

LA IMAGINACION POLITICA DE HOBBS

¿Por qué hemos de partir de la investigación de las *palabras* de Dios, antes que de la de sus *obras*, para conocer el universo y sus partes? ¿Es acaso la obra menos noble y excelente que la palabra?

GALILEO GALILEI: *Lettera a Diodati* (15-I-1633)

La relación que se dice unión no se distingue realmente de las cosas unidas, sino que, o es la misma cosa unida o el término que las significa cuando únicamente existen unidas.

GUILLERMO DE OCKHAM: *Tractatus de principiis theologiae*

Lo que llamamos democracia en Occidente es la combinación de tres elementos. El primero es la idea del *Self Government* con la participación de todos, cuyo modelo es el de la Asamblea del pueblo de Atenas y que puede aplicarse a comunidades muy restringidas; el cual —a la escala de las grandes naciones, densamente pobladas— no es más que un mito, si bien un mito muy poderoso. El segundo elemento es la idea de la «salvaguardia de los derechos» del individuo, que debe ser protegido de los demás individuos y de la presión colectiva: aparece así la misión protectora del gobierno, que constituye el fundamento de su autoridad; pero como esta autoridad puede ser utilizada contra lo que debe salvaguardar, el individuo necesita garantías contra el gobierno, es decir, protección contra la misma fuerza protectora. El tercer elemento es la idea de «representación», vinculada históricamente a la inquietud del individuo, pero que hoy implica la personificación ficticia de la comunidad.

BERTRAND DE JOUVENEL: *Du Principat*

Al hablar del Estado como la forma histórico-política moderna, Maquiavelo (1469-1527) se había interesado especialmente por la lógica de la acción política; así consagró definitivamente lo político como un campo autónomo respecto a las demás esferas de la actividad y el conocimiento humanos. Los maquiavelistas, al desarrollar la doctrina sutil de la razón de Estado siguiendo sus enseñanzas, dieron los pasos decisivos para que la autonomía epistemológica se convirtiese en independencia real. Esta quedó prácticamente consagrada al predicar poco después Lutero la necesidad de establecer «una separación entre la vida ante Dios y la vida en el mundo», pues «las autoridades rigen su pueblo según la razón, para lo cual no se precisa el Evangelio» (Sermón de 8-XI-1523). No importa que casi al mismo tiempo postulase Calvino (1509-1564) la teocracia, al confiarle al clero la autoridad secular e imponer la obediencia pasiva: uno y otro atacaban la doctrina de los derechos naturales del pueblo, que se había difundido en las postrimerías de la Edad Media y que sirvió para que las monarquías nacionales se afirmasen frente a los poderes feudales. El caso excepcional del calvinista escocés John Knox (1505-1572), que rechazaba rotundamente la «cantinela» de que «debemos obedecer a nuestros reyes, tanto si son buenos como si son malos, pues Dios lo ha ordenado así», sólo tendrá consecuencias globalmente limitadas en la época moderna (1). Lo decisivo es que estas doctrinas, acordes con la marcha de las cosas, llegan a configurar lo político como un campo más que autónomo, independiente, tanto desde el punto de vista del conocimiento como en sentido material (2).

Pues, en efecto, dentro del contexto general europeo, apenas cabe registrar la discrepancia de los jesuitas, que en determinadas circunstancias como las de Francia o Inglaterra y con objeto de hacer valer los derechos papales, apoyan el viejo derecho de resistencia feudal; pretendían debilitar así el poder secular y afirmar la doctrina del poder indirecto del Papa sobre los soberanos temporales. Por su parte, Jacobo I de Escocia (1566-1576) y luego de Inglaterra (1603-1625) esgrime con intención contraria, pero contra los mismos poderes, la doctrina modernizada, es decir, ajena a los supuestos medievales, del origen divino del poder: los reyes «son imágenes vivas de Dios sobre la tie-

(1) El reverso de esa «cantinela» es el lema, de indudable origen puritano, de THOMAS JEFFERSON: *Rebellion to Tyrants is Obedience to God*.

(2) Existe un evidente paralelismo entre la concepción moderna de lo político como un campo independiente —en realidad, el único verdaderamente independiente— y la exposición racionalista de la metafísica de la sustancia. En este campo es HOBBS quien ofrece la concepción más original, precisamente porque aproxima sin ningún recelo la política y la metafísica.

tra». Pero ambas corrientes son ya extrañas a la nueva correlación de fuerzas que se advierte por todas partes.

Los motivos directos de zozobra y los peligros que confieren durante los siglos XVI y XVII un *pathos* especial a la época, son las diferencias entre las opiniones religiosas; que por lo demás encubrían violentas ansias de poder que atizaban las disputas, haciendo de las relaciones interhumanas un complejo abigarrado y confuso que ha dado nombre a la época: *barocco*, algo desigual, anormal y raro.

El francés Bodino (1529-1596) acometió la empresa de explicar, en medio de las interminables luchas dinástico-religiosas de su patria, la existencia de una esfera neutra, clara, indiferente a los contenidos de la fe, salvo el mínimo religioso que era patrimonio común de todos los cristianos. Con tal finalidad formuló sin construirla la doctrina de la soberanía, tras la cual aparece la hipocresía de los pretextos confesionales al descubrir sin querer cuál era el verdadero *motus* de la contienda política: el poder, ahora concentrado en un punto como poder político. Sin embargo, la teoría de Bodino no establecía todavía el necesario ensamblaje entre el hecho del Estado, puesto de manifiesto por Maquiavelo, y la actividad política, con la lógica que es inherente. El pensador dinástico francés concebía la soberanía exclusivamente como el resultado de la atribución de títulos jurídicos. Será precisamente Hobbes quien cumpla la tarea de desvincularla de esas relaciones históricas haciendo de ella el centro de la teoría objetiva del Estado. Así lo *stato* queda cualificado como un absoluto u orden objetivo que asume todas las oposiciones de la época (incluidas las religiosas), salvo las puramente interestatales. El Estado adquiere entonces la cualidad de individuo histórico, pues el violento subjetivismo de la época que queda sometido a su unidad se traslada al campo de las relaciones entre los Estados; pero incluso éstas se convierten en conflictos de intereses, produciéndose, por tanto, de acuerdo con una cierta necesidad objetiva. La doctrina de la *balance of power* y la política interestatal del siglo XVIII están predefinidas en su obra.

En efecto, la política de Hobbes, estrechamente vinculada a la metafísica racionalista, tiene como objeto la audaz determinación de la imagen del modo objetivo de vida que cabe establecer por la acción del poder, el *impetus* del hombre magno o Estado. El Estado aparece ahí como organización pura pero dotada de movimiento propio. Por eso su filosofía política es una investigación de la figura y de las condiciones del Estado ideal, desde la perspectiva del mundo moderno. Esa es la razón principal por la que en él (igual que en toda su época) la teoría política adopta la forma particular del jusnaturalismo. A la verdad, no se trata todavía de constructivismo puro, tal como será inter-

pretado el hobbesianismo en el siglo XIX, sino de una política imaginativa destinada a suscitar las emociones que inducen a establecer la convivencia humana sobre fundamentos racionales.

1. LOS ESTADOS INTEMPORALES Y EL ESTADO CIENTIFICO

En efecto. Si bien Maquiavelo divulga la idea del Estado al estudiar la lógica del poder y Bodino elabora el concepto moderno de soberanía, es Hobbes quien combinándolos audazmente de manera singular formula la teoría del Estado objetivo, cuya pieza maestra es, empero, el soberano. Cuenta para ello con un instrumento que no estaba al alcance de sus predecesores: la ciencia moderna, cuyos principios colaboró a establecer. Ahora bien, la ciencia para los hombres del barroco, un producto del Renacimiento, era un juego estético; hasta el punto que, en último análisis, el racionalismo moderno se disuelve en su estética: la *Crítica del juicio*. Por eso la metafísica se hizo gnoseología, y más exactamente, por lo que respecta al pensador inglés, epistemología; cuya manifestación grandiosa dentro del racionalismo es, paralelamente, la teoría de la ciencia de Fichte.

Este supuesto condiciona toda la obra de Hobbes, en quien la razón política es directamente razón estética (3).

a) *La politización del hombre*

Al enfrentarse a la realidad circundante, el pensador inglés no niega la dialéctica agustiniana de las dos ciudades (que él transforma en dos espadas), sino que modifica el problema, al pasar de una concepción dominada por la tensión temporal entre lo finito y lo infinito a otra en que sin resolver la tensión, ésta se plantea entre el espacio y el tiempo: obligado a construir una esfera o ámbito neutro, Hobbes reintroduce la concepción romana espacial de la política (4). Por esa razón, lo que su gran admirador Augusto Comte denominaba «el problema capital de la política», constituye uno de sus intereses principales: lo niega afirmándolo; es decir, reduciendo el elemento de

(3) Véase mi artículo «Thomas Hobbes: de la razón estética a la razón política», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 212. En HOBBS aparece ya la actividad estética como mediadora entre la teoría y la práctica.

(4) Véase SH. S. WOLIN: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, 1973, 3, páginas 79 y sigs.

tensión al suprimir la dialéctica intemporal entre ambas ciudades mediante su unificación en un solo lugar, el Estado.

De acuerdo con la lógica nominalista y reformista, el escritor inglés no concibe ya otro puente directo entre ambas ciudades que la fe personal; mas entonces ésta se convierte en asunto íntimo, con la consecuencia de que «hay un culto *Público* y otro *Privado*. Público es el culto propio de una República, como si ésta fuese una sola Persona. Privado es el que exhibe una persona Privada...». El culto público es privativo de una nación frente a la Iglesia e incluso frente al Imperio en la medida en que éste tenga todavía fuerza, y desde luego frente a las demás naciones. Dentro de la nación se opone a las pretensiones de las distintas confesiones de otorgar la primacía al suyo, así como a las querellas entre las sectas rivales: la consecuencia del mínimo religioso establecido por Bodino es la secularización de ambas ciudades, asunto de la fe, sustituyéndolas por los dos términos racionalmente expresivos, espada de la justicia y espada de la guerra.

Pues *the End of Worship amongst men, is Power*: el Poder de Dios santificado de forma colectiva; sin perjuicio de cómo la fe particular quiera rendirle tributo, con tal que esto no perjudique al culto público (5). Rota la unidad medieval, urge encontrar una solución pública, común a un problema general. Existiendo multitud de doctrinas, iglesias y confesiones que disputan bélicamente entre sí, la vida moderna no puede estar regida por preceptos religiosos discutibles. Y no sólo es eso: Hobbes no piensa únicamente por los cristianos, sino por todos los hombres racionales. Para los primeros puede valer una Ciudad cristiana en que impere el mínimo religioso. Entonces, *Civitas Christiana idem quod ecclesia Christiana* (6), según un argumento perfectamente coherente dentro de la lógica nominalista: *Plures civitates non constituunt unam ecclesiam* (7). El problema consistirá, pues, en encontrar un modelo capaz de desideologizar —lo que

(5) *Leviathan*, cap. XXXI, pág. 193, en la ed. Londres, 1949, que es la que sigo. «Hay dos géneros de ciudades, naturales e instituidas... El Estado natural, que es paternal y despótico, y el Estado por institución, que también puede calificarse de político. En el primer caso, el soberano adquiere ciudadanos por su propia voluntad; en el último, los ciudadanos se imponen voluntariamente un soberano, sea un solo hombre, sea una asamblea de hombres con poder soberano...», *Del ciudadano*, Caracas, 1966, que es la edición de *De cive* que citamos. Elimina HOBBS el supuesto de una Ciudad *diaboli* o terrena y una Ciudad de Dios sin negarlo. Sólo hay ciudades naturales y artificiales.

(6) *Del ciudadano*, cap. 17, 21.

(7) *Ibid.*, *id.*

entonces equivalía a desconfesionalizar— las relaciones colectivas neutralizándolas. O sea, reduciéndolas a relaciones políticas, de fuerza.

Para eso había que eliminar la religión, causa principal de todos los conflictos, o más bien, la teología —no puede haber ciencia de Dios, puesto que carece de generación y movimiento—, arsenal de todos los argumentos de quienes, a la verdad, sólo están interesados en el poder. Sólo así cabría elaborar un modelo de Estado o lugar verdaderamente neutro, donde se equilibrasen sustancialmente la realidad natural y la trascendente; la espada de la guerra, unida en ese modelo a la espada de la justicia, impondría la paz. Es decir, puesto que el poder es siempre idéntico a sí mismo esté donde esté y aunque esté dividido, una de las pretensiones de Hobbes es rescatar la identidad perdida por la oposición entre la Iglesia y el Estado; si bien siempre subsistirá una diferencia, ya que al existir una pluralidad de Estados, tampoco puede haber una sola Iglesia: cada Estado concreto supone una concentración de poder, y el poder político no es cualitativamente diferente, según Hobbes, del Poder de Dios, sino que la diferencia entre ambos es sólo de grado (8). El culto público es precisamente un medio para superar simbólicamente la diferencia entre el poder político y el poder divino, entre el Estado relativamente finito, temporal a fin de cuentas, y el Poder eterno del que recibe su esencia vital, su *impetus* o *conatus*. Es éste uno de los motivos por los cuales la soberanía tiene que estar atribuida a alguien concreto; en último término, esa es la razón por la que es preciso redefinir la soberanía. Si el Poder se identificase con el Estado, sobraría esta doctrina, que es jurídica, pues todo sería pura política (o pura teología). El derecho es, como en *Las leyes* de Platón, un remedio para la insuficiencia de las cosas terrenales.

Históricamente, Hobbes prolonga la discusión del constitucionalismo medieval en torno a la extensión del *gubernaculum* y la *jurisdictio*; y evidentemente reduce todo a *gubernaculum* (9). Esa es una de las razones de por qué,

(8) Sólo si es cristiano el Estado resultante se llama Iglesia. «No existe una Iglesia universal que todos los cristianos estén obligados a obedecer —comenta PETERS—, porque no hay un poder en la tierra al que estén sujetas todas las demás repúblicas. Una Iglesia es lo mismo que una república cristiana integrada por hombres cristianos. Se llama un Estado civil en la medida en que sus miembros son hombres e Iglesia en cuanto que son cristianos... Hobbes ha demostrado, partiendo de la ley de la naturaleza, que el principal pastor de la Iglesia tiene que ser el soberano civil; tiene luego que mostrar que esta conclusión racional está de acuerdo con la voluntad de Dios revelada en las Escrituras. Y —agrega PETERS— es asombrosa la ingenuidad con que manipula las Escrituras en orden a proporcionar una sanción divina a su *Leviathan*» (*Hobbes*, Peregrine Books, 1967, cap. X, 4, pág. 239).

(9) «Existen, sin embargo, ciertos derechos que resulta psicológicamente impo-

en su oposición al derecho común, que constituía a sus ojos una masa de privilegios, expone todavía su política con argumentos y proposiciones jurídicos. Frente al predominio de la costumbre, el uso y el precedente como fuentes del derecho, escribe: «La Sentencia del Juez instituido por quien tiene la Autoridad Soberana para oír y determinar las controversias que dependen de él, es la Interpretación de la Ley de la Naturaleza; consiste en la aplicación del Derecho (*Law*) al caso presente. Puesto que en el Acto de Juzgar, el juez no hace más que considerar si la demanda de la parte está de acuerdo con la razón natural y la equidad, entonces la sentencia que da es, pues, la Interpretación de la Ley de la Naturaleza; cuya Interpretación es Auténtica; no porque sea su Sentencia privada sino porque la da por la Autoridad (10) del Soberano, por donde llega a ser la Sentencia del Soberano; lo que equivale a la Ley en ese momento, respecto a las partes contendientes» (11).

Es cierto que Bodino había politizado ya el Derecho al investigar su naturaleza histórica; pero el sujeto del Derecho era para él fundamentalmente la familia, pues en cuanto al Soberano no queda clara la naturaleza jurídica de su título de soberanía. Pero Hobbes va a hacer dos cosas: explicar este punto y politizar con ese fin al individuo, no a la familia; es decir, hacer del individuo humano un animal político mediante la atribución a las motivaciones fundamentales que humanizan su modo de existir de un carácter político por su fin, por sus consecuencias y, sobre todo, por los medios. Hobbes remite la existencia prepolítica al hipotético o real Estado de Naturaleza. El acto por el que los hombres instituyen la posibilidad de vivir humanamente al crear el Estado, constituye un acto político, porque su *ultima ratio* es una *decisión de comprometerse* —la promesa del *covenant*— entre sí los miembros de una multitud. Tan voluntario y humano (o sea, político) es el compromiso, que «el juramento no añade nada a la obligación que deriva del pacto» (12); «no hay que exigir juramento sino cuando la violación de los pactos puede quedar oculta o sólo puede ser castigada por Dios» (13). El pacto instituye una nueva forma de fe terrenal entre los hombres, que garan-

sible que los subordine un individuo —por ejemplo, el derecho a preservarse a sí mismo o a resistir la prisión—. La libertad del sujeto consiste por eso en aquellos actos que resultaría vano que prohibiese el soberano y en lo que de hecho no tiene prohibido...». De ahí infieren R. PETERS que «Hobbes hablaba de las libertades en el sentido de ausencia de restricciones legales relativas a intereses, como la elección de esposa o de la dieta», *op. cit.*, cap. IX, 1, págs. 205-206.

