposición a lo indeseable, que se plasma en el desorden y la anarquía de un estado natural.

Por ello, para Conolly, "cuando uno confronta el miedo y la prematura muerte violenta uno empieza a querer regularse a sí mismo y aceptar regulaciones externas que aseguraran la vida en contra de usu peligros. [Esto] induce a los súbditos a aceptar la sociedad civil".²³ Como la paz en un estado de naturaleza es precaria, si no es que inexistente; la necesidad de salir de él se convierte en una emergencia.

Cabe señalar que el miedo supremo no se refiere a la muerte sin más, sino a la muerte prematura y violenta. Polin nos dice que "el fin natural de la vida es la muerte. La muerte que es el objeto por excelencia del temor humano no es la muerte natural, sino la muerte producida por los obstáculos exteriores que se oponen al *conatus* vital, la muerte accidental y, particularmente, la muerte violenta".²⁴ El temor a la muerte violenta es la pasión más fuerte que lleva a los hombres a salir del estado de naturaleza, e incluso es más fuerte que el deseo de preservar la vida y vivirla cómodamente. El elemento pasional es más fuerte que el elemento netamente racional a la hora de la deliberación, aunque ambos elementos son fundamentales en esta decisión.

²³ Conolly, *op. cit.*, p. 29.

²⁴ Polin, *op. cit.*, p. 132.

Es necesario señalar, aunque sea de manera muy somera, que para algunos estudiosos, hay en Hobbes, sobretudo en el primer Hobbes, una fuerte tendencia a considerar las llamadas virtudes aristocráticas como elementos fundamentales y primordiales que dan lugar a la consolidación de un Estado. A pesar de que el miedo a la muerte violenta es la pasión más fuerte que induce a ello, también encontramos en Hobbes elementos tales como el coraje, la magnanimidad, la dignidad, la valentía, el orgullo, que son características propias de la naturaleza humana. Ellas explican la natural tendencia del individuo a querer estar por encima de los demás, a tener poder sobre ellos, por un lado, y por el otro, la necesidad de constituir un poder soberano que los saque de la situación de miseria en la que están. Son características humanas que fortalecen el deseo de poder y de dominio, y sirven para aumentar el poder natural de cada quien. Ese sentimiento de superioridad puede tender hacia un lado o hacia otro, hacia la guerra o hacia el establecimiento de la paz. La magnanimidad hace justo al hombre, lo hace moral, virtuoso. Para Strauss, esto desaparece en el Hobbes posterior, el Hobbes del *Leviatán*. Sin embargo, para él tienen en toda la trayectoria de nuestro autor una especial importancia. Si en el Hobbes del *Leviatán*, lo decisivo en la formación del Estado es el miedo, en el Hobbes de los *Elementos* y *Del Ciudadano* lo fundamental son las virtudes aristocráticas. Este autor nos dice que: "[...] Hobbes se aleja más y más de su original reconocimiento de la virtud aristocrática [...] y se encamina hacia el reconocimiento de la igualdad natural que se presenta como la autoestima. La teoría de que la magnanimidad es el origen de la virtud es directamente opuesta a la real intención de Hobbes [en su última etapa]".²⁵ Según Strauss, en realidad, para Hobbes, el origen de la virtud, de la autoconciencia que da lugar al pacto, no es la magnanimidad, sino el miedo a la muerte. Para él, el modelo de la conducta virtuosa en Hobbes sigue un proceso que va desde la consideración de las virtudes aristocráticas, el orgullo y la magnanimidad, hacia

²⁵ Strauss, *op. cit.*, pp. 55-56.

un modelo burgués que se basa en la consideración de la razón y del miedo como fuentes de la conducta virtuosa y de la obediencia al soberano.

Para Polin, por el contrario, las alusiones a dichas virtudes no son frecuentes en Hobbes; para él, la moral y el Estado no pueden basarse en una teoría que se centre en el honor, ya que dichas virtudes son más bien propias de la guerra, de un estado de naturaleza. Podríamos decir que en el Hobbes temprano hay ciertas alusiones al honor y al coraje como virtudes humanas, pero éstas desaparecen después.

Sánchez Sarto nos dice que "la virtud aristocrática que inicialmente recibió de él elogios sustantivos, mas tarde sólo se consideró provechosa en situación de guerra, esto es, en estado de naturaleza"²⁶.

1.3 Las leyes naturales.

Derecho es libertad, libertad de hacer todas las cosas necesarias para preservar la propia vida y evitar la muerte. Esa libertad, en un estado de naturaleza se resume en lo que el individuo cree que necesita; por ello, en un estado de guerra, ese derecho se amplía a todas las cosas. El derecho en esta situación es un derecho absoluto de todos a todas las cosas, incluso al cuerpo de los demás. Esto se liga a la naturaleza pasional y ávida de poder de los seres humanos, al miedo a la muerte violenta, así como a la escasez que reina en dicha situación.

Esto hace que ésta última se vuelva insoportable. Por ello, tiene que aparecer otro elemento en este proceso, a partir de la capacidad racional de los individuos: las leyes naturales. Hobbes nos dice que

las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas

²⁶ Sánchez Sarto, Prefacio al *Leviatán*, México, FCE, 1982, p. XXIII.

normas son las que, por otra parte, se llaman leyes naturales (*Lev.*, 105/145).

Las leyes naturales son el verdadero puente entre el estado de naturaleza y el estado civil. Surgen del derecho natural racionalizado. La ley natural es la recta razón. Esta no es sino una deducción correcta de lo que debe y no debe hacer un individuo para poder autopreservarse. Hobbes define la ley natural como

[...] un precepto o norma general, establecido por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que puede quedar su vida mejor preservada (*Lev.*, 106/146).

Hobbes distingue entre derecho y ley. Derecho es libertad de hacer o no algo; en cambio, la ley obliga a una de las dos cosas. Si bien nos habla de leyes naturales, como preceptos que obligan y surgen de la razón humana; son más bien reglas o teoremas propios de la filosofía moral, que se refieren a la conservación de la vida humana. Entonces, a pesar de que usa el término ley, quizás por tradición, se refiere más bien a *reglas prudentiales*.

Hobbes nos dice que

estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás (*Lev.*, 131/168).

Esta última asepción se refiere a la ley civil propiamente, a la ley de un soberano.

Las leyes naturales no pueden ser leyes en realidad, porque, por un lado, surgen de la razón individual, y por otro, porque son constitutivas de un orden civil. Constituyen; no son producto de ese orden. Estas leyes permiten que racionalmente se renuncie a

derechos y libertades, y que a partir de ello se pueda construir un poder soberano²⁷.

Si las leyes naturales obligan, es por medio de la razón. Su función es convencer, inducir a que el sujeto sea racional, y por ello obediente al poder soberano.

Cuando vemos cuales son las leyes naturales en Hobbes, nos sorprende su carácter convencional, moral incluso. Son teoremas que inducen a un determinado comportamiento tendiente a la paz y a la seguridad. En este sentido, estan más cerca del derecho natural como libertad de autopreservación, que de la obligación legal, en un principio Están más cerca de un actuar por fines, a partir de un cálculo, que de una obligación a Dios. Aunque por otro lado inauguren una ruptura con el derecho natural a todas las cosas.

Las leyes naturales son naturales porque surgen deductivamente a partir de la propia naturaleza humana, pero apelan a aquella parte potencial del individuo: aquella parte en la que el hombre es artífice y materia de artificio. Las primeras leyes naturales se refieren a las condiciones necesarias para que se dé una sociedad política: la tendencia a la paz, el respeto a los contratos. La primera, que prescribe buscar la paz es la primordial; de ella derivan subordinadas las demás, que tienen el mismo objetivo que ésta: la coexistencia pacífica.

Sin embargo, conforme Hobbes nos presenta las demás leyes, éstas se van volviendo principios morales y hasta de buenas costumbres. Y como veremos más adelante, siempre llevan consigo una buena parte de carácter doctrinario.

Para Goldsmith, no son sólo reglas morales, sino también razonamientos coherentes, producto de un cálculo racional, conclusiones condicionales acerca de la mejor opción que se puede obtener frente a una determinada situación. Son universales en tanto todos los seres humanos podemos razonar de la misma

²⁷. Si Hobbes las llama leyes naturales es sólo por seguir con la tradición, como un homenaje a ésta. Nada más. Sin embargo, esto no les resta importancia en su obra; simplemente su función es distinta a la ley natural tradicional.

manera y sacar las mismas conclusiones a partir de los mismos supuestos. Este autor afirma que estas conclusiones racionales acerca de la conservación "exhiben las características de las conclusiones científicas; son inmutables y eternas, no nos dicen nada sobre la existencia de los hechos y son hipotéticas y no absolutas. A menos que sigan estas reglas, no puede haber paz, es decir, si ha de haber paz, entonces debemos seguir las leyes naturales. Si no se siguen estas reglas, el resultado será la guerra"²⁸.

Esto es correcto. Son leyes lógicas al ser racionales; no obstante, en el estado de naturaleza, estas reglas sólo pueden funcionar a nivel individual, pues no tienen el carácter adecuado para ser obligantes.

Es importante considerar que en un estado de naturaleza, las leyes naturales son efectivas sólo si el individuo es racional y las comprende. Pero dada la naturaleza humana, aunque contemple a la razón dentro de sus atributos, no basta el conocimiento de las leyes naturales para asegurar el orden. Se tiene que instituir además un poder coercitivo, y un sistema legal que objetive y generalice la ley para que no dependa sólo de la interpretación personal de cada individuo, así como de su convicción de ser racional y obedecerla.

Es por ello que se tiende un puente entre el estado de naturaleza y el estado civil. Y como en el primer estado se vive en constante temor a una muerte violenta, la razón deduce la primera de estas leyes, que dice que

[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y las ventajas de la guerra (*Leu.*, 107/147),

es decir, buscar y seguir la paz, y defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles. A partir de esta primera ley se deriva la siguiente:

²⁸ Goldsmith, *Hobbes o la política como ciencia*, México, FCE, 1968, p. 112

que uno acceda, si los demás lo consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a sí mismo (*Lev.*, 107/147).

En esta ley radica la base del contrato que da lugar a la formación del estado soberano. Es el primer nexo entre el estado natural y el estado civil. La base de la creación de una República, antes del pacto o de la asamblea, es esta renuncia radical y voluntaria; es la conversión del individuo en súbdito y ciudadano.

La tercera ley se refiere a los cumplimientos de los pactos que los hombres han celebrado. Como nadie cumpliría una promesa o un pacto si no está seguro de que los demás lo cumplirán, el hecho de cumplirlo se vuelve una regla universal que tiene, después, que ser reforzada por el poder del soberano.

La cuarta se refiere a la necesidad de esforzarse por que quien nos haya beneficiado, no tenga motivo de arrepentirse (se refiere a la gratitud que hay que mostrar ante un beneficiario). La quinta ley nos dice que cada quien debe tratar de "acomodarse a los demás"; o sea, que hay que ser flexibles y sociables.

Las reglas que siguen cada vez más se van acercando a ser preceptos morales, pero siempre en el ámbito jurídico y contractual. Estas leyes contienen de manera explícita la tendencia a inducir a los hombres a determinadas virtudes, y a alejarlos de determinados vicios. Estas leyes nos hablan del perdón, de la venganza, del desprecio, del orgullo, del odio, de la necesidad de que siempre nos consideremos como iguales a los demás, de la arrogancia, del egoísmo, de la equidad. Todas estas leyes, para Hobbes se pueden condensar en una sola frase:

No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti (*Lev.*, 129/166).

Sin la sociabilidad, la imparcialidad, la gratitud, la benevolencia, la igualdad y el respeto, no puede haber paz.

Bien sabemos que estos preceptos de la razón no son suficientes para establecer un estado de paz; de hecho, en ellos

mismos esta contenida la necesidad de fundar un estado que contemple la fuerza y la coerción como medios para mantener la paz. Primero, la razón se desarrolla gracias al miedo; después se necesita mantener ese miedo en otras expresiones, en la obediencia al soberano. Sin embargo, no por ello las leyes naturales dejan de existir en el estado civil. Al contrario, si bien no son eficaces por sí mismas sin ayuda de la fuerza y de la ley civil, tienen el papel primordial de ser los fundamentos legitimadores del orden artificialmente construido. Son legitimadoras de la legalidad.

Las leyes naturales permanecen y subsisten en el estado civil. Sin ellas, dicho orden nunca hubiera sido posible. Pero su papel no es transitorio. Si bien son obligatorias sólo *in foro interno*, a nivel de la convicción del ser humano, son la garantía de que, si somos seres racionales, necesariamente vamos a actuar buscando la paz y evitando la guerra. Ellas son la más fina expresión de la razón como pilar de toda la construcción hobbesiana. Por ello son el fundamento último. Son la instancia última a la que podemos apelar, en tanto son expresión de nuestra racionalidad, para darnos cuenta de que, racionalmente, lo mejor que podemos hacer es construir un Estado absoluto.

Tanto como súbditos, como soberanos, los seres humanos pueden y deben apelar a estos preceptos de la recta razón en tanto son seres racionales. Por eso, en última instancia, un soberano, en tanto es un ser racional *no puede ir nunca en contra de la ley natural*, no porque no pueda atentar contra Dios, contra la naturaleza o contra sus súbditos, sino porque *no puede ir en contra de su propia naturaleza racional*.²⁹

²⁹ Sin tener una visión spinozista de Hobbes, y llegar a decir que el ser humano tiene derecho sólo a lo que puede, y si es racional, no puede ir en contra de su razón, y por ello no tendría derecho a hacerlo; si creo que se puede afirmar que, si el sujeto hobbesiano es un sujeto racional, tiene que ser consecuente consigo mismo, porque ésa es su naturaleza. Obedece a la ley natural porque es producto de su racionalidad, no porque sea un precepto divino, aunque bien puede no hacerlo en un momento dado. Por ello no basta la ley natural; porque si bien es un precepto racional, no es efectiva; requiere de la fuerza y de la unidad de un poder garante y coercitivo, entre otras cosas. Mi afirmación va más bien en contra de una visión religiosa de la ley natural y de la obligación que hay implicada en ella. La ley natural en Hobbes en realidad se despoja de toda carga divina y se vuelve expresión de la razón secularizada.

Sabemos que en Hobbes razón y pasiones juegan un papel fundamental en la salida del estado de naturaleza. Sabemos también que en él las leyes naturales nos aconsejan salir de dicho estado, renunciar al derecho natural y formar un estado civil. Si bien en la formación de éste último entra como elemento decisivo el miedo como pasión fundamental, éste es un miedo revestido de razón. Parecería, mas aún, que la razón es el elemento fundamental de este radical cambio. Es ella el presupuesto fundamental del planteamiento hobbesiano. Spinoza, al contrario de Hobbes, funda tal renuncia en las pasiones y no en la razón del hombre. Porque los seres humanos no son racionales tienen que renunciar a sus derechos. Si lo fueran, acordarían espontáneamente. Lo importante aquí es que las bases del pacto hobbesiano pueden ser débiles en tanto pueden desaparecer una vez constituido el Estado. Salazar nos dice que "Spinoza rechaza que los pactos se sostengan si no se mantienen las condiciones que les dieron vida. De esta manera, si por miedo acepto renunciar a algo, basta que ese miedo desaparezca para que pueda romper mi palabra [...] En esta perspectiva, la estabilidad de un Estado no depende de una supuesta legitimidad racional originada en un presunto pacto fundacional, y hecha efectiva por el solo poder coactivo, sino del mantenimiento, vale decir, la reproducción del consenso de los ciudadanos, que a su vez, no se explica en términos doctrinarios -esto es, no depende de la prohibición de ideas sediciosas y la promoción de ideas racionales- sino de las circunstancias que determinan los afectos, y por lo tanto, las creencias y opiniones de los seres humanos"³⁰ Si el planteamiento de Hobbes no observa esta verdad, es probable, para Spinoza, que se quede en la teoría. De este modo Hobbes se acercaría más a un pensamiento utópico que a un planteamiento realista y práctico. Hobbes tiene que hacer permanecer vivas las pasiones que dieron lugar al pacto; no basta la mera razón. Si bien

En el siguiente capítulo regresaremos al tema de las leyes naturales, ésta vez en relación con las leyes civiles.

³⁰ Salazar, op. cit., p. 49.

las leyes naturales, en tanto preceptos prudenciales de la recta razón son el dispositivo necesario para el cambio, quizás no basten. La pasión no puede ser anulada por la razón. Aunque Hobbes le da una importancia especial al miedo, el paso de un estado a otro se da básicamente por la razón. Al respecto, pienso que Spinoza fue más realista y más lúcido al darse cuenta que elementos entran en juego al hacer política y fundar un Estado civil.

1.4 El pacto como acto constituyente del poder político.

La soberanía, despojada de su carácter divino, es producto de un pacto realizado por seres humanos. Hay dos maneras de conformar la soberanía, y por lo tanto, de crear una *Commonwealth*: por institución y por adquisición.

La primera se lleva a cabo mediante el pacto originario de sumisión. Al respecto, Hobbes nos explica que:

Dícese que un Estado (*commonwealth*) ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgara, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos. Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre, o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre si y ser protegidos contra otros hombres (*Lev.*, 142/177).

De esta manera, todos ellos se convierten en una persona, representada por una autoridad suprema, que lleva a cabo las decisiones públicas para el sostenimiento y desarrollo de la República.

La segunda se da cuando un grupo de individuos es atacado y conquistado por otro grupo que somete al primero. Este, para no morir, acepta acatar las órdenes del conquistador, y acepta su superioridad y la obligación política de su parte para con él. Se crea una relación contractual entre ambos, y en esta relación, uno

juega el papel de soberano, y el otro, de súbdito. Hobbes afirma que:

Un Estado (*commonwealth*) por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente, o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre (*servitus*) autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea de hombres que tiene en su poder sus vidas y su libertad. (*Lev.*, 162/196).

En realidad, la distinción no es tan relevante, salvo en la posibilidad de aclarar que de esta manera Hobbes justifica la conquista y el sometimiento de un pueblo por la fuerza. Recordemos que fuera de una sociedad instituida, el mundo es puro estado de naturaleza.

Goldsmith afirma que "Hobbes distingue la soberanía por adquisición de la soberanía por institución sólo para asimilar una a la otra. El resultado -un soberano- es el mismo, sin importar la motivación de los súbditos. En ambos casos, todos los súbditos tienen una obligación porque han dado su consentimiento[...]"³¹. Más aún, Goldsmith continúa: "La institución y la adquisición pueden, cada una, considerarse como un caso especial de la otra. Al someterse al conquistador, los hombres autorizan e instituyen como soberano al poder que amenaza, al instituir a un soberano, los hombres crean un poder suficiente para mantenerlos supeditados, una autoconquista"³².

Si bien la soberanía conformada por institución es el paradigma racional de Hobbes, ambas formas de crear soberanía son válidas, ya que plantean la necesidad de una decisión racional por parte de los individuos. Sólo de esta manera se puede lograr la paz y evitar la muerte.

El acuerdo necesario para llevar a cabo la formación de un poder soberano debe ser permanente. Además no puede ser exclusivamente una asociación de personas sin estar bajo un poder centralizado, ya que sólo se regiría por las leyes naturales y no

³¹ Goldsmith, *op. cit.*, pp. 161-162.

³² *Ibidem*, p. 164.

sería suficiente. Por ello este pacto no puede ser sólo un *pactum societatis*, un pacto de asociación, pues sería precario.

El pacto hobbesiano, como veremos con detalle, es un pacto de asociación, pero también es un pacto de sumisión. Sin embargo, dista mucho de ser el mismo *pactum subjectionis* que ya existía en las doctrinas iusnaturalistas tradicionales, en donde el acuerdo se establecía entre el pueblo como una entidad perfectamente conformada y con una identidad propia, y el soberano.

Se podría decir que Hobbes hace una especie de mezcla entre estos dos tipos de pactos. El pacto de sumisión se refiere al pacto establecido entre el *pueblo* y el soberano e implica la obediencia y la obligación ante el segundo. El pacto de asociación se da entre individuos socios que se comprometen a someterse a un tercero no contrayente. Hobbes retoma elementos de los dos y hace uno solo.

Bobbio nos dice que "a diferencia del *pactum societatis*, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión; pero a diferencia del *pactum subjectionis*, en el que los contratantes son, por una parte el *populus* en su conjunto, y por otro el soberano, el pacto hobbesiano es, como el *pactum societatis*, un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante [...] Hobbes ha hecho del pacto único de unión un contrato de sociedad con respecto a los sujetos y de sumisión en cuanto al contenido"³³.

A partir de esta nueva modalidad podemos distinguir esquemáticamente dos partes en el pacto hobbesiano. El aspecto formal, la forma en que los individuos se asocian y deciden libremente formar una sociedad con poder soberano, y el contenido, que define la extensión del poder soberano: su carácter y su magnitud.

Ahora bien, por otra parte, regresando a las dos formas existentes de conformar una soberanía, y siguiendo con el mismo hilo conductor, podemos decir que existirían dos tipos de pactos, por institución y por adquisición. Algunos autores como Brandt

³³ Bobbio, Norberto, "La teoría política de Hobbes", p.77.

han visto la posibilidad de que existan tres pactos, y no dos: los mencionados, más un tercero que los precede. Este tercero es el pacto fundador, original, que reúne a los individuos en un primer momento, antes de que decidan someterse a un poder soberano. El contrato fundamental, nos dice Brandt, "[...] pone fin al estado natural y abre la posibilidad para cualquier Estado en general; [...] se expone simplemente la posibilidad jurídica de la *unio* bajo un soberano; en él se deduce [...] el derecho a la dominación a partir del *ius in omnia et omnes* del soberano y de la renuncia a su derecho por parte de los súbditos"³⁴

Esto persiste en el pacto por adquisición; pero en el pacto por institución, para Brandt, la continuidad se rompe. En él, el derecho a la dominación del soberano ya no es una actualización del derecho natural (como en el pacto por adquisición) pues posee una naturaleza política puramente artificial. Esto es evidente por la posibilidad de instituir un gobierno democrático, cosa que no puede darse por adquisición. Viendo esto, Brandt descubre la razón por la cual en el *Leviatan* Hobbes introduce la teoría de la autorización para legitimar la dominación en un *Commonwealth* por institución. La teoría de la autorización abarca en su acto esencial tanto la reunión como la sumisión. Ambas se dan en un sólo momento; y a la vez anulan el conflicto que surge de pensar tres pactos en vez de dos. Así, en realidad, Hobbes une en un solo pacto la unión y la sumisión. Y en el caso de la instauración de la soberanía por institución, existe un solo pacto, basado en la autorización. El pacto original desaparece, y en su lugar surge la autorización.

Los individuos autorizan al soberano para hacer todo lo que desee. El sera actor, representante de sus autores. Sólo así, ellos se convertirán en una persona representada por su soberano. La teoría de la representación, planteada por vez primera en el *Leviatan*, presenta, sin ser explícita, el modo en que un soberano es autorizado como tal para actuar como representante de sus súbditos, que son los autores de dichos actos. Una multitud dispersa de individuos sólo se

34. Brandt, "Renuncia al derecho y dominación en los pactos fundamentales" (en) *Revista venezolana de filosofía*, p. 12.

convierte en una persona artificial, en un cuerpo político, en un *Commonwealth*, cuando cada uno autoriza a una persona natural a actuar como representante suyo en aquellas cosas que conciernen a la paz y al bien común. Hobbes nos dice que:

una multitud de hombres se convierte en una persona cuando esta representada por un hombre o una persona, de tal modo que esta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular (*Lev.*, 135/171).

La autorización se da en el pacto. Una vez establecido éste entre el actor y el autor, el primero tiene la capacidad y el derecho a realizar cualquier acción, de manera tal, que al realizarla, es como si el autor la estuviera realizando. Y éste tiene que aceptar tal acción, así como sus consecuencias. Quien queda obligado por tal acuerdo es el autor, no el actor, que funge como representante y dador de unidad y personalidad al grupo de autores. En el caso de la constitución de un soberano la autorización que se le da a éste como representante es de carácter absoluto. Por ello el soberano tiene un derecho y un poder absolutos para realizar cualquier acto, del cual los súbditos, autores, son responsables ³⁵.

La teoría de la representación logra objetivos importantes para Hobbes³⁶. Entre otras cosas, cabe mencionar que con ella logra darle un carácter peculiar al pacto fundador del poder soberano. Este pacto no sólo origina y da lugar al soberano, sino también al pueblo. De esta manera, no hay una entidad anterior al Estado soberano que pueda estar organizada, tener derechos, deseos, voluntad, ya que sólo existen los deseos y las voluntades de los individuos dispersos. De este modo, Hobbes rompe con la tradición anterior a él que concebía a un pueblo antes de la formación del Estado. Fernández Santillán nos explica que de acuerdo con la tradición iusnaturalista clásica "[...] el Estado nacía del pacto entre el pueblo y el príncipe. Ello significaba que el

³⁵. En el capítulo III veremos más detalladamente el problema de la teoría de la representación en Hobbes, así como los obstáculos que tiene que vencer para llegar a una explicación de la formación del poder soberano consistente con todos sus supuestos.

³⁶. Ver irrevocabilidad del poder soberano en el segundo capítulo.

pueblo era concebido como un cuerpo ya constituido antes del contrato"³⁷. Hobbes modifica esto, ya que, si lo hubiera sostenido, difícilmente podría haber postulado el carácter absoluto e irrevocable del poder soberano. Así que, para Hobbes, pueblo y soberano nacen al mismo tiempo.

Revisemos con más detenimiento la naturaleza del pacto.³⁸ Hemos dicho que es un acuerdo racional, libre y voluntario de los individuos que se reúnen para formar una sociedad civil. La base de la efectividad del pacto es el consentimiento y el posterior cumplimiento de lo acordado. Su producto es el soberano, por lo tanto, éste está fuera del pacto, ya que es sólo su finalidad.

El soberano es la persona a la que todos transfieren sus derechos sobre los bienes, así como la fuerza necesaria para poder resistir con éxito al que viole el acuerdo. De esta manera se pueden cumplir las condiciones para que los hombres puedan actuar racionalmente, ya que se eliminan así las causas de la inseguridad. Dicho pacto debe ser realizado entre cada individuo con sus semejante, de manera tal que el resultado es el soberano, que se convierte en el único nexo posible entre los diversos individuos. Así se refuerza aún más el poder absoluto del soberano y la obediencia debida a éste.

Entonces " el pacto ideado por Hobbes no es un pacto bilateral entre pueblo y soberano, sino un pacto multilateral de cada hombre con cada hombre para reconocer a un tercero [...]"³⁹. Por ello Hobbes, al hablar de la representación nos dice que:

y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular[...] (Lev.,135/171).

Los individuos, así, se obligan a sí mismos a crear una unidad, reduciendo sus diversas voluntades a una sola,

37. Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 142.

38. Nos vamos a centrar en el pacto que instituye la soberanía por institución, pues es el paradigma racional por excelencia para la constitución de una República soberana.

39. *Ibidem*, p. 35.

representada en el soberano. Sin embargo, la obligación del individuo que se transforma en súbdito es doble: obligación frente y para con los demás, y obligación frente y para con el soberano. De hecho, el estatus del soberano deriva de la obediencia y de la obligación de los súbditos para con él, cosa que han decidido llevar a cabo por consentimiento. A diferencia de esto, el soberano no está obligado a nada, en principio, salvo ante las leyes naturales, es decir, su propia racionalidad⁴⁰.

Al no formar parte del pacto, él obliga, limita a los demás y recibe su omnipotencia de la cesión (un hacerse a un lado) de los individuos en cuanto a sus libertades. Es importante recalcar esto: la constitución de la soberanía es negativa; se conforma, no de una carga positiva, consistente, de derechos y poderes, sino de la ausencia de obstáculos para llevar a cabo su poder.⁴¹ En el pacto hay un hacerse a un lado de los súbditos, para que el movimiento del soberano siga adelante indefinidamente.

Claro está que en otro nivel podríamos afirmar que de alguna manera es investido de poderes, de símbolos; los súbditos realmente lo hacen representante suyo. Pero éste es otro problema, no tratado, por lo menos directamente, por Hobbes.

Es en el capítulo XVI del *Leviatán*, donde Hobbes plantea su teoría de la autorización. En ella se fundamenta el carácter peculiar del pacto hobbesiano.

Según esta teoría, aquello que haga el soberano como actor, va a tener como autor al súbdito, en virtud de su autorización, de su cesión absoluta de libertades y derechos para actuar, decidir y juzgar. Tom Sorell nos dice que "por el pacto que instituye el *Commonwealth*; cada uno de todos hace una donación de su derecho de autogobernarse a quien será el soberano; pero a partir de que esta persona no transfiere ni cede ningún derecho, puede disfrutar el beneficio de la transferencia de derechos de la multitud sin tener que dar ningún derecho a cambio"⁴².

⁴⁰ Para algunos autores, como Warrender, salvo ante Dios.

⁴¹ Esto se deduce de la idea hobbesiana de la libertad como ausencia de obstáculos que impiden el movimiento indefinido de los cuerpos.

⁴² Sorell, Tom, *Hobbes*, London, Routledge and Kegan Paul Ed., 1986, p. 129.

Partimos del hecho de la necesidad absoluta de un poder común a todos los individuos. Hobbes nos dice al respecto que:

el único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de extranjeros y contra las injurias ajenas [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad. Esto equivale a decir: elegir a un hombre o asamblea de hombres que representen su personalidad, y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien represente su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio (*Lev.*, 140-141/ 176/177).

Para asegurar que todos los individuos van a ceder por igual sus libertades y derechos, y que ninguno va a adquirir una posición ventajosa (salvo el soberano, que no pacta), el contrato está constituido de manera tal que cada uno se obliga a sí mismo frente a los otros para cumplir; de manera que podríamos decir que un pactante diría lo siguiente:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferirais a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera (*Lev.*, 141/177).

Haciendo este pacto, automáticamente esta multitud se vuelve una persona que se llama *Commonwealth (Civitas)*; y está definida por Hobbes como:

una persona de cuyos actos una gran multitud por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituido a cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y los medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común (*Lev.*, 141/177).

De esta cita podemos deducir una especie de identidad entre el *Commonwealth* y el soberano. El último es titular de la primera; es su alma.

Podríamos afirmar que en algunas ocasiones esta identidad es reforzada. Por ejemplo, cuando en *De Cive* se habla de la

libertad de la autoridad suprema como libertad de la Ciudad (*City*) misma. Por ello Hobbes afirma que:

[...] cuando decimos del pueblo, o de la multitud, que quiere, manda, o hace algo, hablamos del Estado (*City*) que manda, quiere, actúa por la voluntad de un solo individuo o por las voluntades concordes de varios hombres (lo que implica una Asamblea) (*D.C.*, 233/92).

En otras ocasiones, sólo se habla del soberano como titular de un cuerpo constituido esencialmente por el pueblo, que es guiado y conducido por el soberano. Quizás podríamos afirmar que en tanto los individuos dejan de ser meras entidades aisladas y conforman un pueblo, si hay identidad entre la República y el soberano. Y más aún, que soberano y pueblo son partes de lo mismo, pero con distintas funciones. Aunque, claro está, no hay una identidad entre ambos. Para Hobbes la distinción es clara y necesaria. El soberano es sólo alma, representante, de la República. Es quien le da sentido.

Es fundamental señalar que con el pacto se crea el soberano pero también se crea el pueblo. Antes del momento del pacto, si no existía soberano alguno, tampoco existía pueblo como tal. Esto trae consecuencias problemáticas dignas de ser mencionadas.

Como hemos visto, quien pacta no es un grupo de individuos conformados como pueblo, sino una multitud de individuos, cada uno con su voluntad individual. En una multitud no hay voluntad única, ni la capacidad de llevar a cabo una acción en común. La multitud está fuera de la sociedad civil. Hobbes, en *De Cive*, afirma que:

en consecuencia, una Multitud no puede prometer, pactar, adquirir o transferir derechos, hacer, tener, poseer y otras cosas semejantes, sino que ha de hacerlo, de uno a uno (*Man by Man*), es decir, individualmente, de modo que hay tantas promesas, pactos, derechos, acciones como individuos. Por lo cual una multitud no es una persona natural. Por otro lado, si cada uno de sus miembros pacta individualmente que la voluntad de algún hombre o las voluntades concordes de la mayoría de ellos se considere como la voluntad de todos, esa misma multitud se convierte entonces en una persona única, pues está dotada de voluntad y por lo tanto, puede realizar acciones voluntarias como mandar, establecer leyes, adquirir y transferir derechos, etc. (*D.C.*, 233/92)

La multitud así, se constituye en pueblo, en persona. El comienzo de una República o Ciudad es el derecho de la mayor parte que acuerda sobre las diversas temáticas propuestas en la asamblea constituyente.

El pacto como tal acarrea algunas paradojas dignas de mencionar.

Goldsmith afirma que en Hobbes el origen de la obligación política es la sumisión. Y continúa: "pero, puesto que no se ha designado a ningún soberano al que los hombres puedan someterse, Hobbes transforma en una paradoja la creación original de una sociedad al describir su pacto de sumisión (una promesa de obedecer) como un pacto de cada uno con cada cual de crear una unión en la que todos prometen obedecer, es decir, se obligan a someterse a una autoridad que sólo existe como resultado de su sumisión"⁴³. No hay doble pacto, pues no hay pacto con el soberano.

En relación a esto, otros autores, como John Plamenatz, han sostenido que el argumento del pacto de sumisión en Hobbes es circular o tautológico: "John Plamenatz ha sostenido que el poder del soberano por institución es ilusorio. El poder del soberano para aterrorizar a los súbditos y conducirlos a la obediencia y el cumplimiento de sus pactos se basa en el cumplimiento de los pactos por parte de los súbditos. No obstante, estos pactos son nulos sin la existencia de un poder que los haga cumplir"⁴⁴. Parece que la petición de principio es clara. Tal vez Plamenatz, al igual que otros autores que ven paradojas en el pacto hobbesiano, confunde dos tipos de pactos o promesas: uno, el originario, que sirve como elemento racional para conformar un poder soberano y someterse a él, y los demás pactos o promesas que se llevan a cabo dentro de la sociedad civil y se cumplen gracias al soberano.

