

## Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en *El Leviatán*

Jesús Miguel Santos Román

El presente estudio pretende acometer una aproximación al pensamiento iusnaturalista hobbesiano a través de un examen analítico del concepto *naturaleza* en el primer libro del *Leviatán*.<sup>1</sup> Se tratará de rastrear el término *naturaleza* a lo largo del texto, buscando entender en qué sentido se ha usado en cada ocasión, según el entorno semántico que lo rodea. Tras esta labor primera de desagregación conceptual, procederemos a una comprensión sintética de los elementos obtenidos, indagando puntos en común, a partir de los cuales estructurar la exposición. En concreto, se han agrupado los múltiples usos del vocablo *naturaleza* y sus parientes léxicos (*natural*, *naturalmente*, *sobrenatural*, etc.) en ocho grandes acepciones, a fin de ofrecer una visión general del sentido (o sentidos) en que Hobbes utiliza dicho término. Tal examen se realizará desde la atalaya del campo jurídico, que es nuestro objeto de interés, y en beneficio del cual deberán revertir las conclusiones que obtengamos. Comenzamos, pues, con la primera de las acepciones en que hemos querido agrupar el material analizado.

---

Artículo recibido el 9 de marzo de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de marzo de 2013.

<sup>1</sup> Para la elaboración de este estudio, se han utilizado dos versiones del *Leviatán*. La edición en español es la de Alianza Editorial, Madrid, 2004. El texto original inglés se ha extraído del ejemplar editado por Continuum (Classic Texts), London, 2005. En las notas sucesivas, se registrará el extracto citado en la edición española (*Leviatán*), precedido del capítulo al que pertenece; a continuación, se reproducirá el mismo fragmento en inglés, con su correspondiente localización en el texto anglosajón (*Leviathan*).

## I. Naturaleza como orden físico

De entre las múltiples acepciones que encierra el significante *naturaleza* en la doctrina expuesta por Hobbes a lo largo del *Leviatán*, el primero que recogemos es el de naturaleza como orden físico. En principio, la naturaleza equivaldría aquí, por tanto, al conjunto de lo real como cosmos ordenado y regido por leyes universales y necesarias. Sin embargo, esta acepción que Hobbes otorga al término *naturaleza* se convierte en una petición de principio a medida que se profundiza en el texto.

En primer lugar, encontramos en el pensamiento hobbesiano dos notas que van a matizar enormemente el sentido de la acepción indicada. Y es que la doctrina del pensador inglés gira en torno a dos ejes característicos: nominalismo radical y mecanicismo fisicista. De la lectura del texto se desprende que la realidad, desde la perspectiva hobbesiana, no sería más que un conjunto de mónadas (o, si se quiere, de cuerpos individuales), cuya esencia se ceñiría a dos cualidades principales: la cantidad y el movimiento, entendido como desplazamiento local. La naturaleza, pues, no constituye más que un conjunto de individuos en interacción mecánica. La clasificación de las ciencias que Hobbes establece es muy significativa: “Ciencia, es decir, conocimiento de consecuencias, también llamado *Filosofía* / Consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales, ciencia que es llamada Filosofía Natural / Consecuencias de los accidentes de los cuerpos *políticos*, ciencia que es llamada Política y Filosofía Civil”<sup>2</sup>. Quizá daría la sensación, según esta categorización, que se está tratando de poner de manifiesto una contraposición entre lo natural y lo civil, pero no parece que ésa esa la intención de Hobbes, quien más bien busca resaltar, a través de esta clasificación epistemológica, la similitud entre todas las ciencias por razón de su objeto material: los cuerpos. La realidad, esto es, la naturaleza, no consiste más que en la suma de todos los cuerpos individuales que existen, en interacción mecánica mutua, y a su *conocimiento* (o más bien, a su generación mental) se reduce toda ciencia

Siguiendo con la idea destacada al final del párrafo anterior, en cuanto se plantea la cuestión sobre el orden físico que nos rodea, surge la pregunta

---

<sup>2</sup> *Leviatán*, cap. IX, 80. “Science, that is, Knowledge of Consequences; which is called also Philosophy / Consequences from the accidents of Bodies Naturall; which is called Naturall Philosophy / Consequences from the accidents of *Politique* Bodies; which is called Politiques, and Civill Philosophy”, *Leviathan*, 68.