(10) Véase el comentario de R. PETERS, *op. cit.*, cap. IX, 1, pág. 204.

(11) *Leviathan*, cap. XXVI, pág. 147, ed. cit.

(12) *De cive*, cap. 2, 22.

(13) *Ibid.*, 23.

tiza el modo de conducta social y que «debe ser observada por todos sin excepción» (14). La pena *temporal* sanciona la infracción de las MANERAS, «esas cualidades de la humanidad que afectan a su modo de vivir en Paz y Unidad» (15). En fin, por todo ello, «determinar qué es espiritual y qué es temporal, dado que Nuestro Señor no ha enseñado esta distinción, constituye una investigación propia de la razón y pertenece al derecho temporal» (16). La tesis nominalista de Hobbes se alía con argumentos típicamente calvinistas: «entre los judíos, el poder temporal y el espiritual estaban en la misma mano» (17). Desde Hobbes, el hombre moderno es *existencialmente* un ser políticamente trascendido.

Esto es una consecuencia directa de la abolición pública de la religión y de su sustitución por el culto al identificar la fe con la revelación; de la escisión definitiva y radical entre la razón, convertida en pública para lo fundamental, y la fe, reducida para lo esencial a un asunto íntimo y netamente privado: *Regimen Christi in hoc mundo non fuisse imperium sed consilium, sive regimen per doctrinam et persuasionem* (18).

b) *La función del Estado de Naturaleza*

El Estado de Naturaleza juega frente a la tradición medieval, al interponerse entre el acto creador de Dios —acerca del cual la razón humana no sabe más que lo que El quiso revelar y que es de fe— y la vida social; pues en aquella tradición lo humano estaba trascendido por la religión.

No se trata de ninguna inversión, sino de que el Estado de Naturaleza resulta *imaginable* mediante un análisis científico retrospectivo; pero a la razón del acto creador, no llega la razón humana. La fabulosa imaginación política de Hobbes introdujo así en el pensamiento moderno, bajo la poderosa sugestión de las ideas calvinistas, la falacia del hombre unidimensional, al identificar lo humano y lo político; no obstante, ha sido en el siglo XIX y en la primera mitad del XX cuando han coincidido el apogeo de la antropología y la competencia entre las definiciones del hombre por alguno de sus modos de ser: *homo faber, homo oeconomicus, homo aestheticus, homo technicus*, etcétera (19).

(14) *Ibid.*, cap. 3, 2.

(15) *Leviathan*, cap. XI, pág. 49.

(16) *De cive*, cap. 17, 14.

(17) *Elements of Law*, Nueva York, 1969, II parte, cap. VII, 3, pág. 161.

(18) *De cive*, cap. 17, 6.

(19) D. H. FISCHER: *Historians' Fallacies. Towards a Logic of Historical Thought*, Londres, 1971, cap. VII, págs. 200-201.

Hobbes ha sido en verdad consecuente. Pues si se niega la teoría del derecho natural del Estado sostenida antes y después de él por Grocio, por Locke, por Puffendorf, por Rousseau —que implica la doctrina de la sociabilidad natural—, el argumento definitivo para defender el poder absoluto que convenía a su época consiste en afirmar la radical naturaleza política del hombre. Entonces la ostentación del poder político confiere una autoridad suprema en cuanto indivisible; de otro modo nunca podría existir un árbitro último y de aceptación general, capaz de dirimir incluso las disputas en torno a los límites de la autoridad (20).

Leo Strauss ha estudiado muy bien de qué manera la doctrina del Derecho natural se ha convertido, a partir de Hobbes, en doctrina del Estado de Naturaleza.

Entre los estoicos esta metáfora constituía el fundamento de la ideología destinada a justificar la cosmópolis ideal, y con ella el retraimiento del sabio respecto al mundo. La teología cristiana, que hizo del Derecho natural la plasmación del plan divino en el mundo material, contraponía el Estado de Gracia al Estado de Naturaleza, subdividiendo este último en puro Estado de Naturaleza y Estado de Naturaleza-caída. Hobbes abandonó la subdivisión bajo la posible influencia estoica y la de las circunstancias de su tiempo y de su nación, modificando los términos de la oposición.

Sin negar propiamente el Estado de Gracia, lo redujo en todo caso al ámbito intemporal e irracional de la fe, oponiendo directamente el Estado de pura Naturaleza al Estado de Naturaleza-caída (21) e identificando este último con el Estado de la Sociedad Civil caracterizado por el individualismo. Introdujo así subrepticamente entre la dicotomía de Bodino, Estado-Familia, el concepto de una nueva forma de vida que también en el siglo XIX daría sus frutos maduros.

Al ocupar el Estado de Naturaleza-caída el lugar del Estado de Gracia y al politizarlo, se sintió obligado Hobbes a acentuar su negatividad, precisamente porque el Estado de Gracia constituía el paradigma del *homo religiosus*; al quedar aquél reducido a un anhelo, pero sin vigencia verdadera en este

(20) L. PLAMENATZ: *Man and Society*, Londres, 1974, cap. IV, VI, págs. 150-151; Cfr. L. STRAUSS: *Natural Right and History*, The University of Chicago, 1968, V, A, página 175: «El hombre sólo puede ser soberano porque no hay un soporte cósmico para su humanidad. Puede ser soberano solamente porque es absolutamente un extraño en el universo. Únicamente puede ser soberano porque está obligado a ser soberano...» El anarquismo, al negar la politicidad humana, invierte exactamente la cuestión; el Estado de Naturaleza es anarquista.

(21) L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 184.

mundo, el Estado de Naturaleza puro, visto a través del prisma del Estado de Naturaleza-caída, se convierte en paradigma del *homo politicus*; sólo que en vez de ser un anhelo es una pesadilla. Tampoco tiene, pues, auténtica vigencia, pero sirve de modelo expresivo de la condición humana apolítica.

Lo que hizo Hobbes fue seguir la línea de razonamiento calvinista: hay sólo una vida con dos modos o etapas, pues la ordenación divina del mundo ya ha previsto *a priori* el destino de todos los seres. La razón tiene como misión ordenar la vida en éste haciéndola más feliz; es la fe —que *sabe* muy poco— la que relaciona de hecho los dos modos de vida, la terrenal y la sobrenatural, aunque en el plano personal; en cierto modo es como si la razón fuese ahora la llave del mundo de la fe. La salvación es única —no hay salvación doble, en este mundo y en el otro— y ambas colaboran al mismo fin. El buen cristiano buscará con la razón iniciar la salvación y la bienaventuranza en este mundo; la continuidad en el otro le será dada por añadidura: *Omnia necessari ad salutem contineri in fide et obedientia* (22). En la fe personal, privada, tanto como en la obediencia pública.

c) *El nuevo equilibrio entre el mundo de la fe y el mundo de la razón*

De la *Civitas Dei* únicamente se sabe que es Dios «el primer poder de todos los poderes y la causa primera de todas las causas» (23). En ello se fundan tanto los derechos de la razón —el pensamiento causal— como los de la fe. Pues ésta misma nace y se fecunda en la creencia en algo extraordinario, irracional, en cuanto contrasta violentamente con los dictados de la razón, que es una facultad puramente humana: «Un MILAGRO es una obra de Dios (ordenada en la Creación además de su operación a través de la Naturaleza) hecha para hacer manifiesto ante su elegido la misión de un Ministro extraordinario en orden a su salvación» (24). La doctrina del milagro confirma que el reino de Dios en que se cree sin tener experiencia del mismo, no es, ciertamente, de este mundo, aunque prueba su existencia. He ahí el peligro de las conclusiones que cabe seguir de la fe, pues pueden ser muy dispares:

(22) *De cive*, cap. 18, 2.

(23) *Elements of Law*, parte I, cap. 11, 2, pág. 54.

(24) *Leviathan*, cap. XXXVII. «Y de esta definición —prosigue HOBES— podemos inferir: primero, que en todos los Milagros, la obra, lo hecho, no es efecto de cierta virtud del Profeta, puesto que es el efecto de la inmediata mano de Dios; es decir, Dios lo ha hecho sin servirse para ello del Profeta como una causa subordinada. En segundo lugar, no hay Diablo, Angel u otro Espiritu creado que pueda hacer un Milagro.»

desde luego, *Christi lex est natura lex* (25), no existiendo otra ley racional y natural relativa al otro mundo. Pero salvo los sacramentos —que se refieren al mundo no terrenal—, Cristo no añadió ninguna ley explícita: *Christi nullae additae praeter institutionem Sacramentum* (26).

Al hombre no le queda más alternativa que indagar en la ley natural en general, es decir, en la que coincide con los dictados de la razón (incluida la ley de Cristo), acerca de cuál es el orden de este mundo, si quiere satisfacer su razón: *Regnum Dei per pactum novum coeleste esse, et incipere a die iudicii* (27). Por eso la idea que se forma el hombre de la justicia es puramente terrena, profana. En ella sólo cabe distinguir acaso entre *justitiam hominum et actionum* (28).

La razón es impotente para establecer cualquier cálculo acerca de la vida futura; Cristo sólo ha establecido como leyes los *medios* (los sacramentos) para la salvación; es preciso, pues, atenerse al Estado de Naturaleza-caída e imaginar a partir de él, en contraste con el modelo del Estado puro de Naturaleza-caída, cómo debe ser el Estado ideal terreno que no esté en contradicción con esos mandatos divinos; es decir, que no impida la vida de la fe: esta es su única limitación.

Hobbes ha cambiado la perspectiva tradicional: toda construcción racional, en lugar de atenerse al modelo del Estado de Gracia que resulta de tomar el reino de Dios como arquetipo, está obligada a construir el modelo del Estado de Naturaleza-caída para determinar desde él, no cómo debe ser *insti-tuido* el Estado político, sino su naturaleza esencial en cuanto institución u obra humana. Simultáneamente, puesto que Dios es el origen de todo, sus auténticos mandatos constituyen la base lógica para deducir por contraste cómo tiene que ser.

Bajo estos supuestos resultaba posible aplicar a la política los modernos métodos científicos. Si el conocimiento es «conocimiento de consecuencias», no cabe duda que era más fácil construir racionalmente mediante el análisis un modelo del Estado de Naturaleza que un modelo del Estado de Gracia; cosa que, por una parte, además de imposible resultaba pecaminosa para el fideísmo incoado en la concepción del escéptico Hobbes, y por otra, una in-

(25) *De cive*, cap. 4, 24.

(26) *Ibid.*, cap. 17, 8.

(27) *Ibid.*, cap. 17, 5.

(28) *Ibid.*, cap. 3, 5. «Justicia e Injusticia no son Facultades ni del Cuerpo ni del Espiritu (*Mind*). Si lo fueran podrían existir en un hombre que estuviese sólo en el mundo, lo mismo que sus sentidos y sus pasiones. Son cualidades que relacionan a los hombres en Sociedad, no en Soledad». *Leviathan*, cap. XIII.

vestigación en esa línea sólo podría ser fuente de nuevas e interminables disputas.

Aun cuando él mismo se cuida de examinar con detalle qué es lo que se puede saber con certeza a través de la palabra revelada, tiene también clara la idea de que la revelación no tiene más objeto que ayudar al hombre en este mundo y no en el otro. Pues también la revelación es lógicamente válida exclusivamente para este mundo. Hobbes no tenía sin duda un temperamento místico y aplica el método compositivo-resolutivo de la escuela de Padua, que hizo famoso Galileo, tanto a los fenómenos políticos como a los religiosos (29).

En el análisis del material empírico llega hasta la última unidad de movimiento indivisible —por eso se ha dicho que los individuos hobbesianos son átomos (30)— para reconstruir luego geoméricamente el campo de fuerzas configurado por los movimiento de los individuos. Campo éste, el Estado, que será una unidad sintética en la que queda excluido permanentemente (en sentido humano ideal) el caos: es un campo de fuerzas sometidas a un orden racional por una fuerza o potencia mayor que todas las demás.

d) *El mundo natural y las leyes de la naturaleza humana*

Por lo pronto, lo que detiene definitivamente el movimiento natural humano, haciendo cesar el *impetus* o *conatus*, es la muerte. Serán, pues, leyes naturales, es decir, del movimiento (la razón puede suponer legítimamente que Dios las puso con este fin, ya que si no cesaría toda moción), aquellas cuya observancia la evita o, por lo menos, la prolonga, ayudando a conservar el movimiento (31). Este es manifestación de poder —en último análisis del poder divino— y, por consiguiente, tales reglas son, asimismo, mandatos divinos. Todo lo cual puede probarse además por la Escritura; aunque Hobbes

(29) «El Derecho natural de Hobbes —comenta H. WELZEL— ha de considerarse sobre el fondo de este cuadro pesimista. El propósito de Hobbes no es traer del cielo la justicia eterna, sino simplemente constituir un orden verdadero en la tierra que, al menos, asegure la existencia de todos. Para él, por eso, el primer cometido de toda filosofía jurídica consiste en averiguar las condiciones que permitan evitar el peligro, siempre amenazador, de un retorno al estado de naturaleza... O para decirlo con otras palabras: Hobbes trata de fundamentar el Derecho positivo por medio del Derecho natural. Y si es verdad que en la persecución de este propósito cae él también, no menos que sus contradictores, en tesis extremas y unilaterales, ello no impide que su teoría del Derecho natural sea la teoría existencial más importante, a la vez que complementaria de las teorías idealistas del Derecho natural» (*Introducción a la Filosofía del Derecho*, cap. III, 2, Madrid, 1971, pág. 118).

(30) Cfr. R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 4, pág. 200.

(31) *Ibid.*, cap. 7, 2, pág. 161.

denota cierta inseguridad respecto a las leyes de la naturaleza humana que descubre, pues no existe coincidencia entre las enumeraciones que hace de las mismas en *Elements of Law, De Cive y Leviathan* (32): hay que pensar que es la de este libro la que consideraba definitiva. En cualquier caso, lo que importa aquí es que esas leyes son también leyes divinas, al coincidir con lo que se deduce de la exégesis de la Escritura.

Se explica, pues, la organización de los *Elementorum philosophia* y que *Leviathan* sea la síntesis de toda su obra. El logicismo de Hobbes es un reduccionismo de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, de las normas mínimamente aceptables universalmente. El mismo llamaba método sintético al procedimiento de establecer consecuencias a partir de definiciones, una vez obtenidas mediante el análisis las «proposiciones primarias» de que se deduce todo (33). Las leyes de la naturaleza humana son las proposiciones primarias —evidentes— de que deriva el pensador inglés toda su construcción. «Las leyes de la naturaleza son solamente teoremas aceptables para cualquier hombre racional. Para asegurar la paz necesitan el respaldo de la espada» (34).

e) *La síntesis imaginativa. El Estado político*

El Estado es un producto de la imaginación científica: «Al conocimiento que llamamos CIENCIA lo defino como evidencia de verdad deducida de algún comienzo o principio del sentido» (35). La «evidencia» hobbesiana equivale a la intuición estética de la forma de lo intuido; «la evidencia es a la verdad lo que la savia a los árboles..., constituyendo la vida de la verdad; sin ella la verdad no merece la pena» (36).

Esa evidencia capta cómo deben estatuirse las relaciones de mando y obediencia y, subsiguientemente, la existencia de un ámbito público y otro privado. Vistos en la perspectiva del puro Estado de Naturaleza, donde no existen, ambos tipos de relación engendran solamente derechos, no deberes; en tal Estado hay derechos tan perfectos que los deberes quedan al arbitrio privado. Lo cual quiere decir —dado que ahí el hombre es lobo para los demás hombres— que no hay en puridad ni derechos ni deberes. En vez de derechos sería mejor decir libertades, que están limitadas *de facto*, caóticamente, por las de los demás. «La naturaleza dio a cada uno derecho a todas las co-

(32) Once leyes, veinte y diecinueve, respectivamente.

(33) R. PETERS, *op. cit.*, cap. 2, 4, pág. 51.

(34) *Ibid.*, cap. 8, 2, pág. 191.