A pesar de que esto se pueda ver como una paradoja no se puede olvidar que el pacto originario tiene una categoría muy distinta al resto de los contratos y pactos que se pueden llevar a

⁴³ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁴ *Ib.* p. 237.

cabo dentro de una sociedad. Es un producto racional de individuos libres, que pueden ejercer, en principio, su voluntad concientemente. No es lo mismo no cumplir el pacto originario (lo cual es bastante difícil en términos de una colectividad, gracias a la irrevocabilidad del poder soberano), que no cumplir cualquier otro pacto menor. El no cumplimiento del primero nos lleva prácticamente a la muerte. Si tomamos en cuenta que la racionalidad humana es el supuesto fundamental de toda la construcción hobbesiana, estas paradojas dejan de ser relevantes.

Otra paradoja, que Benjamin Barber plantea es la siguiente. Para él, la tradición del pensamiento liberal, incluyendo a Hobbes⁴⁵, acepta la idea de que la política es resolución de conflictos. Y con esto, la paradoja del consenso persiste: "[...] si uno plantea que la condición de unanimidad y consenso que la política desea alcanzar por medio de su arte ya existe por naturaleza, entonces la política pierde su propósito y se convierte en algo superfluo"⁴⁶. Según esta consideración, si el consenso busca la creación de una comunidad artificial, entonces es tautológico, ya que este consenso se da naturalmente, en un momento dado. Naturalmente se dan las bases de lo que se está buscando. La política no llega ya como un artificio regulador de diferencias y conflictos. La política, en ese sentido, se da en el momento mismo de decidir que hay que buscarla más allá de la naturaleza. Pienso que esta paradoja es acertada en un cierto sentido, al ver que la búsqueda de la política como posibilidad de acuerdo se realiza en la mera búsqueda. Sin embargo, si bien la racionalidad como capacidad humana es natural, y por ello lo son también las leyes naturales, el acuerdo para salir del estado de naturaleza no lo es; éste inaugura, más bien, una construcción artificial, y en ese sentido no es estrictamente natural. Hay una ruptura con el orden natural de las cosas; la naturaleza misma ordena la salida de sus terrenos a los seres humanos.

⁴⁵ Barber incluye a Hobbes en el pensamiento liberal, no yo. A pesar de ello su observación puede ser relevante.

⁴⁶ Barber, Benjamin, "Strong Democracy: politics as a way of living", p. 128.

Esta paradoja tiene como origen la tensión que se establece en Hobbes antes de su teoría de la representación, entre el acuerdo originario (de carácter *democrático*) y la constitución del soberano. Este acuerdo originario, dada su naturaleza, parecería no necesitar una postulación ulterior, desde el momento en que los individuos son capaces de reunirse y tomar decisiones en conjunto. Sin embargo, no es suficiente para Hobbes. El acuerdo debe ser permanente, aún para el primer Hobbes. De cualquier manera, es tan fuerte la tensión (tomando en cuenta que su único objetivo al respecto es establecer la posibilidad racional de un poder soberano *absoluto*), que opta por sustituir este acuerdo por la representación. Barber tiene razón con respecto al primer Hobbes; pero no con respecto al Hobbes más maduro y concluyente.

Las paradojas que se presentan no pueden ser pensadas como producto de un error en el pensamiento de Hobbes. Las paradojas son más bien producto del complejo momento de transición que se da en el s. XVII. Son paradojas reales, objetivas, que se presentan como producto de una tensión real. Esta tensión se encuentra entre la propuesta de premisas modernas, y la necesidad de conclusiones autocráticas. ¿Cómo conformar un orden colectivo bajo el supuesto de que los hombres son libres e iguales?, ¿cómo no caer en tensiones en una época de transición gradual, que presencia el hecho de que la soberanía ya no se constituye desde arriba (desde Dios) sino desde abajo (desde el pueblo)?, ¿cómo no ser inconsecuente cuando hay peligro de caos y anarquía a partir de los supuestos modernos de libertad e igualdad humanas? Estas paradojas no son un error subjetivo; tienen una pertinencia real en tanto expresión nítida de un conflicto que se desarrolla en la historia del pensamiento político. Tendrá que pasar tiempo para que se dé la posibilidad de que las premisas modernas den conclusiones liberales acerca del Estado. Esto se dará hasta Spinoza.

**CAPITULO II.
EL REINO DEL DOMINIO.
EL SOBERANO Y LAS LEYES.**

[...] every man, or assembly that hath sovereignty, representeth two persons, or, as the more common phrase is, two capacities, one natural, and another politic: as a monarch, hath the person not only of the commonwealth, but also of a man [...] (Lev., 226).

[...] cada persona o asamblea que tiene soberanía representa a dos personas o, según la frase común, tiene dos capacidades, una natural y otra, política (como un monarca tiene no sólo la personalidad del Estado, sino también la del hombre) [...] (Lev., 197).

Después de Jean Bodin, quien se dedicó a estudiar y a popularizar la idea de la soberanía como autoridad política suprema, Thomas Hobbes es el teórico de la soberanía por excelencia en la época moderna. Para entender su obra, sus presupuestos teóricos y su noción de la política, es absolutamente necesario tener claro el papel que juega la idea del soberano en su filosofía. De hecho, podríamos decir que es el núcleo de todo su pensamiento. Es, por una parte, aquello que desea construir deductivamente, a partir de sus presupuestos ontológicos y de su idea de la naturaleza humana; es, por otra parte, aquello que explica su posición teórica y su idea de la política; es, en fin, objetivo y dispositivo explicativo de su pensamiento.

Dentro de la filosofía política, y en especial, dentro de la teoría del Estado, el problema de la soberanía, como nos dice Leo Strauss, se plantea sólo cuando se pone en cuestión el derecho de gobernar de un sujeto racional por naturaleza. Cuando ya no se acepta que sólo porque un individuo sea racionalmente superior a los demás, o porque le venga el poder de Dios, tenga el derecho de someterlos y gobernarlos. Por naturaleza, para Hobbes, los seres humanos son iguales, igualmente racionales, e igualmente

pasionales. Se concibe al hombre como un ser pasional, egoísta, calculador, asocial, competitivo, racional, que no acepta ya la legitimación religiosa de un poder soberano que lo gobierne. El poder soberano tiene que tener otro origen.

El soberano ya no es un soberano divino; ya no es el elegido de Dios ni su representante en la Tierra. Sin embargo, él da orden a la sociedad, le da vida. Y más allá de ser quien tiene el poder más alto, y de ser quien manda y decide, es el representante de las voluntades individuales; es el representante de su pueblo. Con él forma una unidad, que es el *Commonwealth*. El es el alma de esa institución, es quien tiene la capacidad de controlar y mandar; es el que juega el papel de receptáculo, tamizador y ejecutor de las diversas voluntades reunidas en una sola.

En este capítulo vamos a desarrollar los siguientes puntos:

2.1 *Carácter y atributos del soberano.*

2.2 *Las leyes.*

2.3 *Derechos y deberes en la relación soberano-súbdito.*

2.4 *Irrevocabilidad y abuso del poder soberano.*

2.5 *Consideraciones acerca de la religión.*

2.1 *Carácter y atributos del soberano.*

La soberanía es un tipo de poder. Es el poder más alto que puede existir en una República. Es el poder supremo de una sociedad. A diferencia de otros tipos de poder que se desenvuelven en ámbitos privados, éste es político. Esto quiere decir que se refiere al campo de lo público, al regulamiento y a la toma de decisiones que competen a todos los individuos de una sociedad en tanto ciudadanos. La soberanía tiene una serie de atributos o características que la definen y la diferencian de otros tipos de poder, de autoridad. A pesar de que Hobbes no presenta un análisis explícito del concepto, como lo han hecho otros autores (tales como Bodin o Austin), a continuación trataremos de definirlo.

La soberanía es un poder absoluto. Esto quiere decir que no hay poder alguno que esté por encima de él y que lo limite, lo

obstaculice o lo condicione. No hay nadie que esté por encima del soberano, salvo Dios. Nadie lo puede obligar a nada. Tampoco es responsable frente a nadie, excepto frente a Dios¹. Este poder absoluto abarca toda la cosa pública. Ninguna otra instancia puede limitarlo.

La soberanía también es un poder indivisible. Al ser absoluto, no debe estar dividido. Si de hecho se dividiera, la soberanía se debilitaría y ya no habría poder absoluto alguno. Dos o más instancias de poder lucharían por la supremacía.

Tampoco es un poder que pueda ser transferido a otra instancia. La soberanía es intransferible. Es verdad que el soberano puede, en caso de ser un monarca, designar a un sucesor pero esto no significa una transferencia. Un soberano no puede renunciar a su poder. Tal vez haya casos en que esto se pueda hacer de manera definitiva, sin embargo éstos son excepciones. Puede haber cesión del poder soberano, pero esto se da a nivel del titular, no del poder en sí. El soberano no puede dejar de serlo, a menos de que no cumpla con sus funciones.

La soberanía, en tanto poder cohesionante y dador de sentido a una República, es un poder perpetuo, eterno. No puede estar limitado a un periodo de tiempo determinado. Un soberano puede conferir poder a alguien por tiempo limitado, sin dejar de ser soberano. El primero permanece como tal mientras que el segundo es sólo un ministro. Puede haber cambio en la titularidad de la soberanía (por muerte o por cesión), pero jamás puede el soberano conferir su poder a otro sin dejar de ser tal.

Ya que el soberano es autorizado por todos sus súbditos a tener derecho a todo, su poder es absoluto. La obligación a él

¹ En el desarrollo de este trabajo veremos en qué sentido el soberano está sometido a Dios, ya que aquí defendemos una visión totalmente secularizada del pensamiento hobbesiano. Más que estar bajo el poder de Dios, está bajo las leyes naturales, que sólo son preceptos racionales. Que Hobbes nos diga que el soberano está obligado sólo ante Dios nos remite a que no hay ningún poder terrenal que esté por encima de él; y a que hay preceptos racionales que tiene que observar en tanto sujeto racional. Creo que Dios es más un elemento de tradición que un factor decisivo en su obra. Pero en ningún momento establezco alguna identidad entre Dios y Razón.

también lo es. Asimismo, este poder soberano es intransferible. Por lo tanto su omnipotencia es irrevocable.

La irrevocabilidad de la soberanía es una idea nueva en el momento en que es concebida por Hobbes.² Fernández Santillán nos explica que el atributo de la irrevocabilidad del poder soberano se basa en la innovación que Hobbes plantea dentro de la tradición iusnaturalista. Para esta tradición, el Estado nacia del pacto establecido entre el príncipe y el pueblo constituido de antemano. De esta manera era impensable una obediencia absoluta al soberano y la tolerancia a su arbitrariedad. Por ello existía el derecho del pueblo de revocar las órdenes soberanas. Pero Hobbes rompe con esto, ya que no podía aceptar que hubiera alguna instancia que pudiera limitar, criticar, revocar o poner en entre dicho el carácter absoluto del soberano; por ello modifica el planteamiento: "[...] antes del pacto no existe un pueblo ya constituido sino solamente una multitud de individuos, en la que cada uno mantiene la propiedad de sus derechos y de su voluntad. El pueblo no es ente preconstituido, sino toma forma con el pacto. [...] Cuando el Estado es concebido como la consecuencia del acuerdo de los individuos tomados singularmente, entonces el poder soberano resulta irrevocable [...]"³.

La irrevocabilidad del soberano se basa en dos razones:

- 1) Así como el pacto es unanime, la revocabilidad tendría que darse por unanimidad también. Pero que suceda esto es improbable.
- 2) Como el soberano no es contrayente sino beneficiario, no esta obligado para con sus súbditos. Si no da él mismo su consentimiento para la r évoca, ésta se vuelve imposible de llevar a cabo.

La exclusión del soberano del pacto lo protege y le da un estatus cualitativamente distinto al del pueblo. Su libertad y su derecho a todo lo hacen invencible. No hay manera de debilitar o

² El tema de la irrevocabilidad es decisivo para entender cual es la posición de Hobbes frente al problema del posible abuso del poder por parte del soberano. En la última sección de este capítulo, retomaremos este punto para desarrollar dicha problemática.

³ Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 142. Ver capítulo 1, sección 1.4, para mayor información al respecto.

cambiar nada en él. En esta innovación podemos notar el agudo individualismo que profesaba Hobbes. Además, es claro que Hobbes es conciente de los riesgos que conlleva el asumir la idea de un pueblo preconstituido para la causa absolutista. Ya no existe éste antes de la constitución del soberano. El poder de éste último viene de los individuos, pero esto no hace que el pueblo como tal tenga privilegios ante el soberano. El pueblo sólo es posible en tanto la soberanía existe como tal. No tiene una existencia independiente de ésta. Es algo así como el reverso de la moneda que es el Estado. Una cara es la soberanía; la otra es el pueblo. Este sólo adquiere sentido, cohesión e identidad gracias a la postulación del poder soberano que se vuelve el representante de la multitud dispersa de individuos.

Es el soberano, el representante, el que unifica al Estado como persona. Es la unidad del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona (el Estado) una. Es por ello que Hobbes necesita romper con la tradición, para poder basar en sustentos firmes el carácter absoluto e ilimitado del poder soberano.

Así que la soberanía es un poder público, absoluto, indivisible, intransferible y perpetuo. Y mas que ser un tipo de poder podríamos decir que es un tipo de autoridad, es decir, una clase de poder ejercido legítimamente, no sólo basado en la coerción. Al respecto, Peters nos dice que: "Por autoridad, como distinto del poder, [Hobbes] presupone que el poder es ejercido legítimamente o de acuerdo con ciertas reglas de autorización aceptadas por aquellos que son afectados por él.[...] Pero autoridad es una cosa, autoridad soberana es otra. Hobbes afirma que el tipo de autoridad que mantenga la paz y defienda a los súbditos de los agresores externos debe ser perpetua, ilimitada e indivisible. Por 'soberanía' él entiende no sólo simple autoridad en ciertas esferas sino autoridad en todas las esferas de la actividad estatal"⁴.

4. Peters, *Hobbes*, London, Penguin Books, 1967, p. 204.

El soberano es el titular de la soberanía y el representante de el *Commonwealth*. Y como tiene el mayor poder político que pueda existir, tiene derecho absoluto a decidir sobre todas las cuestiones referentes a la República. Su poder soberano se conforma a partir de una autorización que recibe de todos los individuos que seran sus súbditos. Así, él queda autorizado a hacer cualquier cosa, sin restricción alguna. Es esta autorización o representación la que hace que el poder soberano se constituya como un poder ilimitado, absoluto, y también es lo que hace que la multitud de individuos se convierta en un Estado, en una persona jurídica.

Es con la autorización que se pasa de un estado de naturaleza a un estado civil.

A pesar de que el poder del soberano es ilimitado, gracias a esta autorización incondicional, se supone que en él cae la responsabilidad de la sobrevivencia y el buen manejo de la sociedad civil. Hobbes afirma que:

la misión [office] del soberano (sea un monarca o un asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido de soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo, a ello esta obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley y a nadie sino a él (*Lev.* 275/295).

Para ello esta obligado a mantener sus derechos de soberano, pues si se suprimen o debilitan, la República queda destruida.

Así como el soberano tiene ciertos atributos, tiene también ciertas funciones que derivan de ellos mismos. Estas son responsabilidades derivadas de las leyes naturales. Son obligaciones en el sentido de que, si no se cumplen, se es irracional. Al soberano pertenece el derecho de usar la fuerza coercitiva y de dictar leyes, ya que, con estos dos elementos puede asegurar la paz y la protección de los hombres en sociedad. El tiene que asegurar la vida de sus súbditos, su sobrevivencia.

Los seres humanos, como hemos visto ya, en el estado de naturaleza, en un momento dado, hacen un acuerdo mutuo para salvarse de la inseguridad, la violencia y la incertidumbre en la

que viven. Con este consenso se da lugar a la sumisión de sus voluntades a una sola voluntad. Lo más importante está dado, el acuerdo de sumisión, pero esto no es suficiente para la paz y la seguridad, ya que los hombres no están acostumbrados a cumplir sus pactos. Hobbes asegura que:

a todos es manifiesta la malicia de la naturaleza humana (*human disposition*) y esta de sobra probado por la experiencia que, si no hay castigo, la memoria de sus promesas (*conscience of their promises*) no basta para mantener a los hombres en su deber (*D.C., 235/93*).

Es por ello que se requiere de un poder coercitivo que sea colocado en un hombre o grupo de hombres que va(n) a tener el supremo poder de la sociedad. Es por ello que Hobbes afirma que:

En efecto, quien con derecho impone castigos a su arbitrio (*at his own discretion*), con derecho obliga a todos a cumplir su voluntad (*compells all men to all things which he himselfe wills*). No es posible imaginar más amplio poder (*D.C., 235/94*).

En virtud del pacto de institución de dicho poder, el soberano se inviste de una serie de atributos o derechos que lo hacen ser lo que es y lo distinguen de los detentadores de otros poderes posiblemente existentes. El conocimiento de dichos atributos da las herramientas para distinguir quién es el soberano en una sociedad civil.

De la institución del *Commonwealth* se deriva el hecho de que los individuos que han pactado por un soberano no puedan romperlo (así como el soberano no puede quebrantarlo, ya que él no forma parte de dicho pacto). Además, ya que dicho pacto debe ser unánime, quien disienta de él, tiene que acatarlo una vez instituido el *Commonwealth*. De otro modo deja de ser miembro de la sociedad. No puede haber disidentes.

Como el objetivo del pacto es asegurar a los individuos mediante la conformación de una autoridad suprema que sintetiza el mayor poder posible, tiene un dominio absoluto sobre sus súbditos:

[...]en todo Estado perfecto (*perfect City*) [...], alguien detenta el poder soberano, que es el mas alto poder que los hombres pueden conceder en justicia (*by Right*). Un poder tan grande que ningun mortal puede tener sobre si uno mayor. Llamamos poder absoluto al más grande que los hombres pueden transferir a otro hombre. Porque ha concedido el poder más grande que se puede conceder, quien ha sometido su voluntad a la voluntad del Estado (*City*) en modo tal que éste puede impunemente hacer cuanto quiere, legislar, juzgar los litigios, imponer castigos, utilizar a su arbitrio las fuerzas y los bienes de todos, y todo eso con derecho (*D.C.*, 238/97).

El soberano tiene derecho a no ser muerto ni castigado por sus súbditos. Y tiene otros derechos que son una especie de responsabilidades en virtud de ser la autoridad suprema. Pero en ningún momento son deberes, en el sentido que lo son para los súbditos. El hecho de que el soberano sea el responsable de llevar a cabo ciertas decisiones, no lo hace tener deberes para con sus súbditos. El soberano no esta al servicio de sus súbditos; únicamente sabe cual es el bien de su pueblo. Sólo tiene la función de mantener estable su Estado; inclusive porque a él le conviene que así sea. Sólo es responsable ante Dios, en la esfera de las leyes naturales. Esto quiere decir que esta obligado por estas leyes a ser racional, a no tener comportamientos absurdos, a no ir en contra de su propio interés. Esto, en principio hace que la discusión en torno a la obediencia o desobediencia del soberano a las leyes de Dios sea irrelevante; pues desobedecer a Dios, a las leyes morales, a las leyes divinas, es simplemente ir en contra de su racionalidad. No obstante, veremos más adelante que en un cierto sentido sí podemos hablar de abuso del poder por parte del titular de la soberanía.

El soberano es el juez de los medios de paz y de defensa. Es quien decide hacer la guerra o la paz con otras naciones. Es, además, quien decide qué doctrinas son adversas o sediciosas para la paz de la comunidad. También es quien decide acerca de las propiedades de cada uno de sus súbditos, ya que esto asegura la paz pública, evitando controversias entre los propietarios.

El soberano también es quien hace las leyes. El es el legislador supremo; nadie más tiene ese poder. Además, él es el

intérprete de las leyes: tiene derecho de judicatura, es decir, de decidir sobre las controversias que puedan surgir con respecto a la ley.

Por otro lado, él elige a los funcionarios y magistrados que se van a encargar de determinadas tareas públicas, autorizados por él. Asimismo, tiene la capacidad de otorgar recompensas y castigos a cualquier súbdito, de acuerdo a la ley que él haya establecido, o simplemente, porque lo considera conveniente. Además, puede conceder títulos de honor y de respeto.

A otro nivel más particular, el soberano es quien decide las mercancías que pueden traficar en el exterior de la República. También a él le corresponde acuñar las monedas, así como decidir acerca de la implantación de colonias fuera del territorio soberano.

Asimismo, otra función o misión del soberano, que tiene una importancia especial, es la de educar a sus súbditos. El papel de la educación es fundamental en el pensamiento hobbesiano. El énfasis que nuestro autor da a la educación civil nos puede dar la pauta para pensar que, más allá del logro de la obediencia por medio de la coerción, lo que busca es que los súbditos obedezcan racionalmente, por convicción. El ejercicio del poder soberano no puede ser en ningún momento arbitrario, si los individuos conocen cuales son sus fundamentos y su razón de ser. Hobbes nos dice que:

[...] va en contra de su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de ese modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al soberano. [...] Descendiendo a detalles, se enseña al pueblo, primeramente que no debe entusiasmarse con ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas [etc.] (*Lev. 276-278/297-298*).

Hobbes enumera una serie de ideas y doctrinas que deben ser enseñadas al pueblo para que éste esté conciente de sus deberes y derechos, así como para aprender que debe estar de acuerdo con la forma de gobierno de su Estado, así como a querer y aceptar a su soberano. Según Luis Salazar, "sólo la enseñanza de los fundamentos de la soberanía, o sea de las leyes de

naturaleza constituye a los seres humanos en sujetos racionales capaces de una obediencia racionalmente sustentada. Sólo ella transforma la fuerza en verdadero derecho, al mostrarles a los hombres que ser racionales es cumplir los pactos, y sobre todo, acatar los mandamientos del soberano⁵. Para Hobbes, los individuos, si no están confundidos por mentes poderosas y doctas, pueden muy bien comprender todo aquello que el Estado les enseñe. El papel del Estado soberano como educador es muy importante en este Estado moderno naciente, regulador, ante todo, de conductas y comportamientos humanos. Más allá de la obediencia por el miedo, es conveniente que los súbditos se eduquen de una manera tal que favorezca el orden, la armonía y la estabilidad de la sociedad civil. Para Hobbes, entonces:

El monarca o asamblea soberana es el único que tiene autoridad inmediata derivada de Dios para enseñar e instruir al pueblo [...] (*Lev.*, 199/227).

Aquí cabe hacer un comentario importante. Una de las misiones del soberano es educar a su pueblo. En este sentido, sabemos que para Hobbes, lo que dice el soberano es la verdad. Es decir, el soberano tiene la capacidad de decidir qué es verdad y qué no lo es; qué debe ser enseñado, qué no es sedicioso ni peligroso para el Estado. Parecería que Hobbes acaba fundando la verdad en la simple autoridad. Lo verdadero sería exclusivamente lo que la instancia suprema de poder decide que sea. El nominalismo hobbesiano refuerza esta idea.

Sin embargo, como ya hemos mencionado someramente, existe una tensión entre esta concepción de la verdad como autoridad (necesaria y efectiva para postular un poder supremo y absoluto), y su creencia en la verdad de la razón. Hobbes cree en la verdad de la ciencia, de la razón, de su propia construcción teórica, de su filosofía. Conferirle tanto poder al soberano podría ser contraproducente, ya que, si un soberano decidiera que las doctrinas de Hobbes fueran falsas, Hobbes tendría que aceptarlo, y no rebatirlo. Pero también sería contraproducente para el

⁵ Salazar, Luis, op. cit. p. 42.

soberano, pues estaría negando su poder sobre la verdad. Esta es una tensión real que existe, y se debe a la imperante necesidad de ordenar una República en donde se gestan constantemente doctrinas sediciosas y conflictivas, que debilitan el poder estatal. Su radicalidad llegó a ser mas peligrosa de lo que pensó.

El súbdito debe total obediencia al soberano, y en ello consiste el éxito y la prosperidad que puede alcanzar el Commonwealth. Como hemos dicho, en rigor, el soberano no tiene ningún deber para con sus súbditos, pero sí frente a Dios. Y si nos detenemos un poco, veremos que sus derechos constituyen una especie de deber en tanto responsabilidad de la supervivencia, bienestar, progreso y éxito del *Commonwealth*. Así que, si aceptamos que tiene cierto *deber*, podemos decir que va en contra de éste transferir a otro su poder o renunciar a él. También va en contra de su deber dejar a su pueblo en la ignorancia acerca de sus derechos soberanos, ya que si no se conocen, tampoco se conocera la legitimidad de sus leyes y castigos, y ante los ojos de sus súbditos, sera un soberano injusto y hostil. Si por el contrario, se conocen sus derechos y se consideran legítimos, el pueblo aceptara su poder y acatará su obediencia, siempre y cuando el soberano cumpla con el objetivo del pacto: asegurar y proteger a sus súbditos. Si lo dejara de hacer por alguna razón, automáticamente se anularía su poder. Y ésta es la única causa de su anulación.

Estos derechos o atributos (que vienen siendo funciones también) constituyen la esencia de la soberanía. Sus características lo diferencian de otros tipos de autoridad. De éstas, claro está, la más importante es el derecho de hacer leyes, así como ejercer legítimamente coerción sobre sus súbditos.

Estos derechos son inseparables e incommunicables. El poder y el honor del soberano son tan grandes que sobrepasan el poder de todos los súbditos juntos. Recordemos que ellos han cedido todo su poder a este soberano, a cambio de la paz, la protección y la seguridad.

El soberano es una persona artificial que puede estar ubicada en una o mas personas físicas. Dependiendo de qué

cantidad de personas va a estar constituido el soberano, se decide qué tipo de gobierno va a adquirir la sociedad civil. Si la soberanía tiene como titular a una individuo, éste es un monarca, y su gobierno, una monarquía. Si el soberano se identifica con un grupo reducido de personas, el gobierno es una aristocracia. Si, por el contrario, el soberano es el pueblo, o la mayor parte de él, existe una soberanía popular, y el gobierno instituido es una democracia. En cualquier modalidad, el soberano sigue siendo el mismo tanto en características como en poderes. Sigue siendo legítimo, indivisible, intransferible, absoluto y perpetuo.

Antes de pasar a ver con más cuidado el papel que juegan las leyes en el pensamiento de Hobbes, es importante hacer notar que la soberanía que perfila Hobbes es aquella necesaria para fundamentar adecuadamente un Estado moderno. Es decir, la soberanía en Hobbes es aquella propia de un Estado moderno. Bobbio afirma que "la formación del estado absoluto se da mediante un doble proceso paralelo de concentración y centralización del poder sobre un determinado territorio. Por concentración se entiende aquel proceso a través del cual los poderes ejercen la soberanía; el poder de dictar leyes válidas para toda la colectividad[...], el poder jurisdiccional, el poder de usar la fuerza al interior y al exterior excluyendo a cualquier otro, en fin el poder de imponer tributos, son atribuidos por derecho al soberano[...]. Por centralización se comprende el proceso de eliminación o de desautorización de ordenamientos jurídicos inferiores, como las ciudades, las corporaciones, las sociedades particulares, las cuales sobreviven no ya como ordenamientos originales y autónomos sino como ordenamientos derivados de una autorización y por la autorización del poder central"⁶.

De este modo podemos ver que los rasgos esenciales que definen a la soberanía: su indivisibilidad, su supremacía, su capacidad de hacer leyes, su carácter eminentemente absoluto, responden a este Estado moderno del que nos habla Hobbes, y que

⁶ Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, FCE, 1989, pp. 160-161.

todavía subsiste. Esto es muy importante para entender la manera en que Hobbes engrana todas las partes de su pensamiento en un sistema con un solo objetivo: la fundamentación racional de un Estado racional: el moderno.

A partir de aquí, cabe tratar con más detalle uno de los puntos más importantes y más problemáticos en el pensamiento político de Hobbes: las leyes.

2.2 Las leyes.

Con su explicación acerca de las leyes, Hobbes deduce claramente la supremacía del poder soberano, soberano legislador, frente a otras esferas de la vida humana, sea el ámbito moral, sea el ámbito religioso. Con ello, deja claro el papel del soberano frente al papel de la Iglesia, y frente a alguna otra posible institución con poder. Para Hobbes, el orden establecido por un soberano civil es el único legítimo, supremo, válido y verdadero de una República. En un cierto sentido, es el único que *existe*, que tiene el estatus de *verdad*, de *ley*, de *razón*. La radical posición de Hobbes es impresionante. No hay más verdad que la que dicta el soberano. Parecería que Hobbes llega a decir que el soberano está aún por encima de Dios (en su manifestación terrena si lo afirma). No llega a tal grado. Sin embargo, logra evadir obstáculos, resquicios, problemas, con gran astucia, para llegar a su objetivo: la supremacía *absoluta* del poder político.

En una República sólo hay un soberano, y éste es absoluto. Nada, ninguna instancia (sea moral, política, religiosa, económica), está por encima de él. El poder jamás puede ser dividido porque dejaría de ser absoluto. Es por ello que todo debe subsumirse a él. Es por ello que hasta esferas que no deberían, según nuestra posible opinión, depender de las decisiones del soberano civil, están a su merced. Es claro, que en ello Hobbes está manifestando claras preocupaciones de carácter político. Su blanco está constituido por las Iglesias. Luchando contra este

enemigo, hizo que el poder soberano se volviera omnipotente⁷, y en casos así, el poder se vuelve un peligro, pues no hay instancia alguna de apelación. Lo que haga el soberano está bien. Y más aún, lo que diga es la verdad. Esto no se basa en la razón, sino en la autoridad del soberano que manda. Y lo que manda es ley. "Una ley es ley cuando quien la enuncia también es capaz de hacerla efectiva. Ningún precepto de la razón vale por sí solo para asegurar el orden social. Y viceversa, el imperio de la ley no hace racional al mundo"⁸.

En Hobbes, la ley es una norma formal y general, de carácter universal. Su objetivo es mantener la paz y la igualdad jurídica entre los individuos. Para asegurar la paz y la seguridad de los ciudadanos, la ley debe ser igual para todos. Establece derechos y deberes por igual; da recompensas y castigos de manera uniforme.⁹ No hay parcialidad en el ámbito legal, pues esto no conviene a la seguridad de la República. Es por ello que el soberano debe ser un legislador neutral y sabio. Debe hacer buenas leyes; capaces de mantener el orden y el bienestar del pueblo. Hobbes nos dice que

ocurre con las leyes de un Estado [*Commonwealth*] lo mismo que con las reglas de un juego; lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos. Una buena ley es aquello que resulta necesario y, por añadidura, evidente para el bien del pueblo [y] el bien del soberano y el bien del pueblo nunca discrepan (*Lev.*, 282/304).

En *De Cive*, Hobbes afirma que

⁷. En principio, el soberano no es omnipotente, ya que no tiene posibilidad alguna de acceso al pensamiento de sus súbditos. El ámbito privado de los pensamientos, las opiniones, los juicios, las creencias, sale del campo de dominio del soberano. A esta afirmación, como tendremos ocasión de ver, hay que darle algunos matices; pues el problema no es tan sencillo. En todo lo demás, su poder es total.

⁸. Lynch, "La gramática de la obediencia", [en] Hobbes, Antología, Barcelona, Ed. Península, 1987, p. 37.

⁹. El estado de naturaleza se caracteriza por ser un estado de igualdad; esta igualdad termina, junto con la libertad y el derecho natural, una vez instaurado el Estado. Dentro de éste, sólo hay igualdad en tanto la confiere el soberano en tanto a él le conviene proceder de esa manera; sin embargo, esta igualdad se refiere exclusivamente al ámbito de lo jurídico, del hombre frente a las leyes. De cualquiera manera, el soberano es libre de no tratar igualmente a sus súbditos.

la ley es el mandato de aquella persona, hombre o asamblea, cuya orden contiene en sí la razón de la obediencia (*D.C.*, 290).

La ley pertenece a quien tiene potestad sobre los otros; por ello, es un deber hacer lo que éste manda, ya que su deber es irresistible. En el *Leviatan*, nos dice lo que sigue:

ley civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado [*Commonwealth*] le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley (*Lev.*, 217/244).

Esta definición deja claro que las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto. Pero lo justo es sólo lo acorde con la ley civil, y lo injusto, es sólo lo que va en contra de ella. Así que, la ley civil acaba siendo únicamente lo que decreta u ordena el poder civil para el funcionamiento de una República, sin más. Como hemos dicho, la ley es lo que ordena el soberano legislador por voluntad, en beneficio de la sociedad en común. Además

el legislador en todos los Estados [*Commonwealths*] es sólo el soberano, ya sea un hombre como en la monarquía, o una asamblea de hombres en una democracia y aristocracia. Porque legislador es el que hace la ley, y el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante, y, por tanto, el soberano es el único legislador (*Lev.*, 218/245).

Como el soberano es legislador, no está sujeto a las leyes civiles

[...] ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente era libre desde antes (*Lev.*, 218/245).

De esta manera el soberano queda exento de cualquier deber, de cualquier obligación, salvo la de cuidar a la República. Queda fuera de la sociedad como vigilante, como dador de sentido, orden, razón y verdad a la República.

En él se encuentran dos elementos: la fuerza y la justicia; la capacidad de coerción y la capacidad de hacer leyes. Ambos elementos obligan, pero ninguno aislado es efectivo. Cada una de estas capacidades requiere de la otra para su eficaz funcionamiento.

