



TH. HOBBS: DE LA “GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS” AL LEVIATÁN O ESTADO-SOBERANO

JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO 

UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

jose.mezdepison@unirioja.es

SUMARIO: I. BREVE APUNTE SOBRE LA VIDA Y LA FORTUNA DE TH. HOBBS. II. EL NUEVO MÉTODO: LA CONSTRUCCIÓN “MORE GEOMÉTRICO” DE LA SOCIEDAD. III. LA NATURALEZA HUMANA O LA MÁQUINA PULSIONAL: EL GEN EGOÍSTA. IV. EL ESTADO DE NATURALEZA COMO “ESTADO DE GUERRA”. V. DE LOS DERECHOS NATURALES Y DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA. VI. SOBRE LA GENERACIÓN DE LA REPÚBLICA Y LA LEGITIMIDAD DEL LEVIATÁN. VII. DERECHO Y SOBERANÍA BAJO EL LEVIATÁN: EL INDIVIDUO-SÚBDITO. VIII. EL LEY O LA VOLUNTAD DEL LEVIATÁN. IX. LA FORMA DE LEVIATÁN: ¿MONARQUÍA, ARISTOCRACIA O DEMOCRACIA? X. ¿SON LOS SÚBDITOS TITULARES DE UN DERECHO A LA REBELIÓN? XI. Y, EN EL DISCURSO HOBBSIANO, EN TODO EL ENTRAMADO JURÍDICO Y POLÍTICO CONSTRUIDO EN TORNO A LEVIATÁN, ¿CUÁL ES EL PAPEL DE LA RELIGIÓN? XII. ¿ES LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBS UNA DOCTRINA LIBERAL O SOLO SU ANTECEDENTE?

RESUMEN: Thomas Hobbes es uno de los filósofos de la política más importantes del pensamiento moderno. Fue el creador de un lenguaje innovador que está en la base de los debates políticos actuales. Fue defensor de la monarquía y del poder absoluto del soberano. Su figura y su postura política fue y sigue siendo objeto de una muy interesante controversia.

PALABRAS CLAVE: Thomas Hobbes, Teoría del Estado, Leviatán, liberalismo, contractualismo, monarquía, soberanía.

TH. HOBBS: FROM THE “WAR OF ALL AGAINST ALL” TO THE LEVIATHAN OR SOVEREIGN-STATE

ABSTRACT: Thomas Hobbes is one of the most important philosophers of politics in modern thought. He was the creator of an innovative language that is at the basis of current political debates. He was a defender of the monarchy and the absolute power of the sovereign. His figure and his political stance were and continue to be the subject of a very interesting controversy.

KEY WORDS: Thomas Hobbes, Theory of the State, Leviathan, liberalism, contractualism, monarchy, soberany.

I. Breve apunte sobre la vida y la fortuna de Th. Hobbes

Th. Hobbes (1588-1679), como puso de manifiesto N. Bobbio, es el primer gran teórico moderno del Estado, pues su filosofía rompe radicalmente con el pensamiento medieval y, en particular, con la tradición aristotélico-tomista¹. Influido por Galileo y conocedor de la matemática de Euclides,

¹ Como escribe Bobbio, “Hobbes hace tabla rasa de todas las opiniones precedentes y construye su teoría sobre bases sólidas, indestructibles del estudio de la naturaleza humana y de las necesidades que manifiesta esta

traslada alguna de estas premisas al estudio de la sociedad y de la naturaleza humana. Es, además de creador de un nuevo vocabulario, un gran innovador en el imaginario político: desde la idea del estado de naturaleza, del contrato social y del estado social hasta el concepto de soberanía. Es cierto que alguno de estos conceptos aparece siglos antes, en alguna de las obras de Platón, pero es Hobbes el que les confiere un sentido nuevo, moderno que los asentará como las categorías jurídico-políticas fundamentales en toda discusión sobre la legitimación de la sociedad, el Estado y el Derecho.

Hobbes es, sin duda, el primer gran autor moderno de la filosofía política². Su obra supone una ruptura total con el pensamiento medieval y con la tradición aristotélica³. Por su lenguaje, sus conceptos, su metodología y sus innovaciones se distancia de la literatura política medieval, más apegada a los “espéculos” que a los tratados de filosofía política de la modernidad. Esta circunstancia distancia la obra hobbesiana de la de un N. Maquiavelo o de un J. Bodin y lo convierte, como he apuntado, en el primer autor moderno. Con razón puede afirmarse que la filosofía política de Hobbes inaugura un nuevo paradigma con un método, unos principios, unas categorías y unos temas diferentes a las dominantes bajo el aristotelismo, como bien señaló Bobbio.

Hobbes fue un autor bastante prolífico a pesar de que hasta los cuarenta años fue ágrafo. No obstante, el Hobbes maduro acabó desplegando una intensa actividad intelectual creadora en la que, siguiendo aparentemente un plan ordenado, fue elaborando sus escritos de acuerdo con el momento político de la Inglaterra del XVII y de su estado de ánimo. Por ello, aunque resulta difícil separar sus obras de las intenciones de su doctrina política, son tres los textos más destacados de su reflexión sobre la sociedad y el poder: *De Cive* (1642), *Elementos de derecho natural y político* (1640) y *Leviatán* (1651). También cabe incluir en este catálogo su obra de la senectud: *Behemoth o el Parlamento Largo* (1681). Aunque, en puridad, no es un escrito de filosofía política, sin embargo,

naturaleza, además de la única manera posible dados estos puestos, de satisfacerlas”. N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. de J. F. Fernández, México, FCE, 1986, p. 51. C. B. Macpherson corrobora esta afirmación: “A Hobbes se le considera en general y con justicia como el más formidable de los teóricos políticos ingleses. Formidable no por ser difícil de comprender, sino porque su doctrina es a la vez abrumadoramente clara, arrolladora y aborrecible. Sus postulados acerca de la naturaleza del hombre son desagradables; sus conclusiones políticas, antiliberales, y su lógica parece negarnos toda vía de salida. No obstante, pese a ser tan clara su teoría en comparación con tantas otras, su amplitud y su profundidad poco comunes la han expuesto a críticas de muchas clases. Ha sido atacada reiteradamente por razones teológicas, filosóficas y de pragmática política. Y, sin embargo, ha sobrevivido, y con renovado esplendor”. Vid. C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005, p. 21. Del mismo tenor, pero desde otro enfoque, son las palabras de L. Strauss: “La filosofía política de Hobbes constituye el primer intento peculiarmente moderno de dar respuesta coherente y exhaustiva a la pregunta por la vida justa del hombre, que es al mismo tiempo la pregunta por el orden justo de la sociedad”. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. de S. Carozzi, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 21.

² Sin duda, esta afirmación resulta muy categórica y, en todo caso, objeto de controversia. Algunos consideran que fue Maquiavelo el primer gran teórico político; otros que Hugo Grocio y que Hobbes no hizo más reutilizar su teoría de los derechos naturales; otros, en fin, que fue Hobbes, pues estas novedades las sustentó en un nuevo método, en visión global de la filosofía y de la ciencia en general. Puede verse un esquema del desarrollo de las interpretaciones sobre la doctrina política de Hobbes en R. TUCK, *Hobbes: una breve introducción*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Alianza Editorial, 2022, pp. 158-190. L. Strauss afirma que “no se puede dudar de que Hobbes, y no otro, es el padre de la filosofía política moderna”. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., p. 211.

³ La obra de Hobbes ha dado lugar a numerosas interpretaciones. En este sentido, no todos los especialistas están de acuerdo en el carácter rupturista. Alegan en contra de esta tesis el que método científico -el resolutivo-compositivo- que aplicará al estudio de la sociedad, en realidad, procedía de la tradición medieval y era el utilizado en los estudios médicos de la Universidad de Padua. Hobbes lo aprendería de su amigo W. Harvey. Vid. J. W. N. WATKINS, *Qué ha dicho verdaderamente HOBBS*, trad. de A. Gallifa, Madrid, Doncel, 1972, pp. 79-97. Más recientemente, ha tratado la cuestión F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2021, pp. 81-132.

es un excursus sobre la crisis política inglesa y sus causas en el que entremezcla los acontecimientos históricos con reflexiones ya desarrolladas en los escritos anteriores.

En realidad, es difícil de separar las diferentes partes del pensamiento, pues Hobbes, hombre de gran cultura y conocimientos científicos, estructura su filosofía política a partir de un análisis minucioso y lógico de la naturaleza humana en el que sus conclusiones no están muy alejadas de su opinión sobre los acontecimientos de su época, de sus conocimientos de la historia de la sociedad occidental e, incluso, de su carácter. Como han puesto de manifiesto los diferentes especialistas, a pesar de la importancia y proyección de la doctrina política hobbesiana, el autor pretende construir un sistema ordenado y organizado que permanece invariable aparentemente en el conjunto de su vasta obra⁴. Pues, en efecto, a pesar de las relecturas que realiza de su pensamiento, Hobbes sigue siempre un orden: primero, el estudio de la naturaleza; a continuación, el estudio de la naturaleza humana; y, finalmente, de la sociedad, del cuerpo político y del Estado o del Soberano. Así, aparece en *Leviatán*, su obra más conocida y de más proyección retórica, pero el mismo esquema sigue en sus *Elementos de derecho natural y político*, y la misma idea inspira al conjunto de escritos en el que se enmarca *De Cive* a pesar de que adelantará la elaboración y publicación de esta sección.

El siglo XVII no fue un siglo tranquilo en la historia de Inglaterra. Atravesado por el conflicto entre la monarquía y el parlamentarismo aliado con la crisis religiosa del momento, la historia del XVII inglés transcurrió desde una monarquía absoluta de derecho divino, una guerra civil, la decapitación de un rey, una dictadura, una restauración de la dinastía, una revolución pacífica (la Gloriosa) y la instauración de un nuevo régimen y una nueva dinastía⁵. A Hobbes, le tocó vivir las primeras décadas convulsas que concluyeron con la codena del monarca, y, realmente, temió seriamente por su vida. Por algo, se exilió en Europa continental durante once años en los que entró en contacto, en París, con lo más brillante de la inteligencia europea.

La imagen legada de Hobbes nos lo presenta como un hombre tímido, de estudio, poco proclive a la acción pública y, sobre todo, como un miedoso. En efecto, las primeras décadas de su vida las dedicó a la tarea de ser tutor del hijo del conde de Devonshire, William Cavendish, con lo que tuvo acceso a una importante biblioteca, además de la posibilidad de visitar Europa y conocer el ambiente intelectual en París y en Italia. Precisamente, en sus estancias continentales tuvo acceso a los *Elementos* de Euclides, conoció a lo más granado de la intelectualidad francesa y europea: R. Descartes, el padre Mersenne, Galileo, W. Harvey, etc. Las bases, en suma, de su cambio metodológico y conceptual.

Hasta los cuarenta años, sólo se le conoce la labor de tutelaje, la amistad con F. Bacon y la traducción de otra de las obras que marcaría su vida: la *Historia de la guerra del Peloponeso* (1629), de Tucídides. A pesar de no participar activamente en la política inglesa, siempre estuvo atento a los acontecimientos históricos y, de hecho, alguna que otra vez tomó decisiones personales relevantes a la vista de la marcha del conflicto civil de su país, como es la de exiliarse en Europa. Temiendo por su vida marchó a París y estuvo en el continente durante once años en los cuales entró en contacto activo con la intelectualidad europea y, entre otras actividades, está la de ser profesor de matemáticas del futuro rey Carlos II.

Pero, Hobbes era un miedoso. Temió por su vida en varias ocasiones y ese fue el motivo principal de su exilio francés. A pesar de que se alineó con el partido monárquico no se sintió seguro ni con uno ni con otros. Los monárquicos porque no defendió el poder absoluto por derecho divino, sino

⁴ En su estudio sobre Hobbes, Tuck transcribe un texto de dedicatoria de *De Cive* en el cual muestra esta visión homogénea y de conjunto del conocimiento: "a lo que trata de figuras se le llama *geometría*; a lo que trata del movimiento, *física*; a lo que trata de derecho natural, *moral*. Todo junto constituye la *filosofía*". R. TUCK, *Hobbes: una breve introducción*, op. cit., p. 97.

⁵ Para una breve información histórica vid. E. L. WOODWARD, *Historia de Inglaterra*, trad. de E. Gallego, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

una extraña teoría de la soberanía y del Estado como cuerpo artificial. Y, los partidarios del parlamentarismo, por lo contrario, por alienarse a favor del monarca, del poder absoluto y de la tiranía.

Incluso, Hobbes mismo reconoció este aspecto de su personalidad cuando en su autobiografía escribe que a su madre se le adelantó el parto al oír los cañonazos de la Armada Invencible con la que Felipe II de España pretendía conquistar Inglaterra. Y, como graciosamente, confiesa, en su *Autobiografía*, su madre dio a luz a dos seres: a él y al miedo, con el que conviviría el resto de su vida⁶.

El miedo es clave para entender la teoría política de Hobbes. Puede afirmarse sin exagerar que su filosofía es una “filosofía del miedo”⁷. Por su carácter y su actitud vital, Hobbes era un miedoso en un contexto violento en el que la vida valía bastante poco⁸. Además, la historia griega, estudiada a partir de la obra de Tucídides, le enseñó el predominio de las pasiones y de la violencia en el gobierno de la sociedad⁹. Igualmente, la experiencia histórica inglesa vivida con intensidad como algo propio corroboró estas enseñanzas. Finalmente, el racionalismo metodológico aplicado al conocimiento de la naturaleza humana y la vida social acabó ratificando el marco conceptual de su doctrina. El miedo, sobre todo, el temor a la muerte es, de hecho, una pieza clave para entender alguno de los saltos teóricos más relevantes de su propuesta política, especialmente la motivación que conduce a los hombres a salir del estado de naturaleza y a suscribir el contrato social.

La obra de Hobbes, desde su publicación y su proyección por la clase más culta, siempre ha sido objeto de una especial atención. La lectura de los moralistas británicos del XVII y del XVIII pone de manifiesto el interés por rebatir su imagen de la naturaleza humana, el poder del Estado-Soberano y su concepción de la sociedad hasta el punto de que la calificación de “hobbesiano” a un autor suponía, del mismo modo que el de “maquiavélico”, una forma de etiquetar, rebatir y

⁶ Este detalle de su vida aparece en la autobiografía de Hobbes, pero parece ser que, a lo largo de su extensa vida, solía alardear y hacer bromas sobre esta experiencia vital. Sobre esto, escribe R. Tuck, “Th. Hobbes nació el 5 de abril de 1588 y, al parecer, le gustaba contar una y otra vez el chiste de que su madre había dado comienzo al trabajo de parto con los rumores de la aproximación de la Armada Española en los oídos ‘de modo que el miedo y yo nacimos juntos cual gemelos’”. R. TUCK, en *Hobbes: una breve introducción*, op. cit., p. 16. Al propio Hobbes lo describe de la siguiente manera: “Corría el año mil quinientos ochenta y ocho del nacimiento de nuestro salvador, el Hombre-Dios. En los puertos españoles estaba fondeada la famosa flota enemiga, que poco más tarde había de ser destruida en nuestros mares. Era el comienzo de la primavera, y despuntaba el día cinco de abril. En ese momento nazco yo, gusanillo, en Malmesbury...”. Más adelante: “No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso, y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que la flota (española) se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo”. TH HOBBS, “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos biográficos*, estudio preliminar, traducción y notas de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos 1992, p. 150-151.

⁷ Un importante estudioso que insiste en el papel del miedo a la muerte (y el miedo recíproco) en el ser humano en la filosofía política de Hobbes es Leo Strauss, y no le falta razón. Si bien hay otros aspectos de su lectura, como, por ejemplo, su dependencia filosófica en alguna de las tesis de la doctrina aristotélica, del pensamiento humanista o la escasa novedad de alguna de las aportaciones hobbesianas, me muestro de acuerdo en la relevancia del miedo en el conjunto de su pensamiento. Vid. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., pp. 41, 51 y 182.

⁸ “El terror me rodeaba por todas partes como a un proscrito”, reconoce el filósofo. TH HOBBS, “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos biográficos*, op. cit., p. 158.

⁹ Hobbes reconoce en su autobiografía su pasión por Tucídides y la huella que dejó en su pensamiento: “Pero por encima de todos me gustó Tucídides. El me enseñó cuán insensata es la democracia y cuánto mejor juzga un solo hombre que una asamblea. Traduje a ese escritor, para que enseñara a los ingleses a guardarse de prestar oídos a los oradores”. TH HOBBS, “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos biográficos*, op. cit., p. 153.

desechar una filosofía práctica. Su teoría tuvo, pues, desde un principio, una clara connotación peyorativa, poco acorde con el sentido y la complejidad del todo el pensamiento de Hobbes.

También en la actualidad se ha mantenido e, incluso, ha crecido el interés por la filosofía política de Hobbes. Me centraré, sobre todo, en dos ámbitos. Por un lado, en el espacio iusnaturalista, se ha producido un renacer de los estudios sobre Hobbes impulsado por la obra de J. Finnis y, especialmente, de L. Strauss. Bobbio ha sintetizado magníficamente el sentido de las polémicas dentro del iusnaturalismo centradas en la importancia o no del pensamiento de Hobbes, en su carácter rupturista o continuista en relación con la tradición iusnaturalista medieval. Creo que tiene razón Bobbio cuando destaca el primer aspecto y, en suma, la diferencia entre el autor del *Leviatán* y el pensamiento de la Escuela de Salamanca e, incluso, de H. Grocio y su Escuela de Derecho natural racionalista. Efectivamente, la filosofía política de Hobbes debe enmarcarse en el contexto de ruptura cultural y científica que se produce en el siglo XVII a partir del éxito de la ciencia moderna y de su metodología del conocimiento.

El siguiente párrafo de Bobbio es esclarecedor¹⁰:

“Es opinión común que la historia del iusnaturalismo debe dividirse en dos períodos, de los que el primero correspondería al iusnaturalismo clásico y medieval y el segundo al iusnaturalismo moderno... Hasta hace unos años había resistido sin mayores sacudidas la tesis -...- según la cual el iniciador del iusnaturalismo moderno fue Grocio. Pero ahora la perspectiva es distinta: se está difundiendo la convicción de que el iusnaturalismo moderno no comienza con Grocio, sino con Hobbes. Lo que ha sucedido es que, si por una parte se ha puesto en duda la originalidad filosófica de Grocio y se han estudiado mejor y confirmado sus lazos con la tradición y en particular con la filosofía de la escolástica tardía, por otra el pensamiento jurídico de Hobbes ha salido definitivamente de la cuarentena, siendo estudiado cada vez con mayor curiosidad y convicción como una esclarecedora anticipación de teorías que, con razón o sin ella, se consideran renovadoras”.

La tesis de Bobbio aún va más lejos, pues no sólo considera que el pensamiento de Hobbes señala el límite entre el iusnaturalismo medieval y el moderno, si no que, además, apunta también a una interpretación de su concepto de Derecho que anticipa también al positivismo jurídico, la corriente que relegará al iusnaturalismo en el pensamiento iusfilosófico siglo y medio más tarde.

Por otra parte, también se han producido lecturas del pensamiento que lo consideran no sólo inventor de una nueva forma de ver la política, sino también testigo de las transformaciones económicas que empezaban a producirse en la sociedad inglesa del XVII. En concreto, C. B. Macpherson ve en Hobbes las tesis anticipatorias del capitalismo que poco a poco se irá imponiendo en las sociedades occidentales. Especialmente, ha estudiado su doctrina política a la luz de la tesis del “individualismo posesivo” que, si bien aparece en Hobbes, se manifiesta más claramente en J. Locke. Lo tendremos en cuenta para tener una visión amplia del panorama sobre el pensamiento del autor del *Leviatán*.

Pero, antes de iniciar el comentario y desarrollo de las propuestas más interesantes e innovadoras del discurso de Hobbes, interesa conocer también los motivos por los cuales Bobbio considera su doctrina política una pieza clave del iusnaturalismo moderno superador de las formas de la tradición escolástica. En concreto, hace una distinción nítida entre el modelo tradicional de corte aristotélico y el moderno que se iniciaría con Hobbes y culminaría con Hegel y el rechazo al iusnaturalismo en un párrafo clarificador¹¹:

¹⁰ N. BOBBIO, *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991, p. 151.

¹¹ N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, trad. de J. F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 61-62.

“Comparando las características distintivas de los dos modelos aparecen con claridad algunas de las grandes opciones por las que está señalado el largo camino de la reflexión política hasta Hegel: a) concepción racionalista o histórico-sociológica del Estado; b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista y atomizante o concepción social y orgánica del Estado; d) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; e) teoría de la legitimación mediante el consenso o por medio de la naturaleza de las cosas. Estas opciones se refieren a los problemas fundamentales de toda teoría del Estado, es decir, los problemas del origen (a) de la naturaleza, (b) de la estructura, (c) del fundamento, (d) de la legitimidad, (e) del supremo poder, que es el poder político en relación con todas las otras formas de poder del hombre sobre el hombre”.

Estas palabras de Bobbio sobre la doctrina de Hobbes señalan alguno de los temas relevantes para la filosofía política y el estudio sobre el liberalismo. A continuación, pues, voy a tratar las siguientes cuestiones que considero básicas: su metodología científica; el concepto de naturaleza humana; el diseño del estado de naturaleza; el papel del contrato social; su concepción del poder político como el Soberano-Leviatán; la caída del ser humano a su condición de súbdito; el concepto del Derecho en el marco de una doctrina política autoritaria; la posibilidad o no de un derecho a la rebelión; la posición hobbesiana acerca de la religión; y, finalmente, un breve *excursus* sobre el especial liberalismo Hobbes, si es que lo es.

II. El nuevo método: la construcción “more geométrico” de la sociedad

Por primera vez en siglos, Hobbes va a aplicar al estudio de las ciencias sociales un método, el racionalista, diferente al método tradicional dominante desde Aristóteles y vigente durante la Escolástica. Las consecuencias de este diferente método, como iremos viendo, saltarán a la vista en sus categorías, en sus conclusiones y, en definitiva, en la doctrina política, verdadero antecedente de la modernidad, del autor de *Leviatán*. Este contraste avala la opinión antes mencionada de Bobbio de la diferencia entre el iusnaturalismo tradicional y el moderno, así como la tesis mantenida aquí de la ruptura producida por el pensamiento hobbesiano respecto a todo lo anterior.

El modelo aristotélico de explicación de la sociedad y del poder se basa principalmente en la reconstrucción historicista del origen del Estado desde unas etapas a través de las que se va desarrollando desde las formas primitivas de organización política hasta las más evolucionadas, desde la familia y la aldea hasta el Estado. Aristóteles, en su *Política*, presenta la evolución de la sociedad humana como un proceso gradual que va de una sociedad pequeña a una más grande, resultado de la unión de los entes menores. Dicha posición sería defendida todavía en los albores de la modernidad por los herederos de Aristóteles, la escolástica tradicional que vio como un total escándalo cualquier refutación o intento de abandono del maestro y, por supuesto, de las referencias teológicas.

Por el contrario, Hobbes busca aplicar al estudio de la filosofía práctica el exitoso método de la ciencia que en ese momento se manifestó en dos versiones: el conocimiento “more geométrico” derivado de las enseñanzas de Euclides¹² y el método “resolutivo-compositivo” por el que, en el estudio de la realidad, debe procederse a su análisis descomponiéndola en sus elementos más

¹² Como de forma clarividente señala Bobbio, “después de haberse dedicado de forma exclusiva durante años a los estudios humanísticos, Hobbes llegó a la convicción, a través de los contactos que estableció en sus viajes continentales con algunos de los científicos más importantes de la época, de que las únicas ciencias que habían progresado hasta el punto de transformar radicalmente la concepción del universo eran las que habían aplicado el procedimiento rigurosamente demostrativo de la geometría. ¿No cabía por ello presumir que la razón del atraso de las ciencias morales debiera buscarse en un defecto de método?” Vid. N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, trad. de M. Escrivá de Romaní, Barcelona, Plaza y Janés, 1991, p. 56. Hasta L. Strauss, quien intenta remarcar la línea de influencia de Aristóteles con Hobbes reconoce la ruptura metodológica una vez que estudió a la geometría Euclides. Vid. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. de S. Caruzzi, México, FCE, 2011, p. 188.

simples y volviendo a recomponerla en su integridad. Busca construir una teoría racional de la sociedad y del Estado que se enfrente a la reconstrucción histórica de la tradición aristotélica. Busca hacer de la filosofía práctica una ciencia homologable a las ciencias naturales. Se convierte así en el primero de una larga saga de filósofos británicos -entre ellos, nombres tan ilustres como D. Hume y J. Bentham- que proponen el proyecto de crear una “ciencia del hombre” trasladando los principios básicos del método científico. Con Hobbes, será el método de la geometría euclidiana; con Hume y Bentham, el método empirista basado en la observación y experimentación que tan buenos resultados estaba dando a I. Newton, a la física y química moderna.