(35) *Elements of Law*, parte I, cap. 6, 4, pág. 26.

(36) *Ibid.*, parte I, cap. 6, 3, pág. 25.

sas...» (37). Pero *jus omnium ad omnia inutile esse* (38), agrega poco después destruyendo socráticamente la primera proposición, puesto que a la verdad es sólo «la utilidad la medida del derecho en el Estado de Naturaleza» (39). O sea, que por inferencia, si en el Estado de Naturaleza el derecho puro y simple no es útil, la consecuencia es que no existe ahí verdadero derecho. El derecho sólo existe en la perspectiva del Estado racional; sólo ahí se puede hablar de justicia e injusticia, conceptos ajenos, sin sentido en el Estado natural.

En efecto, en el Estado de Naturaleza el hombre no está privado de razón, pero no se sirve de ella primariamente; sólo cuando le acomete la curiosidad, dice Hobbes, empieza a ordenar mentalmente las cosas y a salir de ese Estado. La dificultad mayor del Estado político imaginario es, no obstante, la de suscitar la obediencia que aconseja la razón, para mantener el orden en el campo de fuerzas humano; pues la pasión puede soliviantar y pervertir en cualquier momento las acciones. Es decir, ¿cómo hacer brotar un auténtico *sentimiento* de obligación política (y moral) capaz de establecer la situación de Estado civil que puede imaginar el hombre movido por la curiosidad y por la consideración de su situación tan insegura? Y eso sin necesidad de transmutar radicalmente las naturales tendencias anárquicas del hombre como ser natural; pues lo natural es lo verdaderamente permanente e inmutable en este mundo. La idea de la naturaleza humana constituye el *a priori* hobbesiano por excelencia. La construcción del lugar en que por sus condiciones se neutralice la entropía, que es la consecuencia inevitable del radical solipsismo del hombre moderno, constituye la aportación positiva de Thomas Hobbes.

2. LA CONSTRUCCION DEL ESPACIO NEUTRAL

Hobbes insiste siempre en que sólo mediante la clara comprensión de que la razón puede llegar a ser omnipotente si coopera con la pasión más fuerte, es posible la vida civilizada. Se esfuerza una y otra vez, reiterando la misma temática en sus distintas obras, en llegar a ideas claras y distintas al respecto: su razonamiento, por lo demás eminentemente retórico, tiende tanto a demostrar como a persuadir. En último análisis, la aplicación de su doctrina comporta una política educativa, tal como lo entendió Comte mucho más

(37) *De cive*, cap. 1, 10.

(38) *Ibid.*, cap. 1, 11.

(39) *Ibid.*, cap. 1, 10.

tarde. Ello hace de Hobbes el primero de los grandes ideólogos en el sentido de Picavet.

El hallazgo de las leyes de la naturaleza descubre por una parte cuál es la pasión más fuerte; por otra, introduce un principio de obligación hacia sí mismo que todo hombre racional debe hacer suyo (el egoísmo hobbesiano). La misma razón, por su implicación con el conjunto de las leyes naturales, lo hace extensivo a todos los individuos.

El pensador inglés esperaba, igual que toda su época, que la difusión del conocimiento de las verdades o principios universales que constituyen el saber científico redujese la multiplicidad de la razón privada a la unidad de la razón pública. El poder de ésta confinaría las pasiones en la esfera privada. Y entonces se podría realizar ese Estado intermedio entre el hipotético Estado puro de Naturaleza-caída y el sin duda verdadero pero terrenalmente inimaginable Estado de Gracia: *Regnum Dei per pactum novum celeste esse, et incipere a die iudicii* (40). Para explicarlo con un ejemplo, Hobbes se acerca al Platón de *Las leyes* y se aleja del de la *República*. Estado el de aquéllas cuyo carácter intermedio le da por cierto un tono no sólo artificial, sino inestable e imperfecto. Pues Hobbes reconoce que «la ley natural, de la cual surge toda obligación, es una ley descubierta a la razón de cada hombre e interpretada por él mismo» (41), ya que ante la mera razón no aparece pura y simplemente como mandato de Dios (42), aunque lo sea. El creyente tiene la ventaja de poder comprobar en la Biblia hasta qué punto coinciden la recta razón y la fe. Pero eso no modifica el carácter inestable e imperfecto de un Estado cuyas leyes —las leyes naturales— se dejan al arbitrio de uno. Esto le lleva a Hobbes, en su empeño por construir el espacio neutral, a establecer una vigorosa polaridad dialéctica entre las pasiones por una parte y la razón (ya que la fe depende de la gracia) por otra, disputándose el imperio de la voluntad. Para mayor claridad, elabora su teoría observando lo que puede ocurrir en ese caso extremo de un Estado dominado absolutamente por las pasiones (43); de ahí el vigor de su dialéctica dualista, la cual es siempre por sí misma la más vigorosa.

Parte, en efecto, de acuerdo con su lógica, de la opinión negativa relativa al orden fáctico de que todas las teorías trascendentales, es decir, apoyadas

(40) *Ibid.*, cap. 17, 5.

(41) H. WARRENDER: *The political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, 1970, XI, pág. 250.

(42) D. P. GAUTHIER: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1969, II, 3, B, pág. 70.

(43) L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 196.

en la imagen del Estado de Gracia del Derecho natural, no sólo no han acertado a crear un orden verdadero, sino que, en palabras de H. Welzel, «han socavado los órdenes positivos al relativizar su fuerza vinculante» (44). Una sociedad no natural, sino ordenada, solamente puede existir enfrentándose violentamente, coercitivamente, al instinto natural; necesita, pues, un poder humano —de ahí el relevante papel del soberano—, ya que no puede ser divino, que le domine y le refrene (como ha ocurrido siempre que ha existido una sociedad civil). La enojosa distinción entre poder espiritual y poder temporal sólo ha servido para ocultar la verdad. La misma Iglesia pretendidamente universal no es otra cosa que el poder fáctico puro y simple del Papa (Hobbes reproduce prácticamente todos los argumentos de las disputas conciliares añadiendo los que exigen las circunstancias). En suma, en la vida civil el poder visible del soberano y sus recompensas y castigos, no sólo constituyen una valiosa adición a las sanciones ultraterrenas por quebrantar la ley (que sólo valen para el creyente), sino el elemento decisivo (45). La fuerza caracteriza a lo político.

Estó se ve bien comparando imaginativamente lo que ocurre en el Estado de Naturaleza y en el Estado de Sociedad.

a) *La función legitimadora de la ley natural*

Las leyes naturales son axiomas del derecho superior al humano; al estar de acuerdo con la inmutabilidad de la naturaleza —*leges naturae sunt immutabiles* (46)—, reflejan el plan de la omnipotencia divina, las viejas leyes eternas de la teología cristiana: *The Laws of Nature are Eternal* (47); pero ahora desligadas del modo de conocer espontáneo del hombre por imperio del voluntarismo nominalista: éste sólo puede conocerlas, pues se hallan inscritas en la naturaleza de las cosas, investigando, y nunca perfectamente, pues su capacidad es limitada (la fórmula de Galileo que sirve de acicate a la ciencia moderna). Ahora bien, las leyes naturales relativas a la conducta humana resultan más fácilmente cognoscibles que las de las cosas; por una parte, la

(44) *Op. cit.*, cap. III, 2, pág. 118.

(45) «Las leyes de la naturaleza no necesitan, en efecto, ser publicadas ni proclamadas, por cuanto están contenidas en esta única Sentencia, aprobada por todo el mundo: *que no hagas a otro lo que piensas que sería irrazonable que otro te lo hiciera a ti*» (*Leviathan*, cap. XXVI, pág. 144). HOBBS convierte la moral cristiana en patrimonio natural de la humanidad. Es la misma idea que está detrás del imperativo categórico kantiano.

(46) *De cive*, cap. 3, 29.

(47) *Leviathan*, cap. 15.

razón es común a todos los hombres; por otra, al compararlas con los mandatos bíblicos, de los cuales pueden además deducirse, se comprende su *recto* sentido. De ahí la importancia de la exégesis bíblica, que a Hobbes le sirve además para justificar la obediencia: *lex naturalis non est, propria loquendo, lex, nisi quatenus traditur in Scriptura sacra* (48). En realidad Hobbes ya no duda en absoluto del carácter de *decreta Dei* de las leyes naturales, aunque quien lo dirá expresamente, sin duda bajo su influencia, será Espinosa, sacando todas las consecuencias posibles de esa proposición tomada como axioma (49).

En Hobbes el valor práctico del Derecho natural consiste en legitimar las leyes positivas de su Estado ideal: la sanción de las leyes naturales es en último análisis ultraterrena, quedando su observancia en cuanto tales al arbitrio de los individuos; en el Estado de Naturaleza son, pues, inoperantes, porque la razón individual puede muy poco frente a los impulsos pasionales (tema éste típicamente barroco); por eso tal Estado es caótico: *leges naturales non sufficere ad pacis conversationem* (50). Sólo se observarán una vez positivadas, puestas por quien tenga poder de sancionar; lo cual implica: 1.º Que quien posee el poder de legislar es el verdadero mediador entre el Estado de Gracia y el Estado de Naturaleza; pues para él esas leyes son divinas, derivando de ello la legitimidad de su derecho a hacerlas cumplir. 2.º Que el valor de la ley depende del poder para hacerlas cumplir. 3.º Que para el creyente de cualquier confesión cristiana las leyes positivas deben valer como manifestación expresa, aunque indirecta, de la voluntad divina. Y 4.º Que por la misma razón son compatibles con el egoísmo humano, por ser tan naturales como el propio egoísmo, y por ser leyes universales en las cuales se fundamenta el autointerés racional que perfecciona el propio egoísmo (51).

Las diferencias que pueden existir entre las leyes naturales por razón de los destinatarios son nominales, pues lo esencial es su permanencia e inmutabilidad, su carácter de leyes eternas: «Las leyes citadas en los capítulos ante-

(48) *De cive*, cap. 3, 33.

(49) «La Ley de Dios era para Hobbes la única ley fundamental, inalterable. En relación a Dios, las repúblicas no existen por derecho propio (*non sunt sui juris*), y no se puede decir que hacen leyes. La Ley de Dios es para el hombre como hombre. Esta ley tiene que gobernar la conducta humana en este mundo, mas no era para Hobbes ley en este mundo porque no se ejecuta como ley en este mundo» (F. C. HOOD: *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, 1964, cap. I, 2, pág. 10).

(50) *De cive*, cap. 5, 1.

(51) Véase R. PETERS, *op. cit.*, cap. 7, 3, pág. 162. Cfr. *Leviathan*, cap. 26.

riores —escribe en *Elements of Law* (52)— llámense naturales, dado que son los dictados de la razón natural; pero también leyes morales, porque concierne a las maneras y al trato mutuo de los hombres; llámense también leyes divinas teniendo en cuenta a su autor, Dios Todopoderoso. Por tanto —prosigue—, deben estar de acuerdo o al menos no ser contradictorias con la palabra de Dios, revelada en la Sagrada Escritura» (53). Es importante, sin embargo, que cuando se refieren al soberano se llamen leyes divinas; entre otras razones porque constituyen el punto de referencia del mínimo religioso común a todas las confesiones cristianas; lo que significa estatuir un límite —si bien muy lejos ya de Bodino, sólo en conciencia— al poder del soberano (54).

b) *Leyes naturales, leyes científicas, leyes morales*

Los comentaristas discuten, no obstante, el alcance que tiene en Hobbes, tan riguroso y preocupado por la exactitud lingüística, la denominación de leyes morales, así como la que emplea a veces de máximas de prudencia. Lo primero tiene que ver con el tema de si en el pensador inglés hay obligaciones morales, y en todo caso, si éstas son anteriores o posteriores a la obligación política; más adelante volveré sobre ello. La segunda denominación plantea un problema previo: si las leyes naturales son también máximas de prudencia no son, propiamente hablando, leyes morales, pues se contrapondrían internamente a sí mismas por ser a la vez mandatos de Dios; es decir,

(52) Parte I, cap. 18, 1, pág. 95.

(53) «La ley natural y moral es ley divina», escribe en *De cive*, cap. 4, 1. «Esa ley natural y moral —añade— suele llamarse también, y con razón, ley divina. Por un lado, la razón, que no es otra cosa sino la ley de la naturaleza, es un don que Dios hizo inmediatamente a los hombres para que sirviera de regla a sus acciones; por otra parte, los preceptos de vida que de ella derivan son los mismos que promulgó la Divina Majestad, como leyes de su reino celestial, por boca de Nuestro Señor Jesucristo y de los santos Profetas y Apóstoles. En el presente capítulo —explica— trataré de confirmar con la Escritura las conclusiones acerca de la ley natural, a las que llegué anteriormente por razonamiento.»

(54) Cfr. GAUTHIER, *op. cit.*, II, 3, B, pág. 73, sobre la relación entre el soberano y la ley divina. El valor de la denominación ley natural es epistemológico. Mediante ella se elimina la problemática medieval del conocimiento del Derecho a través del uso y de la costumbre: *legem naturalem* —escribe en *De cive*, cap. 2, 1— *non esse consensus hominum, sed dictamen rationis*. Las leyes naturales son leyes científicas y, por tanto, universalmente válidas por sí mismas. El problema del consensus humano lo traslada HOBBS, por una parte, a la formación de la voluntad para estatuir un soberano, volviendo al sentido romano de la *lex* como contrato; por otra, se convierte en el tema de la obediencia activa.

entendidas como máximas no son leyes morales en el sentido habitual y racional estricto, pero en cuanto mandatos podrían ser directamente leyes morales. Cabe, pues, pensar, a la vista del lenguaje hobbesiano y de su relativamente escasa preocupación por la problemática moral *stricto sensu*, que esas leyes no puedan constituir en modo alguno una fuente de obligación; pero entonces quedaría sin resolver la cuestión decisiva de la legitimidad de la obediencia, con lo cual la construcción de Hobbes se fundaría en una grave contradicción. Su pensamiento sería entonces la expresión simplificadora de un estado de ánimo, o más bien una ideología expresiva simplemente de situaciones fácticas. Pero esto tampoco estaría de acuerdo con las intenciones del gran lógico.

En efecto, por lo pronto, su concepción de la obediencia sería meramente pasiva, y además sin las precisiones que tiene la misma en otros pensadores, algunos de ellos, como Calvino, tan cercanos a Hobbes en importantes aspectos. Sin embargo, precisamente Hobbes propugna una concepción activa de la obediencia.

Plamenatz opina que todo depende de la interpretación que se dé a lo que quiere decir Hobbes y que, por supuesto, la manera más segura de hacerlo consiste en averiguar qué se entendía en su época por ley natural.

En ese tiempo era doctrina comúnmente aceptada que las leyes naturales vinculan al hombre, aún en el Estado de Naturaleza (en contra Hobbes); que son a la vez descriptivas *de fines* y prescriptivas acerca *de los medios*, de acuerdo con la razón; es decir, de fines y medios racionalmente aceptables. Puesto que, por otra parte, los hombres son creaturas de Dios, tales leyes son sin más leyes divinas. Este era el *background* de las creencias de la época.

Sin embargo, ya había afirmado Francisco Suárez (1548-1617) que por ser el hombre como es, las leyes naturales eran obligatorias con independencia de la voluntad de Dios. Poco después, Hugo Grocio (1583-1645), siguiendo casi al pie de la letra a Cicerón, traducía esta doctrina afirmando que las leyes son dictados de la «recta razón». El pensador holandés llegó a afirmar con la mayor naturalidad que «igual que Dios no puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo deje de serlo». Pero Hobbes, mucho más consecuente con el voluntarismo occamista, tuvo que considerar esto un exagerado tributo innecesario al racionalismo griego: si dos por dos son necesariamente cuatro, será porque Dios lo ha dispuesto así. Una cosa es que Dios sea consecuente consigo mismo y otra que sea impotente ante la razón. La razón tiene que limitarse a repetir que dos por dos son cuatro sin inmiscuirse en el tema del verdadero alcance de la omnipotencia divina o de las supuestas contradicciones inhe-

rentes a su esencia. Hobbes tiene siempre presente la limitación de la capacidad humana de conocer, y precisamente por eso seculariza radicalmente el saber. Con ello elimina la diferencia entre leyes descriptivas y prescriptivas, confiriéndole a toda ley natural este último carácter: toda ley natural es prescriptiva; pero sólo puede ser efectiva en el Estado de Sociedad, donde cabe aplicar las sanciones terrenas.