El soberano regula la conducta de sus súbditos por medio de las leyes. Estas básicamente se refieren al ámbito de lo jurídico, de los pactos y contratos. Los derechos de los súbditos, que en el estado de naturaleza eran ilimitados, quedan definidos por la ley. El soberano, por medio de las leyes, deja claro lo que le pertenece a cada individuo. Para Goldsmith, las leyes civiles en Hobbes son de dos tipos: las que prohíben la conducta criminal y las que definen los derechos de propiedad. Sin embargo, las leyes civiles también se refieren a ritos, cultos, hábitos civiles (matrimonio, adulterio, educación), interacciones económicas, comercio, productividad, etc. De hecho, sólo ahí en donde el soberano no ha declarado nada, el súbdito es libre de actuar como *guste*. Todo lo demás está delimitado por la ley. Más aún, las costumbres, por más antiguas y arraigadas que sean, no son leyes, a menos que el soberano las haya aprobado como tales, o no haya dicho nada al respecto. De esta manera, Hobbes rompe con la tradición del *Common Law*, que servía como una fuente de limitación del poder soberano.¹⁰ Para Hobbes lo que mande el soberano es ley; lo que deje de mandar, dejará de ser ley. Es ley lo que finalmente él desea, por voluntad, que sea ley. Si vamos más lejos, vemos que lo que hace el soberano es ordenar la República. Y todo orden coherente, bien fundado, con bases sólidas y objetivos claros, así como medios eficaces para lograrlos, tiene una dosis de razón. Toda ley es racional. La ley jamás puede ir en contra de la razón. Pero la ley no es lo escrito sino lo que surge de la voluntad del

¹⁰ Según Bobbio, esta fuente de limitación del poder soberano "se resumía en el primado de la ley común del país (*common law*), esto es, de las normas establecidas por la costumbre y dotadas de eficacia jurídica por el reconocimiento y la acogida de los órganos jurisdiccionales supremos, sobre las leyes promulgadas por el soberano (*statute law*) [...]. En el ordenamiento inglés, el *princeps* se encontraba así vinculado no sólo por las leyes naturales y divinas, sino incluso por un sistema, bastante extenso y en continua evolución, de normas positivas, dictadas por la naturaleza de las cosas y aprobadas por los juristas" Bobbio, *Introducción al De Cive*, pp. 15-16.

legislador. Aquí surge un problema: ¿de qué razón se está hablando? Hobbes nos dice que

[...] la duda estriba en qué razón habrá de ser la que sea admitida como ley. No puede tratarse de una razón privada, porque entonces existiría entre las leyes tanta contradicción como entre las escuelas; ni tampoco en una perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia (*Lev.*, 221/248).

Sólo queda la opción de que sea la razón de la República, que no puede ser la de los legisladores, ya que ellos están subordinados a un poder mayor sino la razón del soberano (pero del soberano como tal, no como individuo o conjunto de individuos. Es difícil hacer la distinción, pero es necesaria, más aún, indispensable).

La República es una entidad artificial, cuyo representante es el soberano. El problema es que este soberano humano se erige en el portador de la razón, no por su sabiduría e inteligencia (ni por su racionalidad), sino en virtud de su voluntad todopoderosa. No obstante, no hay otro camino. La erección de un soberano, como decisión, es producto de un consenso racional de seres humanos. Por razón se obligan ellos a obedecerlo, porque lo han llamado y elegido como tal para su protección. El soberano es creado, investido y dotado de poder por sus súbditos. En él queda todo derecho, todo poder, toda voluntad, y por ello, toda razón. Si no fuera así, ni el soberano sería soberano, ni los ciudadanos serían tales, ni existiría República alguna. A falta de una posibilidad de acuerdo entre todos los individuos racionales, el soberano queda como la razón imperante. Sin embargo, Hobbes parte del presupuesto de que todos los hombres son, o por lo menos pueden llegar a ser, racionales. Y el soberano, como el resto de los individuos, está obligado por su propia razón expresada en preceptos.

Así como el soberano es el creador de las leyes, también es su intérprete. Como la naturaleza de la ley no reside en la letra, sino en su significación, corresponde al soberano su auténtica interpretación (o bien, designar al intérprete). Esto es importante

porque muchas leyes pueden ser oscuras o ambiguas. Para interpretar correctamente una ley es necesario que se conozcan las causas finales de esa ley, y eso sólo lo conoce el legislador, el que crea las leyes.

Pero su poder no se queda ahí. Su poder va más allá de la creación e interpretación de las leyes: "[...] las acciones del soberano no estan restringidas a lo que pueda demandar según la ley; el soberano posee una reserva de poder -poder prerrogativo- para actuar sin que la ley tenga que ver"¹¹.

Hemos visto ya que las leyes naturales son dispositivos que nos conducen de un estado natural a uno civil. Son preceptos que nos obligan *in foro interno*, en tanto somos racionales. Pero, ¿qué relación guardan con las leyes civiles? Hobbes nos explica que

la ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a la otra y son de igual extensión. En efecto, las leyes de naturaleza [...] no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia. Desde el momento que el Estado [*Commonwealth*] queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente, leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas (*Lev.*, 220/247).

El cumplimiento de la ley civil es parte de los dictados de la naturaleza, que nos obligan a cumplir los pactos. Ley natural y ley civil nunca son contrarias. La ley natural (como la divina) prescriben vías generales, y la ley civil las detalla, las especifica y hace que se cumplan. La ley natural nos dice que hay que cumplir los pactos; la ley civil nos dice cómo hay que cumplirlos. La ley natural es el lineamiento general; la ley civil es la norma específica, con capacidad de castigar a quien no cumpla lo establecido.¹² Ambas, cada una a su nivel, tienen la función de limitar la libertad de los individuos. Una, la ley natural, se presupone como premisa lógica de la construcción racional de la República. La otra es el decreto por el cual se regula la sociedad una vez instituida. Una vez conformado el estado político, la ley

¹¹ Goldsmith, *op.cit.*, p. 193.

¹² Lo mismo sucede con las leyes divinas. Los mandamientos nos prohíben matar, robar, codiciar. Pero el soberano es quien especifica cuando esta permitido matar y cuando no; así como establece reglas de propiedad e intercambio.

natural deja de existir independiente y se subordina a la civil. Como veremos, la ley divina también se subordina a ésta. Entonces sólo queda el mandato del soberano como única orden que puede exigir obediencia absoluta.

Queda pendiente un problema. Sabemos que el soberano queda fuera de la esfera civil y que no está obligado por la ley que él mismo crea, pero ¿está obligado por la ley natural?, ¿hay alguna manera por medio de las leyes naturales, de delimitar el poder soberano? Frente a esta cuestión, ha habido estudiosos de Hobbes que han tomado posiciones contrarias. A pesar de que en la sección anterior ya vislumbramos una respuesta a esta cuestión, es interesante ver esto con más detenimiento.

Hay quienes han pensado que las leyes naturales no obligan al soberano. Sabine nos dice que "como las leyes naturales no hacen sino exponer los principios racionales que permiten construir un estado, no son limitaciones a la autoridad del soberano".¹³ Esto es lógico, ya que, como hemos visto, ambas leyes se identifican en un cierto sentido.

Goldsmith matiza un poco esta idea y afirma que "en realidad, el soberano está limitado por la ley natural, que no está en su poder modificar. Pero esta ley lo limita sólo de modo que limita a un hombre en el estado de naturaleza, a saber, *in foro interno*, según su propia interpretación. Es responsable únicamente ante Dios, no ante los miembros de la sociedad [...]".¹⁴

La posición de Fernández Santillán, que comparte la opinión de otros autores como Watkins, es aún más radical, ya que para él, si el soberano es el intérprete de la ley natural, puede darle el contenido que desee, y por ello las leyes civiles pueden ser diferentes a las naturales, y no estar obligado por ninguna de las dos. Así que nos dice que "el soberano no manda lo que es justo, sino que es justo lo que manda el soberano. De esto podemos deducir que: 1) corresponde solamente al soberano establecer cual es el contenido de las leyes naturales, o sea interpretarlas y por tanto juzgar lo que está bien y lo que está mal; 2) los hombres

¹³ Sabine, *Historia del pensamiento político*, México, FCE, 1988, 2ª ed., p. 349.

¹⁴ Goldsmith, *op. cit.*, p. 191.

están obligados a obedecer solamente al soberano y no a las leyes naturales. De esta manera desaparece cualquier límite al poder soberano debido a las leyes naturales".¹⁵

Al contrario de este autor, encontramos la posición totalmente opuesta de Warrender.¹⁶ Para él, las leyes naturales, en cuanto mandatos divinos son fundamento de cualquier obligación. Para él, el soberano no determina los fundamentos de la obligación: sólo satisface determinadas demandas que él no escoge. El soberano es intérprete de las leyes naturales, pero éstas subsisten, al no ser agotadas por las civiles. Warrender nos explica que "los deberes del soberano están completamente determinados por la ley natural [en el antiguo estilo]¹⁷. Rechazando la noción del gobierno de la ley [rule of law], que presupone un legislador restringido por su propia ley, Hobbes ve la ley como una orden, por lo cual quien manda puede liberarse a sí mismo y por lo tanto no está limitado. El soberano como creador de la ley civil esta por encima de esa ley. El está sujeto, sin embargo, a los mandatos de Dios y debe observar los dictados de la ley natural de acuerdo a su propia conciencia"¹⁸. Para este autor, el soberano de Hobbes está sujeto a esa ley que lo obliga ante Dios. Tal vez habría que decir que de cualquier manera, esta posición no puede ser absoluta, pues es claro que un soberano podría muy bien desobedecer a Dios. Sin embargo, esto le acarrearía la inmediata condenación eterna. Lo que yo defiendo es que, obedezca o no el soberano las leyes naturales, sólo debe responder a su propia racionalidad. Si un soberano respeta las leyes naturales lo hace porque es racional, porque es su deber de soberano y porque le conviene, más que por temor a Dios. Pues, ¿qué pasaría con un soberano ateo?

¹⁵ Fernández Santillán, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁶ Con él, junto con la posición tomada por Fernández Santillán, encontraríamos dos visiones de Hobbes. Este lo ve como iniciador de la ley positiva, o sea del positivismo jurídico; el primero lo ve como un naturalista que coloca la ley natural por encima de la civil.

¹⁷ Warrender distingue dos estilos o tipos de ley natural:

a) ley natural en el antiguo estilo, que es interpretada y aplicada por el individuo. Este es responsable frente a su propia conciencia y frente a Dios. b) Ley natural en el nuevo estilo, que es interpretada por el soberano como una parte de la ley civil y coexiste con ella. Para él, ambas son válidas, y la primera no desaparece ni se debilita con la segunda.

¹⁸ Warrender, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 154-155.

Como vemos, hay básicamente dos posiciones contrarias, cada una con matices y variantes.

La primera nos dice que el soberano legislador esta por encima de las leyes naturales, que no lo obligan de ninguna manera, (o bien, de una manera muy peculiar, *in foro interno*). Por eso mismo, la ley civil esta por encima de cualquier otra ley o mandato, y sólo debe obedecerse al soberano. Podemos decir que esta posición ve a Hobbes como una especie de positivista jurídico, al darle sólo validez a la ley civil.

La segunda posición, por el contrario, afirma que el soberano está obligado por Dios a través de las leyes naturales; que las leyes civiles jamás pueden ir en contra de las leyes naturales. Esta posición nos ofrece un Hobbes básicamente iusnaturalista, que aún cree en la fuerza y en el poder de las leyes naturales.

Estas dos posiciones responden a diferentes interpretaciones que se le han hecho a Hobbes. Hobbes, al ser un filósofo clásico, de una riqueza enorme, da lugar a muchas lecturas, a muchas interpretaciones. Quizas los autores que afirman una u otra posición al respecto tengan razón. Ambas son defendibles y respetables. Pero es claro que existen plenas contradicciones entre ambas y que hay que buscar una solución al respecto. Bobbio ha intentado dar una respuesta a dicho problema. Veamos qué nos dice.

Para Bobbio, hay dos interpretaciones básicas de Hobbes: una que lo ve como iniciador del iusnaturalismo moderno; otra que lo ve como precursor del positivismo jurídico. Ambas no pueden coexistir, ya que "de ese modo el iusnaturalismo moderno se introduciría a través de un autor del que arrancaríamos al mismo tiempo la disolución del iusnaturalismo [...]"¹⁹. Bobbio parte del hecho de que Hobbes no es un iusnaturalista típico; no piensa que el derecho natural determine el contenido de las leyes positivas; tampoco piensa que el derecho positivo sirva como dador de eficacia a las leyes naturales.

¹⁹ Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo", [en] *De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Ed. Debate, 1985, p. 156.

Para Hobbes el derecho natural es válido exclusivamente como fundamento de validez del ordenamiento jurídico positivo. Entonces, el iusnaturalismo de Hobbes tiene como rasgo esencial el "[...] rechazar el derecho natural como fuente de contenidos normativos, aceptándolo exclusivamente como fundamento de validez del ordenamiento en su conjunto, el que sirve magníficamente para fundamentar la ideología del Estado absoluto"²⁰. Esto hace que el iusnaturalismo no entre en conflicto con la supremacía absoluta del soberano, ni con el hecho de que la ley es justa para Hobbes sólo por el mero hecho de que emana del soberano, sin ser conforme a una ley distinta y superior.

El positivismo jurídico de Hobbes se fundamenta sólidamente sobre su iusnaturalismo. Esto hace que jamás pueda haber contradicción entre la ley natural y la ley civil, y que la obediencia al soberano deba ser absoluta. Por ello Bobbio nos dice que "[...] la ley natural general que fundamenta la legitimidad del poder civil acaba por sanar cualquier eventual contradicción que se produzca en el futuro entre ley natural y ley civil. Si, en el caso de ser posible una contradicción entre ley civil y ley natural, el ciudadano obedeciese a la segunda, y no a la primera, violaría la ley natural general que prescribe la obediencia a las leyes civiles"²¹.

Es interesante hacer notar que precisamente la ley natural general es la que prescribe obediencia a las leyes civiles. Sin embargo, a pesar de que Bobbio ve una sola ley natural general, en realidad son tres las decisivas, las que fundamentan la ley civil.

La primera nos dice que

cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra (Lev., 107/146).

La segunda afirma que

²⁰. *Ibidem*, p. 161.

²¹. *Ibidem*, p. 164.

que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas [...] (Lev., 107/147).

Finalmente, la tercera deduce que

los hombres cumplan los pactos que han celebrado (Lev., 118/156).

Teniendo en cuenta esto, que no es una sino son las tres principales, de las cuales se deduce todo lo demás, podemos decir que ellas pueden, en un momento dado, acabar por invalidar, por así decirlo, las demás leyes naturales, al hacerse fundamento de la validez de las leyes civiles.

Esto hace que no haya problema si una ley civil va en contra de una ley natural; ya que las leyes naturales generales, aquellas que nos hace respetar los pactos establecidos, nos lo permiten. Con ello el soberano se cubre de un derecho y una protección ilimitadas. Y como ninguna ley civil podría contradecir jamás a la ley natural general; para Bobbio se inaugura un positivismo jurídico basado en un iusnaturalismo transitorio, podríamos decir atípico, que sólo sirve para los objetivos más específicos de Hobbes. Sin embargo, considero que este iusnaturalismo, si bien fundamenta la legitimidad de la norma positiva, no es en absoluto transitorio. Es la base permanente y necesaria para la validación constante del sistema jurídico. Por ello no podemos decir que Hobbes es un positivista jurídico sin más, pues no deja de fundamentar el derecho en ciertas leyes naturales.

Bobbio piensa que esta forma de iusnaturalismo que encontramos a la base de todo el sistema de Hobbes, y que finalmente, al contrario de lo que propone la tradición, apoya la obediencia absoluta e incondicional del súbdito al soberano, es una forma de transición entre el iusnaturalismo tradicional y el positivismo jurídico. Creo que la solución que nos propone Bobbio es bastante acertada y más equilibrada que la posición de algunos estudiosos de nuestro autor. Sin embargo, pienso que Hobbes sigue

siendo más un iusnaturalista atípico que un positivista jurídico en sus fundamentos.

Por otro lado, la propuesta bobbiana resuelve el problema en términos de la relación entre el soberano y el súbdito, y entre la ley natural y la ley civil. Pero no resuelve el problema de si el soberano debe obedecer a Dios (a sus mandatos, las leyes naturales). No sabemos si Bobbio piensa que el soberano debe obedecer a Dios.

Si piensa que para Hobbes, Dios simplemente es irrelevante; si con la protección que obtiene de las leyes naturales generales, el soberano queda exento de cualquier obediencia. Yo pienso que para Hobbes, el soberano queda absolutamente libre, ya que Dios es irrelevante en materia pública. Es verdad que la ley natural puede obligar al soberano *in foro interno*, como a cualquier sujeto, pero sólo si éste es cristiano, y si decide ser un buen soberano, cosa que es imposible de garantizar.

Creo por ello que Hobbes finalmente tiende más hacia el positivismo jurídico en materia pública, efectiva, sin dejar de vislumbrar sus fundamentos. Digamos que como estrategia política afirma la necesidad de un positivismo jurídico en materia pública. Sin embargo, como parecería que Bobbio tiende a proponer, no por ello Hobbes deja de ser un iusnaturalista. Su iusnaturalismo no es irrelevante; al contrario, es la base de todo su sistema. Su positivismo en materia pública sólo es posible por el fundamento que subyace a todo y que se constituye por leyes naturales.

Las leyes naturales sólo juegan el papel de fundamentadores, de dadores de legitimidad al sistema jurídico civil; no obstante este papel es más importante de lo que a primera vista parece. Salazar afirma que "[...] estas leyes naturales juegan un papel central, estratégico en la argumentación hobbesiana por cuanto son la condición de legitimidad, de validez racional del soberano y de la república; aún así es el poder coactivo lo que asegura la *efectividad* del pacto fundacional"²². Más adelante continúa: "en consecuencia, la

²² Salazar, *op. cit.*, p. 40.

esencia misma de la teoría de las leyes naturales en Hobbes es asegurar la legitimidad racional de la obediencia al soberano y a las leyes positivas, mediante la interpelación de los individuos como sujetos racionales, como sujetos de y a la razón que les dicta que hay que buscar la paz, renunciar al derecho natural a todo y respetar los pactos (que son las tres primeras leyes naturales)²³. Es por esto que Hobbes en realidad jamás deja de ser un iusnaturalista, aunque tenga que echar mano de otras herramientas necesarias para la efectividad. Así, efectividad y legitimidad van de la mano en su propuesta.

La ley natural es un precepto de la razón, y quien no la cumple, está dejando de ser racional; cosa que en alguien más o menos razonable y coherente, suena absurdo. Recordemos que la obra hobbesiana es un llamado a la razón. Por ello tanto el súbdito como el soberano deben ser racionales.

Siguiendo con esto, es importante señalar con respecto a esto, que, si aceptamos lo que nos dice Bobbio, o preferimos la posición de autores como Watkins, Magri, o Fernández Santillán, podemos ver que las leyes naturales no son literalmente mandamientos de Dios, de un Dios que desea nuestro bienestar. Son más bien reglas prudenciales, surgidas del interés propio, egoísta, individual, de cada sujeto, que desea preservarse porque es racional. No son leyes morales; son simples dictados de la razón *secularizados*.

Watkins nos dice que "los dictados de la razón prescriben los medios necesarios para el fin de la propia conservación. Dicho fin está dictado por nuestra naturaleza humana[...] La razón, cuando no se halla guiada por la pasión, es tan ignorante de los deberes como lo es de Dios; por lo tanto, no podemos poseer a través de leyes morales acordes con los designios de Dios un conocimiento racional de las leyes naturales que sea independiente de nuestro conocimiento de las mismas a través de imperativos hipotéticos"²⁴. De esta manera, tanto un cristiano como un ateo,

²³ *Ibidem*, p. 41.

²⁴ Watkins, *op. cit.*, pp. 113-114.

pueden asumir los dictados de la razón y dan lugar a la construcción de un Estado soberano.

Sean o no mandatos de Dios, da igual. Lo importante es que den lugar a la obediencia incondicional de los individuos para con su soberano. Sólo queda un problema, la ley natural puede, de hecho, ser interpretada de distintas maneras, ya que son preceptos generales. De ahí, por un lado, que el soberano se tenga que erigir como la razón decisiva. Y por otro, que éste pueda abusar de su poder, e ir, en un momento dado, aunque sea absurdo, en contra de la ley natural, es decir, de su razón.

Hobbes logra objetivos importantes con su planteamiento respecto a la relación entre las leyes naturales y las leyes civiles. Permite la acción y la soberanía absoluta del poder político frente a toda otra institución de poder, especialmente las encarnadas en las Iglesias. Fundamenta la obediencia absoluta de los súbditos; exenta al soberano de tener que rendirle cuentas a alguien, sea quien sea, incluyendo a Dios; cimenta la validez absoluta de una sola razón, la razón de Estado como única válida (en el ámbito público)²⁵.

Pero este exceso de poder colocado a merced del soberano es un peligro, ya que el soberano puede desvirtuar el sentido de su soberanía. Esta no debe entenderse como un privilegio, sino como una misión. El soberano puede crear leyes civiles que vayan en contra de leyes naturales y de leyes divinas. Claro está que éstas

²⁵ La razón de Estado tiene una tradición que se remonta a Maquiavelo, o quizás más atrás. Hobbes no habla explícitamente de ella; pero es clara su presencia en el poder y las prerrogativas del soberano. El hecho de que este tenga un poder absoluto y decida sobre toda la cosa pública (y también qué es público y qué no, es decir, sobre todo), nos habla claramente de una razón de Estado. Esta es un criterio discrecional reservado al rey o al soberano en general, del que surgen leyes superiores a la ley escrita o consuetudinaria; pero abarca mucho más: decide qué es lo útil y lo beneficioso, independientemente de su carácter moral o inmoral, y pasa por encima del ámbito privado de los individuos. Sierra afirma que, si bien se plantea como un orden natural, necesario, no es sino un orden convencional, basado en determinados intereses, y muchas veces identificando con los intereses y las disposiciones del soberano, y no de lo necesario para el Estado. La razón de Estado es un elemento fundamental para la consolidación de los Estados nacionales. Se basa en la idea de que el Estado es racional, y por lo tanto, necesario (ya que su negación sería irracional). La razón de Estado sería entonces la seguridad requerida de dichos Estados para ser racionales. Así como para saber que pueden gobernar a seres racionales, que requieren del tales sistemas ordenados para su supervivencia. (Ver, Sierra, Angela, *Las Utopías*, pp. 47-61.

obligan *in foro interno*, en conciencia, tanto al soberano como a todos los súbditos; pero no hay manera de controlar su obediencia o desobediencia; no hay modo de coaccionar o sancionar. Por ello, la única ley válida es la ley civil, emitida por un soberano.

Es evidente que Hobbes, como ya hemos dicho, se da cuenta de que puede haber abusos, injusticias, violaciones a las leyes naturales. Ante ello, cabe mencionar dos cosas: 1) el súbdito puede rebelarse en caso de que el soberano no cumpla con sus deberes; es decir, si no puede proteger a sus súbditos, cuando el Estado quede disuelto. Pero esto no quiere decir que el súbdito pueda decidir cuando el soberano no ha cumplido. 2) el soberano, al desobedecer las leyes naturales se condena ante Dios. Pero éste es un problema personal, que no compete a los demás.

Además, partiendo de que Dios existiera e impusiera leyes divinas, ¿cómo podría Dios coaccionar y sancionar a los desobedientes? Hobbes es un realista y un ateo. No cree en castigos divinos. No le conviene creer en ellos, ni aceptar su existencia, pues debilitaría la obediencia incondicional al soberano terrenal. Tampoco cree que en todo caso bastarán para la obediencia; de cualquier manera, no puede fundamentarse no recargarse en ellos. La única ley entonces, que efectivamente existe, ordena y sanciona es la ley civil. Esta es la única que interesa tomar en cuenta. Y ésta esta basada en leyes naturales, en preceptos racionales. Tal vez sea cuestión de cada quién obedecer o no las leyes naturales *in foro interno*; pero es un hecho que un Estado bien construido se basa en la razón. Y éste se va a encargar, por su propia organización, de que el individuo sea racional y obedezca las leyes, sean naturales o civiles. Inclusive el soberano no puede salir de esta dinámica. Si desobedece las leyes naturales, él mismo se esta perjudicando, a corto o a largo plazo.

Para finalizar esta sección, tenemos que tomar en cuenta que es un hecho que Hobbes plantea una libertad incondicional al soberano, (haciendo la salvedad de que a éste no le conviene ir en contra de la ley natural).

Parcería que fundamenta la posibilidad efectiva del orden que reina en los dominios del soberano en algo más que en la

razón. Parecería que el orden, el valor supremo de una República está basada en raíces mas profundas, que permiten que en realidad la voluntad y la razón del soberano, expresadas a través de las leyes que crea, sean la voluntad y la razón únicas y válidas, independientemente de la razón natural. Esta pretensión está ligada a su teoría de la verdad. Y esto produce una tensión, como ya hemos indicado. Para quienes defienden el nominalismo de Hobbes, y así un positivismo jurídico absoluto, la posición de Hobbes sería explicada de la siguiente manera.

En tanto que para Hobbes el derecho natural es la libertad que en principio cada individuo tiene de usar su poder para autoconservarse; ya no es un conjunto de normas derivadas de un principio universal. Dicha concepción va a influir en su noción de verdad. De esta manera la verdad ya no va a ser la Verdad universal y trascendente, sino algo muy distinto. Serrano nos explica que "[...] el camino que toma Hobbes es rechazar toda mediación metafísica o trascendente que mantenga la definición de verdad como adecuación a un orden universal y postula que la verdad o falsedad son atributos del lenguaje como creación humana y no de las cosas. La verdad depende entonces, en primer lugar, de la definición que impone nombre a las cosas"²⁶. En este sentido Hobbes es un nominalista. El sentido que las cosas tengan para nosotros, así como sus atributos, no dependen de ellas mismas, sino de nosotros. Hobbes nos dice que

verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad [...]. Si advertimos, pues, que la verdad consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa tener necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente[...] (*Lev.*, 26/77).

Así, algo no puede ser ni bueno ni malo en sí mismo, sino con respecto a nosotros, y más aún, con respecto a lo que le atribuyamos a él mediante el lenguaje: mediante definiciones. Sin embargo, es claro que es imposible que el uso del lenguaje sea

²⁶ Serrano, "La disputa en torno al derecho natural" (en) *Filosofía política. Razón y poder*, Mexico, UNAM, IIF, 1988, pp. 121-122.

arbitrario, pues esto impediría la comunicación. Hobbes piensa, por ello, que las primeras verdades fueron hechas de modo arbitrario por quienes nombraron las cosas, siempre con respecto a sus deseos y aversiones, y se extendieron al ser impuestos a otros. Sin embargo, parte del hecho de que la naturaleza puede ser conocida de la misma manera por todos, aunque ésta afecte de modo distinto a cada quien. Si puede haber ciencia y conocimiento comunes, en un mundo organizado; es decir, la comprensión del mundo no es arbitraria, sólo su nombramiento.

De cualquier manera, esta idea es decisiva para la ruptura con la idea de una verdad que impone o define un orden universal. "Al no existir una Verdad por encima de la dinámica social se niega todo modelo o sistema de leyes que pretenda normar su organización manteniéndose ajeno a su situación particular"²⁷. La razón no nos conduce a una Verdad absoluta; la razón es una razón instrumental, calculadora, que fundamenta su función en el significado de las palabras, que tienen cargas determinadas provenientes de la experiencia de los hombres, del consenso o de la imposición.

Lo único que podría considerarse un principio general sería la necesidad de conservación, y de ahí derivan las leyes naturales que no son sino normas derivadas de la razón.

Ahora bien, así como no hay verdad absoluta, no hay criterios para juzgar qué es verdad y qué, no lo es. Y algo semejante no puede dejarse a la libre voluntad de cada individuo, y menos en una sociedad civil donde debe reinar el orden. Por ello, "la primera tarea del Estado soberano es definir el significado de los conceptos que configuran las normas jurídicas que regulan las relaciones sociales, es decir, mediante su poder legislativo crea la verdad por la que se tiene que regir la conducta de los súbditos. La ley civil que emana de la voluntad del soberano (Estado) no entra en contradicción con las leyes de la naturaleza porque al quedar definidos unívocamente los términos de justicia, bien común, etc., se dan las condiciones que permiten mantener el orden social y

²⁷. *Ibidem*, p. 22

con ello la conservación de sus miembros, esto es, el objetivo supremo de la ley natural"²⁸.

De esta manera vemos que la idea hobbesiana de verdad, basada en el poder y la autoridad de la voluntad humana (de la voluntad que se impone sobre los demás), es el punto de partida de varias conclusiones primordiales en la obra de Hobbes. Es con esta idea de verdad como poder impositivo y obligante, que para esta interpretación, Hobbes logra fundamentar el orden de una República.

Es verdad que Hobbes puede ser leído de esta manera, y de hecho es muy plausible. Estoy de acuerdo con esta posición, haciendo la salvedad de que hay una tensión, que ya he explicado anteriormente, entre estas afirmaciones y su creencia en la verdad.

Estratégicamente le conviene esta posición política. Pero, a la vez, cree en la validez continua y en la universalidad de la ley natural. El nominalismo hobbesiano no quita el carácter universal y válido a las leyes naturales. El nominalismo está en contra de una verdad ontológica, no de una verdad racional, calculadora, instrumental, como la de nuestro autor. La verdad es una y es absoluta. Lo que el soberano dice es verdad; su ley es verdad. Pero en todo caso el fundamento de esa ley es la verdad racional, la ley natural. Toda verdad de contenido, por así decirlo, esta sustentada y limitada por esta verdad formal y universal.

Su propuesta es la de un Estado ideal. En él no se puede subordinar la ley natural a la civil, ya que esta ley natural es fundamento racional de la obediencia (que a su vez es efectiva por el miedo, la amenaza y la violencia conjugadas en el sistema jurídico positivo). Lo que sucede es que ley natural y ley civil se colocan, finalmente, en niveles diferentes, y por ello pueden coexistir. La primera es fundamento y verdad formal; la segunda da verdades de contenido.

Dada la dificultad de acuerdo entre los individuos racionales, debe existir una razón soberana; pero a su vez ésta debe ser

²⁸ *Ibidem*, p. 24.

consecuente con la razón universal. Esta ley natural es una ley moral, no en un sentido kantiano, categórico, sino en un sentido hipotético, calculador; es la ley que nos permite conseguir el bien supremo: la vida, y mantenerla. Por ello tiene que estar bajo toda otra construcción ulterior. Porque el fundamento de la verdad como autoridad es la ley natural, el precepto racional de todo hombre, que sólo obliga *in foro interno*, vemos que el Estado que propone nuestro autor es un Estado ideal, perfecto. El soberano *debe ser racional*. Mas no siempre sucede así.

2.3 *Derechos y deberes en la relación soberano-súbdito.*

Como hemos visto con anterioridad, en el pacto de institución no entra el soberano; queda fuera del convenio. Los súbditos son los únicos que pactan y entran a la sociedad civil. Por ello, el soberano, que queda en el estado de naturaleza, no tiene ninguna obligación, en rigor, para con sus súbditos. Sólo tiene derechos, y obligaciones *para con Dios*²⁹.

Del hecho de que el soberano no pacta, se infiere que no puede cometer injusticia para con sus súbditos, ya que no es posible que rompa un pacto que él no hizo. Cometer injusticia es romper un pacto, nada más. Esto es muy importante porque significa que el poder y la libertad del soberano son ilimitados. Por derecho, él puede hacer lo que quiera. Todos sus derechos derivan de la institución de la República. Autorizando, como nos dice Warrender, los actos del soberano, el súbdito lo libra de la responsabilidad y no puede justificadamente acusar al soberano de una conducta inmoral o irracional. Más allá de eso, Warrender afirma que: "más exitosamente argumenta que el soberano no puede romper el convenio, porque causaría que se invalidara, pues la continua validez del convenio presupone el ejercicio de la soberanía"³⁰.

²⁹. Ya hemos visto que no tiene obligaciones en un sentido estricto, sólo ciertas funciones o misiones dentro de la República.

³⁰. Warrender, *op. cit.*, p. 177.

Una vez realizado el pacto y decidido al soberano, éste es el único que puede mantenerlo intacto (salvo en un caso extremo) a partir de la coerción y las leyes. Es quien no permite que el pacto se desobedezca. El soberano es responsable de sus súbditos, no ante ellos. El caso del soberano es el siguiente:

Un individuo no puede ser obligador y obligado a la vez, pues el obligador tiene el poder de liberar al obligado de su deber, por su propia decisión, cuando lo desee. Y si el soberano es ambos, automáticamente es libre. Hobbes nos dice en *De Cive* que la República (Ciudad; City) es libre, y por lo tanto lo es el soberano, ya que las leyes civiles, que él crea, son las leyes de la Ciudad:

[...] la Ciudad (*city*) es libre cuando le place, esto es, ella es realmente libre; pero la voluntad de un Consejo de uno a quien se le ha dado el poder supremo, es la Voluntad de la Ciudad: él, entonces, contiene las voluntades de los ciudadanos particulares (*D.C.*, 240/100).

Bien sabemos que si un soberano es un individuo o un grupo de individuos, puede actuar mal, en contra de las leyes naturales, en favor de sus intereses particulares y no de los intereses del pueblo. Hobbes no da ninguna solución clara al respecto. Sin embargo, trata de conducirnos hacia la idea de que al soberano no le conviene actuar de esta manera. No es conveniente que actúe de un modo totalmente arbitrario, ya que su estatus depende en cierta medida del bienestar de la República.

Sorell nos dice que "él describe el *Commonwealth* como un dios mortal con un gran poder, un dios que personifica el hombre o la asamblea de soberanos; el poder del dios es sólo tan grande como el número de gente que une voluntariamente sus fuerzas para la obediencia del soberano. El poder se evapora si la lealtad se vuelve incapaz o muere, o si, sin justificación, ellos transfieren su fidelidad a otro. Así que el soberano arriesga todo si hace miserable la vida de sus súbditos. La miseria no puede provocar desobediencia, puede hacer de la desobediencia algo realmente correcto"³¹.