gnoseológica por la posibilidad de su conocimiento. El corpus hobbesiano no parece rechazar la posibilidad de que exista una realidad extramental. “La causa del sentido”, señala el autor, “es el *cuerpo exterior*, u objeto, que impresiona (presseth) el adecuado órgano sensorial (...)”<sup>3</sup>, de donde parece colegirse que Hobbes presupone la existencia real de entidades preterpsíquicas, cuya suma o colección total es lo que el autor entiende por el término *naturaleza*, en el sentido que estamos analizando. Esta idea subyace en fragmentos como el siguiente: “Y ésta es toda la variedad a la que se reducen los nombres *positivos* cuya función es indicar *algo que existe en la naturaleza* o que es fingido por la mente humana (...)”<sup>4</sup>. Ese “indicar algo” podría constituir un intento de referencialidad, un atisbo de reconocimiento de algún *más allá* de la mente humana. Sin embargo, la realidad extramental siempre aparece en Hobbes a modo de materia, de cuyo incognoscible. Con lo único que contamos es con una serie de impactos individuales en la instancia sensorial. El concepto no es, según este autor, manifestativo de la realidad de las cosas, sino una mera forma o colección de individualidades, subjetivamente atribuida sobre la materia sensorial, o en todo caso, intersubjetivamente convenida, como veremos a continuación.

Así pues, en este punto tiene lugar un segundo reduccionismo en el corpus hobbesiano. El conocer y el entender se rebajan al nivel meramente imaginativo, y la imaginación, a su vez, aparece como un producto inmediato de la sensibilidad. En definitiva, la facultad cognoscitiva del ser humano comienza con un carácter absolutamente pasivo, según una línea ininterrumpida desde los sentidos hasta las funciones superiores, tal y como queda patente en el propio texto: “Porque la naturaleza misma frecuentemente *impone* (*presse upon*) a los hombres esas verdades (...)”<sup>5</sup> El impacto de una serie de cuerpos sobre la instancia sensorial da lugar a imágenes, cual si se tratase de ondulaciones sobre la superficie de un líquido.

<sup>3</sup> *Leviatán*, cap. I, 19. El subrayado es nuestro. “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense (...)”, *Leviathan*, 13.

<sup>4</sup> *Leviatán*, cap. IV, 41. El subrayado es nuestro. “And this is all the variety of Names *Positive*; which are put to mark somewhat which is in the Nature, or may be feigned by the mind of man (...)”, *Leviathan*, 32.

<sup>5</sup> *Leviatán*, cap. VI, 54. El subrayado es nuestro. “For Nature it selfe does often presse upon men those truths (...)”, *Leviathan*, 43. La versión castellana que hemos utilizado traduce “*presse upon*” por “*impone*”, pero hemos querido destacar el verbo inglés, que transmite la idea de hacer presión, presionar.

En este sentido, la pluralidad de imágenes que van sucediéndose en la mente, con mayor o menor intensidad, termina por producir un poso: los llamados universales. Ya señalamos anteriormente que el nominalismo hobbesiano reducía la realidad a una suma de mónadas. Lo existente es el individuo concreto. Por tanto, los universales no pueden ser sino tan sólo nombres, como se indica en una cita que ya hemos destacado anteriormente: “Y ésta es toda la variedad a la que se reducen los *nombres positivos* cuya función es indicar algo que existe en la naturaleza (...)”<sup>6</sup>. De manera que tenemos que el conocimiento humano se ciñe exclusivamente a los singulares, esto es, a cada uno de los impactos sensoriales individuales que inciden en él. Más allá de eso, cada sujeto cognoscente parcela el conjunto de sus percepciones según su propia experiencia vital le haya modelado el carácter y, por qué no, también según su antojo, estableciendo conjuntos o racimos de singulares que podemos denominar universales, pero que únicamente son nombres y nada más. En definitiva, los impactos sensoriales y sus imágenes singulares correspondientes actuarían como una especie de materia, sobre la que podrían recaer una multitud de formas posibles según el talante subjetivo de cada sujeto percipiente y cognoscente.