Así, pues, las leyes naturales no son equiparables a reglas de conducta (máximas de prudencia); la razón empírica, si aquí vale la expresión, descubre que si el hombre quiere la paz *debe* seguir ciertas reglas, aunque en cuanto razón analítica sus conclusiones poseen valor absoluto: por tanto, son a la vez preceptos de razón y reglas de conducta fundadas en la experiencia. Razón y experiencia coinciden al respecto y por eso pueden llamarse a la vez leyes y máximas. En cuanto a si son también normas morales, ya se ha mencionado que Hobbes encuentra suficiente apoyo en la Biblia para fundamentarlas como leyes productoras de obligaciones morales, aun cuando no exista soberano capaz de hacerlas cumplir (55).

Sin embargo, subsiste un problema.

Desde su punto de vista «revelacionista», la moral se convierte necesariamente en un asunto humano, independiente, por tanto, de la religión; es decir, la moral deja de ser en puridad teología moral y con ello cambia la doctrina: al ser leyes científicas las leyes morales, no es que aquéllas sean directamente morales, sino que el conocimiento de esas leyes constituye la condición de la moral. Si en *De Cive* afirma *lex naturalis eodem cum moralis* (56), quiere decir que «la ley [natural], al ordenar los medios necesarios para la paz, ordena los hábitos buenos, o sea, las virtudes. Llámase, por consiguiente, ley moral». Es decir, que la ciencia de las virtudes se deriva directamente del conocimiento de la ley natural. Lo dice textualmente en el artículo *The Science of these Laws, is the true Morall Philosophy* del capítulo 15 del *Leviathan*. La moral se deduce de ellas por implicación, pero ellas mismas no son leyes morales. Si de hecho racional equivale a moral, esto significa que el hombre racional es el hombre que se comporta según la razón y no según las pasiones; quizá más exactamente, que el hombre racional encauza sus pasiones bajo los dictados de la razón. Es decir, que mientras lo natural es universalmente necesario, la moral es autónoma, y que la ciencia relativa a la vida moral es moralidad (*ethics, Sittlichkeit*): la responsabilidad de cada indivi-

(55) J. FLAMENATZ, *op. cit.*, cap. IV, III, págs. 22 y sigs. Pero la obligación moral sólo es posible y exigente como tal en el Estado político.

(56) *De cive*, cap. 3, 31.

duo —el problema que se debate es el de la libertad moral, que Hobbes identifica con el conocimiento— se mide por el acuerdo de su conducta con la razón pública universal. De ahí también la superioridad moral de las enseñanzas bíblicas: porque están de acuerdo con esta razón universal valen como leyes morales universales; pero dada la libertad humana, no son necesarias en cuanto a su cumplimiento. Las leyes naturales obligan moralmente al individuo, pero como imperativos hipotéticos; las leyes políticas tienen la importante función de fomentar su conversión en imperativos incondicionados (57), fuentes de la obligación política.

c) *Moralidad y política*

La doctrina de la ley está quizá más clara en *Elements of Law* que en cualquier otra de sus obras, aunque las diferencias entre ellas son accidentales. Efectivamente, ahí no sólo habla francamente de la «equivalencia entre racional y moral». Con frecuencia da la sensación de suponer que la idea misma de ley constituye un motivo para su observancia; hasta el punto de llegar a sostener Warrender que precisamente el carácter moral de la ley natural fundamenta la política, y no al revés (58). No le falta razón, si se tienen en cuenta las quejas del propio Hobbes por «la oposición y los ataques de los sobrenaturalistas actuales a la equiparación entre racional y moral» (59). Aunque ni la Razón en sí es moral (como pensará poco después Espinosa), ni tampoco lo es la Naturaleza (como enseñará Rousseau). En Hobbes es muy firme la idea de que la Razón se limita a calcular consecuencias de actos cuyo valor se mide por su conformidad con las leyes naturales; y en cuanto a la Naturaleza, ésta no es moral ni inmoral, sino más bien amoral. El nudo del pensamiento hobbesiano consiste justamente en moralizarla (civilizarla). Para entender bien al escritor inglés es preciso tener en cuenta que se mantiene siempre en el plano teórico del Estado ideal según la naturaleza humana.

Lo que quiere decir Hobbes es que las leyes de la naturaleza valen como leyes morales cuando han sido positivizadas, o sea, al transformarse en leyes políticas, al «polimizarse» como forma de adaptarlas a una circunstancia concreta: si quien tiene poder para sancionar su cumplimiento, y sobre todo

(57) Como dice F. C. HOOD, «la ley de Dios constituye una expresión de la recta razón. La recta razón no existe *in rerum natura*. Es por eso necesario que los hombres establezcan un nivel artificial de la recta razón» (cap. 1, 3, pág. 11).

(58) Véase H. WARRENDER, *op. cit.*, cap. V, pág. 102.

(59) *Elements of Law*, parte I, cap. 18, 12, pág. 99.

su incumplimiento, las transcribe como leyes positivas, haciendo de las mismas la fuente de la obligación política. De ahí la diferencia entre Derecho natural y Derecho político. Las leyes naturales sólo obligan moralmente en su conjunto en el Estado objetivo, en cuanto tales; positivizadas obligan políticamente.

El soberano medieval se limitaba a declarar qué era derecho, después de descubrirlo en las costumbres. El racionalismo hace del soberano el creador (más bien el demiurgo por la referencia que mantiene al Derecho natural) de la ley: la ley positiva es creación del soberano, ciertamente, pero no arbitraria. El soberano sólo lo es en virtud del pacto originario fundado en las leyes de la naturaleza y de la razón, y precisamente en orden a que las actualice en función de la paz, la defensa y la seguridad. A mayor abundamiento, cuando el soberano sea cristiano aceptará la ley natural como mandato divino, se sentirá obligado en conciencia por ella y ajustará la legislación a la misma. La ley natural es fuente de obligación moral para el soberano; respecto a los súbditos, la ley positiva es directamente fuente de la obligación política y derivadamente fuente de obligación moral, por cuanto aquella enseña qué es lo naturalmente racional. Hobbes deja sin resolver, por otra parte, qué ocurre si el soberano no se siente impresionado por el carácter divino de la ley natural; al no desarrollar debidamente este punto, da la impresión de que, a fin de cuentas, la obediencia activa que preconiza no es tal, sino pasiva; pero si esto fuese así no se le escaparía que entonces la ley nunca podría ser fuente de obligación moral para el súbdito. La laguna que en principio parece advertirse en Hobbes al respecto se debe seguramente a que las implicaciones lógicas de este punto desembocan en la doctrina del derecho de resistencia, que en su circunstancia tanto le interesaba combatir.

d) *Consecuencias prácticas*

Resumiendo lo expuesto, desde el punto de vista fáctico, el secreto de la diferencia entre ley natural y ley positiva consiste en que las sanciones por transgredir las primeras (en cuanto son también divinas) pertenecen al mundo no terrenal —«la ley divina es dictada a la consciencia» (60), entendiendo por consciencia «la opinión de la evidencia» (61)—. Las sanciones por la transgresión de las leyes positivas tienen lugar en este mundo (62).

(60) *Ibid.*, cap. 18, 10, pág. 98.

(61) *Ibid.*, cap. 6, 8, pág. 27.

(62) «En el cap. 12, secc. 16, se ha expuesto —resume el propio HOBES— que las opiniones que tienen los hombres de las recompensas y castigos que seguirán a sus

Las leyes naturales equidistan de las leyes divinas y de las leyes humanas igual que la Ciudad terrena equidista del Estado de Naturaleza puro y del Estado de Gracia. En cuanto medios para la salvación, tienen que constituir, racionalmente hablando, el fundamento de las positivas; en último término porque éstas son temporales y aquéllas son intemporales; aunque no eternas, sino respecto a la Naturaleza, es decir, en el sentido de inmutables: si no existiese la naturaleza no existirían. En cuanto mandatos divinos, su razón de ser intrínseca es incomprendible, salvo a la luz del principio humano de la convivencia, que opera constantemente en el *substratum* del pensamiento hobbesiano y que no es raro confundir con utilitarismo.

Una consecuencia práctica es que el soberano que las *declara* —a diferencia, por cierto, del sabio o del intelectual que las conoce— tiene que reunir en su persona el poder intemporal y el poder temporal, pero como espada de la justicia y espada de la guerra, respectivamente. Pues nadie puede arrogarse capacidad y, por tanto, poder para juzgar acerca de lo eterno. No se justifica ningún poder aunque sea indirecto, como pretendía para el Papa el cardenal Bellarmino. Hobbes atacará de frente, igual que Marsilio, a la clerecía eclesiástica, pues en sentido estricto, según se desprende de la doctrina de las leyes, el poder es, como en Althusius y en Grocio, sólo poder político, no espiritual; el poder fomenta la unión frente a los intelectuales de su tiempo (fundamentalmente los clérigos de todo orden), que se dedican a propagar la dispersión atribuyéndose falsamente un poder que en sus manos es, según Hobbes, no sólo ilegítimo, sino ilusorio. Únicamente el defectuoso conocimiento de la verdad del derecho puede aceptar autoridades semejantes.

Esto contribuye a clarificar la designación de las leyes naturales como máximas de prudencia.

En efecto, prudencia no se confunde con sabiduría o conocimiento práctico, según un antiguo uso. «La PRUDENCIA no es más que conjetura según la experiencia, o tomar adecuadamente los signos de la experiencia, esto es, tener presentes todos los experimentos de los que uno deduce los signos; pues, aunque las cosas no sean semejantes, lo parecen» (63). Como «la experiencia no es sino recuerdo», el conocimiento práctico se nutre a la vez de experiencia y razón, de memoria e imaginación: «*Wisdom* —escribió en la breve introducción a *Leviathan*— is acquired not by reading of *Books*, but of *Men*.» Experiencia, razón, memoria e imaginación suministran el contenido

acciones son las causas que forman y gobiernan la voluntad de esas acciones» (*Ibid.*, parte I, cap. 19, 1, pág. 99).

(63) *Ibid.*, parte I, 4, 10, pág. 18.

semántico de los nombres que, articulados, constituyen las proposiciones de la ciencia. Aunque distingue cuidadosamente entre razón y prudencia, también es verdad que siempre consideró la moral una forma de conocimiento práctico, siendo éste un sentido en que deben entenderse sus afirmaciones de que racional equivale a moral (64).

Para el hombre natural, las leyes naturales son máximas que descubre la razón, cuya evidencia se funda en la experiencia, como la experiencia de la muerte ajena, ejemplo que después utilizaría Espinosa; en este sentido la historia constituye un principio de prueba. Para el hombre racional de la sociedad civil son leyes morales porque, en contraste con lo que sucede en el Estado de Naturaleza, muestran la manera de defenderse de la muerte-natural y de otros males antinaturales. Para el cristiano son primariamente mandatos divinos (no leyes; esto es, sólo de cara al soberano) al refrendarlos la Escritura. En esta misma se relata el establecimiento del pacto entre Dios y los hombres en general (65). Al pactar, Dios le ha dado una autonomía al ser humano: la libertad, que para Hobbes equivale a poder; ésta hace que en el Estado de sociedad libremente aceptado esas máximas de prudencia natural funcionen como reglas de conducta, en modo alguno incompatibles con la obediencia activa. Antes bien, la regulan haciéndola cooperativa: las máximas de prudencia se refieren al contenido empírico de la ley natural, pero asumido sin la plenitud de consciencia que comporta el conocimiento científico, es decir, formal (método geométrico) de esas materias.

Las leyes humanas, entre ellas las morales, derivan precisamente su normatividad de las leyes naturales subyacentes: «Las leyes humanas no están

(64) Cfr. D. P. GAUTHIER, *op. cit.*, II, pág. 28. Sobre la relación entre sabiduría y prudencia que hace racional equivalente a moral y explica la formación del concepto moderno de «cuerpo político», que tanta importancia tiene en BODINO, ALTHUSIO y HOBBS, por mencionar los primeros y principales pensadores, G. FRÜHSORGE: *Der politische Körper*, Stuttgart, 1974, espec. II, 1, págs. 59 y sigs.

(65) «Era casi imposible que sin la especial ayuda de Dios consiguieran evitar los hombres los dos escollos del ateísmo y de la superstición. Esta última procede del miedo sin la recta razón y el primero de una opinión temeraria de la razón... Pero le plugo a la Divina Majestad, como lo leemos en la Historia Sagrada, escoger a Abraham entre los hombres para enseñarles por su intermedio el verdadero culto que se le debe, y revelarse a él de modo sobrenatural, y concluir con él y sus descendientes el muy famoso pacto que se llama la Antigua Alianza, Testamento o Pacto. Abraham es, por consiguiente, la cabeza de la verdadera religión. Fue el primero (José, *Ant. Jud.*, libro 1, cap. 7) después del diluvio en enseñar que existe un único Dios, creador del Universo, y a partir de él empieza el reino de Dios mediante los pactos» (*De cive*, cap. 16, 1, págs. 253-254).

hechas para gobernar las conciencias de los hombres, sino sus palabras y sus acciones» (66); su cumplimiento puede exigirse por la fuerza.

e) *El problema científico: eficiencia contra finalidad*

Lo que no queda claro en Hobbes es el significado de derecho natural. En puridad, será Locke el primero que desarrolla una teoría de los derechos naturales; Plamenatz llega a dudar que Hobbes supiese exactamente qué significaban (67).

Ahora bien, «ignorar» el significado de derecho natural implica la eliminación del teleologismo tradicional y su sustitución por la idea de fines humanos y concretos o «positivos». He aquí cómo se expresa Hobbes: «En cuanto al fin último en que los antiguos filósofos situaban la felicidad y sobre el que tanto discutieron en torno al medio de lograrlo, no existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él que el que lleva a Utopía; pues, mientras vivimos, tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior» (68). El ideal

(66) *Elements of Law*, parte II, cap. 6, 3; es el título de este último artículo. «El contenido de las leyes de la naturaleza es la doctrina positiva moral de HOBBS. Esos preceptos, derivados de su explicación de la naturaleza humana, establecen qué es necesario para que el hombre alcance, en la medida posible, su fin principal, y con él su bienestar» (GAUTHIER, *op. cit.*, II, 2, B, pág. 52). Concluye, por su parte, WARRENDER su estudio afirmando: «En la doctrina de Hobbes hemos encontrado la ley natural operando en dos estilos. Una interpretación oficial de la ley natural es la hecha por el soberano y reforzada por él como parte del Derecho civil, y ésta reemplaza igual que la ley civil a la conciencia privada de los ciudadanos en el campo en que es competente; queda, no obstante, una esfera en que el individuo ha de interpretar por sí mismo la ley natural, siendo la ley de esta clase la que controla tales materias como el punto en que ha dejado moralmente de ser ciudadano, o ha cesado en su deber básico de obedecer al soberano, o en sus deberes en el reino interior de las intenciones. La ley natural interpretada por el mismo agente, determina también los deberes del soberano igual que todos los deberes en el Estado de Naturaleza, siendo la base a partir de la cual todas las demás obligaciones derivan en definitiva. De esta manera, el Derecho civil subordina a la conciencia privada dentro de su campo restringido, pero el sistema total de Derecho civil en toda su extensión obliga al individuo solamente como el resultado de un deber privadamente interpretado por él» (*op. cit.*, XV, pág. 328).

(67) *Op. cit.*, cap. IV, III, pág. 145. Según este autor, HOBBS da al menos tres significados de Derecho natural: 1, poder, lo cual es absurdo; 2, completa ausencia de obligación (sólo cuando habla de *covenant*), y 3, que el derecho de uno implica el deber de otro (al explicar efectos del *covenant*). Según GAUTHIER, *op. cit.*, III, página 100, «aunque Derecho y poder están íntimamente conectados para Hobbes, no tienen por qué confundirse».

(68) *Elements of Law*, cap. 7, 6, pág. 30.

del bien común deja paso en Hobbes al mucho más concreto y terrenal del bienestar; aquél no es alcanzable en este mundo y en todo caso es indefinible. En el capítulo XI de *Leviathan* escribe rotundamente: «No existen tal *Fin último*, ni el *Summum Bonum*, de que se habla en los libros de los viejos filósofos morales.» Lo importante es el bien temporal o bienestar: «El bien temporal del pueblo se funda en cuatro requisitos —afirma en *Elements of Law*—: 1, multitud; 2, comodidad de vida; 3, paz interior, y 4, defensa contra el poder extranjero» (69).