La apuesta por el método resulta un elemento distintivo de la filosofía de Hobbes. Hasta tal punto es relevante que, probablemente, es lo que motivó el impulso vital que le condujo a configurar su sistema filosófico, a dar el salto de traductor, en suma, a filósofo. Cuentan que esta conversión se produjo de forma fortuita cuando, en uno de sus viajes a Europa¹³, conoció el *Elementos* de Euclides y, tras leer alguna de sus proposiciones, quedó prendado de su lógica, de su exposición y de la claridad y fuerza de sus demostraciones. Ya no abandonaría su obsesión por el método, por el orden expositivo y por el anhelo de demostrar la validez de su sistema filosófico.

Es más, es ampliamente asumido que la filosofía de Hobbes muestra una obsesión por el método en su doble versión de método demostrativo al estilo de Euclides o “more geométrico” y de método “resolutivo-compositivo”, y por desenmascarar el fenómeno del “movimiento” en sus múltiples facetas: naturaleza física o psíquica y en la sociedad. Como escribe Watkins, “hacia 1630 Hobbes había quedado prendado del método de demostración euclidiano y de la idea de movimiento”¹⁴. En efecto, no sólo las cuestiones metodológicas; también, es notoria y determinante su obsesión por captar en movimiento y explicar los fenómenos naturales, morales y sociales. La búsqueda del “ímpetus” que explique el origen de movimiento le llevara a indagar en las causas. En realidad, este interés es también uno de los motivos que le conducirán a investigar y explicar la importancia de las pasiones en la mente humana y a aplicarlo en sus explicaciones sobre el estado de naturaleza y la sociedad.

En este sentido, la aplicación del método “more geométrico” en la mente de Hobbes a la sociedad humana no sólo le da el atributo “racionalista” a su propuesta, sino que constituye la clave de sus aportaciones teóricas más importantes que son desarrolladas en los puntos posteriores. Por supuesto, es fundamento de su diferenciación entre lo natural y lo artificial, entre el “cuerpo natural” (la naturaleza humana) y el “cuerpo artificial” (el Estado-Soberano). Pero, sobre todo, destaca su aplicación del análisis “resolución-composición” a la estrategia de estudio de la sociedad que le condujo a su “descomposición” en los elementos más simples, en sus átomos: esto es, en los individuos, que, luego, aparentemente, son dejados al libre funcionamiento de sus movimientos naturales, al albur de las fuerzas internas para que fundamenten los tópicos sobre la moral y la doctrina política hobbesiana ya conocidos. Este es también el punto de partida de su teoría de las pasiones que tan relevante es para su filosofía política y tan determinante para el desarrollo de la filosofía práctica de los siglos XVII y XVIII¹⁵.

¹³ En concreto, el que realizó entre 1629 y 1630. J. Aubrey, su biógrafo contemporáneo, cuenta que lo vio abierto en una biblioteca de un caballero y que quedó tan absorto por su lectura y por la exposición y conexión entre las diferentes proposiciones que le hizo entusiasmarse por la geometría.

¹⁴ J. W. N. WATKINS, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, op. cit., p. 33. L. Strauss, a pesar de ubicarse en las antípodas ideológicas, reconoce la importancia de la obsesión cientifista de Hobbes: “La ruptura de Hobbes con la tradición fue sin duda el resultado de su viraje hacia la matemática y la ciencia natural. Precisamente por esta razón, él deviene consciente del antagonismo de la nueva actitud moral con la tradición en su conjunto sólo en la forma de un antagonismo entre la ciencia nueva y la tradicional”. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., p. 187.

¹⁵ Teoría de las pasiones de Hobbes que tan brillantemente estudió el profesor y amigo M. Calvo en su libro *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, en el que, entre otras cosas, demuestra la evolución del surgimiento en el Renacimiento del interés por la elaboración de una teoría de las pasiones hasta la emergencia de un claro interés político por el desarrollo de modos de control social de los ciudadanos.

Pues bien, según los estudios de su trayectoria y su obra, el “método resolutivo-compositivo” que Hobbes aunó a la obsesión del análisis “more geométrico” de la sociedad, era el practicado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Padua en el estudio del cuerpo humano. Parece que Hobbes tuvo conocimiento del método y de la práctica gracias a su amistad con W. Harvey. Era también el método de trabajo de Galileo. Así, de la misma manera que un cirujano disecciona un cuerpo humano para su íntimo conocimiento, el científico social introduce el bisturí en la naturaleza, en la mente humana y en la sociedad con el objetivo de justificar el cuerpo artificial del Estado-Soberano. Este es el método y, en suma, la empresa de Hobbes.

Dentro de los estudiosos de la obra de Hobbes, fue J. W. N. Watkins quien desarrolló la tesis, que no deja de ser polémica, del influjo del método de disección de los cuerpos en la Facultad de Medicina de la Universidad de Padua que hizo famoso a W. Harvey como descubridor de la circulación menor de la sangre¹⁶. Según Watkins, la máxima que resume el método resolutivo-compositivo era la de “¡descomponer, idealizar, recomponer!” y consiste, en la tradición paduana, principalmente en una idea intuitiva: “la mejor forma de comprender cualquier fenómeno consiste en descomponerlo, en la realidad o en el pensamiento, y averiguar la naturaleza de las partes que lo componen, para, por último, volverlas a juntar, es decir, descomponerlo para volverlo a componer”¹⁷. Lo mismo que un médico descompone un cuerpo para su mejor conocimiento o Galileo estudia la trayectoria de los proyectiles, un investigador de la filosofía y de la sociedad descompone, analiza y recompone idealmente los elementos de la república (o *Commonwealth*, como le gustaba hacer referencia a Hobbes). Un mismo método y diferentes aplicaciones según el objeto de la investigación.

Pues bien, Hobbes dedicará el resto de su vida a elaborar su filosofía aplicando para ello el método demostrativo e indagando, sobre todo, las causas del movimiento en cada uno de los ámbitos. Ahí donde no es posible aplicar el modelo resolutivo-compositivo y profundizar hasta los principios últimos es que, ahí, no es posible la ciencia, ni el conocimiento cierto y seguro. *Elementos de derecho natural y político*, *Elementos de filosofía*, donde se incluye *Del Ciudadano*, y *Leviatán* siguen este modelo y obedecen al mismo patrón intelectual: las tesis e ideas principales, incluso su esquema, son muy similares, aunque su exposición sea diferente.

Como precursor del pensamiento moderno, Hobbes no sólo aparece como un filósofo cuya novedad estriba en la incorporación del “método científico” al uso en su época, sino también como un pensador que pretende dar una unidad a todo el conocimiento y, por tanto, a su filosofía¹⁸. La supuesta unidad de su filosofía y de la ciencia es tema de controversia entre los especialistas hobbesianos. Más allá del debate, lo cierto es que aquí interesa la doctrina política que desarrolla en las obras mencionadas más arriba. Teniendo en cuenta esta premisa, el texto *Elementos de la filosofía*, junto con *Leviatán*, es un escrito emblemático en el que se refleja ese esquema o unidad del pensamiento hobbesiano. Aunque se publicaran por separado, dicho tratado se vertebra en tres partes bien diferenciadas que luego, de una u otra manera, van a estar presente en el resto de sus escritos más políticos: *De Corpore* (1655), dedicado al estudio de los “cuerpos” físicos, esto es, a la naturaleza física, *De Homine* (1658), dedicado al estudio del hombre entendido también como un cuerpo, y *De Cive* (1642), cuyo objeto es el estudio del Estado y de sus leyes, como “cuerpo

¹⁶ Sobre esto, quizás convendría recordar que casi un siglo antes el español Miguel Servet, en un raro libro de renovación teológica titulado *Restitución del Cristianismo*, describe ya la circulación menor de la sangre. Como es sabido Servet, además de reformador religioso, estudió medicina en París y ejerció la profesión médica en Francia. No es de extrañar que tuviera experiencia en el conocimiento de todo ello. Vid. AUTOR

¹⁷ J. W. N. WATKINS, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*, op. cit., pp. 61 y 67.

¹⁸ En la “Epístola dedicatoria” al conde de Devonshire, Hobbes define la filosofía como “el conocimiento perfecto de la verdad en todas las cuestiones” y especifica cuáles son sus ramas: “si se trata de figuras se llama geometría; si del movimiento, física; si del derecho natural, moral. Ponedlas todas juntas y tendremos la filosofía...” (Th. HOBBS, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, traducción, prólogo y notas de C. Mellizo, 2ª edic., Madrid, Alianza Editorial, 2016, p. 41).

artificial”. Puede entreverse la perspectiva médica que inspira esta estructura. Cada uno de esos objetos de estudio da lugar a la filosofía natural, la filosofía moral y la filosofía civil.

En resumen, al estudiar y desarrollar la filosofía de Hobbes se debe tener bien presente tanto la novedad metodológica de su propuesta en el sentido analizado antes, con la relevancia histórica bien presente, como esta pretendida unidad sistémica derivada de su obsesión por aplicar el análisis, el método resolutivo-compositivo y, en definitiva, el poder de la demostración a la justificación del Soberano y de la obligación política. ¿Qué significa esta unidad estructural de la filosofía de Hobbes? Significa que, si pretende legitimar la autoridad del Leviatán o del Estado-Soberano, esto es, del “cuerpo artificial”, ésta debe derivarse de la organización social; a su vez, ésta de las formas o motivos de la constitución; ésta de la naturaleza humana o “cuerpo natural”, etc., hasta llegar a las causas últimas.

En última instancia, el método resolutivo-compositivo, aplicado al estudio de la sociedad, conduce al análisis de la organización y de las relaciones sociales, esto es, a la descomposición en sus partes más simples hasta alcanzar los átomos, sus elementos indivisibles, es decir, los individuos aislados, y, a partir de ahí, el investigador debe continuar indagando en las causas del movimiento de esos elementos simples, de lo que acerca y repele a esos átomos, con el objeto de realizar las oportunas deducciones y sacar las necesarias conclusiones. En definitiva, fue la apuesta por el método lo que llevó a Hobbes a investigar, cual científico en su laboratorio, al individuo aislado en su contexto, y así a corroborar las observaciones que había percibido por su conocimiento histórico y su experiencia personal y que plasmaría en sus conocidas tesis sobre el sujeto en el estado de naturaleza y en la necesidad de construir un artefacto, un cuerpo artificial, que es el Leviatán, el Estado-Soberano, con todo su poder.

III. La naturaleza humana o la máquina pulsional: el gen egoísta

Como ya he insistido, la asunción del método “more geométrico” de Euclides y el “método resolutivo-compositivo” de la Universidad de Padua están en el origen de la pasión política de la filosofía práctica de Hobbes. Ambas metodologías sirvieron de fundamento de su pensamiento y le impulsaron a una actividad intelectual febril que se manifestó en las tres obras más importantes: *Leviatán*, *Elementos de derecho natural y político* y *Elementos de la filosofía* (*De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*). De acuerdo con esta metodología, el investigador, en primer lugar, debería hallar una serie de dogmas, de verdades o axiomas básicos y simples y, de ahí, deducir las diferentes operaciones siguiendo unas leyes que posibiliten la interrelación entre dichos elementos. Asimismo, por el método paduano, estas operaciones deben estar orientadas a la descomposición de la realidad a estudiar y, una vez alcanzadas las piezas básicas y estudiados los mecanismos, debe recomponer dicha maquinaria y volver a la situación inicial. El resultado de estas operaciones debería ser un conocimiento más científico de la realidad analizada.

Esto es lo que Hobbes pretende hacer con la sociedad humana: descomponerla en sus elementos más simples -el individuo-, atribuirle una serie de rasgos en un contexto natural, hacer las oportunas reflexiones y sacar las conclusiones que deriven en el fundamento del poder del Estado y del Soberano. Un ejemplo muy querido por Hobbes para explicar este procedimiento es el recurso al funcionamiento y al desguace de la maquinaria de un reloj. El funcionamiento de la sociedad humana y el Leviatán mismo no dejan de ser algo parecido al mecanismo de un reloj. Décadas más tarde Jonathan Swift describiría este ejemplo en *Los viajes de Gulliver*: la sociedad es como el reloj del gigante que es desmenuzado en sus piezas más simples con el objeto de lograr una explicación convincente de su funcionamiento. O, como Hobbes mismo lo expresa en *De Cive*: “Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada

y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado”¹⁹.

Eso es lo que hace Hobbes con la sociedad de su tiempo. Todo ello atravesado por su experiencia vital en la que el miedo es determinante: desde su seno materno hasta su posición de excluido dentro del partido monárquico y de perseguido en su experiencia política. Siempre temió por su vida. No olvidemos que históricamente el siglo XVII en Inglaterra fue un siglo convulso: la tensión entre la monarquía absoluta y el Parlamento que devino en una guerra civil, la decapitación del rey, la dictadura de Cromwell, la restauración monárquica, otra revolución y la instauración de una nueva monarquía constitucional con otra dinastía²⁰.

Hay, pues, dos elementos claves en sus explicaciones sobre el origen de la sociedad y del Estado. Por un lado, la elección metodológica que le llevó a analizar al ser humano solo, aislado, en su propia naturaleza, dejado a su libre albedrío. Ya sabemos sus conclusiones: el hombre como máquina de desear bienes, riquezas y poder, capaz de perder todo por no poder controlar sus impulsos naturales. Dejado al libre albedrío, el hombre se convierte en “un lobo para el hombre” y el estado natural en una “guerra de todos contra todos”²¹. Por otro lado, el miedo. El miedo a perder lo que el hombre tiene en esa situación de caos generalizado. El miedo es la pasión poderosa que contrarresta el poder del resto de pulsiones naturales y así constituye la palanca que posibilita el paso del primigenio estado de naturaleza al estado social, a la sociedad gobernada por el soberano y por su ley. Así, aparece en el esquema que se repite en sus obras desde los *Elementos de la Filosofía*, los *Elementos del derecho natural y político* y *Leviatán*, y que, con más o menos cambios, persiste en sus tesis y proposiciones.

Pues bien, la apuesta por el método demostrativo y por la búsqueda de las últimas causas, a la postre, objetivo de una filosofía inspirada en los principios de la ciencia contemporánea (Euclides, Galileo, Harvey), fueron los que llevaron a Hobbes a estudiar la naturaleza humana y, en última instancia, el papel de las pasiones, en su relación con la razón, y, asimismo, del miedo como mecanismo psicológico de la conducta de los individuos. En los presupuestos, pues, se encuentra su opción metodológica y su indagación en las causas, pero también su obsesión por captar el origen y motor de movimiento. En este caso, aunque Hobbes no lo denominase así, dio lugar a una teoría psicológica de la acción humana.

El resultado de estas apuestas metodológicas y de sus objetivos filosóficos fue, como suele afirmarse, una visión mecanicista y materialista del ser humano²²: un “cuerpo” máquina con sus resortes e impulsos. De la misma manera, el Estado-Soberano será configurado como un “cuerpo artificial”, como un artefacto-máquina al estilo de un reloj, ejemplo muy querido por Hobbes. Nada mejor para mostrar la línea argumentativa del conjunto de la filosofía hobbesiana, desde sus fundamentos científicos hasta su concepción del Estado como artificio, pasando por su análisis de la máquina humana, que transcribir el primer y largo párrafo de *Leviatán*:

¹⁹ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 52. Precisamente, a continuación de estas palabras, incluidas en el “Prefacio del autor al lector”, Hobbes da la clave de todo su pensamiento político: que “las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo”.

²⁰ Como bien explica Bobbio, no podemos perder de vista que “aun no habiendo sido un político militante, Hobbes escribió sobre política a partir de un problema real y crucial de su tiempo: el problema de la unidad del estado, amenazada por un lado por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades, y por otro por las disensiones entre la Corona y el Parlamento y por la disputa en torno a la división de poderes”. Vid. N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, op. cit., p. 52.

²¹ Th. HOBBS, *Leviatán*, edic. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 223 y 225. En cuanto al poder del miedo como motivo de la voluntad, p. 226.

²² F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 91.

“La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un muelle?; ¿Y qué son los *nervios* sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto al como el artífice proyectó? Pero el *Arte* va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el *Arte* se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya defensa y protección fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones*; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea; la *opulencia* y las riquezas de todos los miembros particulares son la *fuerza*; la *salus populi* (la seguridad del pueblo), sus negocios; los *consejeros*, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificial; la *concordia*, *salud*; la *sedición*, *enfermedad*, y la *guerra civil*, *muerte*. Por último, los *pactos* y los *convenios*, mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o *al hagamos* el hombre pronunciado por Dios en la Creación”²³.

El párrafo pone de manifiesto los temas centrales de la filosofía de Hobbes: su materialismo y su mecanicismo, su organicismo que lo convierte en un sanador de un cuerpo artificial enfermo, como considera a la Inglaterra de su tiempo, la interconexión entre las diferentes partes y la propia unicidad de su pensamiento, la conexión entre física, fisiología, psicología y política, etc.

En su obra más importante y conocida, Hobbes, una vez ha presentado el diseño general de su propuesta política, describe el itinerario marcado en el estudio del artefacto llamado Leviatán y éste es bien claro: primero, el análisis de qué materia está hecha y quién es su artífice, el hombre; a continuación, el estudio y descripción de la argamasa de este artificio, este es, los pactos y convenios, además de los derechos y el fundamento del poder y de la autoridad; siguiendo por el exposición de cómo se conforma una “república cristiana” y, para terminar, en qué consiste el “reino de las tinieblas”.

El punto de partida es, pues, el hombre y, en particular, el estudio introspectivo que cada uno haga de sí mismo, de sus pensamientos y pasiones²⁴. Lo que cada uno observa de sí mismo es extrapolable a los demás seres humanos y, por tanto, alcanza el grado de axioma a partir del cual deducir consecuencias para las relaciones interhumanas y la organización social²⁵. Hobbes parte de la premisa de la semejanza y uniformidad de la naturaleza humana de manera que lo que deduzcamos de nuestro conocimiento interno podemos extrapolarlo al resto y, en consecuencia, sacar las oportunas conclusiones sobre los movimientos del espíritu y de la sociedad: “quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y por qué, podrá leer y saber conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en

²³ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pp. 117-118. Cursivas en el original. A lo largo de este artículo se respetan las cursivas introducidas por el autor.

²⁴ Como afirma L. Strauss, “la filosofía política de Hobbes está basada realmente, como su autor proclama, en un conocimiento de los hombres que es profundizado y corroborado por el conocimiento de sí y el examen de sí del individuo, y no en una teoría general científica o metafísica”. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., p. 55.

²⁵ Obviamente, este método solipsista no da ninguna garantía de la verdad y certeza de sus observaciones y conclusiones, pero algo parecido hizo Descartes.

ocasiones similares. Digo la semejanza de pasiones como deseo, miedo, esperanza, etc., que son idénticas a todos los hombres ...”, afirma el autor de *Leviatán* a continuación de párrafo transcrito más arriba²⁶.

En la labor de ir paso a paso, obsesionado por captar el movimiento y sus causas, Hobbes defiende que en el ser humano hay dos tipos diferentes: el movimiento *vital*, que responde al desarrollo y evolución propio del cuerpo entendido como una máquina compuesta por sus partes o, lo que es lo mismo, por sus órganos con sus respectivas funciones (respiración, circulación de la sangre, digestión, etc.), y el movimiento *voluntario*, que corresponden al originado por el pensamiento y la imaginación y que se manifiestan en el “*ir, hablar, mover* cualquiera de nuestros miembros en la manera en que, en primer lugar, lo imaginan nuestras mentes”²⁷. El primero responde al funcionamiento biológico del cuerpo humano; el segundo a la acción originada a partir de las facultades volitivas, diríamos hoy, esto es, de las decisiones personales resultado de la compleja *psiqué* del ser humano.

Para Hobbes, los movimientos voluntarios van dirigidos a un fin. Ahora bien, ¿qué y cómo se determina el objetivo de las acciones de los sujetos? Como he insistido, Hobbes configura una imagen del cuerpo natural desde la perspectiva materialista y mecanicista de manera que los movimientos voluntarios deben tener una causa, un impulso, que pone en funcionamiento todos los resortes hacia un destino. Pues bien, con independencia de que en el proceso participen otras facultades intelectivas, el filósofo de Malmesbury coloca a las pasiones en el centro de su discurso filosófico, de su concepción física, psicológica y política del ser humano y, por tanto, de la organización social. Es más, no sólo prima a las pasiones sobre el pensamiento o la razón, sino que esboza el importante principio moral del placer y del dolor que, reelaborado por D. Hume, será consagrado por J. Bentham como piedra angular del utilitarismo. En la formulación hobbesiana, el núcleo de las pasiones está constituido por una doble causa: el apetito o deseo, cuando algo nos atrae y nos mueve a hacia a él, y la aversión, cuando tiende a apartarnos, nos repele. Para él su significado está claro: “Las palabras *apetito* y *aversión* nos vienen de los *latinos*, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, el otro de retirada”²⁸. O en la versión humeana, nos atrae lo que nos resulta agradable y nos produce placer, y rechazamos lo desagradable y nos causa dolor.

En la configuración hobbesiana, el hombre es una máquina pasional que oscila entre el apetito y la aversión, entre el placer y el dolor, a partir de las percepciones sensoriales del mundo externo. En efecto, la vista, el oído, el tacto, etc., traslada a los órganos internos del cuerpo humano el movimiento de los objetos externos hasta llegar al corazón. El origen de las pasiones, según Hobbes, se encuentra en el corazón. Las percepciones sensoriales originan en este órgano vital un nuevo “movimiento, o esfuerzo, que consiste en apetito o aversión, de o por el objeto en movimiento”²⁹. El materialismo de Hobbes llega a su cénit. Las percepciones sensoriales trasladan información al interior del cuerpo natural del sujeto hasta llegar al corazón donde se origina un nuevo impulso en la forma del apetito o la aversión que acciona a la máquina humana. Resorte a resorte, como los engranajes de un reloj, va moviendo uno a otra hasta que el autómatas se pone en movimiento en una u otra dirección.

Precisamente, cada uno de estos impulsos dirigidos por el apetito o la aversión tienen una denominación en el elenco de pasiones estudiadas por Hobbes: desde las pasiones más simples (apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena) hasta las más complejas y opuestas entre sí (esperanza o desesperación, confianza o desconfianza, temor y valor, indignación y benevolencia, bondad y codicia, ambición, etc., hasta la lujuria, la venganza, superstición y el terror). La máquina humana se convierte así en una máquina incontrolada de desear dominada por sus apetitos.

²⁶ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 119.

²⁷ *Ibidem*, p. 156-7.

²⁸ *Ibidem*, p. 157. Hobbes es muy dado a poner en cursiva determinadas afirmaciones. En este artículo, se mantiene la tipografía original.

²⁹ *Ibidem*, p. 160.

Lo más inquietante de todo es que el origen de todos estos movimientos pasionales no deja de ser una apariencia de los sentidos: “El *placer* (o el *deleite*) es, por tanto, la apariencia o la sensación de lo bueno, y la *molestia* o el *pesar*, la apariencia o sensación de lo malo. Por consiguiente, todo apetito, deseo y amor va acompañado de más o menos deleite, y todo odio o aversión de más o menos pesar y ofensa”³⁰. ¿Estará la máquina de desear, finalmente, al albur de las apariencias percibidas por los sentidos y dirigidas al corazón, resorte que, a su vez impulsa los movimientos de atracción o repulsión que dan origen a las acciones humanas, según el modelo hobbesiano del cuerpo natural?