El carácter pasivo o activo del conocer humano no queda totalmente resuelto a lo largo del texto. Aunque en un primer momento se da una imagen de pasividad, haciendo hincapié en la sensibilidad como única fuente gnosológica, a continuación se va desvelando un aspecto más activo del entendimiento del hombre, que informa el contenido del material sensitivo según su peculiar temperamento subjetivo. El carácter activo del entendimiento llega a su culmen en la descripción hobbesiana de la Razón científica, que analizaremos más adelante, la cual toma por única regla el método científico y pasa a cribar el magma intelectual que se acumula sin criterio alguno en la mente. Hay que tener en cuenta que Hobbes no tuvo la altura filosófica de otros autores como Kant o Hegel, y así, en multitud de ocasiones abandona una cuestión antes de extraer hasta las últimas consecuencias de sus afirmaciones.

En el pensamiento hobbesiano, la realidad se confunde de tal manera con la estricta facticidad empírica, que el autor llega a afirmar: “El *presente* existe sólo en la naturaleza; las cosas *pasadas* tienen su ser sólo en la memoria; pero las cosas que están *por venir* no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que la mente fabrica (...)”<sup>7</sup>. En esta

<sup>6</sup> Vid. Nota 4. El subrayado es nuestro.

<sup>7</sup> *Leviatán*, cap. III, 31. “Present onely has a being in Nature; things Past have a being

cita se observa hasta qué punto la dinamicidad natural no tiene entidad real fuera de la mente de quien percibe, pues lo que aconteció hace apenas un segundo no tiene mayor sustancialidad que la que le atribuye la memoria del sujeto cognoscente, y la previsión de lo que ocurrirá no es más que una fabulación subjetiva como prolongación de la experiencia adquirida en el pasado, la cual es, a su vez, una construcción mental. En definitiva, la *naturaleza* se identifica con el estricto dato de hecho (puesto por la razón, dicho sea de paso), donde la realidad se consume y se consume (esto es, alcanza su plenitud y se agota) en lo meramente fáctico. Asimismo, habría que deducir de estas premisas que todo lo que ocurre no puede dejar de ocurrir. No cabría pues, juicio alguno externo a la estricta facticidad (esto es, a su *haecceitas* tal cual es puesta por la razón). Aquí están contenidas multitud de implicaciones morales, jurídicas y políticas que desarrollaremos más adelante.

Esto debería cuestionarnos la misma acepción de naturaleza como *orden físico extramental*, enunciada por nosotros mismos. Bien pensado, que la naturaleza constituya un orden es algo que queda más allá de nuestras facultades cognitivas. Con lo único que contamos es con una serie de conmociones a nivel sensorial, de origen desconocido. Los conceptos en doctrina hobbesiana no dicen trascendentalidad, sino que se agotan en su propia objetividad intelectual. En este sentido, no queda más remedio que concluir que la acepción de *naturaleza* como orden físico, tal y como hemos destacado nosotros mismos, resulta cuanto menos aventurada, o al menos muy matizable, pues, por una parte, nada podemos saber acerca de lo que ocurre a nivel extrasensorial (o extramental), y, de otro lado, tampoco podemos afirmar que esa hipotética realidad física exterior se encuentre ordenada, por cuanto ya hemos indicado que la esencia de todas las entidades y sus relaciones no es más que un producto elaborado por la mente de cada cual. La sentencia de Hobbes no podía ser más lapidaria: “Porque la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que un calcular, es decir, sumar y restar las consecuencias de los *nombres universales que hemos convenido* para marcar y significar nuestros pensamientos”<sup>8</sup>, para “proceder luego de una consecuencia a otra”<sup>9</sup>.

---

in the Memory onely, but things to come have no being at all; the Future being but a fiction of the mind”, *Leviathan*, 23.

<sup>8</sup> *Leviatán*, cap. V, 46. El subrayado es nuestro. “For Reason, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon”, *Leviathan*, 35.

<sup>9</sup> *Leviatán*, cap. V, 46. “Proceed from one consequence to another”, *Leviathan*, 35.

Partiendo de este presupuesto, es decir, que el cosmos en cuanto orden universal es sólo una construcción mental del individuo, no queda más remedio que recurrir al pacto para poder llegar a algún entendimiento con otros individuos, presuponiendo que éstos existan al margen de la mente del que piensa. Claro, que la comunicación con ellos se hace extremadamente difícil (por no decir imposible) en ausencia de tiempo, tal y como se ha señalado anteriormente.