Al absolutizar el valor de la vida se oponía a cualquier conceptualización de fines colectivos. Expulsa, pues, la causalidad final a favor de la causalidad eficiente. En esta actitud se conjugaban los motivos científicos con una clara intencionalidad política: asestar un duro golpe a la doctrina jacobita del derecho divino de los reyes (así como a las doctrinas jesuitas del poder indirecto) y a la tradición patrimonialista, la cual se apoya en una determinada aceptación de ese derecho (70). La razón que conoce la ley natural se hace universal o general, y, según la doctrina de la ley natural, lo que posee el individuo en Estado de Naturaleza es su libertad corporal, indefinida, sin límites para moverse y sin derecho de ningún tipo, puesto que carece de fines concretos. Cuando la razón propone como fin colectivo subsistir, la libertad se define y autolimita. Al renunciar en el pacto a ejercer su poder sobre otros, el individuo no adquiere más derechos —libertades delimitadas, trayectorias y campos de acción definidos— que los que le reconocen las leyes; o bien conserva como derecho aquella libertad o parte de libertad que la ley no contempla. Con ello se viene abajo toda pretensión de justificar sin más el derecho a ejercitar el poder político fundado en la herencia, el principal argumento de los absolutistas ingleses. Cualquier forma de dominación ha de estar justificada racionalmente; o más bien, constituye únicamente la proyección necesaria de la razón institucionalizada (71).

Sin embargo, el carácter innovador de la doctrina de Hobbes es relativo; trátase en el fondo de un aspecto del desarrollo dentro de las peculiaridades de su doctrina, del constitucionalismo inglés. Pues, en efecto, en la Edad Media lo sagrado garantizaba entre otras cosas la elección y la herencia debido a la recíproca «promesa» que comportaban; promesa que se convirtió en el siglo XII en «juramento». La contrapartida inglesa al juramento fue la Carta de libertades; el arzobispo de Canterbury, que era el prelado con-

(69) *Ibid.*, parte II, cap. 9, 3, pág. 179.

(70) Cfr. H. WELZEL, *op. cit.*, cap. III, 2, pág. 125.

(71) Véase R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 3, pág. 198.

sagrante, salía fiador de este contrato. En un principio porque era deseado por la Iglesia; pero con el tiempo se abrió así el camino para el control por la nación. El secularismo de Hobbes le hizo trasponer esa práctica en un lenguaje apropiado: el contrato o pacto nada tiene que ver con derechos naturales, sino con una forma de ser y un estado de cosas.

El derecho es la facultad de hacer o no hacer en el Estado de sociedad, de acuerdo con lo prescrito en la ley, que es la que determina y vincula. Si puede hablarse ahí de derechos naturales es exactamente en el sentido en que escribe en *De Cive* el pensador inglés: «La palabra 'Derecho' no significa sino la libertad que tiene cada uno de servirse de sus facultades naturales según la recta razón» (72). Lo cual se entiende probablemente mejor si se tiene en cuenta que el poder (*power*) es frente al derecho (*right*) lo común a todos los seres vivos, y en el Estado natural, la libertad natural de todos los seres vivos. El derecho (inexistente de hecho) del Estado de Naturaleza es la libertad o poder natural que conserva cada hombre en el Estado de sociedad; aquí la ley natural vale para todos por igual al positivizarse; rige y gobierna restrictivamente las conductas (73), por cuanto lo social es una determinación de lo natural. La ley limita el campo o tipo de acción en que los intereses contrapuestos pueden llegar a enfrentarse; su materia es precisamente el punto de enfrentamiento o colisión de intereses. Formalmente tiene carácter preventivo, de advertencia de las consecuencias sancionables de un curso de acción que contempla la ley represiva. Lo que queda fuera de la ley y lo que ésta contempla es en virtud del derecho natural, ciertamente. En último análisis, derecho natural es un concepto puramente descriptivo, como dice Gauthier, que establece lo que puede (*can*) hacer un hombre en orden a preservarse, pero no tiene nada que ver con lo que pueda (*may*) hacer (74). Las libertades sufren una transformación en el Estado de sociedad; en cuanto fundamento de un sistema u orden jurídico, las leyes naturales no funcionan ya como leyes de los individuos, sino de un nuevo individuo o cuerpo, el cuerpo político y en definitiva el hombre artificial, que incluye a todos aqué-

(72) Cap. I, 7.

(73) «Derecho —escribe en *Elements of Law*— es la libertad que la ley nos permite, y son leyes 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 opuestos» (parte II, cap. 10, 5, pág. 186). Esta doctrina se completa en *De cive*: «La ley natural obliga *in foro interno*, es decir, en conciencia, siempre y en todas partes; *in foro externo*, no siempre, sino solamente cuando puede hacerse sin peligro» (cap. III, 27).

(74) Cfr. GAUTHIER, *op. cit.*, II, 3, A, pág. 65.

llos (75). La positivización de la ley natural equivale a la constitución de la estructura del *Leviathan* o magno hombre artificial. Pero la estructura sola carece de animación; convertir la estructura en cuerpo político —es decir, animado— constituye un tema clave de su teoría política, que siempre tiene como modelo el individuo humano natural. El Estado objetivo es un individuo u hombre político, el cual constituye un fin en sí mismo, pero es causa eficiente de la vida, más bien que moral, civilizada.

3. LAS PARTES DEL HOMBRE POLITICO

Para Hobbes sólo existen cuerpos en movimiento; los individuos de cualquier especie, son cuerpos; tanto los naturales como los artificiales. Es el caso del Estado. Mediante el contrato se constituye la Sociedad Civil, ciertamente, pero ésta no es todavía el Estado, ese magno artificio que imita a un hombre natural.

En efecto, el arte del hombre imita la naturaleza (el «Arte mediante el cual Dios ha hecho y gobierna el Mundo», lo que equivale a interpretar la fisis o Naturaleza como origen del movimiento y su esencia), haciendo un Animal Artificial. El arte humano llega al punto de imitar «that Rationall and most excellent work of Nature, *Man*. Pues mediante el Arte se crea ese gran *Leviathan* que se llama *Commonwealth* o Estado (en latín, apunta Hobbes en la introducción a esta obra, *Civitas*), que no es sino un Hombre Artificial». Un hombre político, poseedor de la mayor fuerza.

Este hombre político se asienta, ciertamente, en la sociedad civil, pero posee una estructura propia: un cuerpo o figura (doctrina del cuerpo político); un alma —o corazón— que es fuente de energía y principio de movimiento (doctrina de la soberanía); y una cabeza que dirige el conjunto (doctrina del soberano). No obstante, la diferencia entre soberanía y soberano no queda del todo clara.

El hombre político es, en suma, una persona artificial que se inspira en el

(75) Esto debe ser lo que quiere decir C. B. MACPHERSON en jerga marxista: HOBES, «además del supuesto materialista de que los hombres son sistemas automáticos de materia en movimiento, necesitaba el postulado de que el movimiento de cada individuo se opondría necesariamente al movimiento de todos los demás. Este segundo postulado no estaba contenido en su materialismo mecánico, sino que se derivaba, como hemos visto, de su supuesto del mercado» (*La teoría política del individualismo posesivo desde Hobbes a Locke*, Barcelona, 1970, II, IV, IV, pág. 75). ¿Ha confundido MACPHERSON la teoría del cuerpo político con la hipótesis del mercado?

modelo histórico del *Senatus Populusque Romanus* más el *princeps* (ciceroniano) fundamentalmente. Toda la estructura es, por supuesto, de naturaleza jurídica. Así el cuerpo político, que no se confunde con su equivalente medieval, que corresponde a una concepción claramente organicista (76), no es, sin embargo, una mera ficción. El sistema positivo de las leyes que transcriben, desarrollan y aplican el Derecho natural, circunscribe y orienta el movimiento de ese ser artificial al formular un plan común de acción para todos los individuos miembros: es la soberanía. Para conservar y mantener sin solución de continuidad su poder regenerativo, es preciso que alguien administre el poder: el soberano.

Hobbes creía firmemente que la sabiduría que encierra la ley es mayor que la de cualquier hombre; y en este sentido el Derecho natural público o político sustituye prácticamente al periclitado poder espiritual (77), creando una hábitud de orden impuesta por la soberanía (78). Por eso el Derecho natural no significa en el pensador inglés un derecho ideal que indica lo que debe ser, en contra de lo que creía L. Stephen (79). El Derecho natural positivizado da consistencia al *populus* —el conjunto organizado de individuos—, convirtiéndolo en un ente con existencia y vida propios, en una cosa distinta de sus componentes que por su naturaleza es pública, *res publica*, en la medida en que posee una razón común o pública.

Ante el estado general de anarquía que caracteriza su época, consideraba Hobbes que la estabilidad constituye la quintaesencia de un buen Esta-

(76) El pensador inglés destierra o seculariza la idea medieval del *corpus mysticum*. Esquemáticamente cabría decir que el cuerpo político es romano; el soberano, una especie de rey filósofo o de consejo nocturno platónico. Su aportación es la explicación de la soberanía, que BODINO se limita a estudiar como un hecho; que ALTHUSIO identifica prácticamente con el Estado, en cuanto distinto del cuerpo político que es la materia, y que GROCIO percibe en el contraste de cada individualidad colectiva o Estado con las demás de igual naturaleza.

(77) «El Derecho público natural —explica STRAUSS— reemplaza la idea del régimen mejor, que no proporciona y no quiere proporcionar una respuesta a la cuestión de qué es el orden justo aquí y ahora, por la idea del orden justo que responde a la cuestión práctica básica de una vez por todas, por ejemplo, sin consideración al lugar y al tiempo» (*op. cit.*, V, A, pág. 191). Véase la exposición de STRAUSS en esta página y las siguientes.

(78) «Por virtud del poder que los hombres de una sociedad concreta dan a una idea de perfección del orden se va decantando en ellos una hábitud de orden. Eso y no otra cosa es el *cuerpo político*», escribe F. J. CONDE en el brillante ensayo *El hombre, animal político*, Madrid, 1957, pág. 70.

(79) Cfr. L. STEPHEN: *Hobbes*, The University of Michigan Press, 1961, cap. IV, 1, página 174.

do (80). Por ende, el principio del movimiento tiene que ser inmanente al cuerpo político. Lo que le lleva a exponer la teoría de la *res publica* como persona, explicándose el mítico empleo de los nombres de dos animales bíblicos colosales, *Leviathan* y *Behemoth*, que simbolizan, respectivamente, el Estado —lo permanente— y la Revolución —el movimiento continuo pero indefinido—; la cual es finalmente vencida por aquel que es más fuerte, pues al estar arraigado en la naturaleza, es capaz de dar una orientación o sentido racional al movimiento, igual que una máquina.

En *Elements of Law* reivindica ya, dándose cuenta de la novedad, haber sido el primero en presentar el cuerpo político como *one person in law*.

Sin embargo, el problema es más complicado que el del mero cuerpo político. Dado que una persona tiene capacidad jurídica, esto implica capacidad de acción; es preciso, pues, que alguien —otra función del soberano— decida conforme a un orden (la soberanía), en su nombre (el soberano como representante); que además sea neutral en sus decisiones inapelables (el soberano como árbitro); y que defienda, especialmente frente al exterior, la seguridad (el soberano como defensor), además de conservar (como demiurgo legislador) el mismo cuerpo político.

Es lo que quiere decir Hobbes cuando afirma que «una multitud de hombres se hace *Una Persona* cuando están representados por un hombre o por una Persona» (81). Sobre todo en aquella obra, y más en *De Cive* que en *Leviathan*, insiste en presentar la *res publica* o *commonwealth*, exclusivamente como una persona artificial (82).

a) *Cuerpo*

La teoría del cuerpo (político) constituye uno de los aspectos más notables e influyentes del pensamiento político del escritor inglés, obsesionado, igual que la mayoría de los pensadores modernos, por la idea cuasifísica de la unidad política: *Securitatem vivendi secundum leges naturae consistere in concordia multorum*. Para algunas criaturas basta, ciertamente, el consensus. Pero los hombres necesitan algo más: *Requiri ad pacem hominem, non modo consensionem, sed etiam unionem* (83); es decir, mediante la fuerza.

Ello es efecto de las circunstancias modernas y del partido que toma Hob-

(80) Véase Z. BARBU: *Problems of Historical Psychology*, Londres, 1960, V, II, página 187.

(81) *Leviathan*, cap. 16, pág. 85.

(82) Cfr. F. C. HOOD, *op. cit.*, cap. XII, 2, pág. 146.

(83) *De cive*, cap. 5, 6.

bes al respecto. Por una parte hay que añadir al latente y todavía vigoroso pluralismo medieval la creciente dispersión religiosa; la comunidad queda relegada al plano espiritual (se privatiza, reduciéndose prácticamente a la familia), acentuándose los elementos societarios (la Sociedad, *stricto sensu*, viene a ser en Hobbes una especie de ancho campo libre entre el lugar de la fe, la intimidad familiar y el lugar de la razón-pública, el Estado). Por esa razón, desde esta perspectiva la cuestión política esencial es la *representación*, que complica en el caso de Hobbes la figura del soberano.

Por otro lado, las tendencias monárquicas y estatales reenviaban la actividad política a la idea de unidad, la cual se vio reforzada en el plano intelectual por la plena recepción de doctrinas antiguas, singularmente griegas (en el Renacimiento habían predominado las de origen latino), que concebían la *pólis* como comunidad. La antítesis la había percibido Bodino al distinguir la república de la *cité*, dándose en Hobbes el primer intento de conciliar políticamente ambas formas a partir del contrato anarquista. No está muy claro este punto, pero el soberano, al conservar el cuerpo político, concilia la república con la *cité*, puesto que impone una unidad total *in foro externo*. El Estado es una *comunidad* artificial, fundada en la unión.

En efecto, ya en *Elements of Law* escribía el pensador inglés: «La unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día un CUERPO POLITICO o sociedad civil; los griegos la llamaron *πόλις*, 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» (84). Cuerpo o unión que es soberano por constituir un individuo único.

La soberanía reside, pues, en el cuerpo político como su corazón (lugar donde situaba Hobbes los impulsos vitales), del cual fluye el *poder*, que es el lazo o vínculo que liga o une todas las partes del cuerpo dándoles unidad interna (forma) y externa (figura). La unión es racional porque el poder soberano de la totalidad, radicado en el corazón, es dirigido por una persona o personas físicas que lo ostentan; actúan por el conjunto dándole movimiento racional. La causa eficiente es el Poder; el soberano tiene como misión encauzarlo de la manera que conviene al grupo social.

En *De Cive*, 5, 7, explica este seguidor de Ockham *quid sit unio* en sentido político: «Esa sumisión de las voluntades de todos los individuos a la volun-

(84) Parte I, cap. 19, 8, pág. 104. «Así, pues, el Estado ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchos hombres, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común», responde HOBBS al preguntarse *Quid sit civitas?* en *De cive*, cap. 5, 9.

tad de un solo hombre o de una sola asamblea existe cuando cada uno de ellos se obliga, mediante un pacto con cada uno de los demás, a no resistir la voluntad de este hombre o asamblea de hombres a la cual se ha sometido; es decir, a no negarle el uso de sus bienes y fuerzas contra cualquier persona (ya que se entiende que conserva su derecho a defenderse a sí mismo contra la violencia). Eso se llama unión. *Ahora bien, se entiende que la voluntad de una asamblea es la voluntad de la mayor parte de los hombres que la componen*» (subrayado mío). Es decir, *in unione, ius omnium in unum transfer-tur* (85).

La constitución del cuerpo político —en el sentido estricto del conjunto de individuos— debe seguir los siguientes pasos: 1. La creación de una voluntad singular que reaccione a estímulos; es decir, de un centro de decisión para la sociedad (la soberanía). 2. El establecimiento de un poder de coerción, de manera que los hombres puedan ser mantenidos en el acuerdo contraído al instituir el soberano (la espada de la justicia). Y 3. El establecimiento de un poder capaz de defender a los miembros de la sociedad contra los que no pertenecen a ella o se rebelan (la espada de la guerra) (86). La clave de la mítica doctrina hobbesiana del contrato es la teoría de la soberanía, en cuyo seno se concentran esos factores. La reunión de los individuos es, en efecto, natural. Lo anormal es, en cambio, lo no espontáneamente natural, la clave del artificio y artificiosidad en sí mismo (lo público), que construyen los hombres poniendo a contribución su fuerza natural, según explica en las varias veces citada introducción a *Leviathan*.

La soberanía constituye el resultado de respetar por parte de todos la ley natural, humanizando, bajo la forma de poder político, el poder de la naturaleza, que, en último análisis, es originariamente poder divino. De ahí la legitimidad que se desprende por sí sola del acto de constitución —el contrato— de la soberanía para los fines de la unión. El cuerpo político denomina soberanía al poder resultante de la utilización racional de la materia prima que son a estos efectos las leyes de la naturaleza humana (87). Subsís-

(85) «El problema de Hobbes consiste en asegurar suficiente poder al soberano, tal como reconoce en sus críticas a quienes quisieran limitar el poder soberano» (GAUTHIER, *op. cit.*, IV, 2, B, pág. 137). Por eso se explica que, de hecho, «sus individuos en el Estado de Naturaleza no eran en modo alguno hombres primitivos. Poseían ya un conocimiento de los principios morales exigidos por la sociedad civil, o bien eran capaces de adquirirlos por el uso de la razón. La función del soberano civil no consiste en crear principios morales ni siquiera en educar a los ciudadanos, sino en asegurar e interpretar la ley...» (WARRENDER, *op. cit.*, cap. VI, pág. 143).