A pesar de estas dudas, el mecanicismo de Hobbes sigue estando bien presente. La relación entre la causa y el efecto sigue siendo la explicación de los movimientos internos de la mente humana y, a la postre, de sus acciones. Con ello, la filosofía de Hobbes, en realidad, se convierte en un antecedente de las reflexiones que, posteriormente, en D. Hume y en J. Bentham darían lugar a la fundamentación del principio del placer y del dolor que es la piedra angular del utilitarismo moral. En efecto, el principio del placer y del dolor, tal y como hemos visto, funciona como un mecanismo automático de la psicología humana según el cual el individuo se siente atraído por aquello que le produce placer y repele lo que le ocasiona dolor y, en consecuencia, sus decisiones, su voluntad, sus acciones y sus juicios morales tienen su fundamento en la capacidad de atracción o no de los fenómenos y de las acciones.

El principio del placer y del dolor es, además, en la filosofía de Hobbes el motor de los movimientos internos de la mente y el fundamento de su mecanicismo. Es la base del funcionamiento del cuerpo natural como una máquina de desear irrefrenable, del gen egoísta sin límites que, en la parte política de su pensamiento, justifica su imaginario, esto es, la concepción del estado de naturaleza como un estado de guerra de todos contra todos y, en definitiva, de la necesidad del poder absoluto, del Estado-Soberano, del Leviatán bíblico.

El capítulo XI de *Leviatán* es clave para entender este mecanismo del hombre-máquina que lo convierte en un ser instintivo y pasional, dominado por un gen egoísta irrefrenable³¹. Para empezar, el modelo hobbesiano de felicidad no es el ideal estoico de mantener en reposo a la mente. Por el contrario, “la felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto de otro, donde la obtención del anterior no es sino camino hacia el siguiente”. El hombre no puede vivir sin deseos; es un continuum de desear, pasando de uno a otro sin control: bienes, riquezas, poder, honores, dignidades, reconocimiento, etc., pura vanidad, que, a su vez, están en posesión de otros sujetos y que, por tanto, cada uno debe ejercer violencia para conseguirlos. La máquina del gen egoísta no puede evitar ni el deseo continuo, ni el ejercicio de la violencia para su satisfacción en un proceso que no tiene fin.

La causa de este movimiento continuo “está en que el objeto del deseo humano no es tan solo disfrutar una vez y por un solo instante, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro”. Frase ésta que hubiera hecho las delicias de S. Freud y del psicoanálisis interpretada al albur de ese “oscuro objeto de deseo”.

Y, ¿qué afirmar de la siguiente frase?: “Por eso mismo sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte... En realidad, el hombre no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien que actualmente tiene sin la adquisición de más”.

El gen egoísta que determina la máquina humana con el deseo irrefrenable conduce indefectiblemente al ansia de poseer y de obtener más poder, y, de ahí, al ejercicio de la violencia. He aquí el fundamento psicológico de la imagen del estado de naturaleza: “La competición por

³⁰ *Ibidem*, p. 160.

³¹ *Ibidem*, p. 199-200.

riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y la guerra. Porque el camino de cada competidor para lograr su deseo es matar, someter, suplantar o repeler al otro”³².

IV. El estado de naturaleza como “estado de guerra”

La descripción del estado de naturaleza en Hobbes es uno de los tópicos más conocidos de su filosofía política. En síntesis, es una situación original imaginada por Hobbes en la cual los individuos son dejados al albur de sus circunstancias naturales y en la que se refleja especialmente los efectos del materialismo mecanicista que el autor ha explicado en los apartados anteriores. El estado de naturaleza es un estado de libertad e igualdad en el que se manifiesta en todo su esplendor el gen egoísta característico del ser humano. De ahí se derivan las descripciones más conocidas que nos han legado, no sin razón, los comentaristas de la obra de Hobbes: entre otras, que “el hombre es un lobo para el hombre”³³ o que el estado de naturaleza es “un estado de guerra de todos contra todos”³⁴. Estas imágenes tan llamativas son el resultado de la predeterminación del ser humano como una máquina irrefrenable de desear, dominado por unas pasiones incontrolables, que, sin frenos ni límites, dan paso a la guerra generalizada, al caos y a la destrucción.

Como puede suponerse, esta descripción merece una explicación más profunda más allá de la imagen, más o menos impactante, legada por su autor o del objetivo reconocido de justificar la institucionalización de Leviatán o Estado absoluto. De todo lo que antecede, en primer lugar, hay que volver a insistir en que el argumento fundamental de Hobbes sigue siendo metodológico: si aplicamos el análisis resolutivo-compositivo al estudio de la organización política, afirma Hobbes, el resultado de descomponer el estado social en sus elementos más simples y de dejar al libre movimiento los átomos resultantes sin el ligamen social es un estado de caos y de violencia sin límites. Es decir, sin la apuesta metodológica explicada en el apartado anterior no es comprensible el diseño del estado de naturaleza. Su fuerza argumentativa, precisamente, está en íntima conexión con la apuesta hobbesiana por el método de la ciencia de su tiempo. Pero, en segundo lugar, además, esta situación es también el resultado del impulso vital, esto es, de las pasiones que determinan las decisiones y las acciones humanas, como iremos viendo en las descripciones posteriores. No obstante, conviene tener presente que el filósofo de Malmesbury no pretendió convencer a sus lectores de la historicidad de su relato. Es, más bien, un recurso retórico.

A primera vista, el estado de naturaleza es, pues, el contrapunto de la organización política. Aunque el esquema básico aparentemente no cambia, no obstante, la descripción del estado de naturaleza presenta diferentes versiones en las obras de Hobbes. En *Leviatán*, aparece este aspecto con más nitidez: “Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre”³⁵. O, lo que es lo mismo, si no hay un poder que obligue, indefectiblemente la raza humana está en guerra de unos contra otros. Hobbes intenta convencernos de esta premisa, en definitiva, de la necesidad del poder absoluto, tras exponer sus tesis sobre la igualdad física y psíquica de los hombres y de las consecuencias de su concepción de la libertad natural. Por supuesto, la descripción y las conclusiones no pueden entenderse sin la peor versión del gen egoísta que, cual máquina predeterminada no puede evitar el deseo de poseer, el ansia de poder y el inevitable ejercicio de la violencia para conseguir sus objetivos.

³² *Ibidem*.

³³ Esta afirmación aparece en la epístola dedicatoria de *De Cive*, *op. cit.*, p. 40.

³⁴ Hobbes reitera en varias ocasiones la tesis del estado de naturaleza como “estado de guerra de todos contra todos”. El texto más paradigmático se encuentra en *Leviatán*, *op. cit.*, p. 223. Hobbes hace referencia también a un estado de “guerra perpetua por naturaleza” en *De Cive*, *op. cit.*, p. 74 y de “una guerra de todos contra todos”, en el mismo texto, p. 130.

³⁵ *Ibidem*, p. 223.

En *Elementos de derecho natural y político*, se puede encontrar un párrafo con bastantes similitudes, aunque puedan percibirse algunas precisiones importantes, probablemente porque el enfoque del texto es más "jurídico": "Viendo, pues, que a la recíproca agresividad natural del hombre se añade el derecho de todos los hombres a todas las cosas, se da la situación de que un hombre ataque con derecho a otro y que éste tenga derecho a resistir; con lo cual los hombres viven en un perpetuo estado de desconfianza y estudiando cómo molestar mutuamente; con lo cual el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de GUERRA. Pues la guerra es simplemente el momento en que se ha declarado suficientemente de palabra o de hecho la voluntad y la intención de emplear la fuerza; de modo que el momento en que no existe guerra se llama PAZ"³⁶.

Ambos textos pretenden describir lo mismo y, sin embargo, afirman ideas diferentes. Cada uno se inclina hacia aspectos distintos. El texto de *Leviatán* es más retórico e impacta más por el mensaje claro de que el estado de naturaleza es el "estado de guerra de todos contra todos", lo que tomó cuerpo en el tópico ya conocido y, además, petrificó la filosofía política de Hobbes en esta gráfica imagen impidiendo la captación de otros importantes matices. *Leviatán* y *Elementos de derecho natural y político* tienen en común el mensaje de que el estado de naturaleza es el estado previo a la sociedad civil, que aquél es un estado de guerra o casi guerra por la desconfianza generada entre los hombres y que, como consecuencia, para evitar el caos y la destrucción es necesario no sólo constituir una unión social, sino también instituir una organización política poderosa en la forma bíblica del monstruo Leviatán, el único capaz de dominar y controlar las pasiones destructivas de los seres humanos. El poder absoluto del Estado-Soberano, o Leviatán, es una consecuencia lógica y, además, necesaria de ese estado primigenio en el que supuestamente se encuentra la humanidad en las primeras etapas de su historia.

Igualmente, ambos textos coinciden en la tesis de que el estado naturaleza no tiene por qué considerarse como una etapa histórica real de esa humanidad, aunque Hobbes deja caer que, a pesar de todo, en algunas áreas geográficas de América pueden hallarse en tal período, lo cual parece en sí mismo una contradicción³⁷. En todo caso, el estado de naturaleza juega el papel de un *prius*, de una necesidad lógica, sin la cual el edificio del Estado-Soberano se caería. Es su fundamento último, a primera vista. Luego, veremos que también se justifica, entre otras cosas, por sus funciones.

Como ha señalado Tuck, buena parte de la fuerza y originalidad de la argumentación de Hobbes reside no sólo en las ideas ya transcritas, sino también en la defensa de su tesis de que el ser humano, en el estado de naturaleza, tiene el derecho natural a la autopreservación, lo que implica defenderse de los ataques y de cualquier posible peligro y utilizar todos los medios para ello. En el seno de este derecho a la autodefensa se incluye, por supuesto, la preservación de su vida, de la de sus familiares y la protección de sus bienes. Y, a la postre, también la posibilidad de una anticipación en el ejercicio de la violencia. En realidad, es el doble juego de la tesis de una naturaleza humana diseñada como una máquina de impulsos irrefrenables, o de pasiones no controladas por la razón, y la tesis del derecho a la autopreservación o la defensa por encima de todo, lo que hace del estado de naturaleza un "estado de guerra".

En *Leviatán*, la tesis de que el derecho a la autopreservación es un derecho natural aparece con mucha claridad, así como sus consecuencias. Nada más empezar el cap. XIV, afirma qué es el derecho natural: "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para

³⁶ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, prólogo de D. Negro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 205.

³⁷ Escribe Hobbes en *Leviatán*: "Puede pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho". Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 225.

la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”³⁸. En *Elementos de derecho natural y político* reitera la idea: “Constituye, por tanto, un derecho natural que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros”³⁹. Un texto similar se encuentra en *De Cive*. En esta ocasión parece más claro aun cuando afirma categóricamente que “el primer fundamento del derecho natural es éste: que *todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y la de sus miembros*”⁴⁰.

Como afirma Tuck, según estos párrafos, el único derecho natural del hombre es el “derecho a autopreservarnos y a emplear cualquier medio que consideremos necesario”⁴¹. Todas las demás referencias al derecho natural, y son unas cuantas, como veremos después, se reducen a este derecho a la defensa y a la supervivencia de cada uno de nosotros en un contexto competitivo como es el estado de naturaleza. Aunque Hobbes no explica por qué todos los derechos naturales se resumen en el derecho a la autopreservación, considera que todo el mundo estará de acuerdo en que este es el deseo por excelencia de todos los seres humanos. Es más, precisamente, si todos los individuos están de acuerdo en que este es el deseo nuclear de la naturaleza humana, entonces, a partir de esta premisa será posible el pacto para cambiar el estado de guerra por uno de paz. Según Tuck, hasta un autor como es Grocio, cuya doctrina está en las antípodas de la filosofía política hobbesiana, estaría de acuerdo con este axioma.

Otro punto común entre los textos hobbesianos son las referencias al estado de igualdad y de libertad existente en el estado de naturaleza. Estos aspectos son muy relevantes, pues, junto a lo anterior, perfilan los elementos determinantes del estado de guerra: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable... (E)n lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él”⁴². Frente a lo que pudiéramos imaginarnos, la igualdad natural no es un elemento proclive a la felicidad o al bienestar común. Por el contrario, dadas las condiciones del ser humano, la igualdad física y psíquica de la humanidad conduce al enfrentamiento y, si no deriva en una situación de guerra, al menos, determina una disposición que no genera seguridad, sino incertidumbre y ambiente de guerra.

La igualdad es, en realidad, una igualdad en el imperio de las pasiones en nuestra mente. Es una igualdad en el dominio de los apetitos y de las pasiones de la psicología humana que hace que estas pulsiones, estos movimientos del espíritu, sean irrefrenables, condicionen los pensamientos y la voluntad, determinen la conducta, el deseo de poseer riquezas y honores, de adquirir poder y de ejercer violencia como un medio para lograr esos fines y, en suma, hace inviable la convivencia social.

En este ejercicio de desmontar la sociedad en sus elementos más simples y de dejarlos al albur de sus impulsos, los hombres gozan en el estado de naturaleza de libertad. El concepto de libertad, que Hobbes pretende enraizar en la cultura jurídica romana, al menos en *Leviatán* tiene una doble faz. Por un lado, en el sentido moderno, significa “ausencia de impedimentos externos” para realizar nuestros deseos. Por otro lado, la libertad es “un poder” que tiene el individuo para hacer o no hacer su voluntad. Hobbes deriva esta ausencia de obstáculos y ese poder de la propia naturaleza humana, de manera que la libertad de cada uno tiene como fin la propia preservación. Pues bien, esta libertad no tiene límites y, por ello, según Hobbes, el ejercicio de esta tiene por objeto arrebatar

³⁸ *Ibidem*, p. 227.

³⁹ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 203.

⁴⁰ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 71.

⁴¹ R. TUCK, *Hobbes: Una breve introducción*, op. cit., p. 110.

⁴² Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 221.

el poder y, por tanto, la libertad de los demás⁴³. Véase la paradoja de la explicación hobbesiana: la igualdad iguala a los hombres en sus capacidades e inclinaciones y la libertad se expresa en la acción violenta y destructiva irrefrenable, sin impedimentos, al menos en el estado de naturaleza, que genera caos y destrucción.

El relato de Hobbes no carece de fuerza dramática, por no escribir trágica. Es más, como ha puesto de manifiesto algún comentarista, el autor exprime, al menos en *Leviatán*, la *vis* retórica de unas imágenes que, seguro, impactan en el lector⁴⁴. De alguna manera, Hobbes nos coloca delante del espejo y nos propone echar una mirada a nuestra propia realidad interna, a nuestra alma y a nuestra naturaleza para que saquemos las mismas conclusiones que él ha extraído en su dilatada experiencia vital e intelectual: el estado de guerra, la necesidad del poder absoluto, del Estado-Soberano, etc. La imagen resultante del reflejo, sin duda, pudo parecer una imagen distorsionada.

Con todo, es el entrecruzamiento de esta visión de la igualdad y de la libertad humana lo que genera la inseguridad en el estado de naturaleza. La igualdad en las capacidades da lugar a la esperanza en conseguir los fines personales, lo que es decir la realización de los deseos y de las pasiones irrefrenables, del ansia de riqueza, de poder y de honores. Y la libertad es la posibilidad de utilizar sin constricciones el propio poder para satisfacer estos apetitos. Hobbes interpreta la libertad, en realidad, como un medio para lograr estos fines en aras de la preservación y la supervivencia. No obstante, la conjunción de estos elementos en todos los seres humanos deviene en inseguridad, pues todos los individuos desean los mismos objetos y fines y poseen las mismas capacidades para lograr sus objetivos placenteros⁴⁵. O, como Hobbes expresa en *De Cive*: "La causa del miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural entre los hombres y en parte a la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente; de lo cual viene a suceder que no podemos esperar de otros ni promernos a nosotros mismos la menor seguridad"⁴⁶.

El gen egoísta conduce de forma inexorable a la autodestrucción de la humanidad⁴⁷. En efecto, si dos individuos desean lo mismo, sea bienes, riquezas, poder, dignidades, y no pueden disfrutarlos simultáneamente, harán todo lo posible por destruirse como medio para satisfacer su deseo. No sólo eso, sino que además procurarán anticiparse a las acciones del otro para dominar, subyugar a todos y a todos con el único objetivo de que nada ni nadie se interponga en la satisfacción de ese instinto irrefrenable. Si esta dinámica la universalizamos a todos los seres humanos, si se promueve un proceso al infinito de pasiones encontradas, de genes egoístas descontrolados a su propia dinámica, el resultado es el ya conocido: el estado de guerra. La mutua competencia, la inseguridad generada y el deseo de gloria constituyen en suma el germen de la discordia, según Hobbes. Y la única solución es la institución de "un poder común que les obligue a todos al respeto"⁴⁸.

No obstante, a pesar del toque apocalíptico que, inicialmente, pudieran imprimir las explicaciones hobbesianas al desenlace del estado de guerra y de la humanidad, pues "todo hombre es enemigo de todo hombre", el filósofo de Malmesbury precisa que la guerra no tiene por qué ser real y efectiva para tener sus efectos fundantes de Leviatán. Basta con la predisposición hacia el

⁴³ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁴ La posición de Hobbes sobre el papel de la retórica es también una cuestión polémica entre los investigadores y discurre de forma paralela a la relevancia del cambio metodológico propiciado el filósofo de Malmesbury. La opinión general es que, igual que Aristóteles, fue muy crítico con los retóricos. De ahí que no se sirviera de la misma en las exposiciones de su filosofía. La excepción es *Leviatán*. Vid. F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 108-132

⁴⁵ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 222.

⁴⁶ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 68-69

⁴⁷ "El derecho a defender la vida, que el hombre tiene por naturaleza en razón a su inevitable miedo a la muerte, se convierte en un derecho a todas las cosas y todas las acciones, puesto que un derecho al fin no es válido sin un derecho a los medios necesarios". L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., p. 144.

⁴⁸ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 223.

caos, la violencia y la destrucción. El hombre y la humanidad se asoman al abismo, pero no se lanzan al precipicio: “la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella”⁴⁹.

Hobbes, como ya ha quedado claro, concibe al ser humano como una máquina de desear con sus resortes y sus impulsos que lo conduce, aparentemente, hacia la guerra y la destrucción mutua. Sin embargo, en este juego de resortes y fuerzas, las pasiones pueden ser tanto perjudiciales como beneficiosas. Esto es, de la misma manera que los apetitos y los deseos llevan a los hombres a la situación de guerra, igualmente, las pasiones devienen las fuerzas beatíficas y salvadoras que, contrarrestando los malos instintos, conducen a la paz, esto es, a la institucionalización de la organización civil y del Estado-Soberano.

¿Cuáles son estas pasiones positivas y beneficiosas? “Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza...”⁵⁰.

Nótese que en este texto con el que Hobbes finaliza el cap. XIII de *Leviatán* introduce tres novedades relevantes. En primer lugar, una pasión poderosa, capaz de contrarrestar al gen egoísta: el miedo, el temor a perder los bienes, honores y riquezas y, sobre todo, la vida, la propia y la de la familia⁵¹. En segundo lugar, en unas explicaciones cuasi apocalípticas y en torno a la máquina humana y sus pulsiones e instintos, Hobbes introduce como contrapeso a la razón. Esto es, la deliberación o la razón razonable, finalmente, tiene un importante papel en la superación del estado de guerra y en el logro de la paz. Y, por último, lo que llama “artículos para la paz”, que no son otra cosa que el reconocimiento del importante papel que tiene en el devenir de la humanidad lo que ya H. Grocio esbozó como son los “derechos naturales”. En el *Leviatán*, Hobbes hace referencia a las “leyes de la naturaleza”.

Importante afirmación que corrobora lo ya anticipado sobre el papel existencial del miedo en la vida de Hobbes, pero también en su filosofía. Y, además, una referencia a la razón que, por fin, parece tener un cierto papel de contrapeso, de orientación o de dirección de los movimientos convulsos del espíritu humano. Veremos en qué quedan estas precisiones.

V. De los derechos naturales y de las leyes de la naturaleza

Una de las novedades más sobresalientes de la filosofía política de Th. Hobbes fue la incorporación a su discurso moral de una determinada visión de los “derechos naturales”. Precisamente, la relevancia de estos derechos en el conjunto de su doctrina y, aparentemente, el posible influjo de H. Grocio es uno de los aspectos destacados en el debate sobre la prioridad de uno u otro en el iusnaturalismo moderno y en el pensamiento político moderno⁵². Incluso, sobre el estatuto de la filosofía iusnaturalista del autor de Malmesbury, pues es tal su concepción del Derecho bajo el *Leviatán* que parece más un positivista que un representante al uso de esa doctrina iusfilosófica centenaria.

Al margen de esta polémica que nutre una importante literatura sobre la filosofía práctica de la modernidad, lo cierto es que Hobbes tuvo especial interés en deslindar el concepto de “derecho”

⁴⁹ *Ibidem*, p. 224.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 226.

⁵¹ L. Strauss recoge la idea de que el miedo contrarresta otras pasiones, como la ira... L. STRAUSS, *La Filosofía política de Hobbes*, op. cit., p. 45.

⁵² Obsérvese el paralelismo de Hobbes y Grocio en la siguiente frase de *De Cive*: “Por consiguiente, la ley de naturaleza puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón”. Th. HOBBS, *De Cive*, op.cit., p.78. Sobre el influjo de Grocio en Hobbes, vid. R. TUCK, *Hobbes: Una breve introducción*, op. cit., pp. 107 y ss.

del de “ley”, de “derechos naturales” de las “leyes de la naturaleza”, así como otros conceptos de clara raigambre jurídica. Y eso fue así porque, en mi opinión, tienen una importante repercusión en su descripción del estado de naturaleza, en la guerra de todos contra todos y en las vías para solventar esta situación de caos y destrucción y dar paso al Estado-Soberano, previo pacto constitutivo de la organización social.

En el cap. XIV del *Leviatán*, en tres párrafos, define tres conceptos clave en sus explicaciones:

“El DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad de cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que, en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello.

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicte su juicio y razón.

Una LEY DE NATURALEZA (*lex naturalis*) es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla...”⁵³.

Y lo que es muy importante, “derecho” y “ley” deben distinguirse “porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles”.

Pues bien, si esto es así, según Hobbes, en el estado de naturaleza, que es una situación de guerra de todos contra todos, cada individuo tiene derecho a todo, incluyendo el cuerpo de los demás. Este sería el primer derecho natural entendido como una “libertad de hacer o no hacer” que implica un derecho a todo, siempre que sus acciones estén guiadas por el derecho fundamental a la autodefensa que es la piedra angular del sistema hobbesiano de derechos naturales. En realidad, es el “primer” y “único” derecho en el estado de naturaleza si seguimos las explicaciones de Hobbes y, a la postre, la justificación de la inseguridad generalizada que da lugar al estado de guerra total.

Inmediatamente, en las explicaciones del *Leviatán*, nada más describir de nuevo esta situación, en el mismo párrafo, Hobbes infiere una “ley fundamental de la naturaleza”: “que *toda* hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no pueda obtenerla, puede buscar y usar toda la ayuda y ventajas de la guerra”⁵⁴. Insiste en la inmediatez de esta afirmación, pues nada justifica que de hecho se produzca una superación del estado de guerra. Dicho de otra manera, llegados a este punto tanto o más está justificado el que la situación de la humanidad permanezca en el estado de guerra, en una especie de situación apocalíptica del estilo de *Mad Max* y que, en consecuencia, no haya forma de dar el salto a la organización social. O, por lo menos, esto parece deducirse de las palabras de Hobbes.