## II. Lo natural y lo artificial

Aquella primera acepción está estrechamente relacionada con el hecho de que en la doctrina hobbesiana desaparece la distinción entre lo natural y lo artificial. Sin ir más lejos, la Introducción del *Leviatán* se abre con las siguientes palabras: “La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo (...)”<sup>10</sup>. La naturaleza, pues, aparece caracterizada como un arte, de donde se concluye que todas las criaturas, en tanto que naturales, son al mismo tiempo artificiales. En esta cita, en concreto, la Naturaleza aparece como un instrumento en manos de Dios, pero en otras ocasiones lo sustituye, mostrándose ella misma personificada bajo la figura de un ente racional que fuera forjando progresivamente el mundo, tal y como se puede observar cuando dice: “(...) esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*”<sup>11</sup>. Y en diversas citas señala: “*la naturaleza ha armado* a algunas criaturas vivientes (...)”<sup>12</sup>; “*la naturaleza ha hecho* a los hombres (...)”<sup>13</sup>; “*si la naturaleza ha hecho* a los hombres iguales (...)”<sup>14</sup>.

Cierto es que en la tradición cristiana siempre se ha presentado a Dios como un artista, por cuanto el movimiento generativo artístico implica, en cuanto tal, perfección de la cosa generada y no del sujeto activo, del mismo modo que Dios no alcanzó perfección por ser Creador, sino que la transmitió. Sin embargo, la referencia cristiana es analógica, mientras que del pensamiento hobbesiano parece deducirse que efectivamente el autor concebía

<sup>10</sup> Introducción, 13, “Nature (The Art whereby God hath made and governes the World)”, *Leviathan*, 9.

<sup>11</sup> *Leviatán*, Introducción, 13. “(...) imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, *Man*”, *Leviathan*, 9.

<sup>12</sup> *Leviatán*, cap. IV, 37. “Nature hath armed living creatures (...)”, *Leviathan*, 28.

<sup>13</sup> *Leviatán*, cap. III, 113. “Nature hath made men so equall (...)”, *Leviathan*, 99.

<sup>14</sup> *Leviatán*, cap. XV, 139. Todos los subrayados son nuestros. “If Nature therefore have made men equall (...)”, *Leviathan*, 123.

a Dios como una especie de perfecto arquitecto del universo. No obstante, más allá del hecho de que Hobbes imaginara o no a Dios como una especie de arquitecto o artista, lo verdaderamente relevante es que este pensador redujo la explicación del movimiento de los seres a las leyes de la causalidad eficiente. Ésa es la razón de que lo natural venga relacionado conceptualmente con lo artificial a lo largo del texto.

El ser humano, como un engranaje más dentro de esa maquinaria perfecta que es el cosmos, debe continuar, a su vez, el diseño impreso en la sucesión universal de causas eficientes, y, de la misma manera que su ser como hombre es un producto artificial de la Naturaleza, él a su vez ha de construir otro hombre, mucho más perfecto: el Leviatán, o la persona moral del Estado. Este Hombre será alumbrado para perfección y auxilio del hombre natural: “pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN (...) de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido”<sup>15</sup>. Y, si bien Hobbes denomina a esta construcción el Hombre Artificial, lo cierto es que ya hemos señalado que el hombre natural es también una producción artificial de la Naturaleza, o de Dios mediante la Naturaleza. Dentro del Leviatán, por tanto, no rigen más que las causas eficientes, de modo que a través de la manipulación correcta de la fuerza en él contenida, se obtendrán los resultados previstos y deseables, cual si de un mecanismo perfectamente diseñado se tratara.

### III. Naturaleza como esencia

Un significado recurrente del término *naturaleza* es el que hace referencia a la esencialidad de una determinada cosa, es decir, lo que dicha cosa es. Así, cuando por ejemplo se dice en el *Leviatán*: “La naturaleza del poder (...) va aumentando conforme sigue su proceso”<sup>16</sup>, a lo que se está refiriendo con el término *naturaleza* es a la esencia del poder, a lo que el poder es. Otro ejemplo lo encontramos en la siguiente cita, esta vez respecto de los fundadores de las diversas religiones, a quienes acusa de hacer creer al vulgo que “ellos, los fundadores mismos, eran algo [en el original “de una natura-

<sup>15</sup> *Leviatán*, Introducción, 13. “Though of greater stature and strength than the Natural, for whose protection and defence it was entended”, *Leviathan*, 9.