(86) GAUTHIER, *op. cit.*, III, 1, págs. 106-107.

(87) GROCIO había distinguido entre la soberanía estatal propiamente dicha y la

te, sin embargo, el problema de cómo transmitirle al soberano la soberanía, es decir, el núcleo del poder, y con qué títulos. Es decir, ¿cómo se confiere el ejercicio legítimo y legal del poder? Mediante el contrato, pero a la manera de Hobbes.

a.1) *El contrato*

Es éste una aplicación lógica del método resolutivo compositivo a los temas políticos. Mediante él, el racionalismo geométrico somete la naturaleza instituyendo un espacio político, la sociedad civil (88). Lo cual equivalía a introducir una alteración radical en los supuestos doctrinales todavía vigentes. Pues «el elemento decisivo de la construcción lógica estriba —ha escrito Carl Schmitt— en que este contrato no afecta, como en las representaciones medievales, a una comunidad creada por Dios y a un orden preexistente, sino que el Estado, como orden y comunidad, constituye el resultado de la razón y del genio creador humano naciendo por medio de un contrato» (89). Este es una metáfora para explicar, frente al patriarcalismo generalizado del siglo XVII (90), que todas las obligaciones son autoimpuestas. «Al no existir obligaciones naturales coordinadas con derechos naturales», los hombres se obligan a través del convenio (91). Por eso ha dicho agudamente Schmitt que se trata de un contrato anarquista: mediante una decisión prepolítica de los individuos se produce una situación política.

soberanía específica relativa a familias, dinastías, etc., es decir, entre soberanía y soberano. HOBBS, para quien lo esencial es la figura del soberano (individuo o asamblea, aunque por razones *prácticas* acaba decidiéndose por la monarquía), desvincula el soberano en sentido político del soberano según Derecho (soberanía).

(88) R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 2, pág. 188.

(89) *El «Leviathan» en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Madrid, 1941.

(90) Véase G. J. SCHOCHET: *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, 1975, XII, 4, pág. 236. El obispo Bramhall insistió en su disputa con HOBBS en que éste se había equivocado al atribuir la institución de la sociedad civil a las acciones de los hombres naturalmente libres. Con todo, en opinión de SCHOCHET, tiene en común con FILMER bastante más de lo que generalmente admitían sus contemporáneos. *Ibid.*, XII, 5, página 239.

(91) GAUTHIER, *op. cit.*, II, I, C, págs. 40-41. Observa justamente SCHOCHET que «el rechazo por Hobbes de los orígenes generativos de la autoridad del gobierno de padres, le permitía hacer descansar su doctrina política en la proposición de que ningún *status* entre hombres es natural. La subordinación entre hombres se debe a convención y a consentimiento humano, no a la naturaleza» (*op. cit.*, XII, 2, pág. 229). Añade un poco más adelante este autor que «lo fundamental en la tesis política de Hobbes era, de nuevo otra vez, una demostración de que los hombres y no la naturaleza eran los autores de su propia sumisión» (*ibid.*, pág. 231).

Ello plantea otra cuestión relativa a la estructura interna del pensamiento de Hobbes, que ha sido sugerida recientemente por Schochet. Este autor duda que el Estado de Naturaleza fuera para Hobbes completamente individualista; hay textos en que admite ahí la existencia de familias y de autoridades familiares, que se contemplan entre sí como entidades autónomas (92). Sugiere asimismo el escritor citado que el pensador inglés abrigaba serias dudas acerca de la naturaleza hipotética o histórica del Estado de Naturaleza. La respuesta que se dé a estas cuestiones no puede modificar sustancialmente la finalidad política del contractualismo hobbesiano, pero puede iluminar sus ideas desde el punto de vista de su situación histórica.

Sucintamente el hecho indiscutible es que la teoría del contrato cumple tres objetivos: explicar y justificar el origen del Estado, combatir el patriarcalismo y argumentar contra los poderes indirectos de todo tipo, singularmente los feudales y las pretensiones supraestatales de la Iglesia romana. La argumentación por el origen era corriente en la época, atribuyéndosele un gran valor justificatorio: la legitimidad de un derecho —por ejemplo, el derecho a reinar— se podía probar, *ad maiorem*, en función del origen del título del que nacía (93). Por eso Hobbes tiene que insistir fundamentalmente en ello, a fin de mostrar que todo gobierno se *funda* en y por el consentimiento: *initium civitatis est ius maioris numeri consentientis* (94). Será Hume, sin embargo, quien desarrolle completamente esa doctrina.

Así, pues, aparte de las dos funciones críticas a que se aplica en el Estado ideal propuesto por Hobbes, constituye el contrato el origen del cuerpo político y de la soberanía. Aunque la matización puede parecer banal, su fin inmediato es instituir la soberanía, no el Estado, el cual se completa con el soberano. La mejor prueba es su explicación de que la soberanía constituye el lugar vital del cuerpo político.

(92) Según la interpretación de SCHOCHET, el Estado de Naturaleza no parece haber sido completamente individualista; más bien se componía de unidades sociales familiares que se enfrentaban entre sí como entidades autónomas, igual que las naciones independientes se enfrentan entre sí (*op. y loc. cit.*, XII, 5, pág. 240). La tesis de SCHOCHET, aunque muy sugerente para matizar el pensamiento de HOBBS, resulta un tanto desorbitada si se acepta sin precaución.

(93) Véase E. CASSIRER: *El mito del Estado*, cap. XIII, pág. 205.

(94) *De cive*, cap. 6, 2. HOBBS va aún más lejos: *Populus in omni civitate regnat; nam et in Monarchis populus imperat*. Cit. por H. HELLER: *La soberanía*, México, 1965, cap. IV, II, págs. 164 y sigs.

b) *Corazón*

«The *Sovereignty* is an *Artificial Soul*, as giving life and motion to the whole body», escribe en la breve introducción a *Leviathan*. Comenta C. Schmitt que «en Hobbes no es persona el Estado como totalidad; la persona representativa soberana sólo es el alma del 'hombre magno' Estado» (95). En realidad el corazón, pues el mecanicismo de Hobbes es orgánico, a caballo entre el concepto renacentista y el barroco, siendo el corazón la fuente del movimiento de todos los cuerpos. Por eso el alma no es persona representativa soberana, sino soberanía; es decir, todo lo que cae bajo el concepto de *ius publicum universale seu naturale*, esa nueva disciplina que emerge en el siglo XVII (96) y que constituye justamente el núcleo de la soberanía, donde el soberano despliega su fuerza.

Una reunión de individuos sigue siendo un aglomerado, presto siempre a disolverse por muy íntima que sea. No constituye un individuo, si se quiere emplear con propiedad las palabras. El problema es, pues, crear el principio vital, el alma o corazón que informa, conforma y mueve habitualmente el conjunto: la soberanía. Así, pues, el Estado incluye el cuerpo que, dotado de vitalidad propia suficiente para configurarlo, se diferencia del mero agregado, y soberanía equivale a Constitución, en el sentido aristotélico, como esencia del Estado. En cuanto principio de unidad configuradora, la soberanía anima el cuerpo de individuos convirtiéndolo en cuerpo político, cohesionándolo.

El problema moderno consistía en restringir el concepto de la antigua Ciudad de Dios, transmutando sus contenidos en lo público, en la razón pública. Esfera en la que sólo puede actuar quien es soberano por el hecho de reunir el *poder* —lo que esencializa la soberanía— de las dos espadas. Por eso el ejercicio de «la soberanía era para Hobbes —afirma R. Peters— un oficio» (97). El soberano no es el corazón o el alma, sino una suerte de representante de ese cuerpo político —su *cabeza* visible—, cuyo carácter es a medias sacro y profano; dada su alta misión de custodiar el alma del hombre magno, su figura es demiúrgica, pues apelando a lo natural, su recta razón conserva el cuerpo en movimiento. En fin, la soberanía es soberanía de las

(95) *Op. cit.*, 3, pág. 54. SCHMITT no distingue ahí la soberanía del soberano, lo que, sin embargo, es esencial. Según su doctrina de los cuerpos, la soberanía es el corazón, mientras el soberano es la cabeza, la razón del Estado.

(96) L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 190. Con el fin de unificar las actividades de los súbditos conforme a un plan objetivo, a la vez nacional y estatal.

(97) R. PETERS, *op. cit.*, cap. 9, 3, pág. 223.

leyes, equivaliendo por eso a la Constitución. El soberano sirve su oficio mediante leyes que se ajustan a la norma fundamental del hombre natural y del hombre político: *legem naturae fundamentalem esse, quaerendam esse pacem, si haberi potest; si haberi non potest, defensionem* (98). La esfera de lo público se constituye mediante el convenio regulado normativamente por esta ley principal.

Lo importante es, pues, determinar el lugar artificial, el núcleo verdaderamente estatal subsecuente en que impera la razón de Estado como razón pública establecida (99). El pacto funda el Estado, pero no decide ni sobre su estructura ni sobre su vida: «*Pacts and Covenants by which the parts of this Body Politique were at first made —escribió también Hobbes en la reiteradamente citada introducción— set together and united, resemble that Fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation.*» Su estructura y la forma de su unidad dependen de la manera de poner el derecho.

En la unión, una voluntad determina el plan común de acción; pero si se recuerda la antigua doctrina de la fundación de la ciudad —*pólis* o *civitas*— no parece exagerado afirmar que lo que Hobbes quiere hacer es exponer aquélla en términos democráticos modernos, empleando al mismo tiempo unidos los fuertes argumentos causal y *ab origine*. El contrato es una metáfora, cuya inadecuación para iluminar la política fue puesta de relieve quizá por primera vez por David Hume, precisamente bajo la inspiración de Hobbes. Este gran pensador adoctrinó a su época con argumentos que pretendían ser demostraciones, empleando el lenguaje en que pensaba que podía ser mejor entendido. El no creía en el contrato originario, pero encontraba que entre otras ventajas constituía un modelo inmejorable para ilustrar *retóricamente* sus ideas. Este nominalista pensaba sinceramente, igual que la inmensa mayoría de sus contemporáneos, en el valor político de los conceptos y, en definitiva, de la ciencia (100). Sin embargo, en cierto modo el elemento más

(98) *De cive*, cap. 2, 2. Se suele decir que el Derecho hobbesiano carece de normatividad. Por lo menos contiene la que se desprende de esta ley.

(99) Resulta sorprendente la relativamente escasa proporción de maquiavelismo que se puede encontrar en HOBBS. En verdad, en el Estado de Naturaleza el hombre no es bueno ni malo, y dejarse llevar o dominar por las pasiones en el Estado Civil no tiene por qué constituir signo de maldad. La razón pública no es idéntica a la razón de Estado en su acepción específica. De ahí la gran estima que sentía COMTE por HOBBS.

(100) «Su recta y valerosa inteligencia restableció la vieja eterna concisión que existe entre protección y obediencia, mandato y asunción del peligro, poder y responsabilidad, frente a las distinciones y los falsos conceptos de una *potestas indirecta* que exige obediencia sin ser capaz de proteger, pretende mandar sin asumir el peligro de

imaginativo de toda su construcción es el soberano. Una especie de demiurgo —cuando tiene que decidir— encargado de interpretar y de traducir a conceptos legales inteligibles los mandatos de la ley natural —que es la materia prima de sus decisiones— y de exigir que los hombres acomoden la fuerza de sus pasiones al significado de los términos jurídicos. Al mismo tiempo este demiurgo es una persona física de poder idéntico al de la persona artificial en cuyo nombre actúa hacia adentro y hacia afuera defendiendo su unidad, es decir, el cuerpo político y la soberanía. Sin este elemento no habría, según la doctrina de Hobbes, un verdadero hombre político magno, pues el soberano es la razón del hombre artificial: la razón del Estado.

c) Cabeza

Frente a la revolución en curso, la doctrina de Hobbes estructura el cuerpo político según relaciones definidas de mando y obediencia, como había hecho explícitamente Bodino. Aunque va más lejos que el pensador francés, pues define también las relaciones públicas y privadas con una nitidez que aquél no había entrevisto. Y, desde luego, toda su teoría se halla animada por la distinción entre amigo y enemigo, cuyas imágenes sintéticas son, respectivamente, *Leviathan*, animal marino que simboliza a Inglaterra, una isla perfectamente definible como nación unida, frente a *Behemoth*, alimaña terrestre que *suple* a la revolución. La doctrina de la soberanía descansa sobre estos conceptos. Y el soberano —la cabeza del hombre político, cuya razón aloja— extrae de ahí mismo los principios que condicionan la lógica de su acción política. El soberano es el tributo de Hobbes a Maquiavelo, así como la soberanía debe mucho a Bodino y el cuerpo político a Althusio.

El grupo al que representa la persona física forma un agregado de hombres perfectamente diferenciado de cualquier otro gracias a la soberanía visible en el soberano. En él reinan hacia adentro la neutralidad (religiosa y civil) y la paz, configurándose plenamente como Estado en la medida en que sigan al movimiento centripeto unificador otros encaminados a determinar este ser como distinto del mero agregado y a dotarlo de movimiento adecuado a sus fines. El soberano es un príncipe cuya acción tiene un fundamento jurídico, la soberanía, a diferencia de Maquiavelo; por eso posee *maiestas*

lo político y ejerce el poder por medio de otras instancias a las que deja toda la responsabilidad. Ahora bien, al mismo tiempo que defendía la unidad natural entre el poder espiritual y el temporal —añade SCHMITT—, formuló la reserva de la intimidad privada y dio origen a un nuevo antagonismo que dejaba vía libre a tipos y formas nuevas de poderes indirectos mucho más peligrosos» (*op. cit.*, 6, pág. 130).

y está legitimado incluso para decidir sobre el estado de excepción; hasta el punto de que el cuerpo político no puede retrotraer los poderes que le ha confiado. Su acción se considera siempre racional: es la proyección de la razón estatal.

De nuevo hay en Hobbes una «imitación», esta vez del poder de Dios, en la posición del soberano terrenal. Imitación, según H. Welzel, de la *potentia Dei* en toda su plenitud; y no sólo de la *potentia absoluta*, sino también de la *potentia ordinata*. Pues, igual que en Duns y en Ockham la *potentia Dei absoluta* no equivale a falta de sentido y arbitrariedad, «del mismo modo tampoco quiere Hobbes entregar la omnipotencia terrenal a la arbitrariedad y la falta de sentido» (101). En eso se pone de relieve la gran diferencia entre el soberano de Hobbes y el príncipe maquiavélico; éste es más astuto, aquél más fuerte.

En efecto, por el mero hecho de reunirse establecen los hombres una nueva situación de concordia o paz, que para hacerse idealmente perpetua reclama un derecho justo (la concepción hobbesiana de la paz es tributaria de San Agustín, que funda la paz en la justicia). Esta consiste, para Hobbes, en un sentido muy romano, en cumplir los contratos; el contrato es *lex*, y romper o incumplir el contrato constituye una injusticia (102). El Derecho es justo por ser Derecho y no es Derecho por ser justo, según la fórmula conocida. En esto se distancia Hobbes de los grandes sistemas jusnaturalistas. Aunque como en ellos en general, ser justo es el principal atributo del soberano y el que en verdad le legitima.

Un aspecto importante es el número de contratos que especifica Hobbes.

(101) *Op. cit.*, cap. III, 2, pág. 122. «La causa del universo de nuestras construcciones no tiene una causa ulterior, una causa que no está, al menos no completamente, en nuestro poder; el mundo de nuestras construcciones tiene un comienzo absoluto o constituye una creación en el sentido estricto. El mundo de nuestras construcciones es por eso la isla deseada exenta del flujo de la casualidad ciega y sin meta» (L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 173). Añade STRAUSS, en su comentario a HOBBS, que «no existe armonía natural entre la mente humana y el universo» (pág. 175).