Sin embargo, justo a continuación de estas afirmaciones, Hobbes de por hecho que hay dos leyes de la naturaleza que aparecen como instancias autoevidentes. La primera, deducible del axioma antes transcrito, es la obligación de “*buscar la paz, y seguirla*” junto con el derecho natural

⁵³ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 227.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 228. Igualmente, en *De Cive*, Hobbes afirma que “la primera y fundamental ley de naturaleza es que *debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayuda para hacer la guerra*”. Ahora bien, de esta ley nuclear deduce que “*el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido, sino que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos*”, Como paso previo para justificar al contrato original de unión, de cesión de derechos y de sujeción al soberano. Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 79.

de “defendernos por todos los medios que podamos”. La segunda ley de la naturaleza es “que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo”. Sin duda, ambas leyes tienen un importante atractivo para la doctrina política de Hobbes y son necesarias desde su enfoque argumentativo. Sin embargo, aparentemente, carecen de un fundamento “more geométrico”: no es fácil encontrar un sustento deductivo que justifique el paso de su concepción de la naturaleza humana y su descripción del estado de guerra al reconocimiento de estas dos importantes leyes de la naturaleza.

A partir de estas leyes de la naturaleza, Hobbes infiere un conjunto bastante numeroso de otras leyes. El cap. XV de *Leviatán*, “De otras leyes de naturaleza”, es un relato sucesivo de otras tantas normas que componen un código de los que es virtuoso y de lo que no⁵⁵. En *Elementos de derecho natural y político*, es posible encontrar también un listado numeroso de otras tantas leyes de la naturaleza⁵⁶. De hecho, son leyes de la naturaleza que parecen deducirse de las tesis iniciales de Hobbes. Lo cierto es que esta estructura le permite al autor tratar definiciones tan importantes para la filosofía moral como la de justicia e injusticia, justicia conmutativa y distributiva, la gratitud e ingratitud, la deferencia, el perdón, la venganza, la insolencia, el orgullo, la arrogancia, la equidad, la igualdad de uso de las cosas comunes, la suerte, la primogenitura, la mediación, el arbitraje, etc. Así, en *Leviatán* hasta diecinueve leyes⁵⁷.

Sin duda, la explicación de cada uno de estos conceptos morales es importante. Sin embargo, para nuestro desarrollo, hay tres aspectos relevantes: la distinción entre derechos naturales y leyes de la naturaleza, la definición y los rasgos de estas leyes de la naturaleza y, por último, su reflexión sobre el contrato, los pactos y los juramentos, y el consentimiento.

En relación con la primera, ya se ha transcrito el párrafo capital de *Leviatán* sobre lo que el derecho natural y las leyes de la naturaleza. Derecho natural es la libertad de cada uno para usar su propio poder sin restricciones, de hacer o no hacer lo que le venga en gana, especialmente, si el objetivo es la autopreservación de su vida, la de los suyos y la protección de sus bienes. La ley de la naturaleza, por el contrario, es definida como una restricción a ese poder del individuo. A primera vista, pues, el derecho natural es aquello que deviene de la propia naturaleza del ser humano y que, por consiguiente, deriva de las explicaciones dadas por Hobbes en torno a la naturaleza humana. Una naturaleza que, como vimos, es concebida como una máquina, desde una perspectiva materialista y que prima el papel de los apetitos, de las pasiones y la visión de hombre dominado por el gen egoísta.

Las leyes de la naturaleza, por el contrario, aparecen como restricciones a todo aquello que sea destructivo para su vida. Por lo tanto, también a ese poder que le puede conducir a la guerra de todos contra todos, pero lo más importante es que son concebidas al estilo de H. Grocio: como restricciones de la razón. Recordemos que en *Leviatán* afirma que “una ley de la naturaleza es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida”⁵⁸. En *De Cive*, Hobbes afirma que “la ley de la naturaleza puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón”⁵⁹. Y en *Elementos de derecho natural y político* también aparece la tesis de que es la razón la que define las leyes naturales⁶⁰.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 239 y ss.

⁵⁶ Cap. XVI y XVII de *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 219-236.

⁵⁷ Por el contrario, en el cap. III de *De Cive*, Hobbes enumera veinte leyes. Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., pp. 92-107.

⁵⁸ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 227.

⁵⁹ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 78.

⁶⁰ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 210.

Mientras que, a primera vista, el derecho natural es definido en términos de movimiento, del flujo que surge directamente de la naturaleza humana, las leyes son, por el contrario, las restricciones emanadas de la recta razón. En *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes aún va más lejos cuando, dando un giro teórico, no sólo afirma el origen racional de las leyes de la naturaleza, sino que, además, indica que son los preceptos del derecho natural los que conducen al ser humano por la vía de la paz y la institucionalización de la organización social⁶¹. Sin duda, es un importante reto para su doctrina tanto la conversión del derecho natural en expresión de la razón como en una vía para la paz y para la construcción social. Esta mutación desde sus afirmaciones iniciales no parece nada claro. Es difícil percibir esta transmutación de un derecho natural que, inicialmente, es una libertad irrestricta de uso del propio poder en aras de la autodefensa en una expresión de unas facultades racionales cuyo objetivo es el control de las pasiones.

El reto es supremo, pues conviene no olvidar que ese derecho natural primigenio a defenderse y a utilizar todos los medios posibles a su alcance tiene su origen en el miedo a la muerte, tal y como aparece en las definiciones transcritas de *Leviatán*. Es un derecho natural de todos los hombres contra todos los hombres y no parece un derecho surgido de las facultades racionales de la naturaleza. En consecuencia, asimismo, no parece que semejante impulso pueda ser reconducido por las deliberaciones, la sensatez humana y la recta razón. ¿Cómo es posible, entonces, que un “derecho natural” de este tipo, un derecho a defender la vida propia y la de la familia por miedo a la muerte del que deriva un derecho a todo acabe deviniendo en un derecho natural racional?

Esta aparente contradicción del texto *Elementos de derecho natural y político*, sin embargo, no aparece en *Leviatán* donde la oposición entre el derecho natural y las leyes de la naturaleza es más evidente. Al mismo tiempo, en este último libro, Hobbes detalla con más precisión los rasgos de las leyes de la naturaleza⁶². Y estos son: 1.- Las leyes de la naturaleza tienen pleno efecto y obligan en el foro interno de la persona. Para que afecte al foro externo es necesario un contexto de seguridad. 2.- Las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas. 3.- Son de fácil cumplimiento, pues basta con la intención para que puedan ser realizadas. 4.- Es la filosofía moral la ciencia de la virtud y del vicio que estudia las leyes de la naturaleza. Hobbes va adelantando con estos rasgos la necesidad de la organización civil y del poder soberano.

Un importante detalle de la exposición hobbesiana es que, en los diferentes textos, justo a continuación de las afirmaciones sobre lo que son el derecho natural y las leyes de la naturaleza, el autor se explaya sobre lo que es el contrato, los pactos y el juramento⁶³. Sin duda, parece la antesala de la exposición posterior sobre el origen de la república. En todo caso, conviene aclarar que parece un estudio más jurídico que político. Enlaza con las explicaciones de las dos primeras leyes de la naturaleza en la medida que pretende aclarar cuándo se abandona o se renuncia a un derecho en referencia al primer y único derecho antes mencionado a proteger su vida y a utilizar todos los medios posibles para su defensa.

En este sentido, “un derecho es abandonado ya sea por simple renuncia a él o por transferencia a otro”. En el primer caso, no importa el beneficiario de la renuncia; en el segundo caso, el beneficio recae sobre una o varias personas determinadas. Pues bien, “la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO”⁶⁴. Como en la renuncia u otro tipo de transferencia de derechos, en el contrato -señala Hobbes- es muy importante la forma que, al estilo jurídico, se materializa en una declaración o manifestación a partir de signos, “voluntarios y suficientes”, de

⁶¹ Esta importante afirmación va justo después de la definición de la ley natural como resultado de la razón, es decir, en la p. 210 de *Elementos de derecho natural y político*, op. cit.

⁶² Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., pp. 252-253. Los rasgos de las leyes de la naturaleza son descritos también en *De Cive*, op. cit., pp. 108-113.

⁶³ *Ibidem*, p. 228 y ss.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 230.

que se transfiera la cosa o el derecho. Estos signos pueden ser palabras o acciones⁶⁵. En el caso del contrato son expresos o inferidos, según Hobbes.

Las páginas del cap. XIV de *Leviatán*, previas al desarrollo y enumeración de las leyes de la naturaleza, constituyen realmente una elaboración de una teoría dogmática de inspiración privatista del contrato. Sobre la forma y perfección, sobre el objeto, con quién se puede o no realizar un contrato (ni con los animales, ni con Dios), sobre su validez y sobre el vicio, sobre su fin y su término, etc. En fin, un interesante preludio sobre cómo formalizar un contrato a partir del cual se pueda abandonar el estado naturaleza e instituir la organización civil y la república.

VI. Sobre la generación de la república y la legitimidad del Leviatán

Una de las pruebas fundamentales de la filosofía política de Hobbes radica en la explicación del paso del estado de naturaleza a la organización civil y a la institucionalización del Estado y la atribución del poder al soberano. De cómo se justifique depende buena parte de la validez de su teoría y su capacidad de convencimiento sobre la corrección de su propuesta. Conviene no olvidar que defiende el establecimiento de un poder absoluto, una concepción fuerte de la soberanía y la conversión del individuo en súbdito.

Hasta el momento, en la reconstrucción del pensamiento de Hobbes, he ido recogiendo ya unos cuantos mimbres de su teoría que condicionan este paso: la visión materialista y mecanicista de la naturaleza humana, la explicación de la acción por la existencia de apetitos y pasiones, la fuerza del gen egoísta; el estado de guerra de todos contra todos donde prima el derecho natural a la autodefensa; la existencia de unas leyes de la naturaleza, etc. Y el objetivo: la constitución de una organización civil, la institucionalización del Estado-Leviatán, la justificación de su poder y soberanía.

Asimismo, según lo visto más arriba, en el contexto cuasi apocalíptico del estado de naturaleza existen pocos vestigios de racionalidad razonable, no instrumental, o de sentido común, dado el dominio de las pasiones y del gen egoísta o, al menos, el clima de desconfianza generado por ese derecho natural a la autopreservación de cada uno, a proteger la vida, la de su familia y sus bienes.

En las explicaciones de Hobbes, hay dos reflexiones que permiten un atisbo de esperanza. Por un lado, el reconocimiento, como ya se ha anticipado, de que hay pasiones cuyo impulso puede devenir en un final no destructivo: el temor a la muerte; el deseo de una vida confortable y la esperanza de lograr estos objetivos con el trabajo. Y, por otro lado, las leyes de la naturaleza como medios para la paz, pues son “reglas emanadas de la recta razón”, como bien defendería el mismo H. Grocio.

Sin embargo, en un importante texto nos adelanta un detalle no menor: que, por sí mismas o por la voluntad del ser humano, las leyes de la naturaleza no se imponen en un estado de guerra dominado por los apetitos y pasiones humanos y que, en consecuencia, para su ejecución, como expresión de la razón, es necesaria la fuerza: “Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y, en suma, *hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros*) son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carece de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre”⁶⁶. Es decir, que es necesario el poder del Estado-Leviatán para dichas leyes de la naturaleza puedan imponerse. Por sí mismas no tienen eficacia, ni determinan la acción humana.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 229.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 263.

Volvemos, pues, a la casilla de salida. ¿Cómo se justifica en la teoría de Hobbes, cuál es el mecanismo natural, psicológico, social o político que impulsa el tránsito del estado de naturaleza a la república organizada según su modelo autoritario?

La respuesta de Hobbes a este dilema es el recurso al miedo, como no podía ser de otra manera, y, en particular, al temor a la muerte en una situación de desconfianza o de guerra. Es la pasión del miedo la que contrarresta los supuestos apetitos asociales del ser humano. En particular, las fuerzas internas en la naturaleza humana se contrapesan con otras fuerzas igual de potentes que, en este caso, impulsan hacia el pacto con otros y a la institucionalización de un poder más fuerte que todos juntos, el Leviatán. Y, a la inversa, "si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos. Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían"⁶⁷.

La paradoja de este relato de Hobbes es que, por mor de la justificación de la organización civil y el poder político, invierte el papel de la pulsión del miedo en la naturaleza humana. En efecto, en las explicaciones sobre el primigenio estado de guerra, el temor a la muerte y a la pérdida de la vida, de los bienes y honores justifica un derecho natural a la autopreservación que está en el origen de esa situación apocalíptica descrita por Hobbes. Pero, en la fase de explicar los motivos del paso al estado social y de la creación del Leviatán, el miedo se transmuta de pasión destructiva a la causa generadora del orden, el Estado y la paz. Por "el miedo de unos hacia los otros"⁶⁸, los hombres están dispuestos a ceder su derecho natural a un ente artificial y a ceder todo su poder a un ser aún más poderoso como es Leviatán. Curiosa transmutación del miedo en la redoma del alquimista. Es el temor a la muerte propia y de la familia, el fracaso en la ejecución del derecho natural a la autopreservación y autoprotección, en suma, el que vuelve razonable y prudente al hombre en contra de su propia naturaleza y el que, en definitiva, le conduce por la senda del pacto y del sometimiento al poder del soberano.

La pregunta, no obstante, es cuál, desde una perspectiva psicológica y de la teoría de la acción humana, la causa por la cual se lleva a cabo esta transmutación del temor a perder la vida. ¿Es un motivo real de la voluntad humana, de su capacidad de tomar decisiones y de guiar sus acciones o, más bien, un deseo teórico del autor? ¿Resulta, en verdad, convincente el relato de Hobbes o es un recurso retórico con el que justificar su propuesta autoritaria?

Con todo, frente a lo que pudiera parecer, el miedo como pasión o apetito esencial no desaparece de la vida humana y de la organización social. Sólo que ahora se traslada al ejercicio del poder por parte del soberano, poder que es pergeñado por Hobbes al modo del *pater familias* romano, es decir, con un derecho a la vida y a la muerte, a los bienes y riquezas de los súbditos. En realidad, miedo hacia un artefacto que, aún creado por el hombre, se vuelve contra el hombre por mucho que, como veremos, el autor pretenda convencernos de sus bondades. Como alguno de los comentaristas han aventurado⁶⁹, el Leviatán hobbesiano es el trasunto del Estado totalitario tan extendido en el siglo XX con sus características típicas: el dominio del hombre por el hombre, la razón instrumental orientada al ejercicio del poder, la Administración y sus funcionarios como la *longa manu* del soberano, el Derecho como potente ordenador del control social, etc. Todo al servicio del liberalismo económico, esto es, del capitalismo incipiente, pero plenamente desarrollado en el siglo XX bajo los poderes autoritarios.

El miedo, pues, como catalizador entre el estado de guerra y el estado de paz es el resultado de la transmutación concebida por Hobbes para justificar su posición política. Pero surge la pregunta sobre cuál es el instrumento que formaliza este cambio tan radical. Según la lectura canónica, Hobbes, en este punto, apuesta por el instrumento del contrato social como modo de canalizar el

⁶⁷ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 68.

⁶⁸ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 290.

⁶⁹ Me remito en esto a la lectura del "individualismo posesivo" de C. B. MACPHERSON.

tránsito hacia la organización civil o república. Hobbes es el iniciador de las corrientes contractualistas que surgen en la modernidad que ha sido un tópico de la filosofía política hasta llegar al presente con las propuestas de las teorías de la justicia de Rawls y Nozick. Es precisamente uno de sus “inventos” y una de sus aportaciones más relevantes al debate político y a la caja de herramientas en las que están depositadas nuestras categorías jurídico-políticas.

Y tiene bien ganada la fama de contractualista, lo que no es óbice para señalar alguna de sus imprecisiones. En primer lugar, contrasta la claridad de sus explicaciones ya adelantadas, en las que exponía una dogmática del contrato, de los pactos y del juramento y la proyección de estos instrumentos jurídicos a la creación de la organización civil. En este último punto, destaca más bien su ambigüedad.

De acuerdo con el texto de *Leviatán*, como resultado de todo lo anterior, la única manera de evitar el estado de guerra de unos contra otros es, primero, el otorgamiento de todo el poder y fuerza “a un solo hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades” a una sola voluntad. Y poco más adelante afirma: “Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre...”. Por dicho pacto, cada uno abandona el derecho a gobernarse -el derecho natural a la autopreservación a condición de que el resto haga lo mismo, y a su vez, todos autorizan a un hombre, o asamblea de hombres, a dirigir el gobierno de la sociedad⁷⁰. En el inicio del cap. XVIII reitera: “Se dice que una *república* es *instituida* cuando una multitud de hombres se ponen efectivamente de acuerdo, y pactan *cada uno con cada uno*, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le concederá por mayoría el *derecho a representar* la persona de todos ellos (es decir, el derecho a ser su *representante*)”⁷¹.

En *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes parece defender la misma idea, aunque, como veremos, introduce algún matiz importante. En efecto, según el autor, con un toque menos retórico que en *Leviatán*, “formar la unión consiste en que cada hombre se obligue, mediante convenio, respecto al mismo e idéntico hombre, o respecto al mismo e idéntico consejo nombrado y designado por todos ellos, a hacer aquellas acciones que dicho hombre o consejo le ordene realizar, y a no hacer las acciones que les prohíban o les ordenen no realizar”⁷².

Pues bien, al margen de las dudas planteadas en torno a la transmutación alquimista ya comentada, el entrecruzamiento de estos textos suscita nuevos interrogantes relacionados con su versión del contractualismo y el papel del consentimiento en la formalización del pacto social y la institucionalización del poder político.

Efectivamente, la doctrina política de Hobbes inicia y se enmarca en el conjunto de teorías contractualistas. Este tipo de corrientes se caracterizan en que, en algún punto, debe producirse la emisión de alguna forma de consentimiento, debe manifestarse la voluntad en torno al objeto del contrato o debe efectuarse una promesa con la fuerza moral y performativa que tiene sus fórmulas de expresión. Pues bien, a la vista de los textos hobbesianos, todo parece indicar que el papel del consentimiento de los individuos todavía en el estado de naturaleza es relativo o, al menos, muy limitado. O, cuanto menos, sus afirmaciones resultan contradictorias. Aparentemente, en *Leviatán*, Hobbes refuerza el papel del consentimiento en la formulación del pacto cuando afirma que el objeto o fin del pacto “es más que consentimiento o concordia...”, y sigue concretando la idea del pacto de “cada hombre con cada hombre”, como he transcrito más arriba. Más aún, justo a continuación, el filósofo de Malmesbury detalla la fórmula o fórmulas que debieran utilizarse en el pacto: “*autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones*”

⁷⁰ Este texto es un resumen de un conocido párrafo de *Leviatán*, *op. cit.*, p. 266-267, al que volveré.

⁷¹ *Ibidem*, p. 268.

⁷² Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, *op. cit.*, p. 248.

de manera semejante" (cursiva en el original)⁷³. Fórmula rebuscada, diseñada para dar cumplida respuesta a su propuesta política, pero que, en un estado de guerra, daría mucho trabajo a los profesionales del Derecho⁷⁴.

Por el contrario, en *Elementos de derecho natural y político* aparece más explícitamente que el consentimiento por sí solo no es suficiente para creación de la organización civil o república y para la institucionalización del Leviatán. En efecto, según sus palabras, "el consentimiento (que entendemos que consiste en la concurrencia de las voluntades de muchos hombres a una acción) no constituye garantía suficiente para su paz común sin el establecimiento de algún poder común, por miedo al cual puedan ser obligados, tanto a mantener la paz entre ellos, como a unir sus fuerzas contra un enemigo común"⁷⁵.

Según Hobbes, el consentimiento en el contrato político resulta un argumento demasiado débil para construir y afianzar el edificio social, a diferencia de lo que van a defender otros contractualistas como es el caso de Locke. El contrato originario es papel mojado sin la existencia de coacciones que impelen a su cumplimiento. En realidad, algo parecido indica en *Leviatán* cuando afirma que "sin la espada los pactos no son más que palabras"⁷⁶. O, lo que es lo mismo, sin las sanciones, sin la fuerza los convenios, los negocios, pactos, el Derecho mismo no es Derecho como defendió el positivismo y toda la teoría jurídica hasta H.L.A. Hart.

Claro que esta concepción imperativa del Derecho sirve para los contratos de inspiración privatista, así como para otros aspectos del fenómeno jurídico, pero qué virtualidad tiene en los contratos políticos cuyo fin es crear una sociedad sin que exista una organización instituida previamente. ¿En un contexto de vacío político y jurídico, realmente, es creíble el relato de Hobbes sobre el pacto social, la emisión de consentimiento de las partes y la aparición de la compleja organización del Estado de la nada? ¿Cómo puede imaginarse que seres humanos dominados por el gen egoísta y lanzados a la desconfianza mutua y la violencia pueden ceder tan fácilmente, aunque les domine el temor a perder todo, su derecho natural a la autopreservación? Más bien, en contra de lo que propuso Hobbes, con los mimbres por él diseñados, el dilema en el que se encuentran los humanos en el estado de naturaleza no tiene una salida fácil y parece tender más hacia un entorno más apocalíptico que al Estado absoluto promovido por su doctrina.

El filósofo Hobbes, ignorando sus conocimientos históricos, pasa por alto el largo proceso de génesis y formación del Estado moderno del que, por cierto, fue testigo y teórico. Se dirá que la imagen de un Leviatán que surge por arte de magia no deja de ser otro recurso retórico, como el estado de naturaleza diseñado como una guerra. Que son creación de la imaginación política, artificios lógicos cuyo objetivo es legitimar el resto de la teoría, pero, en este caso, lo que se justifica es un Estado autoritario y el ejercicio del poder absoluto e, incluso, tiránico, como veremos a continuación. Claro que, en definitiva, el objetivo de Hobbes no era otro que legitimar a una de las facciones en la lucha política de la Inglaterra del XVII. Por lo tanto, no debería extrañarnos tanto estos juegos malabares con las ficciones que él mismo inventó. Lo único que me interesa ahora, no obstante, es poner de manifiesto las precomprensiones de la teoría y que Hobbes se comporta como un falso contractualista.

⁷³ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 267.

⁷⁴ En efecto, primero se renuncia a algo y luego se autoriza o, al contrario, se autoriza y luego se renuncia, pero para todos los firmantes. No como establece Hobbes en las dos partes del pacto, la que suscribe el titular y la del resto, que tiene un orden diferente.

⁷⁵ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 247-248.

⁷⁶ Igualmente, en *De Cive*, Hobbes se refiere a la "espada de la justicia" y a la "espada de la guerra", y, descarnadamente, aclara: "como el derecho de la espada no es otra cosa que el poder de usar la espada según la voluntad del que manda, de ello se sigue que juzgar acerca de su uso correcto pertenece también a la misma persona; pues si el poder de juzgar estuviese en unas manos, y el poder ejecutivo en otras, nada podría hacerse". (Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 143-144).

En efecto, Hobbes aparece como un falso contractualista, pues, a la postre, el consentimiento de las personas queda relegado a un mero trámite formal. Como la dogmática civilista desde el Derecho romano ha aclarado, la muestra de una voluntad clara de suscribir un contrato es un elemento nuclear de la perfección de un contrato. En el caso de que haya algún impedimento o de que la voluntad del contratante esté mediatizada el acuerdo acarrea un vicio de nulidad. El consentimiento es clave en el contrato y lo es también en las doctrinas contractualistas que no hacen sino trasladar al ámbito público una institución de derecho privado. El consentimiento es fundamental en las teorías contractualistas porque en él se sustenta la obligación política, esto es, la obligación jurídica y el deber moral de obediencia a la autoridad y al Derecho. Claro que siempre puede afirmarse que la obediencia al Soberano, en la doctrina de Hobbes, no se asienta tanto en la palabra dada por los súbditos como en el poder y en la fuerza del Leviatán.

En realidad, Hobbes confunde -en mi opinión, conscientemente- la formulación y perfeccionamiento de los contratos y su eficacia y cumplimiento. Es lo que nos deja entrever la fuerza retórica de su máxima tantas veces repetidas “sin la espada los pactos no son más que palabras”. Dicho de otra forma, Hobbes no confía en el sustrato moral de las personas, en el poder de las leyes de la naturaleza como expresión de la recta razón, en el consentimiento y compromiso de los individuos cuando manifiestan su voluntad de hacer algo o emiten la fórmula de una promesa. Esto es, en el deber moral de cumplimiento de los contratos que hay detrás de la emisión del consentimiento. Con carácter general, los ciudadanos cumplen en la vida ordinaria con la palabra dada a otros ciudadanos, así como también muestran una conducta proclive a la obediencia a la autoridad y al Derecho. Otra cosa es que en los casos más recalcitrantes haga falta la espada, pero esto es ya cuestión de eficacia, no de la existencia y perfeccionamiento del contrato que por la emisión del consentimiento tiene ya fuerza obligatoria. Así lo entendieron los contractualistas posteriores.