³¹ Sorell, *op. cit.*, pp. 121-122.

Para Hobbes es absolutamente comprensible y excusable desobedecer la ley por hambre, miseria o riesgo de muerte. Al soberano le conviene por ello procurar la seguridad y bienestar de sus súbditos, ya que su fuerza se basa en ellos. La sedición y las revueltas son muy mal vistas por Hobbes; sin embargo, no puede descartar la posibilidad de que surjan. Si bien piensa que cualquier cosa es mejor que la guerra y la anarquía; a veces tiene el suficiente sentido común para darse cuenta que hay situaciones insoportables en las que es preciso la rebelión.

Hobbes nos dice que a pesar de que la renuncia a la libertad de los individuos en el pacto es total, hay ciertas cosas a las que el súbdito tiene derecho a desobedecer. Hobbes nos explica que

si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire o de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer[...]. Si un hombre es interrogado [...] respecto a un crimen cometido por él mismo, no viene obligado a confesarlo[...]. Nadie está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. (Lev., 177-178/209-210).

Pero no siempre piensa así. Por otro lado, si el soberano se excede y comete abusos, se debilita, y entonces el *Commonwealth* se vuelve un foco de atención para conquistadores más fuertes. Y a final de cuentas sería algo no beneficiosos para él. Hobbes afirma que,

considérese que la mayor construcción de los gobernantes soberanos no procede del deleite o del derecho que pueden esperar, del daño o de la debilitación de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza, sino en su obstinación misma, que contribuyendo involuntariamente a la propia defensa hace necesario para los gobernantes obtener de sus súbditos cuanto les es posible en tiempo de paz, para que puedan tener medios [...] para resistir o adquirir ventajas con respecto a sus enemigos (Lev., 150/185).

Por otro lado Hobbes afirma que

todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo) vista a través de las cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones (*Let.*, 150/155).

Hobbes ve, tanto el poder político, como la institución de la República, no como un mal necesario, sino como lo mejor que le puede pasar a un individuo en el estado de naturaleza. Hobbes piensa que si los hombres pudieran vivir acordes con las leyes naturales, no se necesitaría un poder político que los regulara y coaccionara. Si los hombres fuesen racionales, no requerirían de la formación de un Estado soberano.

Podemos decir que el soberano tiene ciertos derechos frente a sus súbditos, y éstos, ciertos deberes y derechos frente a él. Los derechos del súbdito, aparte del básico (seguridad y protección), son libertades que le confiere el poder soberano. Según Warrender, en Hobbes hay dos asepciones de la noción de derecho:

a) Derecho como antítesis de deber, o sea, algo que poseo y de lo cual tengo derecho a no renunciar. Son las libertades como exenciones de obligaciones, que no implican deberes en otros. Este es el derecho del súbdito.

b) Derecho como autorización: implica deberes correspondientes en otros. Este es el derecho propio del soberano.

Los derechos del súbdito son conferidos por el soberano, salvo su derecho de vida, pues con él nace el primero. En cambio, sus deberes surgen de la autorización del soberano como tal. Su deber ante el soberano es obediencia absoluta. Empero, como todo esto tiene el único objetivo de llevar a cabo los fines del pacto, es decir, preservar la seguridad y el bienestar del pueblo, el súbdito tiene el derecho de desobedecer y defenderse cuando el caso verdaderamente lo requiera, (o sea, cuando esté en riesgo su vida). Hay dos tipos de acciones, según Warrender, de las que un súbdito por derecho puede declinar:

1) Acciones en donde hay peligro mortal o situaciones donde no se preservan las necesidades vitales. Este es el derecho del individuo de defenderse a sí mismo en peligro de muerte. Este derecho es absoluto y provee un argumento incontestable a la superioridad del individuo y su preservación frente a la preservación colectiva.

2) Acciones irracionales (como matar a otros individuos) que se pueden declinar, a menos que su declinación frustre el pacto y destruya la sociedad. Por ejemplo, se puede declinar la orden de matar a un conciudadano pacífico; no se puede declinar la orden de matar a un conquistador de la nación.

Esto trae consigo un problema, pues, fuera de situaciones extremas, (por ejemplo, una guerra), ¿quién decide si la República esta en peligro? El soberano, no el súbdito. ¿Y quién va a contradecir al soberano si en todo tiene la razón, y tiene derecho a todo de manera legítima (autorizado por sus súbditos)? El soberano, sin injuria, puede castigar o matar al súbdito que ha desobedecido, justificada o injustificadamente, a partir de dos elementos:

a) el soberano no comete injusticia en contra de la ley natural, pues bajo su opinión actúa correctamente.

b) el soberano no comete injusticia en contra de quien lo autorizó a hacer cualquier cosa.

Para Hobbes, no hay equivalencia entre los deberes del soberano y los derechos del súbdito. No hay correspondencia. Los derechos del súbdito son libertades (exenciones de obligaciones) y no implican deberes en el soberano. Hay una desproporción básica entre el lugar del soberano y el lugar del súbdito. El soberano se encuentra en el ámbito del estado de naturaleza con derecho a todas las cosas. En cambio, el súbdito se encuentra en el estado civil limitado por la ley. El soberano esta sólo limitado por los dictados de su propia conciencia. Y su poder persiste bajo cualquier circunstancia, excepto en el caso de que no cumpla con proteger a su pueblo.

Warrender nos dice, por ello, que "soberano y súbdito no pueden pertenecer a un sistema recíproco de obligaciones porque

en las circunstancias en las cuales ellos actúan pertenecen a dos diferentes contextos legales: el estado de naturaleza y la sociedad civil[...]. Soberano y pueblo no pueden ser dos contrincantes de una controversia, porque el 'pueblo' es una expresión política que presupone el ejercicio de la soberanía, o es una multitud de individuos. Desacuerdo, más aún, entre el soberano y los súbditos individuales no puede verse como un caso especial de desacuerdo entre un súbdito y otro³².

Para Tom Sorell, el precio que paga un súbdito al conformar una sociedad es muy alto. No basta con aceptar que es mejor que estar en un estado de naturaleza. Tampoco basta una especie de resignación, de fe y espera ante la posibilidad de que el soberano sea un hombre (o un grupo de hombres) con buena voluntad.

Aquí podemos observar cuan importante es el papel del miedo en la obediencia y la obligación política del pueblo frente al soberano. Pero el miedo no es suficiente. Puede ser efectivo sólo por un corto periodo, creo yo. El miedo no puede ser un medio permanente para obligar a los ciudadanos a la obediencia. El miedo debe ser acompañado de la razón; tiene que ser un miedo racional. La razón hace convincente la decisión de abandonar el precario estado de naturaleza para entrar en el estado civil, que es mejor, con todas sus inconveniencias.

Ahora bien, creo que hay que tener en cuenta que reiteradas veces Hobbes nos habla del problema del abuso y la corrupción de los soberanos. Ve esto como un grave problema que surge reiteradamente en la historia. Lo ve como algo que tal vez es inevitable, pero que hay que controlar. Más allá de eso, recordemos que él está construyendo un modelo teórico de lo que debería ser una República; no está describiendo casos particulares. Y bajo esta perspectiva, podemos ver que su construcción de la soberanía absoluta como alma y dador de vida del *Commonwealth*, siendo uno con su pueblo, bajo otra perspectiva puede ser atractiva. Desde el momento en que hay consenso y hay aceptación racional, la perspectiva puede cambiar.

³² Warrender, op. cit., p. 198.

De cualquier manera, no podemos dejar a un lado la consideración del probable abuso del poder soberano.

2.4 Irrevocabilidad y abuso del poder soberano.

Hemos visto ya en la sección primera de este capítulo qué es la irrevocabilidad y cual es su razón de ser en la obra de Hobbes. Sabemos que es producto de su rechazo a la tradición que explicaba que el pacto se daba entre un pueblo preconstituido y el soberano, y que hacía que la soberanía fuera revocable por el primero. Hobbes plantea, entonces, que la soberanía debe ser irrevocable, una vez erigida, ya que no hay poder mayor que ella que pueda decidirlo.

El carácter absoluto del poder soberano, así como su irrevocabilidad, hacen que la necesaria y absoluta obligación al soberano pueda convertirse en un peligro. No hay garantía alguna, ni de que el soberano no vaya a abusar de su poder, ni de que, ante tal posibilidad, el súbdito se pueda defender. Hobbes busca fundamentar la necesidad de la no resistencia al soberano. Ese es uno de sus objetivos. Sin embargo, es tan evidente tal peligro que Hobbes no puede menospreciarlo del todo y admite su existencia.

Fernández Santillán nos dice que "Hobbes se da cuenta que un poder de tal magnitud permite a su titular utilizarlo para beneficio propio en perjuicio de sus súbditos"³³. A pesar de que está claramente demostrado por Hobbes que, legalmente, el soberano no puede cometer injuria en contra de sus súbditos, el problema del abuso del poder sigue teniendo cierta relevancia. Por un lado,

[...] como cada súbdito (*subject*) es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización

³³ Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 143.

actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado (*Commonwealth*), cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor [...] porque hacerse injuria a si mismo es imposible (*Lev.* 145/150).

En virtud de la autorización del soberano, lo que éste haga, es producto del súbdito, autor de lo que haga el actor. Brandt nos dice que: "la consecuencia de este contrato es que todas las *words and actions* del *princeps*_autorizado son, en efecto, ejecutados físicamente por él, pero la *causa moralis* es cada quien en particular. El soberano y los ciudadanos no se enfrentan como personas diferentes, sino que se identifican de la misma manera como mi mano conmigo[...]. Lo cual hace imposible en forma *a priori* que se cometa injusticia con el ciudadano[...]. E, inversamente, el ciudadano no es responsable moralmente de los actos que le ordenan, ya que él es simple *causa naturalis* y es únicamente el soberano quien puede ser la *causa moralis* del Estado"³⁴.

Esta idea cumple con dos objetivos: primero, evita que el soberano pueda ser culpado de injuria hacia el súbdito; segundo, afirma la obediencia absoluta de éste para con aquel. Todo lo que se le ordene al súbdito, debe ser cumplido, aun cuando la orden vaya en contra de la religión o de la ley natural. Así, lo segundo, refuerza lo primero.

Hobbes, como ya hemos dicho, no deja de ver la posibilidad de una amenaza en el carácter absoluto del poder soberano. Ve que un caso real de abuso del soberano, una República no puede subsistir, ni ser una unidad fuerte y resistente. El descontento de los súbditos acabaría con el sometimiento y la obediencia. Pero veamos cuales son los argumentos que Hobbes nos da, si no para resolver el problema, sí para hacerlo mas comprensible.

Hobbes se da cuenta de que un gobierno monárquico es el que representa más problemas pues los seres humanos no se dan cuenta claramente que en una monarquía el Estado (*City*) está

³⁴ Brandt, *op. cit.*, p. 22.

contenido en la persona del rey. En cambio, se acepta con facilidad que un Estado (*State*) popular tenga un poder absoluto. Por ello se le hacen objeciones al poder absoluto de un monarca. Hobbes afirma que los objetores

primero dicen que si alguien tuviera tal derecho, la condición de los ciudadanos sería miserable. Piensan: <<robará, despojará, matará!>>. Y cada uno se ve ya casi despojado y muerto [*and every man counts it his onely happiness that he is not already spoild and kill'd*]. Ahora bien, ¿por qué lo haría? ¿Por qué puede hacerlo? Pero si no quiere no lo hará. ¿Acaso quiere despojar a todos los ciudadanos a beneficio de uno o varios favoritos? En primer lugar, actuará con derecho (a saber, sin hacer injuria), pero no justamente, es decir, sin violar las leyes naturales e injuriar a Dios. De ahí la garantía que el juramento de los príncipes representa en cierto modo para los subditos (*D.C.*, 238/95-99).

Hobbes continúa diciendo que, en caso de que el soberano rompiera su juramento, y pudiera abusar justamente,

[...]no veo por qué motivo quisiera despojar a sus ciudadanos, ya que no es su interés. Reconozco que un príncipe puede a veces tener la intención de obrar inicivamente [*wickedly*] (*D.C.*, p.238/98-99).

Ante tal posibilidad, Hobbes no intenta limitar el poder soberano. Sabe bien que Dios no es suficiente obstáculo para no romper los juramentos de obediencia para con él. Para nuestro autor, quien tiene fuerza para proteger a los individuos, tiene también fuerza para oprimirlos. ¿Cómo separar ambas cosas? Es imposible. Es por ello que concluye que siempre, en cualquier situación, va a haber inconvenientes. Y que es mejor la opresión y el sometimiento a la anarquía. Cualquier cosa, la que sea, es mejor que el desorden. Hobbes continúa:

[...] lo único que encuentro aquí molesto es que las cosas humanas no puedan dejar de presentar algún inconveniente. Y ese inconveniente mismo no proviene del poder (*government*), sino de los ciudadanos. Porque si los hombres pudiesen gobernarse según sus propias ordenes, es decir, si pudiesen vivir según las leyes naturales, no sería nada necesario instituir un Estado (*City*), ni un poder coercitivo común (*D.C.*, 238/98-99).

Por otra parte, como Hobbes desea hacer una ciencia de la política, tomando como modelo a la geometría, sólo le importa cómo debe ser una República. Cuestiones particulares o históricas están fuera de su interés. Hobbes nos explica cómo debe constituirse una República, y que ésta debe tener un poder soberano. Pero no nos dice cómo hay que escoger al soberano, ni qué cualidades o características debe reunir. Para él, esto es cuestión de cada República. Sin embargo, sí insiste en que el soberano debe ser racional. Y es evidente que quien sea soberano, tiene que saber serlo, pues si no es así, la República acabaría destruyéndose.

No obstante, es claro que, a pesar de esto, deja a merced del soberano a los súbditos. Estos no tienen poder de resistencia, salvo en casos extremos. Afortunadamente, Hobbes deja un espacio libre para la posible disolución del poder soberano. Cuando éste no cumple con sus objetivos, el pacto se anula y los hombres pueden, lícitamente, resistirlo. Pero el problema ahora es: ¿Quién decide cuando el soberano no cumple con el objetivo de la República?, ¿quién lo decide? Si nadie puede juzgar al soberano, ¿qué instancia puede condenarlo en caso de ineficacia?

Explícitamente, sólo cuando una República esté hecha verdaderamente un caos, o esté conquistada por otra Nación, el súbdito puede dejar de obedecer a su soberano. Antes no. Hobbes afirma al respecto que

cuando en una guerra los enemigos logran una victoria final, de tal modo (...) que no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él[...] Aunque el derecho de un monarca soberano no pueda quedar extinguido por un acto ajeno, si puede serlo la obligación de los miembros, porque quien necesita protección puede buscarla en alguna parte[...] una vez suprimido el poder de una asamblea, acaba por completo el derecho del mismo, porque la asamblea queda extinguida, y por consiguiente no existe para la soberanía posibilidad de retorno (*Lev.*, 273-274/294-295).

Y si es así, ¿cómo regular la violencia y la injusticia internas (o sea, no producto de una lucha con otros poderes soberanos)? Esto es imposible. Recordemos que cualquier cosa es mejor a la anarquía.

La única respuesta que podemos dar a este problema ya la hemos planteado. Toda libertad y toda responsabilidad del poder soberano están basadas en la ley natural. La razón es la única garantía que podemos tener de que el soberano no va a abusar en principio, porque iría en contra de su razón, y esto sería absurdo.

La soberanía está fundamentada en la razón y en la racionalidad de cada individuo que pactó para su existencia. Y esto se refuerza con la idea de que el Estado es siempre mejor que el caos de la naturaleza.

A pesar del carácter absoluto de la soberanía, y de los peligros que encierra su vasto poder, no podemos descartar, como veremos más adelante (en el siguiente capítulo) la importancia decisiva del consenso racional en la formación del Estado soberano. No hay arbitrariedad en la acción soberana. Frente a problemas de abuso del poder, hay que enfatizar la idea de que la soberanía es un producto racional de los seres humanos. La soberanía forma una unidad con su pueblo, y esta unidad se sustenta y toma sentido por ella. Nada es gratuito ni absurdo en este engranaje.

Por otro lado, Hobbes había colocado su interés en el orden mediante la racionalización humana y la administración del miedo a la muerte. El miedo y la muerte, no sólo como objeto de dicho miedo, sino como posibilidad real, son los instrumentos básicos que permiten que el orden subsista. La soberanía tiene el poder de decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Y siendo capaz de imponer temor y respeto a sus súbditos, el soberano es capaz de imponer sus leyes y de conseguir su acatamiento total; no es provocando terror, pues así provoca su propia destrucción, porque acaba con la seguridad que sus súbditos requieren. Pero, ¿cómo distinguir entre temor y terror?, ¿qué no es casi imperceptible el paso de uno a otro, y más en un estado de emergencia, que puede ser en realidad cualquiera?

A partir de esta idea podemos ver en Hobbes al iniciador del pensamiento del Estado moderno, que se basa en la manipulación y la administración de la muerte a partir del monopolio de la violencia y la coacción legítima. La realidad del Estado moderno es la realidad del monopolio de la violencia y la coacción. Hobbes sólo se sale de este grave problema apostando por la racionalidad humana, que debe estar acompañada por el miedo, para la efectividad de los roles de cada individuo en una sociedad.

2.5 Consideraciones acerca de la religión.

La lucha del Estado moderno es una lucha larga y sangrienta por la unidad del poder. Esta unidad es resultado de un proceso simultáneo de liberación y de unificación: de liberación frente a una autoridad tendencialmente universal, que por ser de orden espiritual se proclama superior a todo poder civil [...] (Bobbio, Introducción al *De Cive*, p. 9.)

La religión juega un papel fundamental, y básicamente polémico, en la obra de Hobbes. En diferentes niveles y temas de su discurso, está presente. No es fácil en la época en la que Hobbes vive, ni con la educación escolástica que recibe, desvincularse totalmente de ella. Sin embargo, es interesante ver lo que Hobbes hace con ella. Cómo la concibe, cómo la rebate, cómo lucha contra sus instituciones, es fundamental para completar nuestro cuadro acerca de su filosofía política. La religión es esencial para ésta última. Podríamos, incluso, atrevernos a afirmar, junto con Bobbio, que la obra de Hobbes no es un tratado político, sino más bien, como en Spinoza, un tratado teológico-político.

En tanto que el principal enemigo de la obra de Hobbes, aquel que, en principio lo hace concebir una teoría secular y absolutista del Estado, es el conjunto de Iglesias que luchan por el

poder político con el estado civil, su consideración es de primera necesidad³⁵.

El eje a seguir en esta sección se basa en la idea de que toda la concepción hobbesiana acerca de la religión, las Iglesias, y su relación con el poder soberano, responden a la problemática práctica que se planteaba en su momento:

En primer lugar, las luchas por el poder entre estas instancias de poder. La religión puede ser un peligro para la República, quizás en su momento, el mayor. En segundo lugar, son consecuencia lógica de su propuesta de la indivisibilidad de la soberanía. En tercer lugar, son producto de la necesidad de anular todo poder efectivo de una instancia sobrehumana que compita por la obediencia de los súbditos. Hobbes desea dejar el camino libre para el absolutismo de la soberanía política. Y finalmente, son consecuentes con su materialismo, y su crítica a toda idea o entidad metafísica.

Tomar en cuenta esta faceta de su obra, además, es importante porque al definir conceptos y ámbitos de acción religiosos, va perfilando con más detalle la esfera de la acción política civil. Esta parte de su obra complementa la parte netamente política. Y en el terreno de las leyes esto es fundamental. Al definir las leyes divinas como leyes naturales, delimitadas e interpretadas por el soberano civil, deja clara la supremacía absoluta de éste frente a los enviados de Dios.

Hobbes parte de la consideración acerca de las leyes divinas. Estas no son otra cosa sino las mismas leyes naturales. Hobbes nos dice al respecto que :

[...] estas leyes conciernen o bien a los deberes naturales de un hombre con respecto a otro, o al honor naturalmente debido a nuestro Divino soberano. Son [...] las mismas leyes naturales [...] particularmente la equidad, la justicia, la piedad, la humildad y las restantes virtudes morales (*Lev.*, 295/313).

³⁵ Si bien el tema de la religión en Hobbes es sumamente interesante en sí mismo, lo único que vamos a hacer aquí es retomarlo en función de sus ideas políticas. Un estudio más profundo y detallado se podrá hacer en trabajos posteriores.

Al ser leyes naturales, preceptos morales, obligan sólo *in foro interno*.

En este punto, Hobbes se enfrenta con varios problemas: ¿cómo podemos saber si las Escrituras, o sea, la palabra de Dios, son ley obligante?, ¿en virtud de qué o de quién podemos saber que son legítimas palabras de Dios?; ¿qué hacer si nuestro soberano ordena, mediante una ley, algo contrario a una ley divina?, ¿a quién debemos obedecer?; dado el hecho de que el poder político civil y el poder eclesiástico siempre han luchado por la supremacía del poder, ¿cómo solucionar la lucha por el poder entre ambas instancias? Y más aún, ¿cómo conjugar ley civil y ley divina?

Como todo, antes que nada, nuestro autor aclara que debe haber una obligación absoluta del súbdito frente al soberano. No importa qué implique dicha obligación. Sin embargo, "no es posible que el soberano controle los pensamientos y las creencias internos de los súbditos (el pensamiento es libre) ni es deseable que investigue los pensamientos de los hombres; (inclusive atenta en contra de la ley natural que lo haga). El soberano no puede obligar a los hombres a creer, pero puede ordenarles que obedezcan"³⁶. No importa lo que el individuo crea, opine o piense; de cualquier manera debe obedecer lo que se le mande. De esto deriva el hecho de que en materia de religión, es imposible que exista algún tipo de resistencia por parte del súbdito.

Hobbes se enfrenta con el problema del necesario convencimiento que debe llevar a cabo para hacer que los súbditos cristianos obedezcan incondicionalmente a su soberano. Al plantear la pregunta acerca de cómo estar, como cristiano, seguro de la propia salvación en caso que se tenga que obedecer mandatos contrarios a las leyes de Dios, Hobbes desea dar una respuesta que consolide el poder civil frente al religioso. Es evidente que para ello tiene que colocar frente a sí a un interlocutor creyente.

Hobbes explica que

el pretexto más frecuente de sedición y de guerra civil en los Estados [*Commonwealths*] cristianos ha derivado mucho tiempo de una dificultad que todavía no está suficientemente

³⁶ Goldsmith, *op. cit.*, p. 207.

resuelta: la de obedecer a la vez, a Dios y al hombre, precisamente cuando sus mandatos son contrarios uno al otro (*Lev.*, 484/378).

Para solucionar esto, los individuos deben saber qué es necesario y qué no lo es para entrar al reino de los cielos. Y por lo pronto, antes que nada, hay que obedecer al soberano, pues dejar de hacerlo es injusto. Pero no nos adelantemos; ¿en virtud de qué el soberano posee este poder supremo, que está por encima de los mandatos de Dios?

Como nadie puede estar seguro de que los mandatos divinos son palabras de Dios, y como a casi nadie se le ha revelado Este, los hombres no tienen por qué obedecer tales preceptos en virtud de ninguna autoridad que no sea aquella que tiene la fuerza necesaria para convertirlos en ley. La única vía segura que poseemos para pensar que tales preceptos son leyes de Dios es que

en cuanto no difieren de las leyes naturales, no existe duda alguna de que son leyes de Dios y llevan su autoridad en ellas, resultando legibles para todos los hombres que tienen uso de razón natural (*Lev.* 320/327).

Pero, nos dice Hobbes, esta autoridad de Dios

[...] no es otra autoridad sino la de cualquier doctrina moral, de acuerdo con la razón, cuyos dictados constituyen leyes que no han sido hechas, sino que son eternas (*Lev.* 320/327).

Entonces, si se identifican con las leyes naturales, y pueden ser o no obedecidas, e interpretadas como se desee, es indispensable que haya una autoridad suprema que dé la pauta a seguir, que dé la única interpretación legítima de tales leyes y que determine qué doctrinas son permitidas en la sociedad y qué ritos, cultos y acciones son válidos para honrar a Dios. Si no, cada quien interpretaría como quisiera tales leyes y se honraría a Dios de cualquier modo, creando confusión y conflicto. Esta autoridad suprema es el soberano civil. Hobbes afirma al respecto:

en efecto, aunque Dios sea el soberano de todo el mundo, no estamos obligados a considerar como ley suya cualquier cosa que sea propuesta por alguien en su nombre, ni nada contrario a la ley civil, que Dios expresamente no ha ordenado obedecer (*Lev.*, 436/364).

Se le podría objetar a Hobbes que no debe ser el soberano, sino la Iglesia la que determine todo ello. Sin embargo, si nos detenemos un poco, veremos que no es así. La Iglesia, al ser una compañía de hombres que profesan una religión y están unidos en una persona (que decide, juzga, condena, manda o absuelve), es idéntica a la República. Si no es así, no puede ser una persona y no está autorizada a hacer nada de lo que hace. No tendría legitimidad alguna e iría en contra de la República³⁷. En este sentido, el soberano civil también es la autoridad suprema de la Iglesia. Los sacerdotes y ministros de Dios son magistrados autorizados por tal soberano. "Puesto que el soberano cristiano representa a los cristianos en su sociedad, actúa como representante de la Iglesia al autorizar la doctrina y al escoger los pastores que se le han de subordinar a él, pastor supremo. Se sigue que el soberano es (*jure divino*) la autoridad suprema sobre la doctrina religiosa y el personal religioso"³⁸.

Si pensamos que por inedio del pacto hemos cedido todos nuestros derechos al soberano, es coherente pensar que éste queda, después de tal contrato, con derecho a decidir las formas de honrar a Dios y las doctrinas adecuadas al buen funcionamiento de la República. Hobbes afirma que

[...] antes de ser instituido el Estado [*City*], cada individuo debía buscar en su propia razón el modo de honrar a Dios. Ahora bien, nada impide que cada individuo someta su razón a la razón del Estado entero [*whole City*] (*D.C.*, 310/198).

Con lo dicho anteriormente, podemos tener claro que en una República cristiana no se presenta el problema que habíamos mencionado, a saber, qué hacer cuando el soberano nos manda hacer algo contrario a las leyes de Dios. Si el soberano es cristiano, no mandará nada en contra de las leyes de Dios, ni prohibirá su veneración y culto. Claro está que, al interpretar las leyes divinas

³⁷. Es importante hacer notar en este punto que para Hobbes es absolutamente ilegítimo que haya asociaciones independientes y autónomas con respecto al Estado. Es decir, este tiene forzosamente que permitirles explícitamente, sean de carácter religioso, o de algún otro.

³⁸. Goldsmith, *op.cit.*, p. 217.

puede equivocarse. Pero, ¿quién tiene el poder o la capacidad de juzgarlo?

Lo importante es que el individuo, en conciencia, crea en Dios, lo venera y lo obedezca, obedeciendo al soberano. Sin embargo, ¿qué pasa si el soberano no es cristiano?, ¿debemos obedecerlo? Sí, también a él debemos obedecerlo. Si lo esencial es la fe, no hay problema. Este soberano no nos puede prohibir creer en Dios, pues la creencia es algo interno, personal. Pero sí nos puede obligar a realizar una acción en contra de nuestras creencias y debemos obedecerle. En ningún caso es posible la desobediencia. Hobbes explica que

es indiscutible [...] que un ciudadano cristiano debe la misma obediencia en todos los asuntos temporales al soberano, aún si no es cristiano[...]. Pero, qué, ¿debemos resistir a los príncipes cuando no debemos obedecerles? De ninguna manera, pues sería contrario al pacto civil. ¿Qué haremos entonces? Iremos hacia Cristo por el martirio. El que encuentra arduo este camino [...] lo que quiere es eludir la obediencia prometida al Estado [City], simulando la fe cristiana (D.C., 359/262-263).

Por otro lado, en estos casos, la salvación de un alma cristiana está asegurada. Hay dos cosas necesarias para la salvación: la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. La fe es una cuestión personal, en la que nada ni nadie (ni siquiera el soberano) puede interferir. Si uno obedece al soberano haciendo algo que va en contra de Cristo, nuestra fe no se altera. Solo estamos obedeciendo; no nos estamos condenando. En todo caso se condena el soberano.

Por otro lado, la obediencia necesaria para la salvación

[...] no es sino la voluntad o el esfuerzo de obedecer, esto es, de actuar en conformidad con las leyes divinas, a saber, las leyes morales que son idénticas para todos; y las leyes civiles que son los mandatos de los soberanos, en los asuntos temporales, y las leyes eclesiásticas [autorizadas por el soberano], en los asuntos espirituales (D.C., 352/2520).

De esta manera, podemos tener claro la función de las leyes divinas, así como el papel del súbdito cristiano. Este puede creer lo

que desee y a la vez tiene que y puede obedecer al soberano. Entonces,

las leyes de Dios, por consiguiente, no son sino las leyes naturales, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe: es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles que hemos instituido sobre nosotros por pacto mutuo, uno con el otro (*Lev.*, 486/380).

La ley de Dios ordena obediencia a la ley civil, y fe en El. Lo demás son opiniones, consejos, creencias, que sólo se vuelven ley si el soberano así lo desea. Este último ha sido instituido por Dios como autoridad suprema de las Repúblicas³⁹.

Para Hobbes es claro cuál de las dos instancias en pugna (Iglesia y República; religión y estado) tiene el poder político supremo. Hobbes trata de solucionar el problema colocando al soberano como supremo absoluto, después de Dios mismo, en su territorio. Hace de la religión, por un lado, materia de fe, interna, que no obstaculiza (o no debe obstaculizar) el funcionamiento de la República.

Por otro lado, hace de ella una parte más del haber público, una institución que depende totalmente del soberano. De esta manera la ley divina queda totalmente subsumida a la ley civil. La ley es la ley, no por su verdad, sino por la autoridad que la crea y la hace tal. No obstante, no nos confundamos con la idea de que la ley divina es ley natural, y por ello, es fundamento de legitimidad del sistema jurídico positivo. La ley natural sí lo es; en tanto que es un precepto de la razón. Sin embargo, la ley divina es ley natural en tanto sólo es un precepto de carácter moral, que puede moldear la conducta de aquel que es creyente, y que lo puede obligar *in foro interno*. En este sentido, aunque contradigamos a Hobbes, no podemos dejar de ver que ni siquiera la ley divina tiene el estatus de ley natural, en tanto no es fundamento de la legitimidad de la ley civil. No se puede generalizar la afirmación de Hobbes de que la ley divina es igual a la ley natural. Esto sólo

³⁹. Es digno de hacer notar que en realidad Hobbes jamás pensó que el soberano lo fuera gracias a Dios, en virtud de una elección divina. Es claro que éste es sólo un argumento casi retórico para apoyar su posición. La idea es: Dios le dio el poder supremo al soberano, no a la Iglesia. Pero de esto no se deriva que Hobbes defiende el origen divino del poder soberano.

sucede en un sentido, el mencionado. Mientras todo ser humano es en principio racional, no todo ser humano es creyente. En este sentido su validez no es universal. Lo que Hobbes desea hacer ver es que la ley divina sólo puede tener la función de regulación interna propia de toda ley natural o moral. O en todo caso, puede muy bien apoyar la idea de que hay que obedecer al soberano y cumplir los pactos establecidos. Es verdad que si un soberano es creyente, tiene que ser consecuente con la ley divina, en tanto ésta funciona como ley natural. Pero un soberano ateo sólo debe ser consecuente con su propia razón.

Dos hechos, muy distintos entre sí, refuerzan esta posición:

1) La lucha continua por el poder que se da entre las Iglesias y la República, que lleva a guerras, sediciones e inestabilidad. La disputa por el poder supremo merma el carácter absoluto e indivisible de la soberanía y confunde a los ciudadanos. De esto deriva la necesidad de que sólo exista una instancia reguladora, que imponga castigos, y a la que se le deba obediencia.

2) El agnosticismo de Hobbes. El nunca aceptó que se pudiera conocer a Dios (sólo, en todo caso, se puede creer en El). De esto deriva que no podemos tener muestras indiscutibles de su manifestación y de sus designios en la Tierra, y por ello puede haber miles de versiones, interpretaciones y hasta falsedades acerca de El. A pesar de esta posición, Hobbes no descansa, y se dedica a buscar en las Escrituras argumentos a favor de la supremacía del soberano civil⁴⁰.

Hobbes fue gran parte de su vida un legítimo defensor de la monarquía absoluta; y quizás más que eso, un defensor de la soberanía absoluta. Sin embargo, esta afirmación no es suficiente para entender su posición. En su época existieron muchos defensores de la monarquía que nada o casi nada tienen que ver con él. Aquellos basaban la legitimidad de la soberanía en Dios; en

⁴⁰ Esta era una forma de argumentación muy usada en la época. La utilizaban aquellos que deseaban demostrar la supremacía, de carácter divino, del monarca con respecto a la Iglesia. Hobbes la usa sólo como un recurso más, sacado de la tradición, para reforzar sus ideas. Es importante decir que esta estrategia es secundaria frente a la línea fuerte de argumentación.

cambio Hobbes rompe con esto, y fundamenta dicha legitimidad sobre bases secularizadas.

Con Hobbes se da un salto de la legitimidad religiosa del poder político a su legitimación racional. Es el primero que funda la legitimidad de un monarca sin la ayuda de Dios, y por ello es decisivo para el desarrollo de la filosofía política.