<sup>16</sup> *Leviatán*, cap. X, 83. El subrayado es nuestro. “The nature of Power is (...) increasing as it proceeds”, *Leviathan*, 70.



leza”] más que simples mortales”<sup>17</sup>, donde naturaleza se refiere a la esencia superior de la que estos profetas decían participar.

Ahora bien, en este punto cabe hacer una serie de aclaraciones. La primera consiste en recordar que nos encontramos ante un sistema filosófico nominalista, donde sólo se acepta como existente lo singular. La esencia es un universal, y por tanto queda fuera de la experiencia, es una apariencia creada por el propio mecanismo cognitivo. Entonces, ¿de dónde que se hable de *el hombre, el animal, etc.*, a lo largo del *Leviatán*? De la esencia, desde el punto de vista ontológico, como causa formal de un ser, no tenemos noticia alguna sensorial. En consecuencia, sólo resta suponer que toda esencia es una elaboración intelectual, en un plano estrictamente gnoseológico. El sujeto cognoscente, según sus experiencias pasadas, parcela la realidad, que se presenta como suma de impactos sensoriales individuales, y cada uno de esos racimos de mónadas sensitivas vendría a ser la forma universal de un conjunto de individuos singulares, sólo en cuanto esquema conceptual equivalente a la suma de dichos individuos, sus miembros.

En este sentido no se entendería por qué el hombre ha de procurarse su propia supervivencia, tal y como veremos en el apartado dedicado al Derecho Natural. Si es cierto que los universales son sólo una creación mental, también lo es que el ser humano en cuanto tal, es sólo una forma, es decir, un racimo mental de determinados singulares. Con la muerte de cada hombre, lo único que tendría lugar sería una dispersión de los singulares que componían tal entidad, los cuales, por otra parte, ya subsistirían por sí mismos dentro del concepto de hombre. Lo que ocurre es que Hobbes, negando, por nominalista, los transcendentales (*esse, unum, bonum, verum y pulchrum*), recurre a ellos de una forma subrepticia, pero esta vez según un paradigma unívoco. Y así, lo único verdaderamente existente son los singulares últimos (impactos sensoriales individuales), sobre los que Hobbes establece una jerarquía de formas (hombre, *Leviatán*, etc.). Sin embargo, el autor aplica, a cada nivel de dicha jerarquía, el mismo concepto unívoco de *unidad*, de manera que vuelve a tomar al hombre como un singular material, aplicándole los mismos parámetros explicativos que si se tratara de una mónada del nivel jerárquico formal inferior. De modo que si las partículas que conforman el universo se regían por fuerzas mecánicas chocando unas contra otras, también los hombres se concebirán como enemigos unos de otros. Y si las

<sup>17</sup> *Leviatán*, cap. XII, 108. “They themselves were of a higher nature than mere mortals”, *Leviathan*, 94.



partículas podían agruparse provisionalmente en racimos (dando lugar por ejemplo a un animal o a un hombre), también los seres humanos pueden agregarse para conformar artificialmente un Leviatán, “pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN (...) de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido”<sup>18</sup>.

Ya se dijo en otro apartado que en Hobbes, naturaleza y arte se confunden, y es que, dado el mecanicismo fisicista que profesó, la naturaleza no aparece como principio y a la vez causa del movimiento de los seres, sino que el único tipo de movimiento posible consiste en desplazamiento local, originado por causas eficientes y por el principio de inercia. Todo movimiento registrado en un determinado sujeto, es natural a dicho individuo. En este sentido, desaparece la distinción entre el ser y el deber ser. Lo que es (el hecho), es lo que debe ser. De nuevo nos encontramos con el facticismo hobbesiano. En un momento posterior veremos qué consecuencias tiene este oscurecimiento de la trascendentalidad y la teleología en el corpus de Hobbes.