Por último, esta reflexión sobre el papel del consentimiento y el poder de la espada en la formulación y eficacia del contrato social conduce a otra de las cuestiones relevantes en torno al tránsito del estado de naturaleza a la organización civil o república. ¿Cuál es la tipología o modalidad del contrato social pergeñado por Hobbes? ¿Dicho acuerdo contiene un solo pacto o, en realidad, oculta una segunda parte que tiene que ver precisamente con la función de la espada en el contrato? En efecto, una de las cuestiones centrales de la descripción de Hobbes es la duda acerca de si el contrato social contiene dos pactos: el pacto de unión, por el cual las partes acuerdan unirse o crear la sociedad civil abandonando el estado de guerra, y el pacto de sujeción, por el cual, una vez creada la sociedad, instituyen al Estado y prometen obediencia al Soberano. Pudiera parecer lógico que ésta fuese la estructura del contrato social en el contexto de una doctrina autoritaria como es la de Hobbes. De hecho, resolvería el problema del papel del consentimiento justificando la sujeción al poder de la espada. Sin embargo, no está claro que sea así. Pues, en efecto, el pacto de sujeción no aparece ni insinuado en *Leviatán* y en *Elementos de derecho natural y político*, mientras que está sugerencia sí que aparece en *De Cive*, como veremos más adelante.

Como vimos, en *Leviatán*, el contrato social al que dan su consentimiento las partes para dejar el estado de guerra se compone de dos partes: una *autorización* y una *renuncia* al derecho a gobernarse a sí mismo. En *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes se refiere explícitamente a la necesidad de una unión para lograr un estado de paz que define “como la que comprende o incluye las voluntades de muchos en la voluntad de un hombre o en la voluntad de la mayoría de un cierto número de los hombres; es decir, en la voluntad de un hombre o de un CONSEJO”, Es decir, en esta primera definición de *Elementos*, claramente la unión constituye una conjunción de voluntades de muchos que se somete a una voluntad. Más adelante, aclara que “formar la unión consiste en que cada hombre se obligue, mediante convenio, respecto al mismo e idéntico hombre, o respecto al mismo e idéntico consejo nombrado y designado por todos ellos, a hacer todas aquellas acciones que dicho hombre o consejo le ordene realizar, y a no hacer las acciones que les prohíban o les ordenen no realizar”⁷⁷. En esta segunda afirmación, a la necesaria unión resultado

⁷⁷ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 248.

del contrato, Hobbes añade el compromiso de obediencia a los mandatos de la persona o consejo que tenga la autoridad una vez se ha formado la unión de todos los hombres. Es decir, no sólo hay unión, sino que también hay un deber de obediencia que corresponde al ligamen que, además, se crea entre súbdito y soberano. Hay, pues, un matiz más que tiene que ver no sólo con la voluntad de unión entre los hombres y el pacto entre cada uno, sino, sobre todo, a la relación con el soberano, artificialmente creado, que es de sujeción. Como Hobbes aclara, “se llama SOBERANO al hombre o al consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le han entregado mediante convenio”⁷⁸.

En *De Cive*, sin la retórica de *Leviatán*, Hobbes insiste en que “el acuerdo o asociación contractual” entre las voluntades de todos los hombres no basta para garantizar la seguridad y en que hace falta “un poder común en virtud del cual los individuos particulares sean gobernados por medio al castigo”. Más explícitamente que en *Elementos de derecho natural y político*, en *De Cive* pueden encontrarse las dos partes del contrato social. Por un lado, el acuerdo entre muchas voluntades. Pero, esta suma de voluntades “no es suficiente para preservar la paz y para conseguir una defensa duradera. Por eso, por otro lado, es necesario unir todas esas voluntades en una sola como garantía de una preservación de la vida y de los bienes más eficaz. A la reunión de todas las voluntades, Hobbes le llama concejo, corporación o consejo. Llama unión a “la sumisión de las voluntades de todos esos hombres a la voluntad de un solo hombre o de un concejo” que se realiza a través de un “contrato con todos y cada uno de los demás, a no resistirse a la voluntad del hombre o del concejo a que ya se ha sometido”. Esto es, parece que en *De Cive*, al igual que en el resto de los textos políticos de Hobbes, se produce una cierta confusión entre el acuerdo de unión y el de sujeción. En todo caso, creo que es importante aclarar que el contrato o convenio tal y como lo perfila el filósofo de Malmesbury tiene dos partes que se sustancian, por un lado, en el acuerdo de voluntades y, por otro, en la sumisión a la nueva autoridad creada por el pacto⁷⁹.

La cuestión es, por tanto, si el acuerdo original en Hobbes comprende uno o dos pactos, uno de unión y otro de sujeción: el que crea la organización social y política y el que obliga a la obediencia a la autoridad o cuerpo artificial creado *ex novo*. No es fácil dilucidar entre una posición u otra. Las palabras del autor parecen tender a la tesis de que sólo hay un pacto, el de unión, con la consecuencia de la obediencia debida. Sin embargo, el acuerdo, como he ido mostrando, es más complejo de lo que pudiera parece. En los textos de Hobbes, aparece, primero de todo, que el contrato no implica un solo pacto, sino que hay una renuncia y una autorización, como aparece en *Leviatán*. En *De Cive*, al convenio se le denomina de “unión”, pero tiene las dos partes de creación de la sociedad y de compromiso de obediencia. Parece que a Hobbes no le interesa reconocer explícitamente la duplicidad del pacto bajo el contrato social, que juega con los límites difusos del derecho, del contrato y del lenguaje. En mi opinión, en el contexto de su teoría, no hay uno sin otro. Es posible que no quisiera reconocerlo expresamente. No obstante, hay un texto en *De Cive* en el que deja caer que el pacto es doble cuando afirma que “para la seguridad de los hombres se requería no solamente que estuviesen de acuerdo entre ellos, sino que sometiesen sus voluntades en cosas necesarias para la defensa y la paz; y como también se dijo que en esta unión y sujeción consistía la naturaleza de una ciudad”⁸⁰. En definitiva, que no hay un pacto sin el otro, que organización civil o república -el Leviatán mismo- no es posible sin la conjunción las dos partes del pacto: la unión de todas las voluntades y su sujeción al Soberano.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 249.

⁷⁹ Th. HOBBS, *De Cive*, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 141.

VII. Derecho y soberanía bajo el Leviatán: el individuo-súbdito

En los tres textos relevantes en la doctrina política hobbesiana, justo a continuación de estas reflexiones sobre la generación de la organización civil, sociedad, ciudad o república, el filósofo de Malmesbury define qué es el soberano, cuáles son sus competencias y su relación con los hombres del estado de naturaleza que, tras el contrato social, han devenido en súbditos. Es ésta, sin duda, una de las partes centrales de la filosofía política de Hobbes en la que, además, se encuentran importantes sugerencias para la Teoría del Derecho.

En *Leviatán*, Hobbes describe así los efectos del pacto y la generación de la sociedad⁸¹:

“Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos en el exterior. Y en él consiste la esencia de la república, que (por definirla) es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común.

Y el que carga con esta persona se denomina SOBERANO y se dice que *poder soberano*; cualquier otro es SÚBDITO”.

Por su parte, en *Elementos de derecho natural y político*, la descripción de la emergencia del Estado es del siguiente tenor⁸²:

“8.- La unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día CUERPO POLÍTICO o sociedad civil; los griegos lo llamaron *polis*, es decir, ciudad; lo que se puede definir una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común.

9.- Esta unión en una ciudad o cuerpo político está instituida con un poder común sobre todas las personas particulares o miembros del mismo, para el bien común de todos; asimismo, entre una multitud de esos miembros puede instituirse una unión subordinada de algunos de ellos, para ciertas acciones comunes que puedan realizar dichos hombres en su propio beneficio común o en el de la ciudad; como respecto al gobierno subordinado, al consejo, al comercio o algo similar. Estos cuerpos políticos subordinados se llaman usualmente CORPORACIONES y tienen tanto poder sobre los miembros particulares de su propia sociedad como la ciudad en conjunto a la que pertenecen les permiten.

10.- En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, se llama SOBERANO al hombre o consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le han entregado mediante convenio. Porque resulta imposible para cualquier hombre transferir realmente su propia fuerza a otro, o que ese otro lo reciba, hay que entender que transferir un hombre su fuerza o su poder equivale simplemente a dejar de abandonar su derecho a oponerse a aquel a favor del cual lo han transferido. Todo miembro del cuerpo político es llamado SÚBDITO respecto al soberano”.

⁸¹ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 267.

⁸² Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 249.

Los dos textos describen la emergencia del poder del Estado en su forma de Leviatán o de soberano y la mutación del hombre por naturaleza en súbdito⁸³. El resultado realmente impresiona en la omnipotencia del cuerpo artificial que emerge del pacto de unión de un hombre con todos los hombres y de cada con los demás. Sin embargo, más allá de la retórica y de la imagen de semejante poder, lo cierto es que entre ambos textos hay importantes matices. Sobre todo, si releemos *Elementos de derecho natural y político*. Más allá de las denominaciones y ejemplos, este texto añade dos precisiones. Por un lado, el fin de la unión y de la creación del soberano ya no es solo la "paz y defensa", sino que también incluye "el beneficio común" entre cuyas actividades incluye al comercio, lo que implica una lectura mercantilista de los fines del poder. Y, por otro, Hobbes reconoce la posibilidad de que, por debajo del poder absoluto, se creen instancias intermedias o corporaciones de miembros de la sociedad que, al tiempo de cumplir sus fines individuales, logren los objetivos generales de la colectividad.

Otro dato importante que Hobbes apunta a continuación de estas afirmaciones se refiere al modo a través del cual se adquiere la condición de soberano. Pudiera parecer que el filósofo se hubiera dedicado a reiterar sin más su posición contractualista, pero no es así. Según Hobbes, hay dos formas de adquirir la condición de soberano: por *adquisición*, cuando se usa la fuerza natural que, en su opinión, tiene lugar tanto en las relaciones paternofiliales como en la conquista de otros territorios a través de la guerra; y por *institución*, cuando efectivamente es el resultado de un acuerdo entre los hombres⁸⁴. En el primer caso, estaremos ante una república por adquisición; en el segundo, en una república por institución⁸⁵.

Lógicamente, la apuesta de Hobbes es la república por institución, el soberano instituido por la voluntad de todos. No obstante, no evita la comparación entre ambas categorías, especialmente, en el estatus del poder que confiere. El partido monárquico utilizaba la lectura patriarcal de las facultades del rey, como haría R. Filmer (1588-1653) en su *Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680), y el mismo Hobbes no se puede sustraer a la tentación de considerar al soberano como *pater-familias*, con su aurea del *imperium* al estilo del derecho romano.

En realidad, los poderes son muy similares entre un tipo u otro de república. Lo que les diferencia es el papel del miedo: en el caso del soberano por adquisición el miedo es a quien detenta el poder y, en el caso del soberano por institución, el miedo es "de unos a otros". "En ambos casos lo hacen por miedo, y deben anotarlos quienes consideran nulos todos esos pactos por provenir del miedo a la muerte o a la violencia"⁸⁶.

En cualquier caso, Hobbes desarrolla los poderes del soberano en sus explicaciones sobre la república por institución⁸⁷. Son facultades que bien podían haber sido suscritas por J. Bodin. Pues

⁸³ En *De Cive*, la explicación hobbesiana parece tener un aire más "humano" o, al menos, más cercano a la realidad de su tiempo: "11.- En toda ciudad, de ese hombre o concejo a cuya voluntad cada individuo particular ha sometido su voluntad del modo que ya se ha declarado se dice que tiene *el poder supremo, o mando principal, o dominio*. Y ese poder y derecho de mandar consiste en esto: en que cada ciudadano ha transferido toda su fuerza y poder a ese hombre o concejo... Cada ciudadano, como también cada persona civil subordinada, se llama *súbdito* de aquel que tiene el mando principal" (Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 136).

⁸⁴ En su explicación, Hobbes reitera la tesis ya adelantada sobre el modo de salir del estado de guerra y de constituir una república: "cuando los hombres acuerdan voluntariamente entre ellos mismos someterse a un hombre, o asamblea de hombres, confiando en ser protegidos por él o ella frente a todos los demás" (Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 268).

⁸⁵ En *De Cive*, Hobbes trata la doble forma de adquisición de la soberanía, por adquisición o por institución, en capítulos separados, cap. 6 y 8. De modo, pues, diferente a *Leviatán*.

⁸⁶ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 290.

⁸⁷ Ello no es óbice para que el capítulo XX, "Del dominio paternal o despótico", parte II de *Leviatán*, trate las causas de este tipo de república, los poderes paternos y sus consecuencias. Sin duda, alguna de sus afirmaciones produce en la actualidad más de una sorpresa. Por ejemplo, el que el dominio del padre sobre el hijo no se fundamenta en la generación, sino en el consentimiento del niño, en el contrato, como pretende demostrar con la referencia al estado de naturaleza. De no ser así, entonces el poder es de las madres, pues

configuran una soberanía indivisible con un poder absoluto sobre la vida y la muerte de sus súbditos, y sobre sus bienes. Una soberanía de la que derivan una serie de obligaciones para los súbditos, pero no para el soberano pues no participó del contrato original y por lo cual ostenta un poder ilimitado. Estas explicaciones, por mucho que quiera abogarse por una lectura democrática de la filosofía política de Hobbes, más bien, desmiente esta pretensión y alimenta la interpretación autocrática y absolutista de su pensamiento.

Pues bien, de esta soberanía indivisible derivan unos poderes absolutos e ilimitados que Hobbes concreta en doce derechos y facultades⁸⁸:

1.- Irreversibilidad de la institución de la república y del soberano absoluto. Una vez instituida la república y atribuido el poder absoluto a una persona, o a una asamblea, los súbditos no pueden retractarse, ni deponerlo, ni suscribir otro contrato, ni transferir la representación a otra persona, ni regresar al estado de guerra.

2.- Nadie puede ser liberado del vínculo que le ata al soberano, ni siquiera el propio titular. Ningún motivo, ni siquiera el espolio, justifica una liberación de la sujeción al Leviatán.

3.- Quienes no hayan apoyado, frente a la mayoría, la institución de la república, no tienen derecho a protestar, ni a retractarse del pacto: “puesto que la mayoría ha declarado un soberano por voces de consentimiento, quien haya disentido debe ahora asentir con el resto; esto es, debe estar satisfecho con reconocer todas las acciones que pudieran hacer, o bien ser legítimamente destruido por el resto. Pues si entró voluntariamente en la congregación de los reunidos, ya declaró con eso suficientemente su voluntad (y, por tanto, pactó tácitamente) en el sentido de plegarse a lo que pudiera ordenar la mayoría”. Si actúa de otro modo, incurre en un comportamiento injusto. No queda otra que aceptar y someterse a los decretos del soberano “o bien ser abandonado en la situación de guerra”⁸⁹.

4.- Las acciones y juicios del soberano gozan de total inmunidad. En este sentido, ningún súbdito podrá acusar de injusto al titular del poder, ni de producir daños e injurias por sus acciones y juicios al ser corresponsable de sus decisiones. Esta inmunidad es consecuencia de la indivisibilidad de la soberanía: todos son uno con el soberano y no pueden reclamarle por sus acciones. Pues, todo “hombre es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo”⁹⁰.

5.- El soberano goza también de impunidad. Por el mismo motivo que el anterior punto, ningún súbdito puede pretender castigar o condenar a muerte al soberano. Es más, él también es autor y responsable de las acciones del monarca.

6.- El soberano es el titular del derecho a preservar la paz y a declarar la guerra con todas sus consecuencias, lo que implica también sobre los medios para lo uno y para lo otro. Entre los medios para preservar la paz está la de designar a los jueces.

7.- Igualmente, entre las facultades del soberano está la de aprobar las leyes como un medio para preservar la paz. El objeto de la regulación normativa es, según Hobbes, el establecimiento claro de unas reglas sobre la propiedad de manera que el titular pueda disfrutar de sus bienes y pueda realizar las acciones que desee sin ser molestado.

8.- Corresponde a la soberanía la facultad de juzgar y hacer ejecutar lo juzgado: el derecho al enjuiciamiento y a la resolución de controversias en torno a las leyes, civiles o naturales, y sobre las cuestiones de hecho.

son ellas las que educan a los hijos en el estado de naturaleza donde no hay leyes matrimoniales. Su poder se basa en la educación. Allí donde hay leyes matrimoniales, es decir, en la organización social, el poder siempre es del padre (*Ibidem*, pp. 291-292).

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 269-275.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 271.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 272.

9.- Reitera Hobbes el derecho del soberano a hacer la guerra y la paz con otras naciones y repúblicas según su arbitrio, lo que implica valorar cuándo es necesaria para el bien público y qué medios deben disponerse para ello: número de fuerzas que deben ser desplegadas, cómo financiarla, impuestos, etc. Los súbditos están obligados a pagar los costos del ejército.

10.- El soberano tiene derecho y libertad para escoger a sus ministros, consejeros y funcionarios, en la paz y en la guerra.

11.- También tiene el poder de recompensar con riquezas y honor y castigar a los súbditos con pena corporal o pecuniaria o con ignominia, de acuerdo con la ley o según su voluntad.

12.- Por último, la soberanía confiere además la facultad para conceder honores y títulos, y de disponer el puesto y la dignidad de cada individuo.

En definitiva, traducidos estos poderes a lo que serían las competencias del Estado-Leviatán moderno, el soberano tiene⁹¹: 1.- Derecho a la censura que implica la capacidad para recortar la libertad de expresión, para juzgar las opiniones como positivas o como subversivas para la paz y para prohibir su publicación. Este es un derecho que se extiende a todas las materias políticas, filosóficas o religiosas. 2.- Derecho a instruir y educar: esto es, la competencia para fijar las materias educativas y la ideología de escuelas y universidades. Hobbes era muy crítico con la labor de las universidades, pues creía que, en ellas, desde la cátedra, se alimentaba el fanatismo religioso y la rebelión contra el monarca. Conviene recordar que esta obsesión condujo a Hobbes no sólo a limitar la libertad de cátedra, sino también a criticar la retórica de los demagogos universitarios. 3.- Derecho a establecer lo que es bueno y malo. 4.- Igualmente, el derecho a juzgar lo justo e injusto, ya sea a través del derecho o a través de la administración de justicia. 5.- Derecho a decidir la doctrina religiosa de la nación y de sus súbditos. 6.- Derecho a declarar la guerra y la paz. 7.- Derecho a dirigir la administración pública. 8.- Y el derecho a intervenir en la sociedad y en las cuestiones económicas.

El siguiente texto de *Elementos de Derecho Natural y Político* resume los poderes del soberano con las mismas palabras de Hobbes. “El compendio de esos derechos de soberanía, es decir, el uso de la espada en paz y en guerra, la elaboración y derogación de las leyes, la suprema judicatura y la decisión de todos los debates judiciales y deliberativos, el nombramiento de todos los magistrados y ministros, junto con los demás derechos inherentes a la misma, hace que el poder soberano sea tan absoluto en la república como el que, antes de crearse la comunidad, todo hombre de hacer o no hacer lo que consideraba bueno”⁹².

A pesar de estos amplios y potentes poderes, Hobbes considera que los súbditos tienen un espacio de libertad: “LIBERTAD, o INDEPENDENCIA, significa (propiamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas, no menos que las racionales”⁹³. Vistas, así las cosas, la libertad de los individuos es equiparable a la libertad de todo el resto de seres y de los objetos físicos. Hasta tal punto llega el mecanicismo y materialismo hobbesiano que le impide al autor articular una noción autónoma e independiente del mundo externo.

Hobbes considera que la libertad de los súbditos es compatible con el poder absoluto e ilimitado del soberano. No sólo eso, sino que los hombres gozan de tal libertad en el seno del cuerpo político o Leviatán y más allá de unas “cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*”. Además, considera que la libertad de estos individuos encadenadas es también compatible con el miedo y con la idea de necesidad en la medida en que sus acciones son realizadas voluntariamente. Como las acciones humanas proceden de la voluntad, son acciones libres y, al mismo tiempo, son necesarias, pues

⁹¹ I. ITURRALDE BLANCO, *Hobbes. La autoridad suprema del gran Leviatán*, Valencia, Batiscafo, 2015, pp. 105-106.

⁹² Th. HOBBS, *Elementos de Derecho Natural y Político*, op. cit., p. 261.

⁹³ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 299.

tienen su causa en su capacidad de decidir. En fin, Hobbes, con esta argumentación, logra la cuadratura del círculo.

En realidad, Hobbes, con su definición, inaugura una larga saga de teóricos liberales que defendieron una visión negativa de la libertad. Es decir, de libertad como no coacción o impedimento externo: “Un HOMBRE LIBRE es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad”⁹⁴. Pero su materialismo y mecanicismo lleva al autor sólo a los fenómenos relacionados con los cuerpos, con las cosas y objetos que pueden ser materia de movimiento.

Pero, esta definición es una definición general y en abstracto cuyo referente son los fenómenos físicos. Interesa la libertad de los súbditos, de los hombres que han pactado la sujeción al soberano y se encuentran atados con un fuerte vínculo a las leyes civiles del Leviatán. Pues bien, Hobbes considera que la libertad de los súbditos es compatible con el poder ilimitado y absoluto del soberano, especialmente su derecho a la vida y a la muerte de todos ellos. De esta manera, la libertad de los súbditos consiste en las decisiones y acciones que quedan entre los intersticios de la voluntad del soberano y de la ley: “La libertad de un súbdito yace por eso solo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido”⁹⁵. Hobbes menciona algunos ejemplos de esos espacios de la libertad de los súbditos. El más importante tiene que ver con la actividad económica. En efecto, el primero es la libertad de comprar y vender, la de contratar, elegir un domicilio, la dieta, su plan de vida o la educación de los hijos.

En realidad, la sujeción al soberano acordada en el pacto original es tal que el vínculo creado es, en palabras de Hobbes, un vínculo de sumisión por el cual asumimos como propios todas las decisiones y acciones del hombre, o asamblea, que instituimos como soberano. Al asumirlas como propias no podemos ir contra las decisiones del soberano, pues sería lo mismo que ir contra nuestra voluntad. Incurriríamos en un acto de injusticia⁹⁶. Lo cual no impide que el hombre sometido pueda negarse a matarse, a guerrear contra otro o, incluso, a litigar contra su soberano cuando considere que éste ha tomado una decisión injusta contra él, su familia o sus bienes.

En resumidas cuentas, tanto en el caso de la soberanía por institución -pacto de un hombre con todo hombre-, como en la soberanía por adquisición -pacto del vencido con el vencedor y del niño con su padre-, el súbdito tiene libertad de hacer todo aquello que no entre dentro del pacto. Tiene derecho a todo aquello que no puede transferirse por el pacto. En todo lo demás, su libertad depende del silencio de la ley. “Allí donde el soberano no ha prescrito regla, el súbdito tiene libertad de hacer o no hacer con arreglo a su propio criterio”⁹⁷.

En última instancia, “la soberanía es el alma de la república”. “La soberanía es inmortal”⁹⁸. De ahí que las obligaciones de los súbditos para con el soberano duran en tanto en cuanto éste es capaz de insuflar vitalidad a la república. En opinión de Hobbes, esto implica que dura en tanto en cuanto el titular tiene el poder para proteger a sus súbditos. La soberanía, el poder y la espada, de nuevo, están estrechamente unidos en la pervivencia de la república.