(102) «Parece claro que Hobbes creía que una disposición racional en los seres humanos resulta identificable con un esfuerzo a favor de la paz. Y paz significa reconocer a todos los demás como iguales nuestros, que guardan nuestras promesas, que no manifiestan desprecio ni odio y no se esfuerzan por sobrepujar a todos los demás en orden a sentir júbilo por reconocérseles para el primer puesto. Esta manera de vivir es sugerida por la razón, que sugiere asimismo los medios mediante los cuales puede ser instituida y mantenida: es la *civitas*. La recompensa por su cumplimiento es la emancipación del temor constante de muerte violenta y vergonzosa a manos de otros hombres...» (M. OAKESHOTT: *Hobbes on Civil Association*, Oxford, 1975, 2, 6, pág. 119).

Parece claro que debido a su doctrina de la representación y a la distinción entre soberanía y soberano, sólo puede haber uno (103).

En efecto, el convenio o pacto es, en principio, una variante de la teoría contractualista (104). En Hobbes, preocupado por estatuir la soberanía —que fija y delimita los intereses del grupo a que tiene que atenerse el soberano—, equivale directamente a un *pactum subjectionis* que determina la relación mando-obediencia y la aceptación del depósito en el soberano de las dos partes fundamentales del poder natural: la espada de la justicia y la espada de la guerra. Mediante la primera, el titular de la soberanía adquiere la potestad y el derecho de ejecutar los términos del convenio, es decir, de defender el derecho natural público (105). Mediante la segunda, asegura su cumplimiento al ser capaz de exigirlo (106). Pero en Hobbes, la *maiestas* del soberano, la fuente de su prestigio, radica en que, estando por encima de las leyes, sin embargo su justicia o racionalidad como persona le confiere a su figura un aspecto superior. Puede *decidir* por encima del Derecho. Sin eso, el abso-

(103) A. TRUYOL Y SERRA resume muy bien la cuestión: «No hay, según Hobbes, dos contratos (de unión y de sumisión), sino uno solo, de los individuos entre sí, que acuerdan someterse a un tercero. El tercero, el gobernante, no es parte en el contrato, y no tiene, por tanto, obligación alguna con respecto a los contratantes, fuera de la de protegerles. Su función consiste en asegurar la paz, y para ello puede imponer a todos su voluntad sin condiciones» (*Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid, 1976, II, L, II, cap. 2, 3, pág. 160).

(104) «La mutua transferencia de derechos se denomina *contrato*. Cuando uno de los contratantes entrega la cosa contratada por su parte y deja que la otra persona cumpla su parte en un momento determinado, o cuando ambos, o si ambos, posponen el término, se llama un *convenio* o pacto» (R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 2, pág. 191).

(105) En *De cive* contesta a la pregunta de qué es la espada de la justicia, que «se entiende que se da a alguien el derecho de castigar, cuando cada uno se compromete mediante un pacto a no ayudar a quien ha de ser castigado. Llamaré a ese derecho la espada de la justicia. En general —comenta—, los hombres se atienen bastante a pactos de este tipo, salvo cuando ellos mismos o sus parientes han de ser castigados» (cap. 6, 5).

(106) En la época solían proponerse dos tipos de contratos. El *pactum subjectionis*, se pensaba para explicar la institución de la sociedad civil, según el modelo de los Pilgrim Fathers. Este pacto de sumisión ha de distinguirse de otro consistente en el consentimiento por parte de un cuerpo civil de someterse a una forma particular de gobierno, como en el caso de la Carta Magna. La explicación de HOBBS resultaba desacostumbrada porque a la vez que encajaba el contrato en su «resolución» de la sociedad civil, deducía una forma más ingeniosa de *pactum unionis*, que hacía de la aceptación de un soberano la condición de la cualidad de miembro. R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 1, pág. 182. Véase el comentario de CASSIRER en *Filosofía de la Ilustración*, México, 1950, cap. VI, 2, pág. 284.

lutismo de Hobbes sería paternalista. Pues en lo demás, el tipo de autoridad que se esconde tras la ceñuda autoridad del soberano es, como en Platón y en Bodino, el de la autoridad familiar; aun cuando constreñida a hacer un uso objetivo, racional, del poder, en cuanto guardián de la soberanía, su autoridad es como la de un árbitro.

Cuerpo político, soberanía y soberano son, pues, los elementos fundamentales del hombre político. Ahora bien, ¿en qué medida el hombre natural se transforma en hombre artificial al formar parte del hombre político? Hobbes ha brindado a Rousseau el tema de la pérdida de la inocencia natural al entrar en la sociedad civil, como un asunto de libertades y de derechos, relacionados con la soberanía y con la condición legal del soberano.

4. LAS FUNCIONES DEL SOBERANO

Se discute con frecuencia si los individuos hobbesianos transfieren al pactar todos sus derechos; lo que se relaciona con la posibilidad ya mencionada de si cabe hablar en Hobbes de derechos naturales.

Gauthier piensa que no existe tal transmisión, sino sólo una autorización para que el soberano se sirva de ellos. Criticando a Oakeshott (y a Warrender), arguye que la manera en que trata Hobbes el tema de la autorización es, por una parte, estrictamente formal (107); y por otra, que jamás caracteriza la autorización como un procedimiento para abandonar el derecho (108), constituyendo simplemente el medio por el que un hombre hace cesión de su derecho (109). Ello se explica mejor porque, según el autor citado, en el mismo acto de fundación de la soberanía se distinguen dos componentes esenciales. Uno, el acto de autorización mediante el cual el súbdito confiere el uso de su derecho natural (habría que entenderlo en el sentido discutido) al soberano. Otro, el acto de convenio por el que se obliga el súbdito ante todos los demás a confiar al soberano el uso de su derecho y a no retrotraerlo. El resultado es la formación de la voluntad común, que constituye el primer paso para el establecimiento del cuerpo político. Mas la obligación política que determina los actos incompatibles con la autorización dada al soberano la establece el segundo (110). En este acto se determina implícitamente en qué consiste formalmente —una vez más, negativamente, según la lógica hob-

(107) GAUTHIER, *op. cit.*, IV, 2, A, pág. 133.

(108) *Ibid.*, IV, 3, B, pág. 155.

(109) *Ibid.*, *id.*, pág. 154.

(110) *Ibid.*, *id.*, págs. 149-150.

besiana— el *jus publicum*, cuya explicitación concreta se le deja al soberano como parte de su oficio de asegurar la paz y defender al súbdito, de acuerdo con la situación de la *res publica*. Esa es la razón de por qué tampoco podía Hobbes, dado su logicismo, admitir un derecho de resistencia ni resolver el caso en que el soberano fuese incapaz de cumplir su misión.

La ley positiva no dice propiamente qué es lo público, sino qué límites tienen los deseos y los intereses privados; dentro de ese ámbito el soberano, que es el único actor, *decide* acerca de los intereses públicos: poder de decisión que hace de él un príncipe legislador maquiavélico.

La razón profunda tanto del pacto como de que no haya cesión, sino autorización, es el igualitarismo, de cuño tal vez más cristiano que estoico, que alienta en el pensamiento hobbesiano y que explica que el soberano, a pesar de ser superior, sea por su origen representante.

a) *Representante*

En el plano del conocimiento todos los hombres son iguales (111); lo son asimismo si no interviene otra causa en su poder, libertad o capacidad de acción, que es aquí un punto tan importante como el primero. El soberano piensa y actúa por todos en el ámbito de lo público. Por eso, siendo representante puede, sin embargo, decidir.

Creía Hobbes que el postulado de la uniformidad del conocimiento se apoyaba experimentalmente en la idea de que la mente depende del cuerpo, el cual tiene su centro en el corazón, que es «la fuente de todo sentido», según decía su amigo Harvey, expositor de la teoría. De ahí pasa a postular que los cuerpos humanos, además de poseer una estructura similar, son ingenios del mismo tipo (112). Las pasiones humanas son, por consiguiente, tan universales como la capacidad de razonar. Y como su punto de partida es el conocimiento, resulta obvio postular la igualdad absoluta, si no en el Estado de Natura-

(111) «Ciertamente, los hombres no son tan desiguales en capacidad como lo es la evidencia de lo que enseñan las matemáticas y que se trata ordinariamente en otros libros, y, por ende, si las mentes de los hombres fueran como un papel en blanco estarían casi igualmente dispuestas a admitir cualquier cosa que se les transmitiera con método y raciocinio correctos.» Pues, en efecto, «... la causa inmediata de la indocilidad es el prejuicio, y la del prejuicio, la falsa opinión sobre nuestro propio conocimiento» (*Elements of Law*, parte I, cap. 10, 8, pág. 51).

(112) Cfr. J. W. N. WATKINS: *Hobbes's System of Ideas*, Londres, 1965, 19, página 103, y 20, pág. 104. Esta doctrina la aplica también a su teoría del hombre artificial.

leza, punto en que los comentaristas no se han puesto todavía de acuerdo, en el Estado de sociedad, que presupone un acto de conocimiento encaminado a delimitar las posibilidades de acción. Igualdad que al traducirse en la confianza en que los demás opinen igual, según la *recta ratio* (113), equivale a postular la igualdad de acción. Pero salvo en lo que respecta al soberano, el cual tiene una superioridad artificiosa tanto en lo que se refiere al conocimiento como en lo relativo a la acción.

El resultado es que el soberano concreto, el que ostenta la soberanía, representa con plenos poderes al cuerpo político (114). Es precisamente su calidad de representante permanente lo que le confiere ciertos derechos sobre aquellos a quienes representa (115). Mabbott no tiene inconveniente en relacionar la doctrina de Hobbes con el «absolutismo legal y constitucional del soberano», tan importante en la jurisprudencia inglesa (116). La concepción ascendente del poder en la doctrina de Hobbes constituye así una peculiar prolongación de las doctrinas populistas de la baja Edad Media; su absolutismo es una consecuencia lógica del gobierno por consentimiento, siempre que los intereses reales de cualquier hombre que presta su consentimiento sean adecuadamente satisfechos (117).

b) *Arbitro*

Ahora bien, el soberano en cuanto tal no es parte directa del contrato o *pactum subjectionis*, por lo que queda fuera de éste (118); es neutral para preservar su objetividad. De modo que es al instituirse el soberano capaz de garantizar la unión, cuando el pacto se convierte automáticamente en *pactum*

(113) «En todos los contratos en los que existe la confianza, la promesa de quien es objeto de confianza se llama *convenio*» (parte I, cap. 15, 9, pág. 78).

(114) «En la doctrina de Hobbes, la autoridad política no es absoluta. Es autoridad sólo relativa a una persona y sobre alguna persona, y hasta dónde esa persona lo ha autorizado o en la medida en que lo haya autorizado» (WARRENDER, *op. cit.*, cap. VI, página 111).

(115) «El soberano es, pues, un actor, pero un actor respecto al cual los autorizantes (*authors*) tienen entre sí una obligación de mantenerlo, y, por consiguiente, un actor a quien los autores están obligados a no oponerse en alguna manera incompatible con el mantenimiento de su autorización. Lo que esto implica, en términos de determinadas obligaciones, depende, desde luego, del contenido del acto de autorización...» (GAUTHIER, *op. cit.*, IV, 1, B, pág. 128).

(116) *The State and the Citizen*, Londres, 1970, 3, pág. 20.

(117) R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 3, pág. 194.

(118) En cierto modo sería una figura semejante al *podestà* de la baja Edad Media italiana y, a la vez, al antiguo legislador griego.

unionis entre los individuos. Se trata de un solo contrato que se perfecciona entonces; contrato que es de unión, la cual perfecciona la promesa de obedecer al soberano que acceda a consolidar la unidad. Por eso, así como el cuerpo político es «un cuerpo ficticio —escribe Hobbes en *Elements of Law*—, del mismo modo son ficticias sus facultades y su voluntad» (119). O sea, el pacto determina la extensión de la soberanía, pero el contrato no queda perfeccionado hasta que no haya una persona, cuyas facultades y voluntad no son ficticias, que determine el contenido y garantice su cumplimiento (la seguridad de los súbditos), pues este pacto no es como los realizados entre Dios y los hombres, que quedan sellados con el juramento (120); aquí, en lugar de juramento, lo que vale es la sanción legal. O sea, sin soberano no existe Estado, porque faltaría lo que Maquiavelo consideraba esencial: la razón objetiva, superior a toda particularidad, cuyo portador es el príncipe y legislador omnipotente.

Schmitt ha sostenido que el soberano no es *Defensor pacis* al estilo de Marsilio, es decir, de una paz referida en último término a Dios, sino que es el hacedor de una paz puramente terrena: *Creator pacis* (121).

Sin embargo, si es correcto lo anterior, el soberano de Hobbes no crea la paz, sino que su misión consiste en conservar activamente, politizándola, la situación todavía prepolítica establecida al pactar. Conservar el cuerpo político equivale a mantener vivo ese ente artificial, de forma que en el Estado social el *homo homini lupus* se transforme en *homo homini Deus*. El soberano es necesario porque sin él la multitud no puede actuar como persona en orden a conservarse. Efectivamente, Hobbes no es Maquiavelo, de modo que su soberano no tiene que conquistar y aumentar el poder, sino conservarlo, y en rigor no se trata del poder, sino de la comunidad mediante el uso del poder. El soberano pone el poder al servicio de la comunidad. En el Estado de sociedad, si los hombres no se aniquilan siguen compitiendo entre sí por el honor y la

(119) *Elements of Law*, parte II, cap. 2, 4, pág. 120. Especifica HOBBS que «cuando están implicadas o incluidas muchas voluntades en la voluntad de uno o más que consenten, entonces se llama *unión* a esa coincidencia de muchas voluntades en una o más» (*ibid.*, parte I, cap. 12, 8, pág. 64). Y aclara de paso que «por consentimiento no debemos entender una voluntad de muchos hombres, pues cada hombre tiene una voluntad distinta, sino muchas voluntades ordenadas a producir un efecto».

(120) La persona que resulta se llama soberano y todos los demás son sus súbditos. Es creada mediante el contrato, pero no es una parte en él, siendo el contrato un *pactum unionis* entre individuos. Es así como el pueblo gobierna (*rule*) en todos los gobiernos. R. PETERS, *op. cit.*, cap. 8, 2, pág. 192.

(121) *Op. cit.*, 3, pág. 51.

dignidad (122); la vanidad y el orgullo les incitan a perseguir siempre más poder y más prestigio rompiendo la igualdad del pacto. Le compete al soberano recrear constantemente mediante arbitraje las condiciones iniciales, la situación originaria ideal de la comunidad, reduciendo siempre los excesos del poder natural a las exigencias del poder político.

En fin, la república es una institución, un conjunto organizado de papeles, consistiendo en esto lo esencial del mecanismo hobbesiano (123). Pueblo y soberano están en su concepción íntimamente unidos a través de la soberanía, sin que la unión llegue a constituir un cuerpo místico. Precisamente la teoría de la soberanía ha debido significar para el autor, comenta agudamente Peters, un ingenioso intento de racionalizar una ambigua tradición mediante la aplicación del método geométrico (124). Racionalización que aboca por sí sola a conclusiones democráticas (125). En puridad, en la democracia hobbesiana el soberano es un árbitro.

No se trata sólo de que la forma básica de la sociedad civil, de la que proceden lógicamente las demás, es la democracia, como sucede en *Elements of Law* (126), aunque la monarquía sea la más típica y quizá la mejor y más conveniente (127), sino de que, a fin de cuentas, en el sistema político hobbesiano importa más la opinión que el conocimiento en sentido estricto: Hobbes hace una aplicación retórica de la ciencia.

En primer lugar porque sin opinión no puede haber deseos, «los cuales

(122) Véase *Leviathan*, cap. 17, pág. 88.

(123) L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 193.

(124) *Op. cit.*, cap. 9, pág. 201. Para HOBBS, comenta en otro lugar PETERS, las repúblicas no son algo natural «como patatas o pingüinos». Los todos sociales son construcciones de individuos según una variedad de criterios. Un individuo puede ser miembro de un grupo como una familia y de una institución como un ejército. Pero ser *miembro* de un todo social semejante es bastante distinto a ser una *parte* de un cuerpo (*ibid.*, 8, 2, pág. 193).

(125) Por eso, su república no podía ser un cuerpo místico. Más bien hay que entenderle como un nacionalista anterior a la aparición de una mística nacionalista. HOBBS reunifica el ideal griego de la autarquía y la idea moderna de soberanía. Ambas denotan a su vez la idea de independencia.

(126) En parte II, cap. 2.