Nuestro autor adopta la teoría de los derechos naturales y es el primero en presentar una teoría contractualista para explicar el origen del Estado. Su posición es claramente laica. Es el único en su siglo que descarta totalmente los principios del derecho divino de sus explicaciones. Bobbio nos dice que : "[...] la teoría del derecho divino de los reyes⁴¹ era una forma medieval superpuesta a un contenido con el cual nacía una exigencia antitética a la de la sociedad medieval. El significado de la doctrina política de Hobbes está en haber tratado de justificar en términos del pensamiento moderno este gran proceso de unificación política"⁴². Es el primero que afirma que la soberanía del monarca (o asamblea) proviene de los individuos, y no de Dios. Sin embargo, sigue aceptando ciertos elementos de dicha teoría, pero secularizados: es defensor absoluto de la no resistencia y de la obediencia pasiva al soberano. Y acepta que el soberano sea responsable sólo ante Dios y que su poder sea absoluto.

Por otro lado, Hobbes deja claro qué corresponde a cada instancia, la espiritual (las Iglesias) y la terrenal (la soberanía política). Con ello separa ambas instancias de poder y subsume la primera a la segunda. En esta cita deja claro su objetivo:

Se entiende por espiritual las [cuestiones] que tienen su fundamento en la autoridad y la misión de Cristo, y que no se conocerían si Cristo no las hubiese enseñado. Todas las demás son temporales [...] Corresponde al derecho temporal

41. La teoría del derecho divino de los reyes fue una teoría que se desarrolló básicamente en Francia, desde el s. XIII, y permaneció hasta el s. XVII. Está fundamentada el carácter absoluto del monarca en Dios. Surge de la disputa con la Iglesia por el poder supremo en la Tierra, y trata de demostrar la superioridad del monarca frente a ésta. Si bien Hobbes defiende a la monarquía (o más correctamente, a la soberanía) absoluta, su punto de partida es totalmente opuesto. De hecho, Hobbes presenta la idea de un contrato que funda la soberanía política, y esta idea es totalmente opuesta a las ideas de sus contrincantes. Lo decisivo en Hobbes es que seculariza todo fundamento legítimo del poder.

42. Bobbio, Introducción al *De Cive*, p. 17.

definir y pronunciarse respecto a lo justo e injusto, conocer todas las controversias relativas a los medios para la paz o la defensa pública [...] En cambio, lo que depende solamente de la palabra y de la autoridad de Cristo constituye misterios de la fe y juzgar de ello corresponde al derecho espiritual. Pero determinar lo que es espiritual y lo que es temporal, puesto que Nuestro Salvador no ha enseñado esa distinción, es investigación de la razón y pertenece al derecho temporal (D.C., 336).

Así que el poder de decidir sobre las cuestiones temporales le corresponde al Estado absoluto. Esta idea es reforzada por aquella otra que nos dice, como ya vimos, que el poder sacerdotal, y las Iglesias como personas civiles, no son distintos del poder civil, que es absoluto. Por ello, Bobbio afirma que "[...] Hobbes no tiene ni siquiera la necesidad de negar la diferencia entre la esfera de lo espiritual y la de lo temporal"⁴³. En tanto que la Iglesia y el Estado son lo mismo, ya no hay ninguna instancia autónoma y separada del poder civil que tenga alguna potestad. Por ello Bobbio nos explica que "de esta manera la teoría de la indivisibilidad del poder soberano, basada en la convicción de que el poder soberano o es único o no es soberano, desemboca en una total determinación de la iglesia como institución dentro del estado, y en la afirmación sin atenuantes, de la religión del estado"⁴⁴.

El objetivo es la paz y la seguridad de una República. Y éste no se puede lograr en tanto haya varias instancias luchando por el poder que sólo le debe corresponder a una. Hobbes nos dice que

el mantenimiento de la sociedad civil depende de la justicia, y la justicia del poder de vida o muerte, y de otras recompensas y castigos menores, que competen a quienes detentan la soberanía del estado. Es imposible que un soberano subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o imponer castigos mayores que la muerte (Lev., 370).

De este modo podemos ver que la posición hobbesiana frente a la religión y a las Iglesias existentes es una derivación consecuente de la propuesta de un soberanía indivisible. Si bien es

⁴³ Bobbio, "La teoría política de Hobbes" [...] *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ *Idem.*

verdad que sus planteamientos responden a problemas sociales y políticos que presenció (literalmente la disputa entre el Estado político y las diversas Iglesias que provocaban rebeliones y conflictos), también es una consecuencia esperada de una teoría de la soberanía absoluta. Todos los elementos engranan perfectamente. Tanto la subsunción de la Iglesia al Estado, como la negación de que podamos tener certeza de Dios o de sus mandamientos y órdenes, así como su exacerbado materialismo y su rechazo a la postulación de entidades suprahumanas, metafísicas, responden de manera lógica a su propuesta política.

Qué haya sido primero, es algo que quizás no se puede saber; si era un materialista, y en segundo lugar, un absolutista, o viceversa. Pienso al respecto que más bien Hobbes es un pensador sistemático, en cuya obra todo engrana racionalmente. Razón, orden y ciencia desembocan en una concepción política, fuertemente cimentada en presupuestos básicos de carácter científico. Es por ello que no podemos sostener su teoría política sin sus bases. Quitando sus principios acerca del mundo, del hombre, de la política, sus conclusiones dejan de tener la fuerza que de hecho tienen, o incluso, pueden caerse.

Así que su posición ante la relación Iglesia- Estado es una expresión más (de las más importantes) de las constantes que recorren su todo su sistema en varios niveles.

CAPÍTULO III.
EL REINO DE LA VOLUNTAD.
COMMONWEALTH Y POLÍTICA EN HOBBS.

En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república [*Commonwealth*] o Estado [*State*] (en latín *Civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue insituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; [...] la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) [*the peoples safety*], son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria y la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte (*Lev.* 359).

En los capítulos anteriores hemos visto a grandes rasgos cuál es el origen de la República en Hobbes; así como cuáles son las características de algunos de sus elementos más importantes. Hemos visto cómo funciona, cómo se organiza; cuál es su sentido y finalidad a partir de lo que necesita el ser humano para sobrevivir.

Con lo dicho podemos entender cuál es el mecanismo, la estrategia teórica que nos presenta Hobbes para sostener sus puntos de vista acerca del carácter y de la función del poder político supremo, así como la relación que cada individuo guarda con él. Hemos podido vislumbrar algunos puntos débiles de su teoría, algunas disonancias. Sin embargo, aún nos falta por ver, quizás a otro nivel, el terreno en el que se mueve todo lo anterior. Sabemos qué es la República, cómo se forma; pero no sabemos en realidad cuál es su función y su verdadero campo de acción. En este capítulo, deseo colocarme en otro nivel para, a partir de lo dicho, entender el sustrato netamente político que subyace en toda la obra de Hobbes. Y a partir de ahí, preguntar sobre las posibilidades y límites de su teoría política en tanto política.

Este capítulo desea ser una especie de acercamiento menos descriptivo y más explicativo de lo que hemos estado viendo hasta

ahora. Se va a centrar en dos puntos: en la *Commonwealth* como espacio público de interrelación colectiva regulada, y en la posibilidad de una política positiva, constructiva, productiva, que establezca la necesidad del Estado como un ámbito creado por el consenso de cada uno de los individuos. En este último punto entra la discusión sobre nociones como libertad, ciudadanía, participación, para ver si pueden tener o no cabida dentro de la concepción política de Hobbes.

El capítulo consta de las siguientes partes:

- 3.1 *Razón y función de la República.*
- 3.2 *¿Existe la ciudadanía en Hobbes?*
- 3.3 *La asamblea originaria y la teoría de la representación.*
- 3.4 *Lo político en Hobbes.*
- 3.1 *Razón y función de la República.*

Hemos visto al comienzo de este trabajo qué sentido le hemos dado al término *Commonwealth* (que hemos traducido la mayor parte de las veces por República). Ahora es necesario entender qué es todo lo que encierra esta noción fundamental en el pensamiento de nuestro autor.

Hobbes, en los *Elements of Law* nos dice sobre ella que esta unión hecha es lo que los hombres llaman [...] un cuerpo político, o sociedad civil, y los Griegos lo llaman *polis*, es decir, ciudad, que se define por una multitud de hombres, unidos como una persona, por un poder común, para su paz común, defensa y beneficio (*Ele.*, 122).

En el *Leviatán*, Hobbes define al Commonwealth de la siguiente manera:

una persona de cuyos actos una gran multitud por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y los medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común (*Lev.*, 141/177).

En el *De Cive*, nos dice que la unión surgida del pacto se llama *City* o *Civill Society* y es una persona civil, ya que todos los hombres tienen en ella una sola voluntad. Esta persona artificial

tiene una sola palabra y es distinta a todos los individuos particulares. De este modo,

el Estado [*City*], pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchos hombres, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y la defensa común (*D.C.*, 89/232).

Es necesario rescatar de estas definiciones el sentido de unión o de unidad que está presente en ellas, así como la reincidencia en la idea de una voluntad única que posibilita la existencia de la República; la conversión de la multiplicidad en una unidad distinta al conjunto de los hombres, la conversión en una *persona*. Polin nos dice que "en los *Elements of Law*, después de haber constatado que la convergencia de las voluntades, el consentimiento de una multitud de individuos, no es suficiente para asegurar la seguridad y la paz, encuentra la palabra *unión* para designar el hecho de que (*many wills are involved or included in the will of one man or in the will of the greatest part of anyone number of men*), mientras que muchas voluntades son integradas en la voluntad de un solo hombre o de la parte más grande de un número de hombres, se constituye una *unión*: la unidad de los reunidos tiene a los que se unen en una sola voluntad, que encuentra en la voluntad de un individuo o de un grupo su expresión"¹.

Esta unión es la que constituye precisamente un cuerpo político. Cuerpo en tanto reflejo artificial del ser humano; mecanismo perfecto; sistema complejo de partes diversas en movimiento. Gran máquina artificial hecha por el ser humano para sí mismo. Hobbes nos dice que:

así como, a manera de unión, una ciudad [*City*] o cuerpo político es instituido con un poder común sobre todas las personas particulares para el bien común de todos; entonces también debe haber entre la multitud instituida de esos

¹ Polin, *op. cit.*, p. 77 (trad. misa).

miembros una unión subordinada de ciertos hombres, para ciertas acciones comunes, hechas por esos hombres para cierto beneficio común de ellos o de la ciudad entera (*Ele.*, 122-123).

Es importante hacer notar que para Hobbes el Commonwealth es más que un conjunto de individuos con poder supremo regulador. Es una persona única artificial, que, una vez conformada, tiene Voluntad, Razón, Palabra, capacidad de decisión, de juicio, únicas y distintas a las de los individuos. Y lo que es más importante, diferentes, en principio, a las del soberano en tanto individuo. Aunque es difícil, y en términos prácticos, imposible, separar la persona humana de la persona representativa del soberano, es necesario intentar hacerlo para poder entender los objetivos de Hobbes². En un *Commonwealth*, idealmente, el interés de los individuos, del pueblo, y el interés del soberano (en tanto expresión viva y alma de la República) coinciden. El bien público y el bien privado se identifican. Sólo así, sólo entendiendo que pueblo y soberano son lo mismo (en un sentido simbólico), que forman una unidad cerrada, con sentido y razón unívocos, podemos entender el carácter de la República hobbesiana. Claro que no podemos perder de vista que el soberano es un hombre o un conjunto de hombres. Hobbes tampoco lo pierde de vista, y como hemos visto, nos previene de ello.

Sabemos que el pueblo, para nuestro autor, surge, al igual que el soberano, con el pacto. Antes sólo existe la multitud dispersa de individuos.

A partir de ello podemos entender la afirmación hobbesiana de que el Rey es el Pueblo y el Pueblo es el Rey. Con ello, podemos

² Sierra ha explicado que la doctrina absolutista tradicional no practicaba la distinción conceptual entre los deseos del monarca y los intereses del Estado; no veía ningún problema en ese ámbito. Más adelante es cuando surge la necesidad de dissociar el Estado de la persona natural del Rey o soberano "[...] así como de sustraer de sus manos el control absoluto de los medios de defensa de éste, es decir, de institucionalizar la división del poder, pero previo a ello se intenta practicar una distinción entre el Estado y quien le representa" (Sierra, *Los Utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Barcelona, Ed. Lerna, 1987, p. 131). Curiosamente Hobbes, sin dejar jamás de ser un absolutista, intenta establecer la distinción entre persona natural y persona artificial (Estado), pues se da cuenta que eventualmente pueda haber abuso de poder por parte del soberano como ser humano. Sin embargo, jamás piensa en la idea de limitar aquel poder que solo le pertenece a él. Así que él se coloca en el paso intermedio del que nos habla Sierra.

entender la íntima e inquebrantable relación que se establece entre cada una de las partes que integran una República. En *De Cive*, Hobbes nos dice al respecto que

el *Pueblo* es algo que es *uno*, tiene una voluntad, y una acción le puede ser atribuida [...] El pueblo gobierna [*rules*] en todos los gobiernos, así, en *Monarquías* el *Pueblo* manda; las voluntades del *Pueblo* por la voluntad de un hombre; pero la *Multitud* son ciudadanos, es decir, súbditos. En la *Democracia* y la *Aristocracia*, los ciudadanos son la *Multitud*, pero la corte [*Court*] es el *Pueblo*. Y en una *Monarquía* los súbditos son la *Multitud* y (aunque parezca una paradoja) el *Rey* es el *Pueblo* (*D.C.*, 151).

Por ello es absurdo que el pueblo desee rebelarse contra su soberano. Y por ello es factible que pensemos que el soberano (como representante, no como individuo o grupo humano) es el verdadero dador de sentido a la República. El que cohesiona al Estado entero. Podríamos pensar que Hobbes no es tan claro ni tan unívoco al respecto.

Es verdad que, por otra parte, la imagen de la República con soberanía absoluta que nos presenta está lejos, a veces, de ser un sistema *orgánico*, una totalidad superior a sus partes, en donde reina la razón de las leyes perfectas, eternas, abstractas, con una armonía y una imparcialidad alabables. Sin embargo, como Hobbes nos está hablando de un Estado perfecto, idel, en su visión, esto es posible.

Es un hecho que hay cierta ambigüedad en la utilización y significación de términos como Estado, soberanía, pueblo. Esto hace que podamos, parece ser, interpretar a Hobbes de muy diversas maneras.

Para Pereyra "en la mayor parte de sus formulaciones Hobbes distingue con precisión entre el Estado, es decir, la multitud unida en una persona y el soberano (hombre o asamblea) a cuya voluntad ha sometido cada individuo su propia voluntad"³.

No obstante, para este autor, hay una ambigüedad dada la reducción de los pactos tradicionales en uno solo. De ese modo la

³ Pereyra, "Hobbes: absolutismo y soberanía", pp. 197-198.

unión de los ciudadanos no es condición previa del poder soberano sino una consecuencia de él. Continúa Pereyra: "Estado es el pueblo organizado, pero Estado es también el conjunto de instituciones - el poder soberano- que ejercen dominio político. Por ello es posible encontrar en Hobbes dos conceptos expresados mediante una misma palabra: 'la multitud unida en una persona se denomina Estado' (L:17) y, a la vez, 'ni el conjunto de los ciudadanos, ni uno de ellos, si exceptuamos a aquel cuya voluntad reemplaza la voluntad de todos, debe ser considerada como el Estado'(C:V:9)"⁴.

El problema reside en que, cuando Hobbes nos habla del Estado como el conjunto de los sujetos sometidos en voluntad y poder a su soberano, del pueblo que no puede existir si no es a través de la existencia del soberano, de la unión; y también cuando nos habla del Estado como voluntad soberana, no esta sino remitiéndonos a la idea básica de que sin la creación de una situación civil en donde el poder esté centralizado, no puede existir nada. Lo político es la condición de todo lo demás. Sin una instancia política no puede existir lo social.

El pacto hobbesiano, que reúne dos contratos en uno solo, no hace sino fundamentar la idea de la supremacía de lo político como ámbito *vital*. Por eso el Estado es pueblo organizado y es también Estado soberano, porque ambas instancias son producto de lo mismo. Por que son producto del mismo acto jurídico. Es así que el pueblo deja de ser multitud gracias a la institución de una persona jurídica: el Estado soberano. Pueblo y soberano son términos políticos, y no sólo formales. Sólo el pueblo unido como persona jurídica y política (gracias a su representante) es capaz de existir como pueblo en otro sentido. Todo lo que pueda ser el pueblo, el ciudadano, el ser humano, lo puede ser sólo a través del Estado soberano. He ahí la importancia esencial de la política.

Así que el sistema de Hobbes es un todo político. El concepto de pueblo tiene un sentido netamente político: las voluntades individuales que se subordinan a la voluntad soberana son

⁴. *Ibidem*, p. 198.

políticas. Pero más allá de eso, son voluntades vitales, cuyo bien supremo consiste en la preservación de la vida. Así es como lo político, más allá de todo significado que pueda tener, se convierte en el fundamento para todo lo demás, en tanto que *permite* la vida. Polin nos dice que "[...] ellas manifiestan en cada hombre su propio movimiento vital[...]; su tendencia, su finalidad immanente consiste en preservar su ser y asegurarlo de la muerte"⁵.

De este modo podemos entender al *Commonwealth* como un sistema de voluntades en donde es necesario que una voluntad soberana regule a las demás para evitar un desequilibrio de poderes; y como tal "[...] debe hacer, a muchos niveles, la síntesis de la voluntad soberana y de la multiplicidad de las voluntades individuales reunidas en este ensamble político"⁶. El orden, el valor supremo de la sociedad civil, es sinónimo del equilibrio perfecto que debe reinar entre los individuos con voluntad, intereses, pasiones, deseos y razones.

¿Cuál es la finalidad de este equilibrio? Este permite la conservación de la vida, del movimiento de estos cuerpos humanos engranados en el gran mecanismo político de la República. Conjurar la muerte violenta, el desequilibrio, el caos, la anarquía, es una de sus funciones. Por ello, Polin afirma que "lejos de ser una unión de bienes, una riqueza común, el *Commonwealth* es en primer término una unión de voluntades políticas, unidas bajo una voluntad política única, la voluntad de la persona pública"⁷. Más que *Commonwealth* sería *Commonwill*: Voluntad común.

Creo que es pertinente la afirmación de Polin, sobre todo en tanto que delimita claramente el campo de la República soberana: lo político. Su fin es preservar la vida de los seres humanos en sociedad; nada más le importa.

El orden, la paz, son aquellos elementos indispensables para la sobrevivencia de la sociedad. Sus fines no se extienden más allá de ello; y cada ámbito de la vida humana que entra a su custodia, lo hace sólo en función de ese objetivo supremo. Goldsmith nos

⁵ Polin, *op. cit.*, p. 93.

⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁷ *Ib.*, p. 96.

dice que: "el Estado no apunta a la consecución de la belleza, la nobleza, la virtud, la santidad o la sabiduría. El bien común, ya sea que se le conciba como moral o económico, no es el objetivo primario de la sociedad, sino un medio para la preservación de la vida. El soberano no administra una justicia imparcial porque esté obligado a hacerlo ni porque los hombres individuales tengan derecho a demandársela, sino porque la ley, administrada con equidad por jueces imparciales, es el medio más efectivo para prevenir y resolver conflictos entre los miembros de la sociedad"⁸.

Es verdad que reducir la República a un conjunto de voluntades cuyo punto supremo es una voluntad puede simplificar y hacer confusa la complejidad y la racionalidad que la constituyen. Si aceptamos que una República está gobernada, regulada y protegida exclusivamente por la voluntad del soberano, podemos malinterpretar a Hobbes y hacerlo un defensor de la tiranía. La voluntad soberana no es la voluntad arbitraria, humana, de un individuo; es la voluntad racional del titular de la soberanía, el representante y alma del Estado. Es algo similar a la voluntad común, resultado de la unión de las voluntades individuales.

Lo rescatable de todo esto es la concepción de la República como un mecanismo en perfecto equilibrio, cuyo campo de acción es la política. Pero habría que ver cuanto ocupa lo político, hasta dónde llega, qué queda de lo privado, del individuo.

A veces Hobbes parece acercarse a Rousseau, a su idea de la Voluntad General, a la identificación del pueblo con el soberano, al óptimo desarrollo del ser humano como tal en sociedad. Hobbes no está tan cerca de él como podríamos querer. Su concepción meramente abstracta del Estado soberano (su estructura, su esqueleto, por así decirlo) da lugar a muchos posibles contenidos **más** concretos. A veces esos contenidos pueden ser positivos ante **nuestros** ojos; a veces, negativos. Creo que a partir de los objetivos **específicos** de Hobbes, se puede perfilar una visión positiva,

⁸. Goldsmith, *op. cit.* p. 200.

necesaria, coherente de su pensamiento. Pero si nos salimos de tales objetivos, y tomamos otros, empieza a parecernos absurdo, exagerado, negativo.

Para Hobbes es necesaria la sobrevivencia de los individuos y su regulamiento en sociedad. Pero también es necesaria la autonomía y la soberanía de la misma; es indispensable poseer la fuerza adecuada para no perecer.

Reinvidicar lo político en este caso es reinvidicar la razón, la supremacía del orden, la necesaria subordinación para el equilibrio; ésta es la única manera de sobrevivir. Magri nos dice que "al proceso de afirmación de la unidad y autonomía (soberanía) del poder del Estado se conecta, sobre el plano del pensamiento político, la idea del estado como 'obra de arte', creación consciente y reflejo del individuo, en vez del orden suprahumano"⁹.

Antes de finalizar, cabe detenernos en un punto más, casi a manera de nota. En las primeras obras, Hobbes hace una distinción entre cuerpos políticos naturales y artificiales. A los segundos llama *Commonwealths*, mientras que a los primeros llama sólo cuerpos políticos patrimoniales. En el *Leviatán* esto pasara a ser la distinción entre *Commonwealths* por institución y por adquisición. Hobbes afirma al respecto que

este género de dominio o soberanía [por adquisición] difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen a su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen (*Lev.*, 162/196).

En realidad esto no es demasiado relevante, ya que Hobbes acaba siempre poniendo el énfasis en los *Commonwealths* por institución, los artificiales. Goldsmith da con la razón de esto: "la soberanía por institución requiere de una mayor racionalidad que la soberanía por adquisición porque requiere de la intención de los instituyentes de crear una sociedad"¹⁰. Son éstos los que le interesan, no los Estados naturales. En éstos últimos se implica la

⁹ Magri, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ Goldsmith, *op. cit.*, p. 238.

voluntad de los individuos, pero en menor grado. Aunque Hobbes no deja de decir que en éstos la soberanía que se conforma es igual a la conformada por institución, con los mismos derechos y el mismo poder.

Polin nos dice al respecto que "todo *Commonwelth*, y singularmente los *Commonwealths* por institución, los *Commonwealths* políticos, son obra de los hombre de su cálculo racional, de su capacidad de establecer contratos por palabra, en breve, de su 'arbitrio', como dijo alguna vez Hobbes, de su libertad"¹¹.

Ambas están instauradas sobre el temor, sobre el miedo a la muerte violenta. Y en ambos casos existe el miedo a los demás y el miedo al soberano. A pesar de lo que dice Hobbes, creo que la diferencia radica en el tipo de acuerdo que se toma para instaurar la República; o más bien, el tipo de origen que tienen. El dominio por generación es el que se establece en la relación entre padres e hijos; el dominio adquirido es aquel basado en el derecho de conquista; también se le llama despótico. El dominio por institución es el que se fundamenta en el acuerdo artificial, libre, racional de los individuos, y por ello Hobbes se interesa más por éstos últimos. Ellos pueden reflejar la construcción racional que desea proponer.

3.2 *¿Existe la ciudadanía en Hobbes?*

Parece irrelevante preguntarse si en una sociedad política hay ciudadanos, porque se supone que de hecho los hay, que dicha sociedad se conforma de ellos. Pero vale la pena constatarlo en Hobbes. Parto del hecho de que no se puede forzar el pensamiento de Hobbes y tratar de que aparezca en él una concepción de ciudadanía que no le corresponde. Sin embargo, ya que él habla de ciudadanos, hay que ver de qué nos está hablando precisamente.

En principio, parecería que el campo de acción de un soberano político se restringe a lo público, a lo meramente político.

¹¹ Polin, *op. cit.*, p. 81.

Sin embargo, parece ser que esto no es tan sencillo en Hobbes. En él, lo público es algo que no está definido antes de la creación de la soberanía. El soberano decide lo que es público, y con ello, lo que es privado. En este sentido, tiene, en un principio, injerencia sobre ambos campos.

Como hemos visto, el súbdito es libre en aquellos ámbitos de su vida en donde el soberano no haya decidido por medio de leyes el curso de las cosas. Fuera de ello, el soberano tiene poder de decisión en todo. El es quien decide lo que es justo e injusto, permitido y prohibido, malo y bueno, sedicioso o no, acorde al Estado o no, racional e irracional. El decide acerca de la propiedad, el comercio, las costumbres, y muchas cosas más. Claro que siempre y cuando todo ello se considere cuestión pública.

En principio, y con reservas, podríamos decir que el soberano no interviene en el ámbito privado de los individuos, en su conciencia. Como hemos delineado, y veremos a continuación, es tal la fuerza que puede tener el soberano, y la educación supervisada por éste, que tal afirmación es sumamente relativa.

En Hobbes la política es exterior; no tiene que ver con el ámbito interno de los juicios, las creencias y las opiniones. Al súbdito sólo se le pide obediencia como ciudadano. Mientras se cumpla el orden, lo necesario para él, el súbdito en tanto persona privada no tiene ningún problema en hacer lo que desee. Pero no nos engañemos. En realidad, ¿hasta qué punto lo político no permea y define el campo de lo privado? Es un hecho que para Hobbes es esencial el adoctrinamiento y la educación de los súbditos para que sean individuos obedientes y *racionales* para con su soberano.

Es muy interesante notar la relación que Hobbes mismo establece con Platón y su ideal del rey filósofo. Ambos pretenden lo mismo, pero pareciera que Hobbes desea ir más lejos, proponiendo que el soberano debe ilustrar a sus súbditos, al grado, quizás, de llegar a que ellos mismos sean filósofos. Nuestro autor desearía que la filosofía se volviera razón común, compartida y observada por todos los súbditos de una República. Hobbes nos dice:

estoy a punto de creer que mi labor resulta tan inútil como el Estado de Platon, porque también él opina que es imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, [...] o es necesario abrumarlos con las Ciencias matemáticas sino darles buenas levas para estimular a los hombres al estudio de ellas (*Lev.*, 303-320).

¿Hasta qué punto lo exterior no va, poco a poco, definiendo, formando, lo interior? ¿hasta qué punto no es fácil decir que el súbdito es libre cuando no tiene con qué y en qué ser libre?

Hobbes hace un especie de balance y mide las conveniencias y las inconveniencias de la República, tanto para el soberano como para los súbditos. De este modo,

[...] viendo que un cuerpo político es erigido sólo para el gobierno de hombres particulares, por lo tanto, el beneficio o daño, consiste en el beneficio o daño de los gobernados. El beneficio por el cual un cuerpo político es instituido, es la paz y la preservación de cada hombre particular, que no es posible que sea mayor[...] Y este beneficio se extiende por igual al soberano y a los súbditos. El o los que tienen el soberano poder, tienen su defensa de su(s) persona(s) en la asistencia de los particulares; y cada hombre particular tiene su defensa en la unión del soberano (*Ele.*, 161-162).

Las inconveniencias del soberano, al ser tal, surgen de la preocupación y el continuo cuidado de la vida y negocios de los demás hombres, así como del peligro que puede correr su persona. En cambio, para el súbdito, en realidad no existe ninguna inconveniencia:

la inconveniencia del gobierno en general para el súbdito no es ninguna, si se considera bien; sólo en apariencia. Hay dos cosas que preocupan su mente, o dos quejas generales; la primera es la pérdida de libertad: la segunda, lo incierto de lo tuyo y lo mío. La primera consiste en que el súbdito ya no gobierna más sus propias acciones, de acuerdo a su propia discreción y juicio [...]. Pero en realidad esta no es una inconveniencia; esto sólo significa que tenemos alguna posibilidad de preservarnos[...] (*Ele.*, 162).

El problema es que, según Hobbes, cada uno considera su libertad en sí mismo y no en los otros, no la de los otros. Y para él sería relativo que el súbdito perdiese su libertad.

Ante esta cuestión, surge un serio problema. Hemos hablado de la importancia que en Hobbes tiene el papel del consenso en la formación del poder soberano; la voluntad y la decisión racional que entran en juego nos hablan de cierta *participación primordial, originaria* (en absoluto democrática) que forma desde abajo la soberanía. Hemos enfatizado la idea del Estado como un producto consciente y voluntario de seres humanos racionales. Y de repente nos encontramos con que el poder soberano es tan grande que acaba por moldear los pensamientos y las creencias de los individuos; que en realidad no existe en rigor ningún ámbito de lo privado, sólo libertades y espacios que son concesiones del soberano. Aquí trataremos de dar una visión coherente frente a tal conflicto.

Polin da una posible respuesta con respecto a la libertad en nuestro autor. El tiene una visión demasiado positiva acerca de nuestro autor; hace de Hobbes prácticamente un *liberal democrata* preocupado por la libertad humana (en un sentido positivo, es decir, no como un peligro, sino como un valor). Para Polin, el ciudadano, el súbdito, sí es libre en el *Commonwealth*. Más aún, sólo lo es en ella. Veamos qué nos dice.

Para Hobbes, la libertad humana es la expresión del movimiento del individuo tendiente a su conservación. Es la persecución sin obstáculos de un movimiento; es el ejercicio de un movimiento vital, y sólo puede realizarse plenamente en el Estado, ya que, aunque en el estado de naturaleza la libertad individual es absoluta, ésta tiene obstáculos imposibles de rebasar. En Hobbes, libertad y necesidad son totalmente consecuentes. Por eso nos dice que

en efecto, en el acto de nuestra *sumisión* van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*, [...] porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres (*Lev.*, 177/209).

Por eso, para Polin, "la verdadera libertad de un sujeto consiste precisamente en el acto de nuestra sumisión al soberano, que es, a la vez, nuestra obligación y nuestra libertad. La obligación, o sea, la libertad de un sujeto, deriva del contrato por

el cual él autoriza todas las acciones del soberano, en vista de asegurar la paz y la seguridad. La obligación y la libertad se identifican en el *Commonwealth* [...] Porque el ciudadano es un hombre libre, esa libertad no comporta alguna excepción a la consideración de la sujeción y de la obediencia al poder soberano"¹².

Digamos que derecho y deber se identifican. Al ser obedientes, somos libres, porque de esa única manera podemos serlo. Polin prosigue: "a decir verdad, la libertad del ciudadano no difiere de la libertad del esclavo, sino en el hecho esencial de que el ciudadano obedece al poder público, a la razón pública, mientras que el esclavo obedece al poder de un amo privado [...]"¹³. Esta libertad civil, a diferencia de la natural, confiere a los individuos la esperanza de sobrevivir, y dentro del único camino posible, *ser libres*. Es interesante notar que este razonamiento tiende a identificar la libertad con lo racional, con la actividad conforme a la razón.

En principio, no sin cierta reserva podríamos decir que sí, que en Hobbes, la única manera de ser *libre* se da en el Estado, simplemente porque es la única vía de salvación posible. Si no ten emos vida, tampoco podemos tener libertad. Polin tiene razón en tanto el Estado es la condición fundamental para todo lo demás. No obstante, la visión de Polin sobre Hobbes no tiene gran cosa que ver con éste último. A Hobbes en realidad no le interesa en absoluto la libertad; primero esta el orden. Más aún, la libertad es un gran peligro para nuestro autor. Es lo opuesto al orden, al estado civil, a la política.

La libertad es la característica principal del estado de naturaleza. Porque los seres humanos somos libres e iguales, es necesario instaurar un orden que acabe con todos los peligros que esto conlleva. Que en términos generales, sea factible pensar que la obediencia a la ley sea una forma de libertad, la única posible, no lo dudo; creo que es así. Pero esta concepción de libertad que

¹² *Ibidem*, p. 144.

¹³ *Ib.*, p. 145.

nos presenta Polin es una concepción posterior a Hobbes; es la libertad de Rousseau, producto de una especie de sublimación o de traducción de la libertad natural para rescatarla en el estado civil. La preocupación por la libertad es posterior nuestro filósofo.

Hobbes, en tanto realista, y temeroso de los peligros que plantea la incipiente gestación de ideas y valores modernos, no duda en reafirmar los valores opuestos: el orden, la obediencia, la sujeción al poder soberano. Más que ser la obediencia a la ley una forma de libertad, es para él una forma de orden, la única posible, por lo demás.

Polin intenta hacer una presentación de Hobbes más reivindicadora y positiva de lo que se había hecho hasta entonces; sin embargo no es del todo apegado a lo que el autor fue. Sin que estemos de acuerdo con sus radicales conclusiones, más liberales y democráticas de lo que Hobbes permite, vale la pena reconsiderar, más o menos sobre su línea, aquellos aspectos positivos de este filósofo. Es decir, entender a Polin en su afán de ver otra cara de Hobbes; aunque ésta en realidad no sea precisamente la que Polin ve.

Concedamos a Hobbes que al soberano le incumbe totalmente el ámbito de la cosa pública. Detengámonos ahora en el hecho de que el soberano decide qué es verdad, decide los criterios para juzgar lo verdadero y lo falso. Así, la verdad es cuestión pública. Aparentemente la conciencia del individuo queda intacta. Es más, no importa lo que piense, mientras hacia el exterior sea obediente.

Pero el individuo existe en la República; vive, crece, se forma dentro de ella. Es parte de su constitución. En realidad no se pueden desligar ambas instancias: la del individuo y la de su sociedad. Y si lo que le importa a Hobbes es la represión de la sedición, del desorden; la obediencia basada en el miedo, el éxito es total: lo externo conforma lo interno; la educación es preocupación fundamental para el soberano; con ello uniforme todo. Quedarán espacios libres: la creencia en Dios, la aceptación de un dogma u otro, y cosas triviales.