VIII. El Ley o la voluntad del Leviatán

A medida que las explicaciones de Hobbes se adentran en los mecanismos y en el funcionamiento del Leviatán, el Derecho, la ley, adquiere una mayor relevancia. Precisamente, en el análisis realizado en torno a la ley natural, las leyes civiles y políticas, puede encontrarse otra de las novedades fundamentales de la filosofía política de Hobbes. En efecto, el filósofo de Malmesbury, de clara

⁹⁴ *Ibidem*, p. 300.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 302.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 305.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 308.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 309-310.

inspiración iusnaturalista en el contenido general de su doctrina, sin embargo, su insistencia en que las leyes civiles expresan la voluntad del soberano adelanta en más de un siglo las primeras formulaciones del positivismo. Anticipan, pues, la teoría imperativa del Derecho por la cual la esencia de las normas jurídicas lo constituyen los imperativos del legislador y sus correspondientes sanciones, esto es, que la ley es la expresión de la voluntad del legislador -soberano, parlamento, gobierno- acompañada de fuerza o sanción para el caso de que no se cumpla.

Hobbes lo tiene claro: las leyes civiles son los mandatos que los hombres se ven obligados a respetar por el mero hecho de pertenecer a una república. Aunque la retórica pueda parecernos un poco antigua, la definición de ley civil que Hobbes expone en *Leviatán* no tiene desperdicio: "La LEY CIVIL es para todo súbdito el conjunto de reglas que la república le ha ordenado mediante palabra, escritura u otro signo bastante de la voluntad, utilizar para la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y de lo acorde con la regla"⁹⁹. Con más sencillez, Hobbes afirma en *De Cive*: "las leyes civiles (definámoslas) no son otra cosa que los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos"¹⁰⁰.

Haciendo un desglose de las conclusiones de estas afirmaciones queda bastante claro: 1.- Las leyes son generales, pues van destinadas a todos los súbditos del soberano. 2.- Declaran lo justo e injusto y no cabe contradicción acerca de lo establecido. 3.- Por supuesto, son mandatos de hacer o no hacer, obligaciones o prohibiciones. 4. Se expresan con signos suficientes o palabras que permiten su conocimiento por el súbdito y, en consecuencia, el modo de obedecer esos mandatos.

Es difícil saber si Hobbes era consciente de la ruptura radical que su teoría sobre la ley producía en relación no sólo con el iusnaturalismo tradicional, sino también con el contemporáneo como el de H. Grocio. En *Elementos de derecho natural y político*, más que una definición de la ley en sí misma es posible encontrar el marco general: esto es, la delimitación entre ley (*lex*) y derecho (*ius*): "Derecho es la libertad que la ley nos permite; y leyes son esas limitaciones mediante las cuales acordamos mutuamente restringir nuestras libertades recíprocas. Ley y derecho son, por consiguiente, tan diferentes como prohibición y libertad, que son opuestas"¹⁰¹.

Sin embargo, a pesar de esta aparente claridad, Hobbes, justo a continuación de esta frase, introduce una explicación enrevesada sobre el derecho en la que pone de manifiesto que hay tres tipos de derecho: el derecho civil, el derecho natural y el derecho divino. Sin duda, deudor de los debates religiosos, afirma que la ley civil no puede ir en contra del derecho natural y éste del derecho divino de manera que "cualquier acto de un súbdito, si no es contrario a la ley civil, y cualquier acto de un soberano, si no es contrario a la ley natural, lo hace *iure divino*, por derecho divino".

En un intento de aclarar más esta distinción, Hobbes afirma que las diferencias entre estos tipos de leyes responden a los diferentes autores y legisladores, a su distinta promulgación o destinatarios. Pero, después de todo, la ley divina y la ley natural "constituyen una sola e idéntica ley. Pues la ley natural, que es también la ley moral, es la ley del autor de la naturaleza, o sea, Dios Todopoderoso; y la ley de Dios, enseñada por Cristo, nuestro Salvador, es la ley moral"¹⁰².

En realidad, con estas explicaciones, Hobbes invierte otro de los presupuestos de la filosofía del derecho iusnaturalista. En una primera aproximación, la definición de ley como expresión de la voluntad del soberano anticipa las teorías imperativas decimonónicas que configuraron el positivismo metodológico. Pero, en el detalle de su enfoque a cerca de los tipos de derecho -civil, natural y divino- vuelve a dar un giro radical a su mirada para abandonar el plano para centrar la validez y la funcionalidad del derecho no en el derecho natural, sino en las leyes civiles emanadas

⁹⁹ *Ibidem*, p. 347, cursiva en el original.

¹⁰⁰ Th. HOBBS, *De Cive*, op. cit., p. 144.

¹⁰¹ Th. HOBBS, *Elementos de Derecho Natural y Político*, op. cit., p. 364.

¹⁰² *Ibidem*, p. 365.

de la voluntad del soberano. Y lo hace dando los siguientes pasos¹⁰³: 1.- Incorpora el derecho divino al derecho natural. Como afirma: “constituyen una sola e idéntica ley”. 2.- Identifica la ley natural no sólo con la ley divina, sino también con la ley moral y la ley de la recta razón. 3.- La ley natural rige únicamente en el estado de naturaleza y es una ley no escrita por ser una ley moral que está en todos los hombres y la ley de la recta razón. 4.- Las leyes civiles rigen la organización social, son leyes escritas y en su contenido subsumen todo el resto de leyes -natural, eclesiástica y militar-. 5.- En la organización social, bajo la égida de Leviatán, solo rigen las leyes civiles: “Las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas”. Se cierra el círculo positivista: a partir de la constitución de la sociedad y de la institucionalización del Estado, no hay más ley que la ley civil, esto es, la ley establecida por la autoridad competente siguiendo los procedimientos legales, acompañada de la posibilidad de ejercicio de la fuerza en los casos de incumplimiento.

La inversión dada por Hobbes en su teoría sobre el derecho es radical si tenemos en cuenta los principios básicos del iusnaturalismo, especialmente, el escolástico. En Hobbes, desaparece la verticalidad en la relación ley divina-ley natural-ley positiva, o la necesaria deducción de los contenidos como condición necesaria para la validez de las normas. Todo eso ha desaparecido en *Elementos de Derecho Natural y Político*, pero también en *Leviatán* y en *De Cive*.

Así, se entienden también las siguientes afirmaciones de *Leviatán*, que abundan en la visión positivista del derecho. Más allá de la distinción entre esos tipos de leyes, Hobbes pone de manifiesto en esta obra lo siguiente¹⁰⁴:

1.- El soberano es el único legislador de la república con independencia de que ésta esté organizada como monarquía, democracia o aristocracia. El soberano, en tanto que legislador, dicta las leyes civiles.

2.- El soberano no está sometido a las leyes civiles, pues, en tanto que legislador, puede hacer y deshacer a su voluntad.

3.- La costumbre o los usos tienen validez en la medida que gozan del consentimiento de soberano, ya sea porque lo autoriza a través de una ley o por su silencio. En suma, su carácter vinculante depende de la voluntad del soberano. Esta máxima se aplica también en el caso de guerras: las leyes de la nación vencida rigen en la medida en que lo permite el vencedor, no debido a la costumbre.

4.- En la república u organización social, la ley natural se subsume en las leyes civiles. La ley natural (equidad, justicia, gratitud y otras virtudes morales) no son propiamente leyes en el estado de naturaleza. Son cualidades que disponen a los hombres a la paz y obediencia. La cuestión es que adquieren fuerza normativa cuando se convierten en leyes en la república por la voluntad del soberano. “La ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo”. Aunque afirmado esto introduce otro matiz: “La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, donde la parte escrita se denomina civil, mientras la no escrita se denomina natural”. No obstante, la voluntad del soberano puede restringir el alcance de la ley natural y, por tanto, la libertad natural del hombre.

5.- La fuerza de las leyes proviene de la voluntad del soberano de la república con independencia de la forma de gobierno instituida, y no del Parlamento.

6.- La justicia y la racionalidad de la ley no está en la letra, sino en la intención del legislador. Otro matiz relevante que acerca más la posición de Hobbes a ese primer positivismo del XIX, especialmente, a la Escuela de la Exégesis.

¹⁰³ Véase las pp 365-367 de *Elementos*. En estas explicaciones no parece seguir su distinción ley-derecho.

¹⁰⁴ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 348 y ss.

7.- Por último, las leyes civiles, en la medida en que son la manifestación de la voluntad de quien manda, a diferencia de la ley natural, requiere que sean conocidas por los súbditos. De ahí que se expresen a través de la escritura, deban ser publicadas y promulgadas¹⁰⁵.

En resumidas cuentas, la filosofía de Hobbes presenta elementos importantes que acercan su teoría sobre el derecho a las doctrinas del positivismo jurídico. Por un lado, la definición de la ley como expresión de la voluntad del soberano y su vinculación con la fuerza, con la espada. Además, la fusión entre la ley natural con las leyes civiles en favor de estas últimas. Finalmente, la identificación como objeto de interpretación y aplicación de la ley no en la literalidad de la regla o del mandato, sino en la intención del legislador. Con la precisión de que la interpretación auténtica es obra del poder soberano¹⁰⁶. ¿Hay alguna diferencia entre estas tesis y la teoría del derecho elaborada por la Escuela de la Exégesis, a principios del siglo XIX, al albur del poder del Soberano y Emperador Napoleón?

IX. La forma de Leviatán: ¿monarquía, aristocracia o democracia?

Hobbes, en todo momento, como hemos podido comprobar, especifica que el soberano puede ser un solo hombre o una asamblea de hombres, aunque la soberanía y la república sea una e indivisible. En todo caso, pone de manifiesto que la soberanía puede ser detenida por un solo hombre, unos pocos individuos o por todos los que sellaron el acuerdo primigenio de constitución de la organización social. Por eso, en el capítulo XIX de *Leviatán*, recogiendo la tradición de la filosofía política de Aristóteles, afirma que "sólo puede haber tres clases de república. Porque el representante debe necesariamente ser un hombre o más. Y si son más, entonces la asamblea de todos, o de una parte sólo. Cuando el representante es un hombre, la república es una MONARQUÍA. Cuando una asamblea de todos agrupados, es una DEMOCRACIA o república popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina ARISTOCRACIA. No puede haber otras clases de república. Pues o bien uno, o más de uno, o todos, deben tener íntegramente el poder soberano (que he mostrado ser indivisible)"¹⁰⁷. Según Hobbes, otras denominaciones de la república, como tiranía u oligarquía, no son nombres equiparables a las formas de gobierno; son las mismas formas, pero degeneradas o "mal queridas".

Aunque Hobbes admite las tres formas de la república, no oculta que su preferencia se inclina hacia la monarquía. L. Strauss lo afirma con claridad: "Hobbes fue desde el comienzo un decidido defensor de la monarquía y un decidido oponente de la democracia, y mantuvo esta opinión toda su vida"¹⁰⁸. A pesar de todo, no tuvo por ello mucho reconocimiento en el bando monárquico. Como he adelantado, pese a la escasa receptividad de su doctrina en el partido monárquico, tal y como aparece su doctrina en sus escritos, el autor despliega un abanico de razones favorables al soberano y a la monarquía (y, por tanto, a los Estuardos), aunque vistos los argumentos desde la distancia temporal pudieran parecernos harto discutibles.

Hobbes realiza una comparación entre las tres formas clásicas de la república. "La diferencia entre estas tres clases de república no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia, de aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, para cuyo fin fueron

¹⁰⁵ *Ibidem*. P. 352-353. Hobbes aprovecha este comentario para reiterar que la ley es un mandato y que, como tal, consiste en una declaración o manifestación de quien manda, es decir, del soberano.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 356. Desde la página 356 hasta la 362 de *Leviatán*, Hobbes trata la cuestión de la interpretación de la ley e, incluso, el papel del juez.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 278-279. En *De Cive*, curiosamente, Hobbes dedica dos capítulos a la forma de gobierno, el cap. 7 "De las tres clases de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía", y el 10, "Comparación de las tres clases de gobierno, según los inconvenientes de cada una".

¹⁰⁸ L. STRAUSS, *La Filosofía política de Hobbes*, op. cit., p. 93. No obstante, Strauss precisa en la página siguiente que, si bien no cambió su posición sobre la monarquía, sí modificó "su concepción del término 'monarquía', que al principio le pareció "la única forma natural de la autoridad".

instituidas". Hobbes recurre a varios argumentos para sustentar su tesis de que la monarquía es la mejor forma para la república.

El primer criterio para discernir esta conveniencia entre las tres categorías no deja de ser bastante arbitrario. Pues, en efecto, el parámetro no es otro que la identidad entre el interés público y el interés privado. A mayor identidad entre uno y otro, mejor forma de gobierno pues elimina el conflicto entre diferentes genes egoístas, pues "allí donde estén máximamente unidos el interés público y el privado, allí tiene máximo desarrollo lo público. Ahora bien, en la monarquía el interés privado es idéntico al interés público"¹⁰⁹.

La superioridad de la monarquía sobre las otras formas de la república, además, se sustenta en otros argumentos como que puede solicitar consejo de quien desee, que sus decisiones, más allá de las variaciones de la naturaleza humana, no están sujetas a la inconstancia, o que el monarca no puede estar en desacuerdo consigo mismo, mientras que en las otras formas de gobierno todo es más voluble a causa de las muchas voluntades y pasiones que participan en las decisiones políticas.

Hobbes reconoce que la monarquía puede acarrear algún inconveniente, como, por ejemplo, que el monarca ceda los poderes a un ministro o un valido o que la soberanía pueda recaer en un infante. Todo ello lo trata para manifestar su clara preferencia por esta forma de gobierno. Incluso, trae a colación las formas electivas de monarquía. Sin embargo, para el autor de *Leviatán*, no es muy partidario de este tipo de monarquías: no son modos comparables con el poder absoluto del rey tal y como Hobbes defiende, pues, en definitiva, éste no deja de estar en manos de la asamblea que lo designó.

Pues bien, la monarquía es la mejor de todas las formas de la república, incluso, en la designación de los modos de transmisión de la titularidad del poder soberano. Lo que se llama el derecho de sucesión. Esto es, en lo que Hobbes llama la "eternidad artificial" del cuerpo político: "En todas esas formas de gobierno, siendo mortal la materia y pereciendo no sólo marcas sino asambleas, es necesario para la conservación de la paz de los hombres que tal como se tomó el orden por un hombre artificial se tome allí también el orden como una eternidad artificial de vida, sin la cual los hombres que son gobernados por una asamblea habrían de retornar al estado de guerra en cada edad; y los hombres gobernados por un hombre, tan pronto como su gobernante muera. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman el *derecho de sucesión*"¹¹⁰.

En realidad, el mero hecho de que Hobbes utilice el término "derecho de sucesión" ya pone a las claras su intención de justificar, una vez más, a la monarquía. En efecto, él mismo reconoce que este derecho no cabe en el caso de la democracia, es decir, una sucesión en el seno de una asamblea, ni en la aristocracia. De ahí que, al tratar esta cuestión no hace sino seguir profundizando en la justificación de esta forma de gobierno. En este caso, en los problemas que acarrea de los que es bien consciente. No obstante, los resuelve confiriendo al monarca vivo y reinante la capacidad para designar "la sucesión y la herencia de su poder", ya sea a través de palabras expresas y testamento, "o por signos tácitos suficientes"¹¹¹. A pesar de que Hobbes es un gran conocedor de la historia clásica y la de su época, esta afirmación parece un poco ingenua. Parece desconocer las batallas y guerras civiles que hasta una designación clara habían producido en el pasado.

Hobbes tenía, pues, una idea muy clara de cuál es la forma bajo la cual debería organizarse la soberanía y *Leviatán*: la monarquía. L. Strauss resume la posición de Hobbes sobre la forma del *Leviatán*-República de una manera muy clara: "la monarquía hereditaria es la mejor forma de Estado; el origen legítimo y efectivo de la monarquía es la autoridad paterna; los padres delegaron voluntariamente en el monarca y su descendencia el poder absoluto sobre sus propias familias que la naturaleza les concedió. La monarquía así legitimada es fundamentalmente diferente de todo poder usurpado; es el deber del monarca según la ley natural -que tiene su fundamento en el orden

¹⁰⁹ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 280.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 286.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 287.

de la naturaleza, en la inteligencia de Dios, de quien es la causa primera de todas las cosas existentes- velar no solo y en primer lugar por el bienestar físico de sus súbditos, sino, y por sobre todo, velar por el bien moral"¹¹².

X. ¿Son los súbditos titulares de un derecho a la rebelión?

Como ya expuse al principio, Hobbes escribe su doctrina política de acuerdo con un plan que, de una forma u otra, reitera en sus obras más destacadas: *Leviatán*, *Elementos de derecho natural y político* y *De Cive*. Cada una de ellas fue escrita en momentos concretos de la biografía de su autor y en virtud de los acontecimientos políticos del largo siglo XVII en Inglaterra. Estos son principalmente, el conflicto monarca-Parlamento, las guerras civiles, la dictadura de Cromwell, una restauración, una nueva revolución y la instauración de una nueva dinastía. En un siglo tan convulso, el derecho de rebelión o derecho de resistencia estuvo en el centro de los debates políticos. J. Locke defenderá la existencia de este derecho a la vista de los hechos de la Revolución Gloriosa y el triunfo final del movimiento *whig* en la última década del XVII.

En plena vorágine del conflicto político y en plena de fase creatividad, Hobbes también trató esta cuestión en el marco de su teoría sobre el Estado y en directa conexión con su enfoque sobre la soberanía y el poder absoluto e ilimitado del monarca. A la vista, pues, de las premisas y de las tesis ya expuestas, es fácilmente imaginable la respuesta a la pregunta con la que se inicia este epígrafe. No obstante, en los diferentes textos hay precisiones y reflexiones que tienen verdadero interés no solo histórico, sino, sobre todo, teórico.

En *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes trata de las causas de la sedición y de las maneras en que se destruye la república. Según la percepción del filósofo de Malmesbury, deben concurrir tres elementos para que los hombres sientan una predisposición para la rebelión: 1.- Descontento con el soberano porque interfiere en los planes y genera malestar en las personas. Sobre todo, si impide mejorar la situación individual. 2.- Que ese descontento se encuentra apoyado en "la pretensión de derecho", que esté amparado por alguna regla y que este incumplimiento se perciba como "causa justa". 3.- Que la protesta, sedición o rebelión esté apoyada en la esperanza de éxito. Lo contrario sería una locura, pues acarrearía la muerte. Al descontento, la pretensión de justicia y la esperanza de éxito sólo falta el último elemento: que surja un hombre que lidere la revuelta, que "un hombre de prestigio ize el estandarte y dé la señal de empezar"¹¹³.

La lectura de este capítulo VIII, parte II, de *Elementos de derecho natural y político*, parece sugerir una implicación pasional de su autor en el análisis de las causas de la sedición. No es para menos, dado el siglo XVII inglés y la repercusión en su biografía y en actitud miedosa. Hobbes escribe y describe -al menos, da esa sensación- desde la experiencia, el conocimiento y el análisis de los hechos e, incluso, deja traslucir personas. En efecto, en su escrito desglosa, siguiendo el método resolutivo-compositivo, desde las causas del descontento (el dolor corporal presente, las falsas imaginaciones de la mente hasta la pérdida de respeto, de honor y pleitesía), las justificaciones basadas en la titularidad de ciertos derechos y las bases de la esperanza en el éxito.

En cuanto a las justificaciones basadas en pretendidos derechos, Hobbes seis posibles títulos fundantes, que rebaja a la condición de "opiniones", de un derecho de rebelión. A todas luces, tiene en mente las opiniones de importantes opositores al monarca que expresaban sus argumentos o bien desde el púlpito o desde la cátedra, medios que siempre repudió y cuyo control y censura promovió. ¿Cuáles estos "derechos" u "opiniones" que justifican la rebelión?¹¹⁴ 1.- Que una ley, un

¹¹² L. STRAUSS, *La Filosofía política de Hobbes*, op. cit., p. 106. No estoy muy convencido de que Strauss tenga razón en esta exposición sobre la justificación de la monarquía en Hobbes a fin de cuentas acerca mucho esta argumentación a la posición aristotélica de la que el filósofo de Malmesbury quería distanciarse.

¹¹³ Th. HOBBS, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., p. 340.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 343. El que estos argumentos se defendiesen en la cátedra y a través de otros medios, lo reconoce el mismo Hobbes en las páginas siguientes.

mandato o una orden sea contraria a la conciencia. 2.- Que sean contrarios al ordenamiento jurídico. 3.- Que dichos mandatos se reciban de otra persona a la que se le confiere igual o más autoridad que al soberano. 4.- Que los hombres consideren que tienen un título sobre sí mismo y sobre sus bienes más poderoso que el que tiene el monarca. 5.- Que se considere que las órdenes son perjudiciales para el pueblo y que, como derivación, no se sientan obligados a contribuir con su persona o sus bienes a la causa de un perjuicio. 6.- Que se tilde de abusivos a los mandatos y de tirano a su ordenante de modo que el tiranicidio no sólo es legal, sino también loable. Hobbes desgrana y rebate con pasión cada una de estas opiniones desde el poderoso argumento de la conciencia hasta la justificación del tiranicidio. Conviene recordar que la guerra civil y la instauración de la dictadura de O. Cromwell tuvo su colofón con la condena a muerte de Carlos II y su ejecución en 1649. Conviene, pues, tener en cuenta que, aunque *Elementos de derecho natural y político* había circulado en forma de manuscrito hacia 1640, fue publicado en dos partes entre 1649 y 1650.

No obstante, si nos fijamos en las opiniones tratadas, las réplicas, aunque breves y muy pasionales, son relevantes. Pero, muchas de ellas son tautológicas. Su propia fundamentación se basa en premisas que, aparentemente, el propio Hobbes ha ido demostrando a lo largo de su exposición y que, sin embargo, no están tan claramente demostradas. Dicho de otro modo, su justificación se fundamenta única y exclusivamente en el todopoderoso poder del soberano que detenta por los motivos ya expresados por Hobbes. En ningún momento, el autor se plantea que la posición del soberano sea el fundamento real de la crítica. Es decir, que no hay más conciencia, más ley, más autoridad, más mandato, más derechos, más opiniones que las del soberano. Desde esa premisa todo es indubitable.

En cuanto al tercer elemento, la esperanza del éxito, su exposición, con todos los respetos, parece un manual de cómo organizar una rebelión. ¿Cómo, al margen de los sentimientos y opiniones, es posible articular un grupo, junto a un líder, que impulse con garantías de éxito la rebelión?¹¹⁵ “En tercer lugar, además del descontento y de la pretensión, para disponer a un hombre a la rebelión se precisa la esperanza de éxito, que se funda en cuatro puntos: 1.- Que los descontentos se entiendan entre sí; 2.- Que sean un número suficiente; 3.- Que dispongan de armas; y 4.- Que se pongan de acuerdo para elegir un jefe”.

Finalmente, el líder deberá tener tres cualidades, alguna de las cuales los estudios históricos demuestran que Hobbes no tenía razón¹¹⁶: “1.- Estar descontentos ellos mismos; 2.- Ser hombres de escaso juicio y capacidad; y 3.- Ser elocuentes y buenos oradores”. Que los Graco, en Roma, acabaran como acabaron no quiere decir que fuesen demagogos o malos políticos, por poner un ejemplo. La verdad es que Hobbes aprovecha, en la misma línea de filósofos como Platón y Aristóteles, la oportunidad para disparar contra demagogos, sofistas, y falsos retóricos. Y la verdad es que, en *Elementos de derecho natural y político*, concluye su digresión sobre la sedición con unas palabras sobre el poder de la retórica muy actuales¹¹⁷:

“La elocuencia es simplemente el poder de ganar crédito para lo que decimos; y a este fin hemos de contar con las pasiones del oyente. Ahora bien, para demostrar y enseñar la verdad requiérense largas deducciones y gran atención, lo cual le resulta desagradable al oyente; por ende, quienes no buscan la verdad, sino ser creídos, tienen que tomar otro camino y no solo deducir de lo que ya es creído...”.

Para Hobbes, la retórica o la elocuencia y la falta de discreción concurren entre las circunstancias que fomentan la rebelión.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 348.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 349.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 351.