(127) «La forma básica de sociedad civil establecida directamente por *covenant* es la democracia, y el derecho básico del soberano es el derecho a ejercer las dos espadas, la de la justicia y la de la guerra.» No obstante, la monarquía es a la vez la forma típica y la mejor forma de gobierno (GAUTHIER, *op. cit.*, III, 1, pág. 108). F. C. HOOD limita las tendencias democráticas de HOBBS al momento de escribir *Elements of Law*, *op. cit.*, cap. XIII, I, pág. 161. La teoría hobbesiana recuerda el régimen mixto de monarquía y democracia del PLATÓN de *Las Leyes*.

siguen a nuestras opiniones, igual que nuestras acciones siguen a nuestros deseos. Y en este sentido cabe decir verdaderamente y con propiedad que el mundo se gobierna por la opinión» (128). En segundo lugar, porque el principio del movimiento es la pasión, y «no es lo verdadero, sino lo imaginario, lo que da lugar a la pasión» (129). Es preciso encontrar un equilibrio o centro regulador que sin suprimir las pasiones oriente las acciones humanas según la verdad. Es cierto que «a menudo la verdad pertenece a la minoría más que a la multitud» (130), pero Hobbes tiene que encontrar una solución que armonice con el contractualismo de la época.

Según éste, un contrato presupone el libre consenso de todas las partes afectadas y, por tanto, ha de concertarse con plena consciencia de su significación y sus consecuencias. Strauss comenta melancólicamente que, entonces, de la mano de Hobbes, la «razón de Estado» reemplaza la escuela tradicional del «régimen mejor» por la del «gobierno eficiente», de la misma manera que la escuela del «derecho público natural» sustituye la temática del régimen mejor por la del «gobierno legítimo» (131). Retrospectivamente puede parecer Hobbes el pensador decisivo en este proceso: por lo menos hasta Rousseau, que dando la vuelta al tema redujo el proceso de formación del Estado mediante la promesa de sumisión, al contrato social (132).

c) *Defensor*

Da por supuesto el inglés que «si se considera rectamente, para el súbdito no se derivan en absoluto inconvenientes del gobierno en general» (133). El Estado representa la unidad del grupo frente a la multiplicidad de voliciones del Estado natural, la norma objetiva frente al derecho subjetivo, la obligación frente al arbitrio, la autoridad frente a la libertad. No obstante, debido a «la ausencia de dialéctica» entre pares de términos contrapuestos, la oposición no resulta tan radical como pretende Bobbio, que llega a concluir que frente al

(128) *Elements of Law*, parte I, cap. 12, 6, págs. 63.

(129) *Ibid.*, parte I, cap. 13, 7, pág. 68. Véase el juicio de F. C. HOOD, *op. cit.*, cap. III, 3, pág. 39. Espinosa hará de su ataque a la imaginación, por ser fuente de la pasión, el centro de su política.

(130) *Ibid.*, parte I, cap. 13, 3, pág. 65.

(131) L. STRAUSS, *op. cit.*, V, A, pág. 191.

(132) Para las relaciones sustantivas entre HOBBS y ROUSSEAU, en especial en torno al Estado de Naturaleza, véase A. O. LOVEJOY: *Essays in the History of Ideas*, The J. Hopkins Press, 1970, II, págs. 16 y sigs.

(133) *Elements of Law*, parte II, cap. 5, 2, pág. 139.

«Estado de Naturaleza, que es todo libertad y nada más que libertad, el Estado debería ser todo autoridad y nada más que autoridad» (134). No es ésta una interpretación justa de las intenciones ni de la doctrina de Hobbes. El soberano es fundamentalmente un defensor-creador del Estado como idea objetiva, hacia adentro, y hacia afuera también, como cabeza visible del hombre político artificial. En suma, garantiza la seguridad. El inglés quería investigar y construir una idea objetiva del Estado, siendo el primero que se propone conscientemente tal cosa. Mas entonces el Estado tendrá que engendrar asimismo la máxima autoridad. El Estado postulado por Hobbes es autoritario, en parte por lo apremiante que era en su época la seguridad, así como por la necesidad de reforzar el centro compensador de numerosas fuerzas centrífugas de todo orden. «El Estado —ha dicho exactamente Carl Schmitt— es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el *Leviathan*, 'el Estado', sojuzgue siempre al otro, el *Behemoth*, 'la Revolución'» (135). No mediante la fuerza irracional, sino a través de mecanismos perfectamente racionalizados (136). El autoritarismo puede ser también debido a una necesidad interna del Estado si se quiere objetivarlo. Una instancia objetiva tiene que estar por encima de toda duda y de toda discusión, y esto equivale a tener máxima autoridad. El Estado hobbesiano quiere ser neutral y agnóstico para ser enteramente objetivo y, de esta manera, concentrar en sí toda la autoridad mediante la absorción del subjetivismo de los individuos. El Estado burgués de Derecho del continente europeo pretendió realizar ese ideal reduciendo el soberano —lo político— al derecho.

5. EL HOBBSIANISMO

El Estado hobbesiano constituye, pues, el paradigma del Estado burgués de Derecho, cuyo principal problema consiste, como se sabe, en la atribución de la titularidad de la soberanía. En él, una vez garantizada la seguridad, «la calidad de la vida radica en la libertad y la riqueza», entendiéndose por libertad, también en palabras de Hobbes, «que no exista ninguna prohibición innecesaria respecto a cualquier hombre de una cosa que le esté permitida por la ley natural; es decir, que no se restrinja la libertad natural salvo en lo necesa-

(134) En la ed. castellana de *De cive* citada, «Introducción», págs. 26-27.

(135) *Op. cit.*, 2, pág. 34.

(136) *Ibid.*, 4, pág. 76.

rio para el bien de la república; de modo que hombres sinceros no caigan en el peligro de las leyes como en trampas, sin darse cuenta» (137).

Huntington Cairn ha afirmado, con razón, que el gran problema de Hobbes consistió en reconciliar la libertad y la autoridad y que «la *Pax Hobbesiana* que establece el *Leviathan* es un compromiso» (138). Su Estado tenía como fin reconciliarlas mediante la igualdad y la primacía de la ley, firmemente custodiadas por el soberano, y por eso puede ser estimado justamente como el filósofo burgués, individualista político por excelencia (139). Desde luego, lejos de considerarse enemigo de la libertad, según se le representa frecuentemente, hubiera afirmado con absoluta buena fe, y bastante razón si se atiende a su circunstancia, ser su verdadero amigo (140).

Aun en la medida en que estuviese a favor del despotismo, al menos para sus tiempos turbulentos, personalmente ansiaba que fuese rotundamente humano. Era un humanista que sintió como nadie antes de Bentham la aguda necesidad de reformar las leyes inglesas, lo que constituyó, por cierto, uno

(137) *Elements of Law*, parte II, cap. 9, 4. «Hobbes —comenta S. I. MINTZ— no compartía la concepción de Espinosa de que el derecho a la libre discusión constituía un ingrediente esencial del buen gobierno. Para Hobbes, pensamiento y opinión son libres cuando no son expresos, ya que entonces no existía un medio concebible en que la autoridad civil pueda interferir con ellos...» (*The Hunting of Leviathan*, Cambridge, 1970, cap. III, pág. 59).

(138) H. CAIRN: *Legal Philosophy from Platon to Hegel*, Baltimore, 1966, cap. VII, página 259.

(139) Hay que añadir con C. SCHMITT que «en Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo» (*op. cit.*, 5, pág. 91). HOBBS puede ser visto con razón, según GAUTHIER, como filósofo político burgués o individualista por excelencia. Su doctrina puede parecer extraña a quienes conectan las actitudes burguesas con el *laissez-faire* y con la concepción de que el mejor gobierno es el que gobierna menos. Pero el argumento de HOBBS es, en muchos aspectos, más consistente que el de muchos de sus seguidores individualistas. Pues HOBBS se toma en serio tanto la suposición de que todos los individuos son iguales como la concepción implícita en muchos pensadores burgueses de que todos los hombres son igualmente egoístas. La «armonía de intereses» resultante es impuesta no por una mano invisible, sino por la muy visible del soberano absoluto... (*op. cit.*, II, 4, págs. 90-91). Esta opinión es, desde luego, completamente ajena a la interpretación de MACPHERSON.

(140) Cfr. GAUTHIER, *op. cit.*, IV, 2, C, pág. 144. «Un hombre-libre —escribió HOBBS en *Leviathan*, cap. XXI, pág. 110— es aquel que en esas cosas que por su fuerza y agudeza es capaz de hacer, no es impedido de hacer lo que quiere.» «El tan a menudo falsificado Thomas Hobbes presentó muy bien la concepción liberal de que el pueblo es la suma conceptual de los individuos aislados» (H. HELLER: *La soberanía*, México, 1965, cap. I, pág. 81).

de los *leitmotiv* de su obra (141). No obstante, a pesar de su juridicismo y también quizá por él, ya que no podía conciliarlo en modo alguno con una doctrina del gobierno representativo debido al singular *pathos* de su época, su Estado sigue siendo un gobierno de hombres —el soberano— y no de leyes; cosa que vio el penetrante Hume, según ha observado Meinecke. Mas, en nombre del Estado de Derecho, del que es el verdadero fundador antes de Kant, discutió con pasión y buenas razones contra los grandes juristas de su tiempo, firmes partidarios del gobierno bajo la ley, cuyas buenas razones eran malas para Hobbes (y viceversa); en realidad, éste, sin ir contra el mismo principio, se había hecho cargo de que en aquel entonces era lo mejor que podía hacerse. Maitland ha resumido muy bien su postura.

Las tendencias centrífugas se apoyaban en el Derecho tradicional, en el *Common Law*. Entre los enemigos de Hobbes se contaban, por supuesto, sus partidarios —opuestos a las tendencias absolutistas de la Corona—, casi todos ellos abogados y jueces, como Smith (¿1517?-1577) o Coke (1561-1626), entre los antiguos, y Halifax (1633-1695), entre los contemporáneos. Si los juristas de los días de Jacobo I hubiesen tenido que considerar la teoría de Hobbes, afirma Maitland, seguro que hubiesen rechazado la necesidad de un hombre o un cuerpo de hombres —el soberano de Hobbes— por encima del Derecho (142). Pero el gran pensador necesitaba vitalmente un legislador que igual que el platónico, sin crear nada nuevo, simplemente para conservar lo esencial, redujese las múltiples diferencias conflictivas de la época a la uniformidad de la ley. Aunque era un poderoso pensador sistemático, Hobbes tenía siempre un ojo puesto en las vicisitudes de su patria y de Europa y en las tendencias generales de su tiempo. Lejos de ser un ideólogo en el sentido

(141) «Hobbes estaba a favor de un gobierno despótico, pero ansiaba que fuese completamente humano, y era totalmente sensible al hecho de que las leyes inglesas estaban sumamente necesitadas de una reforma» (L. STEPHEN, *op. cit.*, cap. IV, 3, página 202). Desde este punto de vista, su obra tiene el mismo sentido que la de BENTHAM.

(142) *The Constitutional History of England*, Cambridge, 1974, IV, D, págs. 300-301. «Hobbes —comenta PETERS— perseguía sustituir el principio del *Common Law* de que la costumbre, según la interpretaban los jueces, es el árbitro del Derecho, el principio de que los mandatos de un cuerpo determinado son la fuente final de la autoridad legal. Escribía en un momento en que crecía en importancia el derecho estatutario, y resultaba intolerable para los abogados tener que trabajar con dos órdenes de elevados principios incongruentes para garantizar qué es la ley...» (*op. cit.*, cap. 9, 1, pág. 211). De esta manera —prosigue PETERS—, el hecho de que «la doctrina de Hobbes de la soberanía intentaba primariamente clarificar la confusión en el campo del Derecho —la plaza fuerte de la oposición a los Estuardos— se puede ver a partir de sus escritos sobre teoría legal» (págs. 213-214). Muy importante en este sentido es el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (contra COKE).

vulgar, observaba atentamente los hechos. El soberano tenía que ser alguien dispuesto a hacer tabla rasa de los derechos particulares de los grupos y de los individuos y de sus pretensiones de privilegios; Cromwell pudo ser su ejemplo. El inglés piensa lo político en función de la unidad, con un vigor que no se encuentra hasta Hegel, inspirado por él. En el campo del Derecho serán Bentham y su escuela quienes apliquen su idea de que es éste el único instrumento humano del gobierno para configurar políticamente un grupo social.

Si se piensa que en las condiciones de su tiempo su soberano tenía que parecerse mucho en sus actos a un dictador, la verdad es que la tendencia de su pensamiento a favorecer los movimientos centripetos, que entonces significaban tanto la libertad como la seguridad, tenía de contrapunto que la debilitaba su vigoroso individualismo; desde luego, éste elimina de golpe las sospechas que se han volcado sobre él de totalitarismo. De hecho, su filosofía se debate entre el dualismo de una teoría acerca de lo que el individuo está obligado a hacer y una teoría de lo que no puede ser obligado a hacer. Teorías ambas que difieren en sus raíces, como dice Warrender (143).

A decir verdad, sin ser liberal, la filosofía de Hobbes contiene más elementos liberales que la de la mayor parte de sus defensores explícitos (144). No es primariamente un pensador del absolutismo o del totalitarismo, un ideólogo, sino el pensador del Estado moderno; el primero que lo concibió como el abarcador capaz de regular desde un punto toda la vida social, en la visión poética de *Leviathan*... (145). Su obra, fecunda e imaginativa, no es, pues, una frígida teoría política relativa al Estado, sino «un sistema inmensamente rico, discutible, abierto a la revisión y al desarrollo de muchos de sus puntos» (146).

DALMACIO NEGRO PAVÓN

(143) *Op. cit.*, XI, pág. 252.

(144) Véase M. OAKESHOTT, *op. cit.*, I, VI, pág. 63. Por otra parte, OAKESHOTT critica la afirmación de STRAUSS de que «si podemos llamar liberalismo a esa particular doctrina que mira los derechos como el hecho político fundamental, en cuanto se distinguen de los deberes del hombre, y que identifica la función del Estado con la protección de la salvaguardia de esos derechos, tenemos que decir que el fundador del liberalismo es Hobbes» (*op. cit.*, V, A, págs. 111-112). STRAUSS afirma también que HOBBS ha trasplantado el Derecho natural al plano de MAQUIAVELO, lo que es discutible, al considerar utópicas las doctrinas del Derecho natural que enseñaban los deberes del hombre y suplantarlos por sus derechos. Se ha dicho también que «el liberalismo se opone al uniformismo político, cuya expresión clásica es 'hobbesianismo'». R. B. PERRY, *Puritanism and Democracy*, Nueva York, 1944, 14, pág. 434. Etc.

(145) Véase H. MAIER, en *Klassiker der politischen Denkens*, II-III, Munich, 1968, páginas 373-374.

(146) J. W. N. WATKINS, *op. cit.*, 32, pág. 170.

R É S U M É

L'imagination a un rôle fondamental dans la volonté de Hobbes de construire une théorie objective de l'Etat. Hobbes substitue le modèle de l'Etat de Grâce, inaccessible à la raison, par le modèle analytique de l'Etat de Nature, Etat intemporel qui sert de modèle et de contrepoint à l'Etat Scientifique, déduit de la configuration de la nature humaine. Cet Etat est, en effet, un véritable Homme Politique Supérieur, car pour obtenir la figure de l'Etat Objectif Hobbes s'inspire de l'individu humain en lui attribuant cependant des motivations strictement politiques. Ainsi l'Etat de Léviathan transcende, en le politisant, toute l'existence humaine.

D'autre part, s'établit de cette façon un certain équilibre entre les deux mondes de la vie humaine, le monde de la foi et le monde de la raison, éliminant ainsi la tension entre ces deux typifications du Moyen-Age.

Détaché de tout lien ultraterrestre, l'Etat Politique se présente en tant qu'espace neutre délimité par les lois naturelles sur lesquelles s'inspire la raison afin de structurer le mode d'existence politique. Les parties fondamentales qui configurent cet Etat sont le corps politique, la souveraineté et le souverain; celui-ci est à la fois demiurge, représentant, arbitre et défenseur, et constitue la pièce clé de l'hobbesianisme politique.

SUMMARY

In Hobbes' pledge to construct an objective State theory, the imagination played a fundamental role. The thinker substituted the model of the State of Grace, unattainable to reason by the analytical model of the Natural State. An intemporal State that serves as model and counterpoint to the Scientific State, deduced from the features of human nature — this State is, in effect, a true Political Magnum, because in order to obtain the figure of Objective State, Hobbes inspires in the individual human, attributing to him nevertheless, some motivation that is strictly political. This was how the Leviathan State transcended, making all human existence political.

On the other hand, in this way, it establishes, a certain balance between the two worlds of reason, eliminating the tension between both, typical of the Middle Age.

Disinterested in any excessive terrestrial detail, the Political study appears as a neutral space delimited by the natural laws in which the reason is inspired for structuring the road of political existence. The fundamental parts which figure in this State are the political body, the sovereignty, and the monarch; this is, at the same time demiurge, representing, arbiter and defender, constituting the key piece of the Hobbes Politic.