El soberano no sólo establece las condiciones de los contratos, reparte tierras, y decide sobre la guerra y la paz. El soberano decide qué libros deben ser permitidos en la República; enseña a sus súbditos a no entusiasmarse con otras formas de gobierno que no sea la suya propia; a no admirar a un conciudadano al grado de obedecerle y tenerle más honor a él que al propio soberano; a no hablar mal de él, y a no discutir su poder.

La cuestión fundamental es: tras la exposición de estas ideas, ¿anula Hobbes la particularidad viva y pensante de cada individuo?; sea libre o no, ¿es ciudadano en el *Commonwealth*? Y si podemos afirmar que sí es un ciudadano libre, ¿es relevante como tal?

Sorell afirma al respecto que "el sujeto en la República de Hobbes es alguien que se hace a sí mismo el vehículo de la voluntad del soberano en todas las áreas de la vida, [y por ello se pregunta] ¿puede un sujeto tal ser un ciudadano?"¹⁴. En realidad, no deja de tener voluntad, deseos, juicio, razón, capacidad de decisión; pero parecería que ya no valen para Sorell.

Parecería que Sorell tiene razón. Su voluntad y su juicio valieron en un momento, en el momento decisivo. En él, cada individuo fue libre, soberano, participante activo, creador, artífice de la República. Una vez construida ésta, deja de ser participe activo de ella.

Ante esta cuestión, Polin afirma que el súbdito no deja de actuar, de decidir, de velar por sí mismo, de participar en la vida pública, a través de la voluntad del soberano, que es su propia voluntad ya.

Siendo el intérprete del Hobbes de la libertad, afirma, con respecto a la teoría de la representación, que: "la constitución del poder soberano que nace de una renunciación de cada uno a usar su derecho a gobernarse a sí mismo, hace del soberano el actor, aquel que obra, en el *Commonwealth*. Pero cada uno de los ciudadanos deviene el autor de la acción, aquel que autorizó al soberano y a nombre de aquel que no cesará jamás de actuar. Es

¹⁴ Sorell, *op. cit.*, p. 123.

la persona pública que es el actor; pero son las personas privadas, unidas en una sola y única persona pública, presentes en ella, que continúan siendo los autores. Al no cesar de autorizar, ellas [las personas privadas] no cesan así de participar en la soberanía. Todos al someter su propio juicio al juicio del soberano y su propia voluntad a la voluntad del soberano, cada uno, presente en el soberano, no cesa de tomar defensa de su propia vida y salvaguardia. ¿No es ésta profundamente una forma de libertad?"¹⁵

Pero, ¿qué del individuo? Hemos visto que en un cierto sentido, para Polin, no pierde su libertad. Pero según Cassirer, con el acto de renuncia que cada persona hace a favor del soberano "[...] el hombre perdería precisamente ese carácter que constituye su naturaleza y su esencia: perdería su humanidad"¹⁶. Este mismo autor nos explica que "es manifiesto que los individuos, al ponerse de acuerdo unos con otros y con el gobernante, no podían actuar sino en su propio nombre. No podían crear un orden absolutamente rígido e inmutable, no podían hipotecar su porvenir[...]. Existe, por lo menos, un derecho que no puede cederse o abandonarse: el derecho a la personalidad"¹⁷.

El expositor más brillante de esa otra posición es Spinoza. Para este filósofo, la libertad humana no puede ser abolida en un Estado. El parte de su concepción del derecho natural de cada individuo, que se extiende a todo, hasta donde llega su poder y deseo. Este derecho puede cederse a quien puede defender a cada individuo. Quien recibe este poder tiene derecho a todo lo que pueda, y se convierte en el garante del derecho y la libertad de todos. Pero, nos dice Spinoza, "como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les

¹⁵ Polin, *op. cit.*, p. 138.

¹⁶ Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1974, p. 208.

¹⁷ *Ibidem*, p. 207.

puede quitar sin gran peligro para el Estado"¹⁸. Esta posición lleva a Spinoza a concluir que "[...] los poderes públicos pueden muy bien conservar ese derecho y mantener seguro el Estado, a condición que se conceda a cada uno pensar y *decir lo que piensa*"¹⁹. Para Spinoza no se cede lo que no se puede ceder, lo que constituye esencialmente al individuo; su derecho es su potencia.

El problema que se nos presenta después de todas estas consideraciones es si, finalmente, existe el ciudadano en Hobbes.

Podríamos afirmar, junto con Polin, que para Hobbes en realidad el sujeto sólo puede ser libre en el Estado, y que permite la participación de los individuos en las actividades públicas al autorizar permanentemente a su soberano. Para esta posición habría participación democrática, libertad, y por supuesto, ciudadanía en el sentido más claro de la palabra. Pero es evidente que en Hobbes no es relevante la libertad como un valor que hay que perseguir y proteger en la República. Hemos visto que esta valoración de la libertad es posterior. Con respecto a la participación, es necesario afirmar que no hay en Hobbes participación ciudadana en el sentido en que hoy la entendemos; no hay participación democrática en un sentido moderno. Una vez creado el estado civil, el súbdito se somete a la voluntad soberana, cuyo poder es absoluto. Por ello la visión de Polin es un tanto exagerada. Sin embargo, es totalmente rescatable en este estudio de Hobbes, la importancia, si no de la participación, sí del consenso, así como del hecho de que el individuo sigue siendo racional en el estado. Su razón no es transitoria en ningún sentido.

Habría quienes estarían en desacuerdo con Polin, y que pensarían que es inútil hablar en Hobbes no sólo de libertad, sino de participación y ciudadanía. Pensarían que en Hobbes el poder soberano es tan grande, que *monopoliza* todos los ámbitos de la vida humana, y que define y permea lo privado. Esta otra posición sería muy crítica de Hobbes, al afirmar que un sometimiento de

¹⁸ Spinoza, *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza Ed., 1966, p. 71.

¹⁹ *Ibidem*, p. 72.

tal magnitud es prácticamente imposible. Para ésta no habría ciudadanía en nuestro autor.

No podemos caer, al tratar este punto, en una visión de Hobbes como un demócrata preocupado por la libertad ciudadana, ni tampoco en una visión de un filósofo tan absolutista que caiga en un absurdo al querer que todo individuo ceda hasta su propia *humanidad*. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, pretendo enfatizar la idea de que el consenso racional es decisivo en la obra hobbesiana. Si bien no comparto la idea de Polin, sí reivindico el énfasis que le da a la participación, pero en otro sentido.

El individuo sí participa en la formación del Estado, a partir del consenso racional y voluntario que se requiere para su instauración. En menor grado habría una participación continua, de afirmación constante del Estado (como Polin plantea), pero sí es factible hablar de ella en tanto que el individuo forma parte del Estado. Pero no por ello habría participación ciudadana ni mucho menos. Es un hecho que el súbdito se somete a la voluntad del Estado.

En este sentido, la esfera ciudadana esta restringida al máximo. En rigor, no hay ciudadano en Hobbes. Pero sí hay algo muy importante, sin lo cual no podría existir posteriormente aquel: el individuo que libre y voluntariamente, haciendo uso de su razón, *conforma* el Estado como una totalidad que le permite vivir. Este es el primer paso, la primera posibilidad racional de *participación ciudadana*²⁰. En todo Estado moderno, dicha participación se puede dar sólo sobre las bases que Hobbes sienta: la secularización y la racionalización de la formación de los Estados.

Hobbes abrió acertadamente el camino que nos conduce a la idea de que sólo en un Estado se pueden dar ciudadanos. Esta afirmación no es trivial. El ciudadano sólo puede ser *conformado por el Estado*, por el soberano. Esto nos conduce de inmediato a la

²⁰ Esto no quiere decir que, en la historia, antes de Hobbes, no se hubiera concebido que los hombres puedan participar de su gobierno. Lo que deseo afirmar es que en la formación teórica del Estado moderno, Hobbes sienta las bases para la posterior gestación la democracia y la participación ciudadana, en términos modernos.

idea hobbesiana de la necesaria conversión del hombre en sujeto de razón. El Estado, entre muchas otras cosas, *forma* al ciudadano, al súbdito. Su obra no se basa en lo que nos gustaría que fuera el Estado, sino en lo que debe ser. Y esto último lo plantea a partir de la observación empírica de los nacientes Estados modernos.

3.3 La asamblea originaria y la teoría de la representación.

En *Elements of Law* y en *De Cive*, obras anteriores al *Leviatán*, encontramos un elemento que desaparece y se sustituye por otro en el segundo²¹. Este elemento es la Asamblea democrática²² originaria (que es sustituida por la idea de la representación).

Este elemento es muy importante y ha sido poco tratado por los estudiosos de Hobbes, o por lo menos, menos de lo que debería ser, según mi opinión, quizás por que desaparece en la última y más decisiva obra de nuestro autor. Sin embargo, a pesar de su corta existencia, es importante porque es un elemento que crea paradojas, conflictos, diversas interpretaciones, y porque a partir de él se puede derivar la posibilidad de un análisis más profundo sobre Hobbes y sobre las bases sobre las cuales desascansa su propuesta política.

En el *Leviatán*, que es la última y mas acabada obra de filosofía política de nuestro autor, esto desaparece. Su redacción es más clara y sus objetivos más nitidos. No obstante, es fundamental, creo yo indagar un poco acerca de este punto, que constituye un espacio conflictivo en la obra de este autor. Con su consideración podemos entender por qué Hobbes optó por sustituir esta idea por una elaborada teoría de la representación. Qué

²¹ En estas dos obras debe haber diferencias importantes sobre el mismo punto. Yo no me detengo en dichas diferencias por no ser relevantes para lo que nos ocupa. Me centro en la radical transformación que se da con el *Leviatán*, por ser más decisiva que pequeños cambios de la primera a la segunda obra.

²² Aclaro que por *democracia* y *democrático* no me refiero a la forma de gobierno, de elección, sino a la capacidad de reunión y acuerdo colectivo. De cualquier manera es Hobbes quien habla en sus primeros escritos políticos de una *Democracia originaria*, que es una asamblea supuestamente llevada a cabo antes de la formación del Estado.

sucedió para que Hobbes decidiera deshacerse de ella y reconstruir su planteamiento.

El pacto es un acto hipotético constituyente. Juega el papel de dispositivo teórico explicativo de la constitución legítima del poder político. Pero si por un momento nos sumergimos en el interior de esta ficción, podemos tener otra perspectiva, sin perder la primera.

El pacto ocupa un lugar (utópicamente si se quiere, e intrascendente para nuestros fines, en tanto es ficticio) en el espacio y un momento en el tiempo. Coloquémonos en este punto y veamos qué nos dice el primer Hobbes.

En el pasado lógico del *Commonwealth* se conforma una asamblea deliberante que tiene la misión de constituir un poder político. La multitud, en un determinado momento, se convierte en esa asamblea, que precede a todas las formas de gobierno. Esta asamblea es una especie de democracia originaria, un acuerdo primordial. Es un estado provisional, obligatorio en sus determinaciones; es un proceso de formación de lo político como tal: el preciso momento de la concertación de cada uno con cada uno. Es por ello que la democracia es el régimen espontáneamente obligado de una multitud en asamblea, decidida a unirse en una sociedad política. Y de hecho, en *Elements of Law*, Hobbes afirma que la Democracia precede a toda forma de gobierno. En esta obra, Hobbes nos dice, (antes de comenzar el capítulo II, en la segunda parte) que

La democracia precede a todas las otras [formas de gobierno] (*Ele*, 138).

Más adelante, Hobbes continúa:

La primera especie, por razón de tiempo, es la democracia, y esto necesariamente, porque lo mismo una aristocracia que una monarquía exige una unidad en el nombramiento de las personas [*require nomination of persons agreed upon*]; esa unidad de una masa humana la constituye la mayoría [*which agreement in a great multitude of men, must consist in the consent of the major part*], y allí donde los votos de la mayoría implican los votos de todos, allí hay *de hecho*

[*actually*] una democracia (*Ele*, 138. Traducción en: Tönnies, *Hobbes*, 254-255).

En esta asamblea democrática, cada individuo discute, delibera, decide y llega a acuerdos con los demás. En ella se lleva a cabo la cesión de derechos y la conformación de un soberano y de un gobierno. Recordemos que en ella aún no hay pueblo, sólo una multitud de individuos. Esta asamblea es una especie de pacto de asociación previo a la conformación del poder soberano.

El pasaje más claro en donde Hobbes habla de esta asamblea democrática dice lo siguiente:

Los que se reunieron para formar un Estado (*City*), por el solo hecho de haberse reunido, ya constituyen de hecho una democracia. Pues si se han reunido voluntariamente, es de suponer que se han obligado a consentir en lo que decida la mayoría de ellos. Y eso constituye una democracia mientras dura la asamblea o cuando ésta se difiere para una fecha determinada e un lugar fijado. Esa asamblea, cuya voluntad es la voluntad de todos, detenta el poder soberano. Y ya que se supone que cada miembro de ella tiene el derecho a votar, se sigue que es una democracia [...] Pero si los miembros se separan y disuelven la asamblea sin haber decidido nada en cuanto al día y lugar de otra reunión, retornan a la anarquía y al estado en que estaban antes de haberse reunido, es decir, a la guerra de todos contra todos. Así que el pueblo sólo conserva el poder soberano mientras se ha fijado públicamente y comunicado una fecha y un lugar determinado en los que puedan reunirse todos los que quieran. Si eso no se decide y comunica, pueden reunirse en tiempos y lugares distintos, es decir, en facciones, o no reunirse en absoluto. En este caso ya no es el *Demos*, es decir el pueblo (*people*), sino una multitud confusa, a la que no se puede atribuir ni acción ni derecho (*D.C.*, 246/109).

Pero, ¿qué pasa si después del pacto lo que se instituye es una democracia? Hay un seguimiento consistente: la diferencia es que en el primer caso la asamblea es transitoria y en el segundo caso, esa misma asamblea se hace permanente (pues se vota a favor de ello). Esa democracia originaria se puede convertir en soberana si se acepta y se respeta su estatus supremo. Cuando finalmente se pacta y se decide quién va a ser el soberano y qué gobierno se va a instituir, la asamblea democrática originaria se hace innecesaria y desaparece. Su misión es transitoria; pero no por ello intrascendente. Es importante en su nivel de acción.

Muchos estudiosos de Hobbes han querido entender correctamente el carácter de esta asamblea, para no malinterpretar lo que Hobbes quería plantear con ella, para no hacer de Hobbes un defensor del origen democrático sin más, del Estado. Esta asamblea sólo es una reunión previa para decidir llevar a cabo el pacto de institución. Es algo similar a lo que ahora podríamos llamar asamblea constituyente, o poder constituyente (que es radicalmente diferente del poder constituido).

Veamos a continuación qué más podemos decir de esta asamblea y qué problemas surgen con ella.

Polin nos dice que esta primera forma de democracia no es una democracia consumada [*accomplie*] "[...] pues no tiene una persona soberana: *there is no sovereign with whom to contract*; la multitud no puede contratar con ella misma, no puede donar una soberanía democrática que no posee. El único contrato concebido es de cada uno con cada uno, que conviene obedecer a la mayoría de la asamblea, es decir, a la mayoría del pueblo [...] Antes de que el Estado sea constituido, el pueblo no existe como persona, sino como multitud de personas singulares. Este contrato inicial establece esta cuasi-democracia por la fuerza de las cosas"²³. Para este autor lo que da existencia a la democracia consumada es el carácter soberano de la asamblea, la conversión de la asamblea en pueblo, en *Demos*. Así que para Polin dicha democracia poco tiene que ver con la democracia como forma de gobierno; por ello Hobbes, posteriormente opta por decir que dicha asamblea no es el *pueblo* reunido, y más aún, que en realidad, sólo puede existir un pacto en donde cada uno pacte con los demás para la institución del soberano. Como el pueblo es producto del pacto, Fernández Santillán nos dice que : "[...] si existiese con anterioridad, el soberano sería el pueblo, y el contrato en realidad sería una delegación o una comisión para ejercer el poder"²⁴.

Antes del pacto no hay pueblo, hay multitud. Pero tal vez, siguiendo con esta idea primordial, sin hacer intervenir la elaboración posterior, habría que decir que *con* el pacto (no

²³ Polin, *op. cit.*, p. 89.

²⁴ Fernández Santillán. *op. cit.*, p. 38.

después) se instituye el pueblo. De hecho, la multitud no es pueblo, pero se une, delibera, decide, cede, renuncia. Es cuestión de instantes el paso de la multitud al pueblo. ¿En qué preciso instante la multitud ya no es tal y pasa a ser pueblo?, ¿cuando une sus voluntades? Ahí radica un problema. Como nos dice Goldsmith, si con un pacto se constituye una sociedad civil cuyo gobierno es una monarquía o una aristocracia, debió haber habido antes una democracia donde se votara y ganara la mayoría. Pero si fuera así, ¿qué razón tendrían los individuos para elegir a uno, o a unos cuantos, como titulares de la soberanía, si ellos tienen la capacidad ya, en la medida en que son capaces de formar una asamblea, de autorregularse?

Para Brandt, en el pacto de institución, Hobbes, antes que nada, define a la multitud como carente de estatus jurídico. Quienes se han reunido, acuerdan la forma estatal a instaurar: "y dado el acuerdo del que aquí se trata [...], presupone el acuerdo sobre el principio de la mayoría, la asamblea que decide acerca de la forma de Estado ya es democrática: '*Democracy precedeth all other institution of government*' (Ele, II,2,1)"²⁵.

Brandt se da cuenta de esta posibilidad de interpretación. Pero se apresura a aclarar que es "una afirmación bastante audaz si no se refiere únicamente a la estructura de la decisión, pues la asamblea, no importa cual sea la forma del acuerdo, sigue siendo únicamente una simple multitud sin estatus jurídico si no hay un ejecutivo que garantice la seguridad de los participantes"²⁶.

Es por ello que Hobbes es consecuente al decir que el mero acto de reunión para la decisión es una democracia, pero no como una forma de gobierno. Por ello Polin nos dice que: "es verdad que esta democracia es a *making*; un proceso y no un régimen establecido; ella está en gestación, o lo mismo, simplemente en operación; ella no dura más que el tiempo donde la multitud es *asamblea*. *While the democracy is a making*, no hay soberanía, ni, por consecuencia, hablando propiamente, una sociedad política"²⁷.

²⁵ Brandt, *op. cit.* p. 27.

²⁶ *Ibidem*, pp. 27-28.

²⁷ Polin, *op. cit.* p. 83.

Sin embargo, no podemos negar que es claro que la *democracia* como forma de reunión y concertación (forma de elección colectiva) es el origen de todos los tipos de gobierno que nos presenta Hobbes. El se da cuenta de esta especie de incongruencia, de tensión, ya que es susceptible de ser malinterpretado por la confusión que puede generarse. Por ello en el *Leviatán*, omite este punto. O más que omitirlo, trata de resolverlo con la teoría de la autorización, de la que ya hemos hablado antes.

Pienso que en el primer Hobbes, aún en contra de su propia voluntad, si se puede hablar de una democracia originaria, aunque no se le dé el estatus de forma de gobierno, sino de posibilidad autogestiva de reunión y deliberación. Aunque para Hobbes esta asamblea sólo era la expresión de una especie de pacto asociativo (sin que fuera el pueblo explícitamente), y no una forma primigenia de gobierno, le dio bastantes problemas. Pienso que es por esto por lo que decidió deshacerse de ella y en su lugar colocar la teoría de la representación. Con esto formuló un nuevo pacto.

El Hobbes posterior decide deshacerse de dicha idea; no es que no exista en Hobbes o sea irrelevante. Aunque finalmente no sea decisiva en su obra final, es importante porque precisamente es reflejo de aquellas premisas de las cuales Hobbes necesariamente tenía que partir de acuerdo con su proyecto secularizado de la política.

Hobbes, dada la tensión que se presenta entre las necesarias premisas modernas que no puede dejar de lado, y las conclusiones absolutistas que desea obtener por deducción, decide suprimir esta idea primordial de un acuerdo con rasgos democráticos, para dar lugar a una nueva hipótesis, que acaba con sus conflictos. El problema reside en el instante en que se da el pacto. Si hay un acuerdo colectivo antes (aunque sea un instante antes) de la formación del soberano, parecería que éste último es irrelevante, en tanto que los individuos ya fueron capaces de organizarse racionalmente. Por ello tiene que suprimir la idea de una colectividad que acuerda, y de ahí que el pacto que propone, como vimos en el primer capítulo, sea una peculiar mezcla entre el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis*.

Veamos algo más acerca de la teoría de la representación para entender mejor el por qué de este paso, y las consecuencias que derivan de él.

La teoría de la representación hobbesiana define básicamente la noción del Estado como persona jurídica y artificial frente a las personas naturales. Dicha teoría tiene el objetivo central de explicar el paso consistente de una multitud dispersa de individuos, personas naturales (no pueblo, claro está), a un Estado o persona jurídica²⁸.

Mediante esta cesión que es a la vez autorización de los individuos autores al soberano actor, la multitud se puede volver una unidad coherente, un Estado. Curiosamente, como ya hemos mencionado, es la *unidad* del soberano representante y no la unidad de los representados, la que da cohesión al Estado. Sierra afirma que "la unidad de la persona del representante supone la del representado. La unidad de la persona del representante, fundada sobre la identidad del acto por el cual cada individuo de una multitud desorganizada le autoriza a actuar en su nombre, funda, a su vez, la unidad de la persona del representante, es decir, hace pasar la multitud desorganizada a la organización, o la unidad jurídica"²⁹. Sólo al ser representados los individuos dispersos, éstos pueden constituir una unidad, un Estado. Esta unión crea la persona civil, la sociedad civil, pues tiene un poder centralizado que a la vez se vuelve el *alma* de dicho cuerpo.

Entonces, la multitud sólo se convierte en una persona real, con existencia jurídica, mediante la autorización del soberano: "La multitud, a través de los convenios singulares de la autorización, se convierte en una unidad colectiva en la persona autorizada [...]"³⁰.

²⁸ La idea del Estado como persona jurídica es muy importante porque, entre otras cosas, rompe con la teoría del derecho divino de los reyes, al adjudicarle al Estado soberano el rango de producto de una convención jurídica, hecha mediante un pacto. La soberanía es absoluta, pero este absolutismo sólo se sustenta por el acuerdo de los individuos que deciden crear una persona artificial que los representa, sencillamente a través de un contrato.

²⁹ Angela Sierra, *Las utopías...*, p. 134.

³⁰ *Ib.*, p. 22

No hay reunión previa a la comunidad política establecida definitivamente. Así se evita cualquier confusión. Esto sólo es posible por el tipo de pacto que propone Hobbes. Hemos visto que plantea un pacto que al mismo tiempo asocia y somete. El pacto, en su forma es una especie de pacto de asociación entre los individuos dispersos; y en su contenido es un pacto de sumisión al soberano. Es decir, no puede haber asociación anterior o independiente de la sumisión, ya que esto crearía una asamblea o pueblo con cierta autonomía, y haría irrelevante la presencia del soberano, o por lo menos su poder se podría ver limitado por las capacidades propias y espontáneas de los individuos.

Hobbes no acepta entonces ningún acuerdo que se pueda establecer entre el soberano y alguna formación previa, que podríamos llamar pueblo. La noción de pueblo o comunidad es más compleja y requiere de más elementos para su constitución, que una asamblea democrática.

Goldsmith nos dice que: "Dado que la creación de la comunidad y la creación del soberano se realizan en el mismo acto, la comunidad sólo existe en virtud de la existencia del soberano y la comunidad sólo puede actuar a través de su representante, el soberano"³¹. Esta asamblea es ya una democracia (como forma de reunión) cuando se designa al representante por voto mayoritario; antes, no. Pero sin representante no hay sociedad. Parece que no se puede formar una sociedad con el mero acuerdo de designar a un representante; se necesita su postulación, su conversión en representante de los individuos. La sociedad civil, el *Commonwealth* lo es en virtud de la cesión de poderes individuales a un soberano. Requiere de una especial cohesión que sólo el soberano puede dar, sea éste un individuo o un grupo de personas (unas cuantas o la mayoría). El soberano representa, ejecuta, y es la fuerza, la razón y la coerción indispensables para el orden social.

Es importante tener en cuenta estas consideraciones para entender el verdadero carácter de una República soberana. Para

³¹ Goldsmith, *op. cit.* p. 155.

entender que para Hobbes es indispensable la unidad que se crea entre el pueblo y el soberano después del pacto instituyente.

A partir de aquí nos puede quedar más clara aquella asamblea originaria de la que el primer Hobbes nos habla. Parecería que este acuerdo original, con tintes democráticos en cuanto a su forma de organización y decisión, basada en el consenso, correspondería a la sociedad creada por un pacto de asociación, como hemos apuntado.

Si bien él rechaza que una sociedad producida por un pacto de este tipo pueda subsistir, en sus primeros escritos, lo plantea, aún cuando no le convenza, ya que quizás trata de ser consecuente con la racionalidad humana, con la posibilidad espontánea de acuerdo que se empieza a gestar con la modernidad secularizada. Bobbio afirma que "Hobbes rechaza netamente la doctrina que funda el estado a partir del *pactum societatis* y hace de la sociedad civil una simple sociedad de ayuda mutua. Una sociedad de este tipo no puede asegurar la observancia de las reglas de las que ella misma tiene necesidad para desarrollar su función. Para fundar una sociedad estable es necesario estipular un acuerdo preliminar establecido para crear las condiciones de seguridad de cualquier acuerdo posterior. Sólo este acuerdo preliminar hace salir al hombre del estado de naturaleza y funda el estado"³².

Entonces este acuerdo preliminar, como hemos dicho, es algo así como la parte asociativa del pacto hobbesiano, aquel momento en donde se acuerda realizar el pacto de sumisión de un soberano. Este acuerdo primordial se da a partir del reconocimiento de las leyes naturales por parte de los sujetos, que aceptan la necesidad de salir del estado de naturaleza y constituir un estado de paz. Entonces, si este acuerdo puede ir acompañado de una pacto de sumisión, ¿por qué Hobbes acaba con esta idea y en sus escritos posteriores no aparece en absoluto?, ¿por qué el pacto tiene que ser entre cada individuo aislado con el soberano y a la vez con todos los demás?

³² Bobbio, "La teoría política de Hobbes", p. 75.

Parecería que a Hobbes no le acaban de convencer los argumentos que da para demostrar que una asamblea originaria no puede subsistir sin un poder centralizado. Aunque bien podrían ser (por lo menos algunos) convincentes. Por ejemplo, si se plantea que una asamblea originaria no puede subsistir porque esta basada en las leyes naturales, que sólo obligan *in foro interno*, pero que no son efectivas. Sin embargo, la tensión es demasiado fuerte para dejarla a un lado. Es por ello que concluye por negar cualquier tipo de asociación anterior al soberano, (que en principio lo remitiría a la tradicional concepción del pacto realizado entre el pueblo y el soberano, o bien, simplemente a la capacidad regulativa y autogestiva de los individuos racionales, cosa que haría irrelevante a la política misma como medio de salvación e instauración de un ámbito nuevo).

Pero esto no anula el hecho de que esta idea haya estado presente en las obras anteriores de Hobbes, y por ello hay que tomarla en cuenta. Teniendo en mente el cambio que hace Hobbes en su obra posterior, aún así, la idea de la democracia originaria, sigue siendo importante al dar cuenta de un proceso por el que Hobbes, autor de transición y tensiones constantes, pasa.

Podríamos decir que la democracia originaria, en el primer Hobbes, es sólo parte de la ficción contractual necesaria para legitimar racionalmente el origen de la República, como lo es el pacto que da lugar a la autorización soberana en el segundo Hobbes. En ambos casos el pacto o el acuerdo son ficticios. Son ideas límite, que nos remiten a la formación racional y legítima del poder político. En ambos esta presente el: *haz como si...* Y ambos nos hablan de la necesidad de que el poder venga de abajo, de los individuos, no de Dios.

Sobre esta línea podemos entender que, ante la necesidad de plantear una teoría secular de la legitimidad política, Hobbes plantea, al principio, una solución de emergencia, que, sin querer, expresa claramente las premisas modernas de las que necesariamente debía Hobbes partir. Sin embargo, esto, después se vuelve contraproducente, ya que desea sentar bases sólidas para la formación de una soberanía *absoluta*. Las paradojas y

conflictos se presentan ante esta teoría que no deja de tener sesgos igualitarios, un tanto *democráticos*, por fuerza de las cosas.

Para Hobbes es verdaderamente un problema que el poder venga del pueblo; pero ya no puede regresar atrás. Lo último que aceptaría es que la legitimidad política proviniera de Dios. La época que vive es una época centrada en un vacío ético, en la falta de garantes, en donde Dios ha dejado de existir. Sólo queda una razón naciente, prometedora, pero ubicada en una naturaleza humana concebida pesimistamente. Hobbes tiene que enfrentarse con este conflicto y opta, brillantemente, por crear una teoría de la representación, que, por un lado, permence secularizada, y por otro defiende el carácter absoluto del poder.

Porque expresa esta tensión básica a la que Hobbes se enfrenta, esta idea es fundamental. Ella nos muestra la necesidad de que el origen de la República sea igualitario, democrático en tanto proviene de un consenso libre y racional de individuos con voluntad propia³³.

Si bien es verdad que una de las razones para formar una República es el bienestar individual, no por ello Hobbes, creo yo, deja de tener en cuenta que el individuo es *parte* de la República. La unidad básica de la construcción hobbesiana es el individuo: el individuo es el objetivo, el constructor, el modelo a seguir y la parte del sistema *orgánico*³⁴ que crea racionalmente.

El Estado es una totalidad constituida por partes. Dichas partes se integran al sistema por diversos medios; uno de ellos es el miedo; otro es la capacidad conformadora de conductas que posee el Estado. Y lo que es más importante: es el ser humano quien crea ese sistema, y por ello es *partícipe* de ella, aunque sea en un sentido aún precario.

Polín plantea, exageradamente, pero con cierta intuición clara, que el individuo no deja (no debería de dejar) de participar activamente en la República al estar autorizando, al autorizar de

³³ Esta primera idea queda como un vestigio de algo que en el futuro tomara fuerza, cuando sea el momento preciso, y las tensiones de una época de transición se desvanecan.

³⁴ Sin con ello relacionar en algún sentido a Hobbes con el organicismo como modelo paradigmático.

hecho al soberano a ser representante de él y de los demás. Si bien el sujeto se somete al poder soberano, lo hace por medio de un pacto libre y voluntario. Sin duda alguna, para Hobbes el poder soberano viene de los individuos, capaces de reunirse y decidir. Es excesivo decir que el individuo sigue participando, ya que el pacto de institución es irrevocable. Sólo participa, en un sentido teórico, en su formación, y en un sentido real, factible, con su consentimiento. Su participación no es efectiva, pero es una posibilidad real: la participación es invocable.

No hay que dejar de ver que en Hobbes la dimensión pública, política, es fundamental. El poder soberano, que instaura el cuerpo político como tal es lo esencial para dar coherencia, sentido, unidad y razón de ser a un grupo de individuos racionales, sujetos de razón.

3.4 Lo político.

La esencia y alma de una República es el poder político supremo de que consta. La instancia soberana posee este poder en tanto capacidad. Una República, un Estado, en fin, todo sistema político se define en relación a una concepción de poder, en tanto es portador del poder supremo de una determinada comunidad. Veamos entonces qué se entiende por poder, y más específicamente, por poder político.

Bobbio nos explica que hay tres teorías básicas del poder: la subjetivista, la sustancialista y la racional. Nosotros nos centraremos en la sustancialista, por ser la que maneja nuestro autor, aunque tocaremos tangencialmente las demás.

Hobbes tendría, en principio, una teoría sustancialista del poder. Al respecto, nos dice que

el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener un bien manifiesto futuro (*Lev.*, 69-114).

Y continúa más adelante, afirmando que estos medios pueden ser naturales o adquiridos, lo cual no cambia el significado de poder:

Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte (*Lec.69.114*).

A partir de aquí podemos derivar que el poder político o civil consta de los poderes de varios hombres reunidos. Se forma de diversos poderes individuales. Por ello nos dice Hobbes que

el mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento de una persona natural o civil: tal es el poder de un Estado; (*Lec.69-114*).

Más allá de lo que nos dice Hobbes, y en relación con ello, podemos decir que la noción de poder nos remite a la capacidad de producir efectos deseados en uno o varios individuos, y esto puede ser logrado por diversos medios: la fuerza, la violencia, la persuasión, la amenaza, la conformación de comportamientos mediante la educación, y muchos más.

El poder es, entre otras cosas, la capacidad de alterar voluntades y actitudes, y puede en este sentido, ser opuesto a la libertad. Pero también poder nos remite a la idea de una gran potencia o capacidad creadora, modificadora, productora, generadora de situaciones y conductas.

El poder político, más específicamente, tiene como campo de acción la relación entre gobernantes y gobernados, y es ejercido por el gobernante sobre sus gobernados. Bobbio nos dice al respecto que "el poder político se identifica con el ejercicio de la fuerza, y es definido como el poder que para obtener los efectos deseados (retomando la definición hobbesiana) tiene derecho de servirse, si bien en última instancia, como *extrema ratio* (razón

extrema) de la fuerza³⁵. Sin embargo, la fuerza, afirma Bobbio, es condición necesaria, pero no suficiente, del poder político. Este uso de la fuerza debe ser exclusivo, como derecho que sólo le pertenece a una determinada instancia: "quien tiene el derecho exclusivo de usar la fuerza sobre un determinado territorio es el soberano"³⁶.

De aquí podemos derivar el carácter de la soberanía como poder político supremo: su indivisibilidad, su superioridad, su perpetuidad y sobre todo, su exclusividad en el uso de la fuerza, lo que constituye su condición suficiente.