En *Leviatán*, la cuestión del derecho a la resistencia no es tratada por Hobbes tan directamente como en *Elementos de derecho natural y político*. Sin embargo, dedica el capítulo XXIX a algo parecido: “De aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de una república”, donde reconoce que ésta puede disolverse “por desorden intestino” debido a los hombres no en cuanto a que sean su materia, sino “en cuanto son sus constructores y ordenadores”. En realidad, Hobbes considera en esta ocasión al Estado soberano como cuerpo político de manera que las causas de disolución deben ser consideradas como las “enfermedades” de la república¹¹⁸.

Pues bien, entre las *enfermedades* destacan “las que brotan de una institución perfecta, asemejándose a las dolencias de un cuerpo natural que proceden de una procreación defectuosa”. Entre ellas, señala primeramente el que el titular de la soberanía se contente con menos poder del que precisa para lograr la defensa y la paz de la república. Es decir, que no tenga el poder absoluto e ilimitado que le corresponde. La segunda de las *dolencias* de una república apunta las “que proceden del veneno de doctrinas sediciosas”. A continuación, Hobbes detalla con algún matiz las seis “opiniones” que también ha comentado en *Elementos de derecho natural y político*: que cada hombre sea juez de lo bueno o malo; que debe rechazarse todo aquello que atente a la conciencia; que la santidad y la perfección personal no se consigue a través del estudio y la razón, sino sólo a través de la fe y la creencia en lo sobrenatural; que el soberano está sometido a las leyes civiles que, curiosamente, en opinión de Hobbes, él establece y que, por tanto, puede modificar, lo que implica un absurdo; que los hombres tienen un derecho sobre su vida y sus bienes superior al que tiene el monarca; y, finalmente, que la soberanía pueda dividirse en diferentes poderes. Hobbes no cree en la división de poderes: “pues dividir el poder de una república es simplemente disolverla, dado que poderes mutuamente divididos se destruyen uno al otro”¹¹⁹.

Junto a estas causas más importantes, además de la derrota ante un invasor exterior, Hobbes presenta otras de carácter menor, pero no por ello menos relevantes, que también pueden originar la disolución de la república: la carencia de dinero, la existencia de monopolios y los abusos de los funcionarios, la emergencia de hombres populares o el excesivo crecimiento de una ciudad, y la libertad para disputar el poder al soberano “en quienes pretende poseer prudencia política; cosa que, aunque criada en su mayoría en las haces del pueblo pero animada por falsas doctrinas, entorpece perpetuamente las leyes fundamentales para trastorno de la república, como los pequeños gusanos que los médicos llaman *ascárides*”¹²⁰. Este texto, en fin, no tiene desperdicio sobre la opinión del autor en esta cuestión.

XI. Y, en el discurso hobbesiano, en todo el entramado jurídico y político construido en torno a Leviatán, ¿cuál es el papel de la religión?

Todo el pensamiento y la obra de Hobbes está atravesada por el conflicto religioso que afectó a la sociedad inglesa, como a la europea en general, desde el siglo XVI. El efecto político de la Reforma y la oposición de la Contrarreforma tuvo importantes consecuencias en los conflictos por la religión: guerras civiles internas en las nuevas monarquías y guerras entre naciones. El XVII inglés no fue una excepción. La crisis política, la tensión entre el monarca y el Parlamento, el triunfo de Cromwell y hasta la solución final con la instauración de una nueva dinastía de procedencia holandesa no puede entenderse sin el fondo de la cuestión religiosa, sin la lucha entre anglicanos, presbiterianos y puritanos, y las pretensiones reales de retorno al catolicismo por parte de los Estuardos. Hobbes lo tiene bien presente y, de hecho, alguna de sus obras -especialmente, *Leviatán*- no puede entenderse sin el contrapunto de las Sagradas Escrituras. Es más, Hobbes no sólo pretende justificar su visión de la naturaleza humana en el método resolutivo-compositivo, en sus análisis y observaciones, en sus estudios históricos y filosóficos, sino también en las afirmaciones de los textos

¹¹⁸ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 395 y ss.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 399.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 406.

bíblicos¹²¹. Esto es, pretende mostrar que sus tesis, además de todo lo anterior, están justificadas, corroboradas y confirmadas por los textos sagrados de las religiones cristianas. Lo que, al final, da lugar a una cierta originalidad a sus escritos, como si pretendiese con todo ello la cuadratura del círculo.

Junto con la motivación religiosa y política, en las obras de Hobbes están presentes los temas religiosos¹²². Por un lado, el autor pretende demostrar que buena parte de sus tesis están avaladas por las Sagradas Escrituras. Dentro de estas tesis, se deben incluir tanto las que tienen que ver con la naturaleza humana como con el estado de guerra y con la necesidad de la autoridad absoluta e ilimitada del soberano. Esto es especialmente relevante en el caso de *Leviatán* en la que dedica una parte del texto a mostrar que las Sagradas Escrituras corroboran sus tesis más relevantes y controvertidas. Por otro lado, también presta una especial atención al gobierno de la cuestión religiosa en el marco de su teoría sobre el soberano. Sobra decir que sus tesis se alinean con la posición política de los partidarios del monarca absoluto. Esto es, a favor de la iglesia anglicana, del poder religioso del rey -no hay nada más que ver la portada de *Leviatán* para contemplar cómo el soberano detenta los dos poderes, el terrenal y el espiritual-, en contra de la libertad ideológica y de expresión de las iglesias en los pulpitos y en las cátedras, sobre la censura, etc.

A pesar del peso específico de las referencias a la religión en el conjunto de la obra de Hobbes, el autor de *Leviatán* fue considerado en su tiempo como un ateo, lo que alimentó el carácter peyorativo de su fama durante décadas. Realmente, este apelativo está en consonancia con el fundamento materialista y mecanicista del conjunto de su filosofía, aunque Hobbes hiciera todo tipo de profesión de fe. Pero, efectivamente, su supuesto ateísmo fue uno de los adjetivos que ha acompañado a la teoría hobbesiana desde entonces hasta la actualidad¹²³.

Nada más sintomático de la opinión acerca de Hobbes de sus contemporáneos que la siguiente afirmación del estudioso de su obra, R. Tuck¹²⁴:

“Únicamente quienes profesaban una posición política radical en el siglo XVII leyeron a Hobbes como un temible teórico del poder del Estado, e incluso era perfectamente posible considerar corrosiva su obra respecto de los regímenes existentes en la época. De hecho, muchos conservadores se opusieron a ella por esta base. Pero lo que hizo de Hobbes una figura casi universalmente alarmante, como he señalado en el capítulo 1, fueron sus puntos de vista sobre la *religión*; poca duda cabe que fue su reputación de ateo, ya encubierto, ya manifiesto, lo que alimentó desde entonces gran parte de la discusión sobre su obra”.

Ahora bien, para un estudio de la filosofía jurídico-política de Hobbes, no interesan tanto las creencias religiosas del autor como el papel que la religión tiene en la configuración de la sociedad

¹²¹ Como afirma L. Strauss, “las tres obras de filosofía política de Hobbes pueden ser llamadas tratados teológico-políticos, no menos justamente que el trabajo de Spinoza así expresamente titulado”. L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., p. 107.

¹²² Como escribe Vallespín: “A la religión le dedica nuestro autor una de las tres partes de *De Cive*, y nada menos que la 3ª y 4ª parte del *Leviatán*, casi la mitad del libro. Su ocupación con estas cuestiones fue en aumento desde los *Elementos*, libro en el que las recoge en tres capítulos; en el *Leviatán* llega a los diecisiete, superando ampliamente a los cuatro de *De Cive*. En total, a este aspecto de su teoría le consagra en su obra maestra una extensión superior a la suma de cada uno de los otros dos libros” (F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 169).

¹²³ Una lectura del primer párrafo del importante capítulo XII de *Leviatán*, aparentemente, ofrece pocas dudas sobre las creencias religiosas de Hobbes: “Viendo que no hay signos ni frutos de la *religión* sino en el hombre exclusivamente, no hay causa para poner en duda que la semilla de la *religión* está exclusivamente en él y consiste en alguna cualidad particular, o al menos en algún grado eminente de la misma, que no se encuentra en otras criaturas vivas”. Y entre esas semillas, menciona a la capacidad natural del hombre por preguntarse por el origen de los fenómenos, por buscar la relación de causal de los acontecimientos, etc. Todo humano, demasiado humano. (Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 207).

¹²⁴ R. TUCK, *Hobbes: una breve introducción*, op. cit., p. 135.

en su conjunto y, especialmente, en relación con su constructo, el Leviatán, el Estado en plenitud de su soberanía. Por supuesto, desde la premisa de que fue muy consciente del papel del conflicto religioso en la guerra civil y en el panorama político del XVII inglés. Hobbes, como veremos a continuación, optó por una posición claramente partidaria de una religión estatalizada, dominada y dirigida por Leviatán como solución a los problemas políticos del conflicto entre religiones. Lo que no llegaría a ver es que, en la década de los 90 de ese mismo siglo, un *Acta de la tolerancia* auspiciada por los *whigs* e inspirada en la filosofía de J. Locke, resolvería por el momento la cuestión religiosa en Inglaterra.

Como se ha señalado, el cap. XII de *Leviatán* resulta muy relevante para conocer la opinión de Hobbes sobre la religión más allá de la cuestión de sus propias creencias. Hay un párrafo en el que resume “la semilla natural de la *religión*” en el ser humano en torno a cuatro relevantes aspectos: “creencia en fantasmas, ignorancia de causas segundas, devoción hacia lo temido por los hombres y asunción de cosas casuales como pronósticos”¹²⁵. No es de extrañar que, al margen de la posición teológica de Hobbes, estas palabras y este capítulo sustenten el juicio sobre el ateísmo de su autor: la religión basada en una fantasía, la creencia en fantasmas, etc., y, como continúa en sus explicaciones, unas semillas cultivadas por unos hombres ya sea para su interés o “por mandamiento o dirección de Dios”. Dios, fantasías, fantasma, etc., que acerca la cuestión religiosa a los límites de la superstición y el fanatismo.

Con todo, de las explicaciones de este capítulo interesan dos aspectos, sobre todo. Por un lado, que, al margen del interés de los defensores de la religión –sea el suyo propio o el de Dios-, “ambos lo hicieron con el propósito de hacer a sus fieles más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil”. Esto es, que la religión, en un sentido u otro, juega un papel importante en la sociedad: tiene una función terrenal, nada espiritual, que no es otra que mantener y sustentar al poder político. La religión, en suma, es desde antiguo un instrumento de control social y de mantenimiento del orden. Además, según Hobbes, la religión cumple con este objetivo en la medida en que su fundamento no es otro que el mismo que da origen a la organización civil y que sustenta el poder del soberano: el miedo.

En efecto, como ya adelanté, el origen de la religión se basa en ciertos elementos de la naturaleza humana que, a su vez, explican también su papel en el estado de naturaleza. Pues bien, Hobbes recurre a la ansiedad ante el futuro incierto y, sobre todo, al miedo, como ya hiciera en su explicación del tránsito del estado de guerra a la república y a la instauración del Leviatán-Soberano, a la influencia del miedo en la mente humana para explicar el poder y la existencia de las religiones: el miedo ante lo desconocido, ante la causa ignota, hace que el hombre recurra a un poder o a un agente invisible. Es, en fin, esta pasión la que lleva al “reconocimiento de un Dios eterno, infinito y omnipotente” que da seguridad en las cuestiones más terrenales y hace olvidar lo que pudiera acontecerles más allá de la muerte, pues este pensamiento aún daría más miedo¹²⁶. Este miedo o esta necesidad es lo que, en definitiva, hace que los filósofos se sumerjan en una investigación sobre la búsqueda del primer motor, de la causa de todas las causas y otorguen el nombre de Dios a esa “primera y eterna causa de todas las cosas”.

Así de radical y transparente se muestra el Hobbes del *Leviatán* al tratar la cuestión del fundamento de la religión.

Pero, como indica Tuck, la investigación acerca de la religión en la obra general del filósofo de Malmesbury no es uniforme, especialmente, en torno a dos problemas que nos interesan: en lo que se refiere a la interpretación de las Sagradas Escrituras y, en segundo lugar, en la respuesta a la relación Iglesia-Estado. En efecto, la posición de Hobbes no es la misma antes y después de *Leviatán*, probablemente, como señala Tuck, debido a las circunstancias políticas y vitales del autor. En *Elementos de derecho natural y político* y en *De Cive*, la posición de Hobbes puede tildarse como más laxa, pues considera que la interpretación de las Sagradas Escrituras y, por tanto, de los dogmas

¹²⁵ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 111.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 208.

religiosos puede estar en manos de las iglesias y de sus clérigos siempre que se circunscriba a las cuestiones vinculadas a la fe y a la salvación de las almas, aunque la última palabra pueda depender de la voluntad del soberano. Pese a ello, éste tiene siempre el poder para interpretar el sentido definitivo de las Sagradas Escrituras cuando afecte a las creencias públicas, a las relaciones sociales. En realidad, parece que su posición en estas obras no disenta demasiado en lo que era el anglicanismo ortodoxo o de lo que denomina como “cristianismo minimalista”, muy propio de una época que sufría la experiencia de la ruptura de la conciencia religiosa y de un importante escepticismo religioso.

Todo cambia, según Tuck, con “el abandono por parte de Hobbes de su antigua posición en materia de interpretación bíblica. Aunque aparentemente se trataba de una cuestión meramente técnica, dio sin embargo lugar a una radical transformación en su teoría religiosa”. Y es que, aunque las distinciones teológicas entre ciencia/filosofía y fe no sufrieron ninguna modificación, en *Leviatán*, el único intérprete de las Sagradas Escrituras es el soberano no dejando apenas un espacio a las iglesias y sus clérigos. A partir de *Leviatán*, la filosofía política de Hobbes incluye entre los poderes absolutos del soberano todo lo referente a las creencias, sean estas políticas o religiosas. Todo lo que tenga que ver con el espacio público, entre ellas, por supuesto, las opiniones individuales.

Las consecuencias teóricas de este cambio fueron, sin duda, importantes para el conjunto de la filosofía hobbesiana, especialmente, desde la perspectiva de la organización eclesial. Para lo que nos interesa, lo más relevante fue no sólo el control del dogma religioso por parte del soberano, que ya detentaba el poder ideológico, sino especialmente que hacía superficial la existencia de una o unas iglesias diferentes de su estructura institucional. Esto es, entre otras cosas, diluía la misma existencia de la iglesia anglicana, tan esencialmente ligada a la historia religiosa inglesa. Como se ha puesto de manifiesto, es el momento en que Hobbes pone en primera línea de crítica “su apasionada animadversión al poder y la influencia de las iglesias” en Inglaterra que centra la parte IV del *Leviatán*, titulada “Del reino de las tinieblas”¹²⁷.

En fin, el soberano absorbe en *Leviatán*, como magistralmente queda patente en el frontispicio de esta obra, tanto el poder terrenal como el espiritual sin que quepa ni otra organización paralela, ni una interpretación diferente de la oficial. Como señala Tuck, esto último, rápidamente, fue interpretado por sus contemporáneos como una defensa del ateísmo, pues las cuestiones relativas a la fe quedan ahora relegadas a una mera confianza en la palabra del soberano. Ya no es una cuestión de creencia en la interpretación de una u otra iglesia, ni siquiera queda ubicada en el espacio privado de la conciencia individual. Se convierte en la mera expresión de la voluntad del soberano en materia religiosa, como otros aspectos de la vida pública.

En última instancia, parece que Hobbes inicia así una senda nueva en la lectura del papel de la religión en la sociedad, menos ligada a la fe y más vinculada a su función social. Dicho de otra forma, se inicia una línea de defensa de la religión como “religión civil” que tendrá en J. J. Rousseau uno de sus más importantes paladines y en la Revolución francesa -en concreto, en M. Robespierre- uno de sus más fervientes ejecutores.

Como ya he adelantado, Hobbes dedica en *Leviatán* a la labor de corroborar su tesis político-jurídicas en los dogmas teológicos la parte 3, titulada “De una república cristiana”, y la parte 4, “Del reino de las tinieblas”. De esta última, siendo como es Hobbes, a la postre, un defensor de la religión del Leviatán, aunque sea en la forma anglicana, basta decir que la dedica en su mayor parte

¹²⁷ Por cierto, precisamente, en esta parte de *Leviatán* se encuentra una de las definiciones más apasionadas de la disciplina filosófica. La luz frente a las tinieblas: “Por FILOSOFÍA se entiende *el conocimiento adquirido por el razonamiento desde el modo de la generación de cualquier cosa a las propiedades, o desde las propiedades a algún modo posible de generación de lo mismo, a fin de poder producir -en la medida que permiten la materia y las fuerzas humanas- efectos como los requeridos por la vida humana*”. A continuación, Hobbes ensalza a la geometría como centro de la filosofía y de la búsqueda de la verdad y excluye de la misma a la filosofía vana, falsas doctrinas o las revelaciones. Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., 700-701.

a rebatir el poder del Papa y de la Iglesia católica, sus títulos como intérprete del cristianismo y su lectura de los sacramentos y demás dogmas de Cristo, la espuria incorporación de mitos y ritos páganos, etc. No debe extrañar este tipo de posición, pues es muy propio de la literatura teológica originada por la Reforma¹²⁸.

Lo que importa, como señala Tuck, es el cambio originado en *Leviatán* acerca del poder del soberano en la interpretación de las Sagradas Escrituras y la minimización de las iglesias que, como no podía ser de otra manera, se colocan al servicio del Leviatán. “En consecuencia, la forma que adoptaría una Iglesia y la doctrina que el clero enseñaría estaría determinada única e íntegramente por el *fiat* del soberano; no había cuerpo institucional alguno con autoridad fuera de él que lo obligara a promulgar una interpretación particular de las Escrituras. Los derechos generales del soberano sobre el significado de las palabras se extendían ahora para incluir también todos los significados de la palabra de Dios”¹²⁹.

Según Turk, el cambio ideológico-religioso de Hobbes tuvo dos notables “consecuencias que inquietaban a sus viejos amigos. La primera tenía que ver con la organización eclesial, mientras que la segunda atañía al dogma teológico”. Así, por un lado, Hobbes considera que ya no es necesario mantener diferentes organizaciones eclesiales, pues basta con el poder espiritual de Leviatán y su capacidad de ordenación. De ahí la justificación de la parte IV del Leviatán: “Toda su apasionada animadversión al poder y la influencia de las iglesias pasó a primer plano en una notable serie de capítulos, y sobre todo en la Cuarta Parte del libro, subtitulada ‘Del reino de las tinieblas’, en la que se exponen con tremenda ironía las malignas maquinaciones del clero a lo largo de los siglos y las perniciosas consecuencias de su alianza con falsos filósofos (como los aristotélicos)”¹³⁰.

El cap. 39 de *Leviatán* es clave para entender la unidad de lo terrenal y espiritual que se produce en el soberano, que, por otra parte, es evidente en el grabado de la portada de la primera edición de este texto. En efecto, tras una digresión sobre el mismo concepto de *Ecclesia*, desde los griegos hasta los primeros cristianos, afirma: “defino la IGLESIA como *un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debieran reunirse*”¹³¹. Una iglesia siempre bajo el poder teológico y civil del soberano y cuya desobediencia tiene importantes consecuencias como sigue a continuación. Aviso a caminantes con claras repercusiones en su época: “Y dado que en toda República la asamblea que carezca de la garantía del soberano civil es ilegítima, también la Iglesia que se reúne en cualquier República que haya prohibido su reunión es una asamblea ilegítima”.

De todo ello, Hobbes deduce dos conclusiones. En primer lugar, que no hay una Iglesia universal, “a la que todos los cristianos estén obligados a obedecer”, sino muchas iglesias dependientes de las diferentes repúblicas existentes, pues no hay iglesia, ni organización eclesial que no dependa del poder de un soberano. “No hay poder sobre la tierra poder al que estén sujetas todas las demás Repúblicas”. Más bien, la realidad muestra que cada uno de los cristianos está sujeto a una de las repúblicas existentes, Cada uno está sometido al poder de aquella república de la que es miembro y a ninguna otra más.

Y, la segunda conclusión de Hobbes se resume en otra de sus frases categóricas:

¹²⁸ En este sentido, quizá, convenga recordar la importante obra de M. Servet por la que fue llevado a la hoguera por Calvino, *Restitución del Cristianismo* (1553), en la que al teólogo aragonés tildaba al Papa de Anticristo y hacía un llamamiento a los cristianos en defensa del retorno a los primeros momentos de la Iglesia. Vid. AUTOR.

¹²⁹ R. TUCK, *Hobbes. Una breve introducción*, op. cit., p. 149-150.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 150. Según Tuck, en opinión de Hobbes, Inglaterra se libró de esas consecuencias por la Reforma de los Tudor en primer lugar y por la victoria de los “independientes” después. Y se permite frases como que “el Papado no es más que el *fantasma* del ya fallecido *Imperio romano*, sentado y coronado sobre la tumba de mismo”, muy del estilo del antes señalado M. Servet.

¹³¹ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 526. La misma página para todo lo que sigue.

“Por tanto, una Iglesia capaz de juzgar, absolver, condenar, o realizar cualquier otro acto, es la misma cosa que una república civil formada por hombres cristianos, y se le llama *Estado civil* porque sus súbditos son *hombres* e *Iglesia* porque sus súbditos son *cristianos*. Gobierno *temporal* y *espiritual* no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su soberano *legítimo*”¹³².

En fin, la subordinación del ámbito espiritual al poder terrenal. Lo que tampoco es tan extraño en ese y en otros tiempos. Sólo hay que pensar en el mundo católico y en el poder al que estaban sometidas, en última instancia, las actuaciones de la Inquisición, en quién nombraba al Inquisidor General. ¡Qué mayor expresión de la unidad del poder terrenal y espiritual que la conjunción que se producía en la Monarquía católica entre las decisiones del monarca y las actuaciones de la Inquisición en la condena de herejes o en el castigo de disidentes políticos!

Tuck, como ya adelanté, entrevé un segundo aspecto relevante del cambio de *Leviatán* en relación con la obra anterior. En efecto, las consecuencias teológicas del giro hobbesiano son de notable relevancia, pues, una vez que el dogma está en manos del soberano, lo que importa no es tanto la palabra del Dios espiritual como la del Dios terrenal, es decir, de *Leviatán*, y su interpretación serán, a partir de ahora, humanas, demasiado humanas. Esto es, se dejarán de disquisiciones teológicas para devenir en mandatos en torno al gobierno de la república que es, en definitiva, el objetivo concreto del soberano impuesto. Por este motivo, como señala Tuck, los viejos amigos de Hobbes se alarmaron sobre manera de la lectura de *Leviatán* y fue el motivo por el cual se ganó buena parte de la fama de ateo que le acompañará hasta el final de sus días. Desde nuestra perspectiva, Hobbes, con esta asignación al soberano de la interpretación de la verdad revelada, es el primero de una larga saga de filósofos y políticos que no sólo convierten las creencias en una religión natural, sino que ésta deviene en una religión civil o del Estado (N. Maquiavelo, J. J. Rousseau, M. Robespierre), con sus fiestas y sus ritos. En fin, una religión muy terrenal que, aunque basada en las Sagradas Escrituras, debía cumplir con el objetivo de respaldar la autoridad del soberano, la obediencia a las leyes y cumplir su función de mantenimiento del orden social al tiempo que prestarse a ser instrumento de control social. Quedemosnos con esta lectura, sin duda, utilitaria y poco divina, de la religión que, por otra parte, responde también a las clásicas interpretaciones y usos en torno a lo sobrenatural en la mente humana y en la organización social.

En última instancia, queda claro que la utilización social de la religión está también vinculada a las premisas políticas del *Leviatán* hobbesiano: principalmente, a su relación con el miedo que, como veíamos, es el motor del paso del estado de guerra a la organización civil o república; a la supresión de la disidencia ideológica por motivo religioso; y a la subordinación al poder político del soberano como objetivo último de su compleja e innovadora filosofía práctica. En realidad, como bien señala Vallespín, lo que Hobbes está afirmando es que las disputas teológicas no dejan de ser un elemento del conflicto político y que, si las primeras se supeditan al poder del soberano de cada república, los segundos se difuminan. Y, sobre todo, allá cada Estado, cada gobierno, cada soberano con la interpretación que quiera dar con la interpretación de las Sagradas Escrituras y el valor de la revelación, las profecías que deben ensañarse, las liturgias y los ritos que deben seguirse, etc.¹³³. En realidad, algo de todo esto acabó formalizándose en 1555 con el principio *cuius regio, eius religio*, la religión del príncipe será la religión del Estado, máxima con la que culminó la primera etapa del conflicto religioso en Europa, una vez que el Emperador Carlos I no pudo con las armas reunificar la conciencia europea rota con la Reforma.