#### IV. Naturaleza como preterracionalidad

La acepción más frecuente con que aparece el término *naturaleza* en el texto, engloba todas aquellas realidades que están más allá de la estricta razón científica, es decir, todo lo que no es producto directo de la industria de la razón y del método racional. Podríamos resumir este sentido de *naturaleza* mediante un neologismo de nuestra invención, un tanto torpe: lo natural como lo *preterracional*, lo que está más allá de la razón. Lo encontramos tal cual en expresiones como la de “naturall foole”<sup>19</sup>, referida a un tipo de estupidez involuntaria, que no tiene su causa en la misma razón, es decir, la majadería de quien padece una enfermedad psíquica. Esta *locura natural*, que es natural en cuanto que se origina al margen de la razón, se opondría a otro género de demencia provocada, y por tanto culpable, que sería la característica de los escolásticos, los cuales, en opinión de Hobbes, se han desequilibrado a sí mismos, y en general a toda la Filosofía, por medio de su razón, esto es, de sus extravagantes argumentaciones e inestables sinsentidos.

<sup>18</sup> Vid. nota 15.

<sup>19</sup> *Leviatán*, cap. IV, 38, traducido en la edición española como *tonto de nacimiento*, pero que literalmente vendría a decir algo así como *estupidez natural*, *Leviathan*, 29.

Dicha acepción de la palabra *naturaleza*, como aquello que excede lo racional, incluye la connotación de infalibilidad. Hobbes es claro al respecto: “El sentido natural y la imaginación no son susceptibles de caer en el absurdo”<sup>20</sup>, y en otra parte señala: “Por sí misma, la naturaleza no puede errar”<sup>21</sup>. Esta idea sólo se puede comprender si se tiene en cuenta que, para el autor del *Leviatán*, el conocimiento que no es originado directamente por la Razón humana, no constituye más que un conjunto de impresiones absolutamente pasiva, y en este sentido, todo conocimiento natural es verdadero en cuanto que se da.

Por otra parte, en el plano natural no hay posibilidad de equívoco porque en dicho nivel no científico tampoco entra en juego la fe, entendiendo por fe no la sobrenatural respecto de Dios, sino la natural, es decir, el reposo intelectual en los demás hombres. Cuando se oye a alguien decir algo, dado que nuestro entendimiento no dice trascendentalidad, lo único que se puede afirmar es que se ha oído algo, y esto es verdadero en sí mismo. De ahí que en este conocimiento natural no entre en escena ningún tipo de fe que pudiera introducir una posibilidad de error.

Todo lo cual desemboca en el concepto de “razón natural”, tantas veces repetido a lo largo del texto. Anteriormente señalábamos que la acepción de naturaleza que estamos analizando en este punto se definía por su “pre-racionalidad”. No pretendemos contradecirnos al hablar ahora de *razón natural*, la cual, obviamente no podría ser “pre-racional” en tanto que “natural”. Tal noción de razón natural se opone a aquella otra perfeccionada por la industria del método, que es fuente del saber científico. La razón natural, en cambio, es aquella vertiente de la psique humana cuyas operaciones son estrictamente pasivas, por lo que apenas distingue a unos hombres de otros. “Porque todos los hombres, por naturaleza, razonan igual, y bien, cuando se basan en buenos principios”<sup>22</sup>. El propio autor nos ofrece una definición de inestimable valor: “Por naturales [virtudes] no quiero decir que estén en un hombre desde su nacimiento, porque eso sólo ocurre con su capacidad sensorial, cosa en la que los hombres difieren tan poco unos de otros, e incluso de las bestias, que no debería clasificarse entre sus virtudes. Me refiero a ese talento que se adquiere solamente con el uso y la experien-

<sup>20</sup> *Leviatán*, cap. IV, 40. “Naturall sense and imagination, are not subject to absurdity”, *Leviathan*, 31.

<sup>21</sup> *Leviatán*, cap. IV, 40. “Nature it selfe cannot erre”, *Leviathan*, 31.

<sup>22</sup> *Leviatán*, cap. V, 49. “For all men by nature reason alike, and well, when they have good principles”, *Leviathan*, 39.

cia, sin ningún método, cultura o instrucción. Este INGENIO NATURAL (...)”<sup>23</sup>. De momento suspendemos la cita aquí. En este sentido, razón natural se opondría a la noción de razón “adquirida”<sup>24</sup>, bien entendido que en este contexto se está haciendo mención a lo que es adquirido por uno mismo mediante la puesta en práctica del método científico.