Por ello Bobbio nos ha dicho que "el tema de la exclusividad del uso de la fuerza como característica del poder político es el tema hobbesiano por excelencia; el paso del Estado de naturaleza al Estado esta representado por el paso de una condición en la que cada cual utiliza indiscriminadamente su fuerza contra todos los demás a la situación en que el derecho de usar la fuerza corresponde solamente al soberano"³⁷.

De cualquier manera, es importante tomar en cuenta que esta exclusividad nos remite a la idea de legitimidad. El poder político es el que legítimamente hace uso de la fuerza para obtener determinados objetivos.

Entre otras cosas, el objetivo de una institución política es obtener una conformidad de voluntades, incluso por medio de la coerción. Dentro de esta operación puede existir consenso o aceptación de parte de los sujetos afectados por dicho poder. Puede no existir, y en este caso, el poder pierde legitimidad y se instala en la coerción.

Warrender afirma refiriéndose al caso de Hobbes que "hay un sentido en el cual todo poder político, no importa de dónde derive, está basado sobre la elección y el consentimiento del paciente, y la fuente de ese poder es siempre su propia

³⁵ Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, pp. 107-108.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 109.

voluntad"³⁸. No obstante, parece que en Hobbes sí hay casos de obligación que no parecen ser voluntarios.

Parecería que el poder del soberano va más allá de lo que puede conceder un individuo cabal. Sin embargo, no es así. Sabemos que hay acciones que se realizan por miedo, es decir, involuntariamente. No obstante, para Hobbes no hay acción no voluntaria. El miedo, por ejemplo, no es una forma de presión para él. Aunque un individuo haga un acto por miedo, es su elección llevarlo a cabo o no³⁹.

Toda forma de elección voluntaria es obligante. Y en el caso de nuestro autor, el poder político de una República surge de la voluntad y del consenso de los individuos, sea ésta una voluntad libre y espontánea o *forzada* por el miedo o la coerción. De cualquier manera, esta asegurada la voluntariedad que lo sostiene y lo legitima. Y es por ello que una sociedad política (y las decisiones y acciones que lleve a cabo como tal) está plenamente autorizada de manera voluntaria, diríamos libre, por cada uno de los individuos que la forman⁴⁰.

Para entender la política en Hobbes, necesitamos primero tener una noción básica de ella, que se adecúe a los fines propuestos por nuestro autor⁴¹.

En un nivel, la política se comprende básicamente de dos maneras. La primera considera a la política en un sentido más o menos restringido. Este campo delimitado sería el del gobierno de un Estado, de las decisiones y acciones realizadas por el grupo en el poder, de aquel grupo de individuos con el poder político, o sea, con los medios adecuados para imponer su voluntad y hacer que se lleve a cabo, incluso recurriendo, en última instancia, a la fuerza. Esta concepción pone el énfasis precisamente en ésta última. A

³⁸ Warrrender, *op. cit.*, p. 313. A partir de esta consideración, según dicho autor, Hobbes puede sostener que todas las formas de gobierno son en última instancia democráticas.

³⁹ Si acepto ser esclavo de alguien, o trampeo al vacío por miedo a que me maten, mi decisión y mi acción son voluntarias, según Hobbes.

⁴⁰ Esta afirmación no invalida, sino, por el contrario, refuerza la idea de la creación del estado político a partir de un consenso, libre y voluntario. En este consenso, es verdad, juega un papel importante el miedo; pero de cualquier manera, este es un miedo.

⁴¹ No intento explicar qué es la política en general, sino que ideas o ideas de lo que es la política coinciden con lo propuesto por él.

partir de ello [...] lo que hace políticos las acciones del gobierno, no es que sean generales y que puedan afectar o afecten a toda la sociedad [...] La marca distintiva de una acción política es que puede forzarse su comportamiento, ya que el gobierno puede obligar a la gente a obedecer por medio de la amenaza de la fuerza física, y en última instancia, de su empleo"⁴². Aunque el poder político no recurra siempre a la fuerza, su posible ejercicio siempre está presente. Esto hace a lo político ser político.

A partir de esto podemos ver que en cualquier organización política sólo puede haber un grupo con el poder: sólo uno puede tener el libre ejercicio de la fuerza. Frente a esta visión de la política, compartida por Hobbes, existe otra, de carácter más abierto.

Esta segunda concepción no reduce a la política a lo meramente público, al Estado. Para ella, la política "[...] abarca todas las actividades de cooperación y conflicto, dentro y entre las sociedades, por medio de las cuales la especie humana organiza el uso, la producción y la distribución de los recursos humanos[...]"⁴³. Para esta visión, la política se encuentra en toda actividad colectiva, pública y privada, en toda institución, en toda relación humana. Generalmente esta concepción tiende a ampliar el terreno de la política hasta ámbitos de la vida social no políticos en rigor (escuelas, universidades, fábricas, iglesias, clubes, sindicatos, burocracias, mafias, ejércitos). El inconveniente de esta posición es que tiende a pedirle a la política más de lo que a ella le corresponde dar y solucionar. Se piensa a la política como aquello que regula a toda la comunidad social⁴⁴.

En otro nivel, encontramos dos ideas o visiones de la política, que frecuentemente van juntas o se confunden. La primera se centra en la consideración del conflicto, la contraposición, la lucha, así como a la posibilidad de dominación del más fuerte. Esta

⁴² Nicholson, "La política y la fuerza", en *¿Que es la política?*, Mexico, FCE, 1984, p. 78.

⁴³ Leftwich, "La política: gente, recursos y poder", en *¿Que es la política?*, p. 127.

⁴⁴ Si bien Hobbes no compartía esta concepción amplia de la política, si ve en ella aquella instancia capaz de solucionar casi todo, si no es que todo, al ser condición necesaria para la vida y la organización humanas. Lo que sucede es que esta posición entiende a la política como algo presente en cualquier colectividad, sin dejarle su exclusividad al Estado.

posición ve a la política como *la continuación de la guerra por otros medios*. En esta perspectiva "prevalece una consideración, por decirlo así, 'externa' del grupo, que es visto en una relación de desafío abierto o latente con otros grupos: se puede agregar que en esta situación, siempre próxima al estado de necesidad, ética y política necesariamente divergen"⁴⁵.

Frente a esta visión de la política encontramos su contraposición: la idea de la política como composición. La política aquí se encuentra más allá del conflicto, en la unión de las diversas fuerzas en una unidad común. Es la idea de la política como orden colectivo, como "[...]una organización de la convivencia mediante reglas o normas imperativas emanadas del poder que 'representa' la misma colectividad, y que impide la disgregación oponiéndose al resurgimiento de conflictos extremos"⁴⁶. Es evidente que la concepción hobbesiana coincide con esta última idea.

Para Hobbes lo político es lo civil, lo que se contrapone a la guerra, al conflicto. La política sirve para instaurar la paz, para salir del estado de guerra. En este sentido su concepción es compositiva, positiva, creativa; pero no por ello es una noción abierta o extensa. Su concepción es de una política restringida al ámbito del Estado regulador.

No obstante, parecería que a Hobbes le hace falta algo más para que aceptemos de él una propuesta compositiva o productiva de la política.

El hecho de que su idea de la política sea de carácter restringido, y que a la vez deje a un lado consideraciones respecto al ámbito de los social, hace que parezca que le falta algo más. La centralización de los medios coercitivos, el carácter absoluto de la voluntad y la razón soberanas, la subordinación de todos los individuos al poder supremo, no bastan. Una política restringida **no basta** cuando esta en juego la *génesis* de una República. No es suficiente la obediencia, ni la protección y la seguridad que los

⁴⁵ Bovaro, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas del poder político". [en] *Origen y fundamentos del poder político*, Mexico, Ed. Grijalbo, 1963, p. 41.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

individuos ganan con ella. Warrender nos dice que no basta el terror inspirado por el soberano para que se lleven a cabo sus decisiones. Por ello afirma que "la posibilidad de una sociedad civil depende de la mayoría de los ciudadanos o de un número crítico de ellos que *se han preparado para su deber* una vez que lo han vislumbrado, aparte de las sanciones que el soberano es capaz de ejercer contra ellos"⁴⁷. Más adelante continúa: "la sociedad política puede ser establecida y sostenida sólo si hay un cierto número de hombres que están en general decididos a llevar a cabo su deber aparte de la coerción de las sanciones humanas"⁴⁸.

En cierto modo debe estar siempre presente la conciencia continua de que el poder soberano existe gracias a la cesión hecha de los individuos al soberano, y de que de *ese* modo cada individuo verdaderamente forma la República.

Sin embargo, nos encontramos con que el poder del soberano no es un cúmulo de pequeños poderes, sino un dejar ser a su propio poder, a su propio movimiento. No es un poder acumulado, creado, sino liberado de obstáculos (un poder que puede extenderse sin que haya otros poderes que se lo impidan). Por otro lado, tampoco es pertinente pedirle a Hobbes una idea más o menos acabada de lo que ahora llamaríamos sociedad civil⁴⁹, aquello otro que es también parte sustancial de la sociedad en su conjunto. Lo social simplemente no está tematizado en Hobbes; éste no era un problema que le preocupara especialmente. Su ámbito de reflexión y creación es el de la política.

Cuando hablamos aquí de política productiva y compositiva, hay que tener en cuenta que no es éste un término claramente

⁴⁷ Warrender, *op. cit.*, p. 316.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 319.

⁴⁹ A menudo se le ha criticado a Hobbes no haber hecho la pertinente distinción entre sociedad civil y Estado. De aquí se desprende la idea de que no concibió la posibilidad de la organización del pueblo como tal sin el soberano de por medio; lo que hizo fue romper conscientemente con la tradición que lo afirmaba. Pereyra, al respecto nos dice que "la insuficiencia radica, pues, en la creencia de que la multitud, simple colección de voluntades individuales, aisladas y enfrentadas entre sí puede convertirse en pueblo solo a través de la mediación del poder soberano absoluto. El esquema no permite ver, entonces, que en la multitud misma hay gérmenes de unidad[...]" (Pereyra, *op. cit.*, p. 200).

definido; más bien es una noción vaga. Sin embargo, podemos decir algo, aunque no sea mucho, acerca de él.

Cuando decimos que en Hobbes podemos hablar de política productiva, quiere decir que este autor no sólo piensa en la política como en una instancia meramente reguladora, controladora y represora (aunque también lo sea), sino también una instancia creativa, que es condición para que se generen una serie de cosas que no se generarían sin ella. Política productiva es política que crea directa o indirectamente, cultura, conocimientos, conductas determinadas, racionalidades, comportamientos, civilización. No necesariamente, como podría parecer, se tiene que ligar con lo social; no implica necesariamente una concepción de sociedad civil. Si Hobbes no nos habla de lo social es porque no es un problema para él, porque simplemente surge una vez instaurado el Estado.

Hobbes, como hemos visto, no le da la categoría de político a aquello que no se refiere a la soberanía (o sea, al Estado) como poder político. Podemos decir entonces que la idea de la política como compositiva en Hobbes se refiere a la posibilidad de salir del estado de naturaleza e instaurar un reino de paz y seguridad. Es condición para que se dé aquello otro que no es político: cultura, ciencia, arte, educación, moral, industria. Pero todo ello no le incumbe en principio. No lo genera, simplemente da lugar a que se genere. Genera, eso sí, racionalidades y conductas para propiciar aquello otro.

Es fundamental señalar que para Hobbes, así como para todos los autores iusnaturalistas que le precedieron, no hay distinción alguna entre Estado, República, Cuerpo político, por una parte, y sociedad civil, por otra. El concepto de sociedad civil, tal como la concebimos ahora es posterior (a partir de Hegel se acuña).

En Hobbes, sociedad civil, Estado, República, Ciudad, es aquel estado que simplemente se contrapone al estado de naturaleza, estado de individuos dispersos sin ninguna conexión social entre sí. Para nuestro autor, lo político y lo social son inseparables. Estado y sociedad civil coinciden "[...] en el sentido

de que caen en el mismo 'espacio' o lugar *lógico*, en la parte del segundo miembro de la dicotomía fundamental (estado de naturaleza-estado civil): fuera del Estado, de la unión política, no hay propiamente sociedad, es decir, aquella del estado natural sólo puede ser llamada: impropia sociedad.⁵⁰

Fuera del Estado no hay sociedad: sin Estado, ésta se disuelve. Lo político hace posible lo social; lo segundo se subordina a lo primero, a la unidad política. La relación que a Hobbes le interesa es la que se establece entre el individuo y la comunidad; no entre la comunidad y alguna institución de poder. Hobbes se centra en la relación individuo-Estado, no en la relación pueblo-Estado o pueblo-soberano. Lo importante es el individuo; por eso es concebido aisladamente, autónomo en ese sentido, y sólo a partir de ello podemos entender que su dicotomía básica no puede ser más elaborada.

Podríamos decir que la República como espacio político exclusivo es negativa en su origen, pero positiva en su función. Es decir, surge, por un lado, de la negación absoluta del estado de naturaleza, y de todo lo que él implica. Por otro lado, surge del miedo, de una pasión negativa, de la intuición de una certera muerte violenta. Surge de todo aquello que niega la *humanidad* del ser humano. Surge, además, por medio de una decisión voluntaria, deliberada, racional. No se origina a partir de pasiones positivas, de la sociabilidad, de la amistad, de la solidaridad. Surge de la necesidad imperiosa de sobrevivir. No surge por un deseo libre de toda obligatoriedad.

Sin embargo, esto no hace que Hobbes acepte una idea negativa de la política y del Estado. Por el contrario, política y Estado (como su más cierta expresión) son el bien viviente.

Hobbes jamás pensaría que el Estado es un mal necesario, algo con lo que hay que cargar a costas porque no hay otra opción. Antes bien, el Estado, y la política por consiguiente, son lo positivo, lo valioso, lo digno, lo bueno. Aunque el origen de ellos es

⁵⁰ Bovero, 'El modelo hegeliano marxiano'. [en] *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, 1986, pp. 209-210.

negativo en cierto modo (surge del miedo a la muerte violenta, no de algún tipo de socialidad humana o algo semejante), su objetivo y su función son positivas. Permiten la preservación de la vida, el curso natural del movimiento intrínseco de los seres humanos que es la vida. Acaban con lo que niega lo humano del ser humano.

El Estado hobbesiano, y más aún, el Estado moderno, es racional. Esto quiere decir que su negación es irracional. Su estructura, su origen, sus buenas leyes, su *razón* de ser, son racionales. La identidad que se establece entre él y el soberano como representante, así como la identidad entre éste y el pueblo (en un cierto sentido), también lo son. Esta racionalidad se refiere a la razón instrumental, al cálculo y a la técnica de coexistencia de los individuos; pero también se refiere, si bien en un sentido más débil, a la racionalidad como posibilidad, casi como sensatez, como lo no absurdo; es lo coherente, lo consecuente con la razón humana.

Un Estado racional es efectivo. Es autogenerador de mecanismos de restablecimiento de posibles fallas y desajustes. Es, además, legítimo en su origen y función. Hobbes, en este sentido, se aproxima a las concepciones posteriores del Estado moderno.

Finalmente, podríamos preguntarnos si al circunscribirse Hobbes exclusivamente a la solución de un solo problema, el mayor (la salida del caos, la violencia y la anarquía mediante un pacto de instauración de un estado de paz, protección y seguridad), ¿no dejó a un lado demasiadas cosas, demasiados problemas decisivos para la verdadera construcción de una República? La respuesta sería afirmativa si lo que le hubiera interesado hubiera sido lo práctico y concreto de un Estado particular. Pero esto no era lo que le interesaba. Su proyecto observa la creación de las bases adecuadas para la formación de un Estado ideal, perfecto, en aquellos puntos generales y sustanciales de todo sistema político.

No dejó demasiados problemas a un lado al formular una teoría política, ya que resolvió a este nivel los problemas fundamentales consecuentes con sus objetivos y sus preguntas.

Que después hayan surgido más problemas decisivos, es otra cuestión. Hobbes deseaba acabar con la anarquía mediante la formación de un Estado. Su propuesta es la de un Estado perfecto, como ninguno de los que existen y han existido.

Hobbes quería asegurar la obediencia incondicional a un soberano absoluto para garantizar el orden y la paz. Sabía que es imposible que las normas y las leyes se obedezcan sin más, por mera voluntad; sabía que es indispensable un cuerpo coercitivo organizado que le corresponda a ese soberano. Sabía que sólo con la existencia de éste se crea un cuerpo político, un pueblo, un Estado. Quizás lo que si le faltó fue detenerse un poco en aquellos otras consecuencias que derivan del absolutismo del soberano; en esos otros problemas, políticos también. Confió demasiado en las ventajas del absolutismo. Si previó los radicales cambios que pasaban ante sus ojos; lo que no previó fue cual debía ser la mejor posición a tomar. En vez de ser consecuente con tales cambios, se refugió en soluciones menos aventuradas, pero más pertinentes de lo que hemos querido creer en términos generales. Su temor y su unilateralidad, junto con la audacia en otros campos, lo llevaron a tener una visión sumamente lúcida de aquellas cosas que estaba presenciando.

Sin embargo, no sólo con el absolutismo, sino en todo Estado moderno, se plantea un problema que Hobbes no previó del todo. A partir de la afirmación de que el uso de la fuerza es inevitable "[...]cómo mantenerla bajo control y cómo asegurarse de que se emplea para tareas necesarias y socialmente benéficas, y [...] cómo decidir cuales fines pueden asignarse a los gobiernos y pueden justificar el uso de la fuerza como medio para lograrlo"⁵¹. Es decir, ¿cómo garantizar que siempre las decisiones del Estado soberano van a ir encaminadas a la consecución de aquello para lo cual fue creado? Y más aún, ¿cómo elegir a un soberano, cómo hacerlo capaz de convertirse en el alma de una República, en un sujeto público, cuya voluntad y razón, son los del Estado?

51. Horton, "La filosofía política y la política", [en] *¿Qué es la política?*, p. 85.

La respuesta de Hobbes, en todo caso, es una apelación a la razón humana, tanto a la de los individuos-súbditos, como a la del soberano. De cualquier manera aquí encontramos una cierta tensión entre el Estado ideal y perfecto que plantea, y los Estados reales, efectivos, que han existido, y que han perecido, (o estarán a punto de perecer, si no entran a un proceso de racionalización). Si el curso de las cosas no se da de una manera racional, el Estado y el individuo se autodestruyen. Si un soberano no es racional, está yendo en contra de sí mismo. Si un súbdito no acata las leyes de su República, va en contra de su propia vida.

No obstante, esta racionalidad no es innata en los hombres. Al contrario, para que esto se dé así, y un Estado caiga en un orden, tiene que haber uso de la fuerza, de la amenaza, y sobre todo, de la educación. El Estado *debe* educar a sus ciudadanos y volverlos racionales; hacer que entren a un proceso tal que se planteen a sí mismos la posibilidad del pacto, que *hagan como si estuvieran en un pacto de institución* y se den cuenta de que lo mejor que les pudo haber pasado es ser ciudadanos de una República.

Esta afirmación no tiene nada de absurdo. El Estado es una creación humana. Su función es proteger y ciudar a cada uno de sus creadores. Pero también el Estado es la condición vital para un ulterior desarrollo del ser humano. El hombre es plenamente hombre sólo en un Estado. Desde aquí podemos entender lo *absurdo e impensable* que puede ser el estado de naturaleza; en él no seríamos lo que somos, porque somos en tanto hemos sido formados, moldeados, conformados en una sociedad *política*.

Podríamos decir, a grandes rasgos y sin entrar en detalles, que en la formación de los Estados modernos, encontramos tres *fases* o etapas. La primera (a la que hace referencia Hobbes) se refiere a la formación de los mismos a partir de la centralización del poder, y su consecuente absolutización. En este punto cabe hacer señalar, aunque sea redundante, que Hobbes no plantea la necesidad del absolutismo como un gusto o una preferencia política, sino como el necesario e indispensable elemento que todo

Estado debe guardar para su subsistencia, fortalecimiento y cohesión. Como Maquiavelo, a pesar de lo diferentes que pueden ser entre sí, Hobbes busca la unidad del Estado, la paz y la seguridad para garantizar la vida de sus miembros. El Estado moderno surge, entre otras cosas, a partir de la separación de éste y de la Iglesia, de su secularización. Sólo erigiendo un poder que no tenga sobre sí a ningún otro (y mucho menos al poder religioso, que se considera a sí mismo como la palabra de Dios en la tierra), se puede garantizar la paz y la unidad.

Únicamente cuando el poder político se ha centralizado y se ha erigido como el máximo poder concebible en una comunidad de individuos, se puede pensar en ponerle límites; antes, no. La segunda fase se refiere a la limitación del poder soberano. Y esto se da posteriormente, con el liberalismo, con la teoría del Estado limitado. En Hobbes, si bien hay canales abiertos hacia este movimiento, no vemos aún este proceso, por más que algunos quieran verlo. A Hobbes aún no le pertenece ese momento; él está situado antes.

La tercera fase propia de la formación y consolidación de los Estados modernos se refiere a la democratización del poder político. O más bien a la legitimación de este poder a partir de la participación de los ciudadanos mediante su elección y decisión. La legitimación mediante el voto puede estar acompañada de una participación más directa y permanente. Pero de cualquier modo, éste es un proceso actual, nuevo, que sólo pudo darse a partir de una carga determinada de experiencias políticas y sociales, de la formación de las sociedades civiles, de ensayos de innumerables tipos de Estados, de la concientización de los individuos en tanto ciudadanos. Y aún así, estamos muy lejos de que la realidad entera sea así. No ha sido algo que se haya dado o se dé de manera *natural* y espontánea.

Lo importante de todo esto es que para que sea posible la realización de las dos fases últimas propias de la formación de los Estados modernos, tiene que existir de antemano la primera como condición. Y Hobbes aparece como el gran teórico del Estado moderno precisamente en esa fase, fase que no se elimina una vez

que aparecen las dos últimas, sino que se asienta como condición de posibilidad de aquellas y como fundamento exclusivamente político del Estado en su totalidad.

Si algo nos puede decir Hobbes en nuestros días, además de muchas cosas más, es que no basta la participación ciudadana, el acuerdo, la legitimación popular, la armonía; ni tampoco basta la autogestión de los miembros de una sociedad a partir de otras instancias reguladoras, no políticas, como podría ser el mercado. Es necesaria la existencia de una instancia *política*, que contenga en sí la fuerza y la capacidad suficiente de *coerción*, para que se dé lo demás. No basta la libertad: el elemento de la fuerza, de la violencia incluso, es indispensable, y además *pertinente y real*.

El Estado moderno se caracteriza por ser una instancia concentradora de violencia, y además, de violencia susceptible de ser ejercida legítimamente. Hobbes es el teórico de los Estados autocráticos. Y, queramos o no, todo Estado democrático es autocrático, o más bien, sigue siendo autocrático. Esto hace que el modelo de Estado que nos presenta Hobbes sea aquel modelo límite de la democracia.

Todo sistema democrático tiene que confrontarse con este modelo, ya que toda posibilidad de acuerdo y libertad tiene que basarse primero en la fuerza y en la amenaza. La legitimidad tiene que ir acompañada de la efectividad. Es un hecho que, además, es propio de los Estados políticos el uso de la fuerza y la violencia. Y esto es claro en Hobbes; el miedo es parte constitutiva de la formación del Estado hobbesiano, y de todo Estado moderno. El miedo es un dispositivo, junto a la razón, para la formación del poder político; una vez conformado éste, el miedo se vuelve instrumento, herramienta de control y regulación mediante la amenaza y el uso *efectivo* de la violencia. Esta última se refiere, en última instancia, a la destrucción física del individuo; es decir, en su límite, es coacción pura.

Savater afirma al respecto que "el Estado suspende el terror sobre las cabezas de sus clientes de dos maneras diferentes, interrelacionadas: en primer lugar, la amenaza de la guerra civil natural de los hombres sin Estado [...]; en segundo, y como medida

para evitar el advenimiento del anterior, la amenaza coercitiva del propio Estado sobre quienes intenten desobedecer sus leyes o ir de cualquier modo contra los intereses estatales. Es decir, el estado debe inspirar constante pánico tanto por las posibilidades que entrañaría su desaparición como por las que encierra su presencia."⁵²

Es claro que Hobbes nos habla desde el Estado, por más que haya estado viviendo constantes guerras civiles. Nos habla desde ese poder a punto de disolverse; desde esa instancia suprema capaz (de manera exclusiva) de controlar y regular la conducta de los individuos mediante la centralización y el uso de la fuerza, y del miedo a la muerte violenta, intrínseco en cada ser humano.

A partir de lo expuesto, pienso que el gran valor que tiene Hobbes, más allá de las virtudes propiamente filosóficas que, sin exagerar, podemos encontrar en él, reside en la revalorización y reivindicación que hace de lo político como esfera productiva y constructiva. Si bien sus propuestas distan mucho de ser democráticas; su visión de la política es muy positiva, muy productiva. Hobbes separa tajantemente el ámbito de lo no político (el estado de naturaleza, de caos, de anarquía, de guerra constante) del ámbito de lo político (el Estado civil, el orden, la posibilidad de paz), y le da un valor negativo al primero, y positivo al segundo. La política, y el Estado como su más pura expresión, se convierte en el polo positivo, constructivo, de la dicotomía. La política es todo lo que no es caos, ni guerra, ni precariedad. Sin la política, todo simplemente sería caos. Ella es condición de todo lo demás.

Pero más allá de eso, la política se vuelve, una vez construido el Estado y centralizado el poder en manos de aquella instancia soberana única, la capacidad propia de aquel centro generador, no sólo de leyes y conductas (básicamente racionales) de los ciudadanos; sino también se vuelve productor de una **realidad artificial**, de sujetos racionales y civilizados; generador de **las condiciones adecuadas** para que haya vida y cultura; generador

⁵² Fernando Savater, "Heterodoxias". [en] *Heterodoxias y Contracultura*, Barcelona, Ed. Montessinos, 1989, 2a. ed. pp. 44-45.

de una racionalidad propia del ciudadano, de su identidad como tal. Se convierte en presencia permanente, vigilante y racionalizadora de colectividades creadas en su interior.

Hobbes esta muy lejos en ese sentido de Locke, para el cual, antes de que exista el Estado, los seres humanos del estado de naturaleza tienen la capacidad de crear sociedades y acuerdos; en tal situación hay propiedad, hay leyes divinas con carácter de leyes verdaderas y efectivas.

En Hobbes, todo lo contrario; sin Estado, no hay nada mas que lucha y muerte violenta. La política se convierte por ello, en condición *vital* del ser humano en tanto ser.

Y ¿qué decir finalmente de la política? La política unifica, reúne, anula el conflicto, la anarquía, la diversidad que genera lucha. La política uniforma, cohesiona, suprime la pluralidad y las disputas producidas por la igualdad natural, el derecho a todo, la escasez de bienes, el afán de superioridad y de poder de cada individuo.

El problema que a partir de esto se le plantea a Hobbes es que, si una vez suprimida la diversidad y el conflicto, la política puede tener algún sentido y función. Si una vez instaurado el Estado, el peligro ha pasado, ¿qué sucede con la política? Parecería que se autoanula, que se elimina a sí misma al producir aquello cuya carencia la produjo. Si la política sirve para imponer orden, y éste aparece y se establece, la política se vuelve inútil. Sin embargo, creo que no es así, por varias razones.

La política va a tener la función de controlar el orden establecido, de ratificarlo, de vigilarlo; de seguir suprimiendo las eventuales sediciones que pudieran surgir. Pero no nada mas. La política también, como ya hemos señalado, va a tener una función **más** positiva. Por medio del decreto de leyes y de la educación, el **soberano** va a generar comportamientos e identidades entre los **subditos**. Los va a convertir precisamente en ciudadanos, en **sujetos racionales**, conocedores de sus derechos y deberes, los va a **civilizar**. La política sigue siendo constante presencia reguladora, conformadora, controladora, vigilante del orden.

CONCLUSIONES

Desde cualquier enfoque que tomemos, es innegable la importancia de Hobbes en el campo de la filosofía política. Hobbes, entre otras cosas, inauguró un modo muy particular y actual de pensar y organizar la política; de hacer filosofía de la política.

Antes que nada, Hobbes fue un filósofo, un pensador. En mucha menor medida fue un ideólogo, y nunca un político práctico. Es fundamental tener esto en cuenta, ya que lo que Hobbes nos plantea en todos sus escritos políticos es un modelo racional, deductivo, *matemático*, o más aún, *geométrico*, del Estado político. Nunca pretendió hablarnos de los Estados reales, ya que éstos eran imperfectos e irracionales para él. Para Hobbes, el hecho de que nunca haya existido un Estado perfecto y racional como el que plantea, no implica su imposibilidad ni su valor. Respecto a las objeciones que se le pueden hacer al respecto, Hobbes afirma que

con ello [tales objeciones] se arguye algo tan equivocado como si los salvajes de América negaran la existencia de fundamentos o principios de razón para construir una casa que durase tanto como sus materiales, puesto que nunca han visto una tan bien construida (*Lev.*, 276/296).

En este sentido, al hacer una ciencia de la política, del mismo modo que se puede hacer una ciencia de las formas geométricas, nos presenta un modelo de consistencia y rigor perfectamente organizado; y a partir de aquí, un Estado ideal que es más un engranaje, una máquina perfecta, que una idea basada en la realidad.

No obstante este aún formal y deductivo al hacer filosofía, o más bien ciencia política, no dejó de ser un filósofo objetivo, realista político, un observador agudo de su realidad y de la realidad por venir. En este sentido es pertinente decir que Hobbes es el primer teórico del Estado moderno. Cabe hacer algunos comentarios al respecto.

Es indudable (y es una de las cosas que pueden dificultar el estudio o la comprensión de su pensamiento) que Hobbes es un filósofo de transición; vive el paso de una época a otra; de un modo de ver y pensar el mundo a otro. Hobbes es un filósofo de ruptura:

rompe con tradiciones viejas e inaugura nuevas formas de pensar el mundo. Hobbes se separa tajantemente de la tradición aristotélica y escolástica en el ámbito filosófico, así como de la tradición que basaba, en política, la legitimación del poder soberano sobre un fundamento religioso.

La separación de la tradición aristotélica y escolástica, aunada a su fuerte convicción en la verdad de la nueva ciencia, en la física y la geometría, hacen de él un filósofo metódico y racionalista que pretende sentar las bases para la formación de un Estado *racional*, de una máquina creada por los seres humanos, de un sistema engranado al servicio de la seguridad y la protección de cada uno de sus creadores, miembros y *participantes* (de su formación). Si uno tiene claras cuáles son las bases o los supuestos (sean válidos en sí o no para nosotros) en los que Hobbes fundamenta el desarrollo deductivo de su obra (la naturaleza *racional* y *pasional* del ser humano; la evidencia racional en el ser humano de que el valor supremo, el sumo bien, es la *vida*, y por lo tanto, el disvalor supremo es la *muerte violenta*; junto con el supuesto de que una situación carente de un poder regulador centralizado, en donde hay derecho de todos a todo, a partir de los supuestos anteriores, crea una guerra de todos contra todos) se puede ver que la deducción que va haciendo para demostrar la absoluta necesidad de la existencia de un Estado con un poder soberano centralizado y *absoluto*, es perfectamente consistente.

Hobbes distingue dos tipos de saber, el matemático y el dogmático. Bobbio nos dice que "[...] el primero [esta] 'libre de controversias y disputas', porque plantea únicamente figuras y movimiento y no interfiere en los intereses de nadie, mientras que 'en el segundo no hay nada que no sea objeto de discusión, porque trata de los hombres e interfiere en sus derechos e intereses'"⁵³.

Junto con esto, Hobbes plantea también la distinción entre las ciencias demostrables y las no demostrables. Las ciencias

⁵³ Bobbio, 'La teoría política de Hobbes', pp. 37-38.

demostrables son aquellas cuyos objetos son creación del hombre, como las figuras geométricas y los Estados políticos. Las ciencias no demostrables son aquellas cuyos objetos no son creaciones humanas, como los fenómenos de la física. Entonces, si bien la política trata de los hombres y de sus intereses, no debe ser un ámbito en donde se den disputas a partir de opiniones diversas, producto de pasiones e intereses humanos, sino una ciencia demostrable y deductiva, como la matemática.

Esto plantea la absoluta necesidad en Hobbes de darle a la política y al Estado la *permanencia, seguridad y univocidad* de la geometría, donde las cosas sólo pueden ser de una manera y de ninguna otra más. Así como el producto de una demostración geométrica no puede depender de la disertación a partir de opiniones que se pudieran hacer, tampoco las conclusiones acerca del buen funcionamiento y gobierno de un Estado pueden depender de tales contingencias y opiniones.

Por otro lado, el hecho de que Hobbes plantee la necesidad de erigir un Estado político absoluto, sin ninguna fuente de legitimación religiosa como base, es fundamental. Hobbes es el pensador del absolutismo secular. Y esto trae consecuencias sumamente relevantes para la formación y el pensamiento del Estado moderno. La primera y más importante, creo yo, es que desde él, el poder soberano, sin tener su fundamento en una idea de soberanía popular, inexistente en Hobbes, viene y se forma *desde abajo*. Ya no proviene de arriba, de un poder supremo y divino, de un Dios que instaaura y legitima la soberanía de un Estado; sino del consentimiento voluntario de cada uno de los individuos libres y racionales que deciden construirlo.

Como hemos visto, esto implica una consecuencia **sumamente relevante**, a la que a veces no se le ha dado tanta **importancia**: el papel que juega el consenso en el pensamiento **hobbesiano**. Si bien en Hobbes no hay democracia, salvo como una **de las formas de gobierno posibles**, si hay una fuerte presencia del **consenso racional**, en la formación del Estado.