A partir de ahí, la pregunta que se hace, con razón, Vallespín es, si Hobbes llegó a la conclusión de que la interpretación de la religión era motivo de conflicto civil y político, por qué no optó por privatizar, como hiciera más tarde el mundo protestante y, sobre todo, el Locke defensor de la

¹³² *Ibidem*, p. 526. A estas afirmaciones habría que añadir las del cap. 43, “De lo necesario para la recepción del hombre en el cielo”, en el cual con toda claridad condena a quien no sabe discernir la realidad terrenal del poder espiritual del soberano y se deja llevar por quienes sólo hablan supuestamente en nombre de Dios.

¹³³ F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Th Hobbes*, op. cit., p. 200-205.

tolerancia, la cuestión de las creencias religiosas. “El que no diera ese salto hacia algo próximo al principio de tolerancia religiosa se explica quizá por los datos del contexto que inspiró *Leviatán*, rasgado por luchas confesionales, o por la tradición inglesa, ya desde los Tudor, de crear una iglesia nacional, aunque Hobbes la hubiera dotado de rasgos bien distintos. Con todo, quizá la razón se encuentre en... Dado que la religión responde a la natural necesidad humana de trascendencia y está aquí para quedarse, y teniendo en cuenta su propensión a influir sobre la opinión pública, sujetarla al control estatal le debió parecer a nuestro autor una garantía imprescindible”¹³⁴. A pesar de ello, el autor considera que Hobbes fue, de facto, un precursor del principio de tolerancia, pues, más allá de las restricciones doctrinarias provenientes del soberano, se deja a cada cual que, en su foro interno, desarrolle sus convicciones religiosas. Esto es, una vez se establecen unas mínimas formas sociales o protocolos que todo el mundo tiene que cumplir, el resto de las creencias se dejan al arbitrio individual sin que el soberano entre en su validez mientras no altere el orden político y social.

XII. ¿Es la filosofía política de Hobbes una doctrina liberal o solo su antecedente?

Esta pregunta no tiene respuesta fácil y, en realidad, a la vista de las diferentes lecturas del pensamiento hobbesiano, puede llegar a defenderse cualquiera de las dos posturas: tanto que es un antecedente como que es un representante del pensamiento liberal, aunque sea con matices. Tiendo a pensar que mi interpretación es más favorable a la primera interpretación que a la segunda. Pero con muchos matices, pues, al fin y al cabo, el sustrato del pensamiento liberal fue conformándose a partir de J. Locke en los siglos posteriores, aunque, ciertamente, en el pensamiento de Hobbes, pueden encontrarse alguno de esos elementos que conforman el sustrato liberal. No puede ignorarse que, en una doctrina como la de Hobbes, tan innovadora, hay elementos ideológicos que serán desarrollados por filósofos prácticos en el siglo XVIII y en el XIX.

Además, las últimas lecturas contextualizadoras del pensamiento de Hobbes empiezan a poner de manifiesto que su objetivo no sólo era sustentar la posición del monarca y del poder absoluto en el enfrentamiento con el Parlamento, sino que, tras el aparato filosófico y político, lo que pretendía era configurar un marco social determinado y apoyar, en suma, la libertad de acción de la pequeña burguesía londinense que empezaba a emerger en el violento siglo XVII inglés. Esto es, que, por encima de otras consideraciones, el propósito del autor de *Leviatán* era diseñar un poder fuerte que garantizase la seguridad y el orden para que los individuos más activos, de acuerdo con el gen egoísta, gocen de libertad para contratar, para comerciar o para efectuar sus negocios. Históricamente, esta lectura nos sitúa en los albores del *take off* del capitalismo inglés.

Más allá de estas cuestiones, a Hobbes le corresponde, sin duda, el título de primer pensador que esboza los elementos de la filosofía política moderna frente a otros, también relevantes, como Maquiavelo o H. Grocio. Frente al primero porque el político florentino, aun reconociendo su agudeza mental, aún estaba demasiado ligado al pensamiento medieval, pues *El Príncipe* no deja de ser un espéculo sobre el buen gobierno para príncipes. Frente a Hugo Grocio, quien, si bien dio el importante paso de cortar en la filosofía práctica los amarres con la divinidad y de esbozar las bases de la doctrina moderna del derecho natural, todavía estaba demasiado ligado al pensamiento escolástico tradicional. Frente a ambos, en la filosofía práctica de Hobbes, se encuentran los elementos básicos que serán desarrollados por el liberalismo clásico: desde el individualismo metodológico hasta, incluso, una idea de la libertad y del mercado, de la organización social y, sobre todo, del poder político.

En otro orden de cosas, el perfil del “liberalismo” hobbesiano, su calificación misma como antecedente o como liberal de pleno derecho, depende de cómo percibamos determinados elementos del pensamiento liberal, así como las aportaciones más relevantes del mismo autor de *Leviatán*. Pues, en efecto, ni el liberalismo es una doctrina unívoca, si no, más bien, existen y

¹³⁴ *Ibidem*, p. 203.

existieron diversos liberalismos, y, por su parte, caben también diferentes interpretaciones de la doctrina hobbesiana. En particular, depende del concepto mismo del liberalismo y de sus diferentes tipos, además de la prioridad que se den a las aportaciones de Hobbes a la filosofía política.

Por tanto, en primer lugar, resulta necesario un intento de configuración y definición del propio término “liberal” o “liberalismo”. Como ya se ha expuesto en otro lugar, parece que el término “liberal” tiene un origen y unas connotaciones bien concretas¹³⁵. En efecto, el epíteto “liberal”, aplicado a un movimiento político, como ha puesto de manifiesto J. Gray y han ido asumiendo otros autores, hasta principios del siglo XIX, momento en el cual lo adopta el partido español en las Cortes de Cádiz, precisamente, con la denominación de “liberales”. Hasta esa fecha, fue empleado por Adam Smith y otros autores de la filosofía práctica en el sentido de “liberalidad”, una virtud cercana a la humanidad, la generosidad y la apertura de mente. Para nada, pues, se usaba el término en cuestión para hacer referencia a una doctrina de pensamiento, grupo de intereses, facción o partido político.

Es imprescindible tener en cuenta esta importante precisión, pues, al fin y al cabo, los filósofos del XVII y XVIII -entre ellos, Hobbes- no eran conscientes de qué era eso del “liberalismo”, la “doctrina liberal”, “ser liberal”, etc. A esta recomendación, hay que añadir la propensión e indudable riesgo para alcanzar una respuesta correcta al dilema planteado en el epígrafe de trasladar nuestros conceptos a épocas, sociedades y autores que ni por asomo eran conscientes de éstas y otras doctrinas políticas.

En resumidas cuentas, la respuesta a la pregunta acerca de si Th. Hobbes es un pensador liberal o un antecedente de esta doctrina depende de que se tengan en cuenta las siguientes consideraciones¹³⁶. En primer lugar, que no hay un único liberalismo, sino, más bien, una ideología liberal con numerosas variaciones; numerosos liberalismos, pues. No es el mismo enfoque el de J. Locke, J. J. Rousseau o el de I. Kant, ni el de D. Hume, A. Smith y J. S. Mill, por citar autores clásicos. Lo mismo podría afirmarse de F. Hayek, J. Rawls, R. Nozick o J. Buchanan. Esta variedad determina que los contornos ideológicos de la doctrina liberal sean bastante difusos. Igualmente, debe tenerse presente que, en el marco de esta diversidad, existen diferentes tipos de liberalismo: liberalismo moral, liberalismo social, liberalismo político y liberalismo económico. Y es posible que uno u otro autor encaje en uno u otro molde. En tercer lugar, que, a pesar de todo, parece que existen algunos elementos que juegan de denominador común de todas las corrientes. Entre ellos, el individualismo, la defensa de la libertad en sus diferentes facetas (desde la libertad personal hasta la libertad política y económica), la centralidad del derecho de propiedad y la libertad para contratar, las restricciones al poder del gobierno y al crecimiento de la Administración y, por tanto, el establecimiento de límites al Estado, que debe ceñirse a la garantía de la seguridad, una legitimación del poder basada o bien en el consenso o bien en la doctrina contractualista, etc.¹³⁷. En cuarto lugar, debe tenerse en cuenta cuáles son los elementos centrales de la filosofía práctica de Hobbes, que han sido analizados previamente, y cotejarlos o compararlos con los referentes del liberalismo. Por último, no debe olvidarse el riesgo de caer en un fácil historicismo retrotrayendo algunas claves del pensamiento liberal a la obra del filósofo de Malmesbury.

De acuerdo con esta perspectiva, sin duda, el individualismo metodológico es un elemento imprescindible en el origen y desarrollo de la doctrina liberal: tanto en la ruptura metodológica que supuso con la tradición aristotélica como en la innovación de un enfoque precursor de la filosofía individualista de la modernidad y de la teoría liberal. Sin esta ruptura es difícil calibrar el desarrollo posterior de la filosofía práctica. Conviene recordar que el individualismo es uno de los pilares de

¹³⁵ Vid. AUTOR.

¹³⁶ E. BUTLER, en su libro *Liberalismo clásico. Un manual básico*, no incluye a Th. Hobbes entre los filósofos del “liberalismo clásico”. Claro que tampoco a J. Rawls, pero sí a R. Nozick. Vid. E. BUTLER, *Liberalismo clásico. Un manual básico*, Madrid, Unión Editorial, 2019, pp. 130-138.

¹³⁷ Sobre los rasgos del liberalismo puede verse E. BUTLER, *El liberalismo clásico. Un manual básico*, op. cit. J. GRAY, *Liberalismo*, trad. de M. T. de Mucha, Madrid, Alianza, 1994.

la cultura occidental, de su visión de la sociedad y de su cosmología general. A esta ruptura metodológica con la tradición, hay que añadir que el individualismo hobbesiano diseña una concepción de la naturaleza humana que le acerca a pasos agigantados al modelo de *homo aeconomicus* propio del capitalismo moderno. La idea dominante de un ser humano dominado por las pasiones, una máquina de desear, tal y como aparece en el estado de naturaleza, se traslada a una sociedad, a una república gobernada por el soberano, en el que sujeto, una vez garantizado el orden y las propiedades, deviene en un súbdito cuyo elemento característico es su gen egoísta, esto es, su condición instintiva de dejarse dominar por el deseo de poseer riquezas y poder. Dicho de otra manera, la naturaleza humana, a cuyo estudio Hobbes dedica muchas páginas en el conjunto de su filosofía, no deja de ser un constructo, un modelo de sujeto básico y central en el liberalismo económico, esto es, del capitalismo tal y como se expandirá en los siguientes siglos.

S. Lukes escribió su libro *El individualismo* inspirado en la idea de la importancia del yo para la filosofía occidental, pero también para el liberalismo moral y político. En este importante estudio, analiza los diferentes elementos de la filosofía individualista, clave para el surgimiento de la doctrina liberal: la emergencia y desarrollo de la *dignidad humana* desde Pufendorf hasta Kant, la noción de *autonomía o autodirección*, también con resabios kantianos, la de *intimidación* cuyo origen teórico, además de los autores mencionados, sitúa en J. S. Mill, la de *autoperfeccionamiento*, etc. Todo ello, al final, confluye en un modelo de persona, lo que denomina *concepción abstracta del individuo*. Es este uno de los elementos clave de las futuras concepciones de la razón instrumental y, en última instancia, de la prefiguración de la naturaleza humana de acuerdo con la ideología del capitalismo: esto es, el ser deseante, dominado por el gen egoísta. Como afirma Lukes, la filosofía del XVII y del XVIII, con la excusa de analizar y describir la naturaleza humana y sobre ella construir la filosofía práctica construye una imagen del ser humano en la que, una vez satisfechas determinadas obligaciones derivadas de los convenios sociales, independientes del contexto real en el que ubican, se imponen unos "rasgos humanos psicológicos, fijos e invariables" y ello "conduce a una concepción abstracta del individuo, a quien se considera mero portador de aquellos rasgos que determinan su conducta, y concretan sus intereses, necesidades y deseos"¹³⁸. La concepción abstracta, pues, deriva en una fundamentación del *homo aeconomicus*, base del moderno capitalismo y en eso Hobbes tiene algo que decir, como hemos ido viendo.

Otro elemento importante del liberalismo es el papel central de la libertad. De hecho, el liberalismo esbozó diferentes versiones de la noción de libertad: libertad de los antiguos-libertad de los modernos, libertad negativa-libertad positiva, etc.¹³⁹. Aunque Hobbes es el autor del poder absoluto, defensor del soberano y arquitecto de Leviatán, sin embargo, dedica unas páginas a la libertad de los súbditos bajo el monstruo bíblico, lo cual no deja de sorprender. Pero ¿la concepción hobbesiana de la libertad es una concepción ligada a la dignidad humana, al libre pensamiento y la libertad de creencias, a la vida privada, etc.? Si no es así ¿a qué responde la visión hobbesiana de la libertad?

En realidad, una vez que el hombre del estado de naturaleza deviene en súbdito bajo Leviatán, esto es, cede sus derechos y se compromete a la obediencia ciega al soberano, Hobbes diseña una organización política, o república, en la que cada cual tiene aparentemente un amplio margen de acción. El capítulo XXI de *Leviatán*, "De la libertad de los súbditos", lo expresa con claridad: "LIBERTAD, o INDEPENDENCIA, significa (propiamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento)". Esto es, una especie de libertad negativa, de libertad como oposición a las injerencias exteriores, que se puede aplicar tanto a seres racionales como irracionales. Esta concepción está, desde luego, ligada a su visión materialista y mecanicista de la naturaleza. Ahora bien, de acuerdo con esta concepción, "un HOMBRE LIBRE es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su

¹³⁸ S. LUKES, *El individualismo*, trad. de J. L. Álvarez, Barcelona, Península, 1975, p. 93.

¹³⁹ Sobre esta cuestión me remito a I. BERLIN, "Dos conceptos de libertad", en A. Quinton, *Filosofía Política*, México, FCE, 1974, pp. 216-233 y AUTOR.

voluntad"¹⁴⁰. A continuación, se refiere al libre albedrío como "la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer". De ahí que el miedo o la necesidad y la libertad no sean incompatibles.

Lo más esclarecedor de la visión hobbesiana de la libertad son sus reflexiones acerca de qué consiste la libertad de los súbditos y cuál es la relación de compatibilidad/incompatibilidad con el poder del soberano. En relación con la primera cuestión, según Hobbes, en la república, existen suficientes reglas establecidas que ordenan las palabras y acciones de los hombres, pero estas normas no alcanzan a regular todos los deseos y las decisiones, ni todos los aspectos de la existencia de las personas. Dicho de otra manera, quedan importantes espacios para la acción libre del ser humano.

¿Cuáles son esos espacios? Hobbes es muy claro: de todo lo anterior, "se sigue necesariamente que, en tipo de acciones, por las leyes predeterminadas, los hombres tienen libertad de hacer lo que puedan sugerirles sus propias razones, a fin de extraer para sí lo más beneficioso". ¡Libertad a fin de extraer para sí lo más beneficioso! Con esta frase está dicho todo. El modelo de Leviatán hobbesiano está estructurado en el péndulo que oscila entre el poder absoluto y la autoridad incontestable, el orden y la seguridad, la obediencia y la lealtad a la libertad de hacer, de poseer, de contratar, la libertad de empresa y de enriquecerse. Este es, en definitiva, el modelo socio-político que Hobbes contempla necesario para que la burguesía londinense del XVII pueda realizar sus negocios, embarcarse y comerciar con las colonias americana, enriquecerse, en suma, ellos y el país.

Hobbes percibió el surgimiento de esa nueva clase que se enriquecía con el comercio y que reclamaba paz y seguridad, como lo hicieron también en el continente de la mano de los *políticos* o de las teorías de J. Bodin quien reclamaba tolerancia en el contexto de guerra civil ocasionada por motivos religiosos, lo mismo que H. Grocio y su derecho natural neutro, "como si Dios no existiese". Hobbes percibió, pues, correctamente las nuevas realidades económicas, sociales y políticas que empezaban a traslucirse en la Inglaterra del XVII. Lo paradójico es que esa nueva burguesía, cuyos intereses, en el fondo, pretendía defender, es la que estaba detrás del partido del Parlamento, reclamaba más libertad, tolerancia y mayores dosis de participación en el gobierno, esto es, lo contrario de la doctrina política hobbesiana. Tendría que llegar justo a la muerte del filósofo de Malmesbury un Locke que justificase las posiciones sociales y políticas del bloque burgués.

Esta lectura que ilumina uno de los objetivos de la doctrina hobbesiana queda corroborada además por la reflexión en torno a la compatibilidad de la libertad de los súbditos en relación con el poder absoluto del monarca. La libertad de los individuos no coarta el poder, ni queda abolido el derecho a la vida y a la muerte del soberano, pues, como ha demostrado, éste, por la misma naturaleza de su poder, no puede hacer ningún daño al súbdito y, por tanto, ni hay injuria, ni injusticia en sus decisiones, incluso, cuando lo condena a muerte. Visto así, el argumento de Hobbes suena a tautología.

En todo caso, Hobbes reconoce que, a la vista de los pactos suscritos entre unos y otros y de las cesiones al soberano, "es manifiesto que todo súbdito tiene libertad en aquellas cosas cuyo derecho no puede transferirse por pacto". Lo que hay que ligar a otra importante tesis resumida en el adagio: "la máxima libertad de los súbditos depende del silencio de la ley". "Allí donde el soberano no ha prescrito regla, el súbdito tiene libertad de hacer o no hacer con arreglo a su propio criterios"¹⁴¹. Entre los ejemplos mencionados por el autor de *Leviatán* de libertad del súbdito está, incluso, el de querellarse contra el monarca y defender sus intereses en casos en los que está involucrado su patrimonio. Lo que importa es este *laissez faire* tolerado en los casos de silencio normativo, lo que es lo mismo ausencia de voluntad del monarca.

Como señala F. Vallespín, la "paradoja del liberalismo" hobbesiano salta a la vista desde el grabado mismo que hace de portada y que permite visibilizar los cuerpos del rey y resaltar la cabeza del soberano como si fuese el rey sol. Vallespín se refiere a la paradoja del liberalismo que escinde

¹⁴⁰ T. HOBBS, *Leviatán*, op.cit., pp. 299-300.

¹⁴¹ Th. HOBBS, *Leviatán*, op. cit., p. 306 y 308.

la dimensión política y la social de la doctrina -la división entre Estado y sociedad- que, en el caso de Hobbes, posibilita el diseño de una justificación de la legitimidad del Estado apoyada en el consentimiento de los individuos, en el contrato social, pero que, una vez establecido como Leviatán, dejan de controlar como si de un autómata en movimiento se tratara. Asimismo, este autor, apoyándose en los argumentos expuestos un poco más arriba, afirma que “no deja de sorprender la cantidad de espacios que el absolutista Hobbes presupone que estarían a la entera disposición de los ciudadanos”: libertad de comprar y vender, establecer acuerdos mutuos, escoger residencia, oficio, educación, etc. De ahí que no le sorprenda que pensadores como J. Habermas o C. B. Macpherson lo califiquen como “el auténtico fundador del liberalismo”¹⁴². El mismo L. Strauss, en el marco de su lectura aristotélica de Hobbes afirma que, muy en la línea de los autores, contemporáneos, “Hobbes no sólo no ataca a la burguesía que es sensatamente consciente de sus propios intereses, sino que incluso le provee una justificación filosófica, ya que los ideales establecidos en su filosofía política son precisamente los ideales de la burguesía”¹⁴³.

Precisamente, Macpherson defiende una posición archiconocida, ya mencionada, sobre el “individualismo posesivo” de Hobbes como génesis del liberalismo económico y del capitalismo en un país como es Inglaterra en el que se sitúa el origen y expansión del proceso histórico que ha dado lugar a su devenir posterior. Entre las tesis más importantes de Macpherson está la de que, en realidad, Hobbes no investiga en el hombre “natural” para trasladarlo al estado de naturaleza o de guerra, sino que, directamente, fantasea con una naturaleza humana social dejada en libertad en una situación imaginaria. Como el propio autor afirma, lo que pretende demostrar es “que el estado de naturaleza de Hobbes, o la ‘condición natural de la humanidad’, no se refiere al hombre ‘natural’ en contraposición al hombre civilizado, sino que se refiere a hombres cuyos deseos son específicamente civilizados; que el estado de naturaleza es la condición hipotética en que los hombres, tal como son ahora, con sus naturalezas formadas por la vida en la sociedad civilizada, se hallarían necesariamente si no hubiera poder común capaz de intimidarles a todos”¹⁴⁴.

Junto a ello, también demuestra que todo el análisis psicológico de Hobbes sobre el ser humano, sobre el predominio del deseo y del gen egoísta, aparentemente, resultado de un análisis y de una elaborada abstracción no es otra cosa que una descripción de los seres humanos en las relaciones sociales y económicas de su época. Esta conclusión estaría avalada, además, por las referencias históricas a la época en *Leviatán* y por las investigaciones y, lo más importante, su interpretación del largo, conflictivo e innovador siglo XVII inglés, tal y como el mismo Hobbes explicó en su última gran y desconocida obra, *Behemoth*.

XIII. Referencias bibliográficas

- BERLIN, I., “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, ed., *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 216-233.
- BOBBIO, N. y BOVERO, M., *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. de J.F. Fernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, trad. de M. Escrivá, Barcelona, Plaza y Janes, 1991.
- BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991.
- BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- E. BUTLER, *Liberalismo clásico. Un manual básico*, Madrid, Unión Editorial, 2019.

¹⁴² F. VALLESPÍN, *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 159-161.

¹⁴³ L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, op. cit., pp. 105-106.

¹⁴⁴ C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, op. cit., p.29.

- CALVO GARCÍA, M., *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1989.
- CAMPS, V., *Introducción a la Filosofía Política*, Barcelona, Crítica, 2001.
- GRAY, J. *Liberalismo*, trad. de M^a T. de Mucha, Madrid, Alianza, 1994.
- GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2001.
- HOBBS, Th., *Elementos de Derecho natural y político*, prólogo de D. Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- HOBBS, Th., *Del Ciudadano y Leviatán*, prólogo y antología de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1982.
- HOBBS, Th., *Leviatán*, edic. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- HOBBS, Th., *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, estudio preliminar, traducción y notas de M. A. Revilla, Madrid, Tecnos, 1992.
- HOBBS, Th., *El Cuerpo. Primera sección de los Elementos de Filosofía*, edic. y traducción de B. Forteza, prólogo de Y. Ch. Zarka y nota introductoria de J. Monserrat, Valencia, Pre-textos, 2010.
- HOBBS, Th., *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, traducción, prólogo y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- ITURRALDE BLANCO, I., *Hobbes. La autoridad suprema del gran Leviatán*, Valencia, Batiscafo, 2015.
- LUKES, S., *El individualismo*, trad. de J. L. Álvarez, Barcelona, Península, 1975.
- MACPHERSON, B. G., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Trotta, 2005.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., “Una lección sobre la tradición liberal. Sus ideas clave”, *Revista Electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja (REDUR)*, 21, diciembre de 2023, pp. 27-46.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., “J. Locke: el consentimiento como legitimación del poder”, *Revista Electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja (REDUR)*, 21, diciembre de 2023, pp. 3-25.
- MERQUIOR, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, trad. de S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- STRAUSS, L., *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. de S. Carozzi, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- TUCK, R., *Hobbes: una breve introducción*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Alianza Editorial, 2022.
- VALLESPÍN, F., *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2021
- WATKINS, J.W.N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, trad. de A. Gallifa, Madrid, Doncel, 1972.
- WOODWARD, E. L., *Historia de Inglaterra*, trad. de E. Gallego, Madrid, Alianza Editorial, 1982.