Por otro lado, Hobbes es el primer filósofo que plantea la necesidad de centralizar un poder soberano secular. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, uno de los blancos a los que va dirigida su obra lo constituyen las Iglesias, como eventuales fuentes de concentración del poder, así como origen de luchas, disputas y guerras contra la instancia secular y política constituida en el Estado. Sólo un poder soberano absoluto y centralizado en unas solas manos puede dar lugar a la paz. Sólo una instancia (terrenal) puede decidir cuáles son los medios más adecuados para, de acuerdo con la verdad conocida por la recta razón, plantear el mejor modo en que se pueden dar las condiciones que posibilitan la vida (la única vida en la que podemos creer, la terrenal) de los individuos.

Hobbes necesita que la obediencia al poder político sea absoluta e incondicional. Esto quiere decir que no puede existir ninguna instancia de poder que requiera mayor obediencia por parte del individuo que ésta. De esta manera, las diversas Iglesias no pueden estar por encima (y ni siquiera a la par) del poder político. La soberanía es indivisible; por lo tanto no puede haber diversas fuentes de poder, ya que esto provoca sedición, guerra y muertes violentas. Bobbio nos dice que "de todas las causas de disgregación del estado, la más grave para quien cree que el único remedio para la disgregación es la invisibilidad del poder es, ciertamente, la existencia fuera del estado, e incluso contra el estado, de un poder tan grande [que] considera que la obediencia a sus propias leyes ha de tener precedencia sobre el acatamiento de las leyes civiles, en la medida en que el premio y el castigo eternos son más temibles que el premio y el castigo en esta tierra"⁵⁴

Esto tiene una consecuencia importantísima en un nivel ontológico. Hobbes, como materialista y agnóstico que es, y por el objetivo que desea alcanzar, necesita, si no negar la existencia de un mundo trascendente (lo cual le hubiera traído consecuencias desagradables en aquel entonces) si neutralizarlo totalmente ante el poder supremo del Estado. ¿Qué sucede si Hobbes aceptara sin

⁵⁴ *Ibidem*, p. 96.

más la existencia de un mundo trascendente? Su planteamiento se caería, ya que para cualquier cristiano, aquella vida va a ser más importante que ésta, y la resistencia y la obediencia pasiva estarían totalmente justificadas. Para que verdaderamente el poder soberano sea absoluto, y la obediencia a él, incondicional, tiene que plantear como única instancia de existencia posible, ésta, la terrenal.

Por ello, su ateísmo, o su agnosticismo, son consecuentes con su absolutismo secular. Hobbes acaba planteando la necesidad de una religión de Estado; subsume todo poder, incluyendo al religioso, bajo el Estado. Y con ello, no separa la esfera de lo espiritual de la esfera de lo temporal, porque la organización y decisión en ambas le corresponden al soberano.

Si bien para Hobbes el Estado es una construcción artificial del hombre, producto de una asociación libre y voluntaria de individuos separados y dispersos, y no como en Aristóteles, seguimiento necesario a partir de la naturaleza social y política del hombre; hay un *procedimiento natural en tanto racional* en la formación del Estado. No se da naturalmente en el ser humano, pero sí es una consecuencia *natural* y sobre todo *necesaria*, la formación de un Estado político. Así *debe ser*. Si el individuo no desea morir violentamente, si es consciente de su finitud, de sus limitaciones, de su profundo miedo, *debe* constituir un Estado. Y si bien éste va a ser una construcción artificial, va a haber una cierta *naturalidad* en tanto racionalidad al constituirlo.

Pero no nos engañemos, no es que Hobbes piense que la naturaleza es racional, y por lo tanto ser racional en el hombre sea ser consecuente con esta naturaleza. Si bien la naturaleza es racional y ordenada en tanto el ser humano la puede conocer⁵⁵;

⁵⁵ La concepción de naturaleza o mundo racional en la época moderna es muy distinta a la escolástica: la visión tomista de la racionalidad del mundo funda tal carácter en Dios, en la certeza por la fe de que la estructura del mundo es racional porque Dios lo es. En Hobbes, en tanto filósofo moderno, la naturaleza es racional porque el hombre la puede conocer, porque esta estructurada de manera tal que la podemos interpretar y entender por medio de herramientas, tales como la matemática: es decir, es traducible.

también es caótica y peligrosa, al grado de que el hombre debe salir de ella si no quiere perecer a corto plazo. Sin embargo, el Estado hobbesiano es un Estado racional, producto de la racionalidad humana, que si bien se erige para proteger a los hombres de la naturaleza, la imita y la mejora. Hay ruptura de una situación a otra, pero hay consecución lógica, necesaria, racional. Es natural en el hombre tener miedo; es natural en el hombre salir de la situación en donde el miedo a la muerte y su eventual presencia paralizan y matan a los seres humanos; es natural salir del estado de naturaleza; es natural porque es evidente a la razón.

Hay en Hobbes un realismo impresionante, a la par con un racionalismo que impregna toda su construcción teórica. A partir de estos dos elementos, vemos que en Hobbes no hay nada arbitrario. El Estado hobbesiano es un sistema, un engranaje racional, en donde todas sus partes juegan un papel necesario y racional. El soberano es racional, responde al sistema general; controla, regula y conforma las conductas de sus súbditos. Es parte integral de ese engranaje. No puede haber, finalmente, abuso ni arbitrariedad. Si bien el soberano, como hemos visto, puede romper y violar las leyes naturales, esto sería irracional. Hobbes nos dice que

la misión del soberano consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino procurar la seguridad del pueblo; a ello está ligado por la ley de naturaleza [...] (Lev...275/295).

El soberano se convierte en la instancia política dedicada a la toma de decisiones y al ejercicio del poder, *porque así lo ha decidido racionalmente, por consenso, el ciudadano*. El papel del consenso es fundamental, porque si bien en Hobbes no va a haber participación democrática por parte de los ciudadanos, sino un **absoluto e incondicional sometimiento** al soberano, la base o el **fundamento generador y legitimador** del poder soberano **centralizado**, son ellos mismos.

Por *consenso libre, racional y voluntario* han decidido la cesión de derechos y la conformación del soberano. Y en Hobbes

esto basta. Tal vez para nosotros no basta; pero existen muchos lugares en donde ni siquiera se da este acuerdo primordial. Es verdad que no puede haber, después de haber constituido el poder político, ningún tipo de desacuerdo, resistencia, opinión contraria a la del soberano. Pero todo esto tiene una base legítima y es producto racional del individuo.

Si tomamos al pacto únicamente como un *haz como si...*, como una idea límite a la que el individuo puede apelar en un momento dado, sin duda alguna Hobbes estaría siendo un defensor de un sistema establecido de antemano, y nada más. Sin duda alguna, esto es el pacto en un nivel real; pero también es la expresión de la necesidad de que dicho sistema ordenador sea producto de la voluntad humana.

La razón es cálculo, suma y resta, consideración de ventajas y desventajas. Y a partir de la razón como facultad humana de cálculo, el ser humano se da cuenta de que para conservar la paz y la vida, es necesario hacer una cesión, *perder* derechos; pero por otro lado se da cuenta de que perdiendo esos derechos, gana la posibilidad de preservar su propia vida. Se cierra un espacio para conservar su vida, pero a la vez, decidiendo hacerlo, abre nuevos espacios. Estos nuevos espacios se dan sólo a partir de la cesión de derechos y de la sujeción al soberano. En este sentido, tal cesión inaugura la política como tal, que es prerequisite para que se dé la sociedad y todas sus implicaciones. Si el individuo perdiera el formar un Estado, sería irracional formarlo.

La obra de Hobbes es una gran interpelación a la razón humana. Y más aún, la racionalidad como elemento constitutivo de la naturaleza humana, y como absoluto dador de sentido a todo lo que el individuo haga, es el gran presupuesto hobbesiano. Sin él, todo se caería. El dispositivo que hace que el individuo pase de un estado de naturaleza a un estado civil es el miedo, el miedo a la muerte violenta. Pero para que ese miedo no desgaste e inmovilice (convirtiéndose en terror) al sujeto, y para que ese miedo no se pueda volver el *modus vivendi* de individuos salvajes y efímeros en

su existencia, este miedo tiene que estar acompañado de la razón, tiene que ser un miedo *racional*. Es la racionalidad el motor que mueve al sujeto a formar el Estado. Esta razón secular, calculadora, hace que la posibilidad del pacto, aquel momento decisivo, en donde se juega toda la racionalidad del sistema hobbesiano, se vuelva aquella instancia límite a la que el individuo puede apelar en su interior. Esa instancia es aquella que le da sentido y legitimidad al poder, porque proviene del consenso racional.

Independientemente de que exista o no en la realidad un Estado como el que nos plantea Hobbes (que en mayor o menor medida está presente en todo Estado moderno); en términos teóricos nunca ha dejado de ser un tanto seductora esta idea, por más absurdo que nos pudiera parecer a partir de nuestros valores democráticos. Con esto quiero decir que ha sido una constante del pensamiento filosófico político el ideal de plantear las bases para construir un Estado racional, ordenado, cohesionado, en donde todo sea armonía. Esto existe tanto en pensadores realistas como Hobbes, como en utopistas. El Estado como dador de sentido, de identidad, generador de lo que somos en tanto individuos sociales y políticos, garante de nuestra seguridad y protección; no sólo se ha realizado sino que se ha pensado, se ha deseado, nos guste o no.

Hace mucho tiempo se dejó de pensar en el poder soberano como un poder supremo, de carácter divino, como un gran padre que nos mandó Dios para nuestra protección. Sin embargo, no han dejado de ser eficaces en alguna medida los llamados a la unidad del pueblo, a la identidad, a la pertenencia, a la cohesión dada por un poder determinado, el poder soberano. Suceda o no en la realidad, no podemos negar que la idea de una voluntad general, de que debe existir una instancia reguladora que sepa cuál es el bien del pueblo, de que debe haber un deseo y un bien comunes **más allá** de los intereses particulares, que conviene ser parte de una unidad política, son todas ideas que no han dejado de tener **sentido** aún.

No deseo hacer una romántica apología del Estado. El Estado, como tal, no es ninguna situación ideal, ni mucho menos

perfecta. Tiendo más a pensar en términos generales que es un mal necesario, a un bien supremo y deseable.

Es obvio que no solo existe esa parte positiva de los Estados. El aspecto de la amenaza, del ejercicio de la violencia efectiva contra la disidencia, la represión como mecanismo de mantenimiento del orden, la voluntad de decidir, finalmente, sobre la vida y muerte de los individuos, o simplemente sobre su salud y su bienestar, son parte real de los Estados, y más aún, parte de la *racionalidad* de éstos. Savater nos dice al respecto que "como todos los dioses, el Estado tiene dos caras: diurna y nocturna, edificante y espantosa. La cara diurna muestra al Estado fundado sobre la cooperación y la búsqueda de seguridad; la nocturna, apoyada en el terror y la violencia. Ambas son igualmente ciertas y ambas son imprescindibles para la existencia del poder [...]"⁵⁶. Por ello no se puede negar su importancia; ya que los seres humanos no podemos prescindir de él totalmente.

El ámbito de lo político tiene muchos aspectos negativos, oscuros, más peligrosos quizás, que el mismo estado de naturaleza hobbesiano; pero también, junto a ello, no deja de ser un espacio común creador, al que si bien estamos absolutamente sometidos, nos posibilita vivir, sobrevivir, crear, organizarnos colectivamente en sistemas más complejos que aquellos que pueden prescindir de un poder centralizado (colectividades demasiado pequeñas para ser autónomas). Y no es necesario y positivo porque *todo se lo debamos a ese dios mortal*, sino porque la política, hasta ahora, es una de las condiciones indispensables para vivir en sociedad. Y somos seres sociales, políticos, y en gran medida *somos* gracias a los otros.

Podría parecernos que, si bien Hobbes planteó las bases o los lineamientos teóricos primeros de la formación del Estado moderno, hoy estamos muy lejos de aquella visión absolutista y *conservadora* acerca del Estado. Desde Hobbes hasta nuestros días han pasado muchas cosas; los Estados se han ido modificando, y

⁵⁶. *Idem*.

con ellos nuestra forma de verlos, de vivir dentro de ellos. Así como de participar y decidir qué queremos a partir de nuestra experiencia como ciudadanos, como miembros de una instancia política reguladora.

Nuestras experiencias políticas y sociales como ciudadanos de Estados modernos (no necesariamente modernizados ni desarrollados, claro está) nos han marcado y modificado. Pensamos con distintas *categorías* a las imperantes en otros tiempos, en los tiempos de Hobbes. Para nosotros, individuos de este siglo, valores como la libertad se han hecho indispensables; la democracia como necesidad imperante de constitución, legitimación y participación política, si no se ha hecho una realidad en todo el mundo, si se ha vuelto una exigencia de una buena parte de los seres humanos. Los valores de Hobbes definitivamente no son los nuestros. Lo que para nosotros es ya obvio, para él no lo era. Existen cosas que para él fueron una novedad del naciente Estado moderno; para nosotros, son naturales, cotidianas.

Nuestro bagaje y experiencia históricas han hecho que la visión del mundo que impera ahora sea muy distinta a la del siglo XVII. Es claro que, además, una gran parte de los motivos que impulsaron a Hobbes a plantear la necesidad de instaurar un poder soberano con carácter de absoluto, fueron producto de los acontecimientos que estaba viviendo, de las guerras civiles, el desorden y la sedición. Ahora los problemas son otros.

Sin embargo, no podemos negar que muchos de los problemas, así como de las vías de solución que nos propone Hobbes, son absolutamente pertinentes para estos tiempos.

Si bien hay una carga de carácter ideológico en su pensamiento, producto de su muy particular contexto, también es verdad que, como filósofo, como racionalista y observador objetivo de una realidad que apenas se estaba gestando en aquel entonces, tuvo una visión muy lúcida acerca de una realidad que aún nos concierne. Es por ello que todavía Hobbes nos dice mucho, por que su visión fue la de un filósofo que supo plantear adecuadamente problemas filosóficos, válidos hasta ahora, *clásicos*, por decirlo de

alguna manera. Es ése el aspecto de Hobbes, y de todo filósofo, que vale la pena siempre analizar, porque nos habla de cuestiones que siguen siendo relevantes para nuestros días.

Es evidente que, como hemos visto, aunque pensemos que Hobbes nos puede decir aún muchas cosas; nuestra realidad ha cambiado. La idea de soberanía como poder supremo centralizado y absoluto ya no es tan útil y cierta como en otros tiempos. Las sociedades han sufrido un proceso de diversificación de centros de poder; ya no hay una instancia, ni puede haberla, de poder supremo. La concepción personificada del Estado es prácticamente absurda en nuestros días. Los generadores de conductas, los reguladores de comportamientos, las instancias controladoras que deciden acerca de la cosa pública son otros distintos a la instancia política. El panorama del ciudadano civil se ha ampliado; pertenece naturalmente a varias esferas reguladoras (económicas, ideológicas, políticas, religiosas, o simplemente civiles); ya no es el súbdito sometido a la voluntad de su rey. Pero a pesar de todo ello, sigue habiendo una instancia exclusiva y propia de la esfera política; aquella que se refiere al dar sentido, unidad e identidad a un Estado frente a otros que son *diferentes*; a regular mediante el uso de la fuerza determinados comportamientos humanos; a decretar órdenes y leyes referentes al aspecto público, a garantizar la seguridad y la protección de los ciudadanos, y muchas otras cosas más.

Es aquí donde la reivindicación de Hobbes es tan válida como en su época. El pensar lo político en términos racionales como una esfera vital, autónoma, imprescindible para el mundo moderno, es fundamental. Y aquí cabe hacer mención del hecho de que, como buen realista, Hobbes no planteó nada gratuitamente. Supo diferenciar correctamente aquello que uno quisiera, de lo que realmente sucede.

Bobbio afirma acertadamente, respecto a sus innumerables críticos, que "lo que sus contemporáneos no pudieron comprender fue que el Leviatán era el gran estado moderno que nacía de las cenizas de la sociedad medieval. Tomaron a su autor por un gran escéptico, un cinico, incluso por un libertino, mientras él era antes que nada un observador sin prejuicios que asistía, humanamente

horrorizado, pero filosóficamente impasible, al nacimiento de un gran acontecimiento cuya causa y cuyo fin trató de comprender⁵⁷.

Para Bobbio, Hobbes acabó por confundir la realidad más horrible con lo más deseable, al identificar realidad con racionalidad. Estaba, es verdad, demasiado convencido de que el Estado absoluto era el único medio posible para establecer la paz, y dejó a un lado muchas consideraciones importantes acerca de lo positivo que puede ser la participación, la discusión, e incluso el desacuerdo. En este sentido fue algo así como un *religioso laico*, dogmático, lleno de fe en lo que planteaba; convencido de su verdad como de un mesianismo exagerado. Fue un error, tal vez, el haber sido demasiado realista y demasiado racional. Sin embargo, no podemos negar que en muchos casos, los pensadores más radicales, más unilaterales, más dogmáticos, más convencidos de sus ideas, son los que finalmente pueden trascender, y pueden ver más allá de los simples deseos humanos. Hobbes pagó ese precio, con tal de haber sido fiel a una realidad que estaba gestándose en ese momento.

Como todo filósofo clásico, polémico, radical en sus afirmaciones, Hobbes ha sido objeto de muchas críticas. Estas críticas han sido de muy diversa índole, de carácter interno, o de carácter externo (las más de las veces).

Otros más, tales como Watkins, ven en Hobbes el riesgo de caer en el totalitarismo; para él, si el Leviatán existiera en la realidad, su soberano (un soberano típicamente hobbesiano) se dedicaría a matar a todos sus rivales, a todo aquel que tuviera rostro de oposición. Actuaría con prepotencia frente a un pueblo no organizado, ya que no hay en él sociedad civil autónoma. Es por ello que Watkins reivindica la necesidad de un Parlamento como cuerpo político intermedio entre ambas instancias.

Cerca de esta última crítica encontramos a Conolly, para el cual, a partir del nominalismo hobbesiano, y de la consecuente

⁵⁷ Bobbio, *op. cit.*, pp. 100-101.

ausencia efectiva de Dios como observador, vigilante, juez soberano, es necesaria la agudización de la observancia de las conductas por parte del soberano. Con esto, todo se politizaría; el poder se haría cada vez más coercitivo, y a la vez, más frágil, más corrupto, y más penetrante: "[...] penetrante porque debe reemplazar el ojo de Dios con el terrenal ojo del poder; corrupto porque cada nueva regulación o norma presentaría nuevas ocasiones para conspiraciones entre autoridades y súbditos selectos; frágil porque la omnipresencia del poder convertiría a muchos trabajadores en secretos enemigos esperando la oportunidad de disgregarlo, destruirlo o reemplazarlo"⁵⁸.

Para Warrender, el problema básico que encuentra en Hobbes es que, tras el terrible aspecto del Leviatán hay una profunda debilidad del soberano. Sea un individuo o un grupo, tiene poco poder físico; puede ser capaz de ejercer poder mediante la devoción o el miedo que inspire, "pero el poder de los hombres es sustancialmente igual, y un dispositivo es requerido para crear la preponderancia de poder necesario para el control de una sociedad política[...]. El soberano debe adquirir y acrecentar la capacidad de llevar la voluntad de los otros hombres en conformidad con la suya[...]"⁵⁹. Su crítica es más ligera y menos negativa que la de otros, pues parte de la posibilidad de fortalecer la debilidad que presenta el Commonwealth hobbesiano.

Hay otro tipo de críticas, más externas al propio Hobbes, como es el caso de Peters. Este autor critica fundamentalmente la idea de soberanía. Para él, la idea de Estado no debe conllevar necesariamente la idea de soberanía como poder centralizado en una instancia suprema. Para Peters, pueden existir varias autoridades. La soberanía sólo es necesaria como instancia reguladora de normas, como principio supremo legal. Y siguiendo esto afirma que "la supremacía de un principio legal no envuelve la autoridad suprema de un determinado cuerpo; aún menos dicho **hacedor** supremo de leyes puede ser responsable del poder

⁵⁸ Conolly, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁹ Warrender, *op. cit.*, p. 317.2

coercitivo⁶⁰. Para Peters no es necesario que el poder de hacer leyes y el de la coerción estén unidos. Pueden estar en dos entidades separadas. Peters prosigue: "[...] mucha gente piensa que la condición necesaria para que una colección de individuos llegue a ser un *Commonwealth* es la existencia de una autoridad central y suprema para la coerción"⁶¹. Pero para él no es necesario que el soberano sea el que coaccione; lo puede hacer otra instancia. Finalmente, para Peters, un soberano absoluto no puede subsistir: debe tener una autoridad limitada por los intereses de sus súbditos, por la tradición y por otras instituciones. La mayor parte de las críticas de este autor a Hobbes son hechas desde su propio contexto, que no es el mismo que el de Hobbes. Muchas de ellas no son sustanciales en tanto se saltan los presupuestos básicos de los que parte Hobbes. Si su objetivo primario es establecer la posibilidad de una soberanía absoluta, no se puede criticar el carácter de la misma en él mismo. Se puede criticar el absolutismo a partir de la posibilidad real de su negación en aquel momento (que la hubo), pero no desde nuestros Estados soberanos que se encuentran diversificados en varias instancias de poder.

Parte del principio de que, en principio, las críticas externas a la obra, o por lo menos, al contexto del autor que se trate, carecen de pertinencia. No creo que sea adecuada una crítica que se hace en una época, en un contexto histórico, político, epistemológico distintos a los del autor en cuestión. Estas críticas pueden servir a nivel de ejercicio teórico, de información, de comparación de problemáticas similares, pero no iguales. Se puede argüir que en filosofía los problemas fundamentales siempre son los mismos. Es verdad, pero no el ámbito en el que se desenvuelven en cada momento; ni siquiera a veces los términos significan exactamente lo mismo. Se pueden encontrar similitudes, la persistencia inamovible de una pregunta, el modo de razonar, de argumentar (por supuesto). Hobbes, por ejemplo, puede ser pertinente aún en nuestros días. Muchas afirmaciones

⁶⁰ Peters, *op. cit.*, p. 211.

⁶¹ *Idem*.

que hizo parecen actuales (afirmaciones realistas de algunos fenómenos reales), adecuadas a cierta situación que nos compete. Hay familiaridad, hay un punto de vista propio acerca de lo casimismo. Por eso hay la crítica a Hobbes desde nuestro momento específico. Es casi imposible de reprimir; surge casi invariablemente. Pero, hablando seriamente, ¿de qué sirve si de todos modos, aunque Hobbes oyera nuestras objeciones o alabanzas, no podría haber estructurado sus ideas y su pensamiento a partir de la experiencia histórica que jamás pudo haber vivido? Si, por ejemplo, se afirma que el modelo de República que perfila Hobbes tiene el gran peligro de caer en el totalitarismo, no se duda de la verdad de la afirmación: pero es irrelevante para Hobbes, ya que ni conoció ni pudo haber conocido de ninguna manera dicho fenómeno.

En cambio, hay otro tipo de críticas, internas al propio discurso del autor, o por lo menos, contemporáneas a él, que, para efectos del pensamiento en cuestión son relevantes. Estas parten de los mismos supuestos del autor, o de la misma problemática, entendida en los mismos términos. El crítico interno no necesariamente tiene que ser contemporáneo al autor; sólo debe adecuarse a su pensamiento. Una crítica de Locke, de Spinoza, de Warrender, de Sorell, quizás fuerán de esta índole. Hay, por lo demás, críticas a Hobbes que se colocan en el ¿qué pasaría si sucediera lo que el autor expone; si se diera en efecto la República hobbesiana? Dichas críticas no son externas ni internas pero pueden ser relevantes para la reflexión y la producción filosóficas.

Sin caer en relativismos filosóficos, tiendo a valorar la labor de contextualizar y comprender contextualizado a un filósofo. Si después se reflexiona en otros términos, a partir de nuestra realidad y particularidad (que no siempre pertenece al filósofo que estamos tratando), sera totalmente válido, haciendo esa pequeña salvedad.

Para terminar, cabe decir que una primera aproximación a Hobbes deja muchísimas puertas y problemas abiertos. Por un lado, es claro que como pensador de una época de transición, Hobbes deja abierto el camino hacia el liberalismo, la separación y

resguardo de la esfera privada (y por ello la distinción decisiva entre lo privado y lo público); así como a la consolidación del Estado moderno como Estado laico, separado y superior a todo poder religioso.

También podríamos decir, no sin salvedades, que deja abierta una vía que se desarrolla en el totalitarismo; pero también, traza indicios, a partir de su idea de la formación del poder político *desde abajo*, a partir del consenso de los individuos, que luego gestarán una idea del Estado con bases más participativas y democráticas.

Estas vías pueden ser tan opuestas entre sí porque Hobbes se coloca en el fundamento primero del Estado, que luego se podrá desarrollar de diversas maneras, pero siempre sobre una misma base.

BIBLIOGRAFIA

- Bobbio, Norberto**, "El modelo iusnaturalista" en N. Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Ed. Grijalbo, colección enlace, 1985, pp. 67-93.
- "El poder y el derecho" en *Origen y fundamentos del poder político*, pp. 19-36.
- Estado, gobierno y sociedad*. México, FCE, Breviario N.487, 1989, pp. 243.
- Liberalismo y democracia*. México, FCE, Breviario N. 476, 1989, pp. 115.
- La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1989, pp. 193.
- "El modelo iusnaturalista" en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, colección popular, 1986, pp. 15-144.
- Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Cap.II "Hobbes y el iusnaturalismo", Madrid, 1985, Ed. Debate, pp. 151-170.
- "La teoría política de Hobbes", en *Thomas Hobbes*, Barcelona, 1991, Ed. Paradigma, pp. 48-108.
- "Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes", en *Thomas Hobbes*, pp. 160-204.
- "Hobbes y las sociedades parciales", en *Thomas Hobbes*, pp. 234-264.
- "Introducción al *De Cive*", en *Thomas Hobbes*, pp. 109-151.
- Bovero, Michelangelo**, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder" en *Origen y fundamentos del poder político*, pp. 37-64.
- "Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista" en *Origen y fundamentos del poder político*, pp. 95-130.
- "El modelo hegeliano marxiano" en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, pp. 149-240.

- "Hobbes y la apología moderna del artificio" en *Diánoia*, México, 1988, IIF, UNAM, año XXXIV, num. 34, pp. 215-230.
- Benn, S. I.**, "Hobbes on power" en Cranston, *Hobbes and Rousseau*, London, Penguin Books.
- "Los usos de la soberanía" en Anthony Quinton, *Filosofía política*, México, FCE, Breviario N.239, 1974, pp. 106-129.
- Brandt, Reinhard**, "Renuncia al derecho y dominación en los pactos fundamentales" en *Revista venezolana de filosofía*, (22), pp. 730.
- Cassirer, Ernst**, *El mito del Estado*, México, FCE, 1974.
- Conolly, William**, *Political theory and modernity*. "Hobbes: The politics of divine containment", Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1988, pp. 16-40.
- Dilthey, Wilhelm**, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México, FCE, 1944.
- Fernández Santillán, José**, *Hobbes y Rousseau*. México, FCE, 1988.
- Friedrich, C. J.**, *La filosofía del derecho*, México, FCE, 1988, Cap. XI, "El derecho como mandato del soberano", pp. 121-151.
- Goldsmith, M. M.**, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México, FCE, 1988.
- Habermas, Jürgen**, "La fundamentación hobbesiana de la filosofía social como ciencia: el problemático origen de las normas de la razón natural a partir de la mecánica de los deseos naturales" en *Teoría y Praxis*, Madrid, Técnos, 1990.
- Hobbes, Thomas**, *De corpore politico or Elements of Law, moral and politic* en *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol.IV. (Editado por Sir W. Molesworth), Alemania, Scientia Verlag Allen, 1966, pp. 77-228.
- *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesidstica y civil*, México, FCE, 21982.
- *Leviathan*, London, Meridian Books, 1963, (Edición a cargo de John Plamenatz).
- *Leviathan*, New York, Collier Macmillan Publishers, 1962, 511 pp. (Edición a cargo de Michael Oakeshott).

- *De Cive. Philosophical rudiments concerning government and society*, Oxford, Clarendon Press, 1983, (Edición a cargo de Howard Warrender).
- *De Cive*, en Hobbes, *Antología*, Barcelona, 1987, Ed. Península, "Textos cardinales" N.5, (Edición a cargo de Enrique Lynch).
- Horton, John**, "La filosofía política y la política" en *¿Qué es la política?*, México, FCE, Breviario 438, 1987, (comp. Adrian Leftwich), pp. 199-228.
- Leftwich, Adrian**, "La política: gente, recursos, poder", en *¿Qué es la política?*, México, FCE, 1987, pp. 122-162.
- Lynch, Enrique**, "La gramática de la obediencia" en Hobbes, *Antología*, ed. cit.
- Macaulay Trevelyan**, *Historia política de Inglaterra*. México, FCE, 21984.
- Macpherson, C. B.**, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Libros de confrontación, 1979, cap.II "Hobbes: la obligación política del mercado", pp. 21-97.
- Magri, Tito**, Prefazione al *Leviatano*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 7-44.
- Moya, C. y A. Escohotado**, "Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón" en Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 13-104.
- Neville Figgis, John**, *El derecho divino de los reyes*. México, FCE, 1982.
- Nicholson, Peter**, "La política y la fuerza" en *¿Qué es la política?*, México, FCE, 1987, pp. 70-92.
- Pereyra, Carlos**, "Hobbes: absolutismo y soberanía" en *Configuraciones: teoría e historia*, México, Ed. Edicol, 1979, pp. 189-202.
- Peters, Richard**, *Hobbes*, London, Penguin Books, 1967.
- Introducción al *Leviatán* (Edición de Oakshott), pp. 7-16.
- "La autoridad" en Anthony Quinton, *Filosofía Política*, pp. 130-150.
- Polin, Raymond**, *Hobbes. Dieu et les hommes*. Paris, Presses universitaires de France, 1980.

- Plamenatz, John**, Introducción al *Leviatán*. (Edición de J. Plamenatz), pp. 3-55.
- Sabine, George**, *Historia del pensamiento político*. México, FCE, 21988.
- Salazar, Luis**, "Política y subjetividad en Hobbes y Spinoza" en M. Aguilar (comp.), *Crítica del sujeto*, México, FFyL, UNAM, 1990, pp. 33-52.
- Sánchez Sarto, Manuel**, Prefacio al *Leviatán*, México, FCE, 21982, pp. IXXVII.
- Savater, Fernando**, *Heterodoxias y contracultura*, Barcelona, Ed. Montesinos, 21979.
- Serrano, Enrique**, "La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke), en Luis Aguilar y Corina de Yturbe (comp.), *Filosofía política. Razón y poder*, México, UNAM, 1987, pp. 17-34.
- Sierra, Angela**, *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Barcelona, 1987, Ed. Lerna, col. Filae.
- Sorell, Tom**, *Hobbes*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Strauss, Leo**, *The political philosophy of Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Tönnies, Fernand**, *Hobbes*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Warrender, Howard**, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Watkins, J.W.N.**, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Ed. Doncel.
- Winch, Peter**, "La autoridad" en Anthony Quinton, *Filosofía Política*, pp. 151-171.
- En: Bobbio y Mateucci**, *Diccionario de política*, 2 tomos, México, Siglo XXI, 1987.
- Mateucci**, Concepto de "Soberanía", pp. 1534-1545.
- Bobbio**, Concepto de "Poder", pp. 1217-1224.
- Bobbio**, Concepto de "Sociedad Civil", pp. 1570-1576.
- Fasso**, Concepto de "Jusnaturalismo", pp. 865-873.
- Levi**, Concepto de "Legitimidad", pp. 892-897.

En: *Encyclopædia of the social sciences:*

Catlin, "Hobbes", pp. 394-396.

Coker, "Sovereignty", pp. 265-268.

En: *International Encyclopedia of Social Sciences:*

Sills, "Power", pp. 405-415.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I. EL REINO DE LA LIBERTAD. ESTADO DE NATURALEZA Y PACTO.....	14
1.1 La naturaleza humana. Razón y pasión.....	15
1.2 El hipotético estado de naturaleza.....	29
1.3 Las leyes naturales.....	36
1.4 El pacto como acto constituyente del soberano.....	43
CAPITULO II. EL REINO DEL DOMINIO. EL SOBERANO Y LAS LEYES.....	55
2.1 Carácter y atributos del soberano.....	56
2.2 El soberano y las leyes.....	67
2.3 Derechos y deberes en la relación soberano-súbdito.....	85
2.4 La irrevocabilidad y el abuso del poder.....	91
2.5 Consideraciones acerca de la religión.....	96
CAPITULO III. EL REINO DE LA VOLUNTAD. COMMONWEALTH Y POLÍTICA EN HOBBS.....	107
3.1 Razón y función de la República.....	108
3.2 ¿Existe la ciudadanía en Hobbes?.....	116
3.3 La asamblea originaria y la teoría de la representación.....	126
3.4 Lo político en Hobbes.....	137
CONCLUSIONES.....	153
BIBLIOGRAFIA.....	169

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I. EL REINO DE LA LIBERTAD. ESTADO DE NATURALEZA Y PACTO.....	14
1.1 La naturaleza humana. Razón y pasión.....	15
1.2 El hipotético estado de naturaleza.....	29
1.3 Las leyes naturales.....	36
1.4 El pacto como acto constituyente del soberano.....	43
CAPITULO II. EL REINO DEL DOMINIO. EL SOBERANO Y LAS LEYES.....	55
2.1 Carácter y atributos del soberano.....	56
2.2 El soberano y las leyes.....	67
2.3 Derechos y deberes en la relación soberano-súbdito.....	85
2.4 La irrevocabilidad y el abuso del poder.....	91
2.5 Consideraciones acerca de la religión.....	96
CAPITULO III. EL REINO DE LA VOLUNTAD. COMMONWEALTH Y POLITICA EN HOBBS.....	107
3.1 Razón y función de la República.....	108
3.2 ¿Existe la ciudadanía en Hobbes?.....	116
3.3 La asamblea originaria y la teoría de la representación.....	126
3.4 Lo político en Hobbes.....	137
CONCLUSIONES.....	153
BIBLIOGRAFIA.....	169