Por tanto, para entender qué es razón natural en Hobbes, se ha de resaltar mentalmente a lo que es nuestra capacidad intelectual, tanto la razón científica (que también podríamos llamar industrial, por cuanto se ha construido gracias a la industria del método), como cualquier conocimiento procedente de la fe natural, según se indica en la siguiente cita: “Pero en cualquier asunto en el que un hombre carezca de ciencia por la que guiarse infaliblemente, abandonar su propio juicio y dejarse llevar por las sentencias generales leídas en otros autores y sujetas a numerosas excepciones, es una señal de insensatez (...)”<sup>25</sup>. En este sentido, el conocimiento que procede de la razón natural se ve tremendamente limitado en el pensamiento hobbesiano, al prescindir de la posibilidad de hacer descansar el propio juicio en los descubrimientos e invenciones de los sabios que nos precedieron. Razón natural se opone así a las nociones de fe natural y de autoridad.<sup>26</sup>

Dos características sobre la razón natural nos pueden ayudar a ahondar en su conceptualización: “Este INGENIO NATURAL consiste principalmente en dos cosas: en una *celeridad* en imaginar (...) y en una *dirección firme* hacia algún fin elegido. Por el contrario (...) TORPEZA, *estupidez*”<sup>27</sup>. Esta fuente de conocimiento ametódica que es la razón natural se manifiesta como una potencia fundamentalmente pasiva, y por tanto, libre de error. Pero si en algún aspecto exige una posición activa por parte del sujeto, es en este punto, como rapidez en la evocación de imágenes en una dirección concreta. En definitiva, los contenidos de la razón natural son un cúmulo

<sup>23</sup> *Leviatán*, cap. VIII, 67. “By Naturall [vertue] I mean not, that which a man hath from his Birth: for that is nothing else but Sense; wherein men differ so little one from another, and from brute Beasts (...) But I mean, that Wit, which is gotten by Use onely; without Method, Culture or Instruction”, *Leviathan*, 56.

<sup>24</sup> *Leviatán*, cap VIII, 67. “Acquired”, *Leviathan*, 56.

<sup>25</sup> *Leviatán*, cap. V, 51. “But in any businesse, whereof a man has not infallible Science to proceed by; to forsake his own naturall judgement, and be guided by generall sentences, read in Authors, and subject to many exceptions, is a signe of folly (...)”, *Leviathan*, 41.

<sup>26</sup> Vid. final del *Leviatán*, cap. VII, 65-66; *Leviathan*, 55.

<sup>27</sup> *Leviatán*, cap. VIII, 67. “Naturall wit, consisteth principally in two things: Celerity of Imagining / Steddy direction (...) On the contrary (...) Dulnesse, *Stupidity*”.

progresivo de impactos sensibles de acuerdo con las experiencias vitales. La mente va atesorando dicho material, que le permitirá resolver obstáculos de acuerdo con el procedimiento de error-acierto. Y así, si constitutivamente no padece deficiencias, es capaz de evocar imágenes cada vez con mayor rapidez, lo que le permitirá superar los obstáculos del camino. En resumen, cuando se ha destacado la acepción de *naturaleza* como lo preracional, se pretendía hacer referencia a lo que está más allá de la razón *metódica, científica o industrial*.

Sólo en una ocasión, el sintagma “razón natural” no se opone a razón metódica. En el Capítulo VIII se utiliza esta expresión como comprensiva de toda la facultad racional humana, opuesta a aquella otra fuente de conocimiento que es la fe sobrenatural: “La Escritura fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios y para prepararlos a convertirse en sus súbditos obedientes, dejando el mundo y la filosofía mundanal como objetos de disputa entre los hombres, para que éstos ejercitaran su razón natural”<sup>28</sup>.

En este apartado presente, donde *natural* se define como aquello que se desenvuelve más allá de la razón metódica, es importante destacar la vinculación que se establece entre esta fuente de conocimiento (la razón natural) y la religión. Hobbes es insistente al respecto: la razón natural, al recorrer la cadena de imágenes, ordenadas causalmente, que le presenta la sensibilidad, cae en la cuenta de que existen multitud de factores empíricos que pueden poner término a su vida de forma violenta. Aunque, por otra parte, en lugar de “cae en la cuenta”, se debería haber utilizado el término “imagina”, porque ya se señaló anteriormente que el futuro no existe sino en la imaginación de cada sujeto, quien añade hipotéticas cadenas causales a lo que actualmente percibe, de acuerdo con lo que conserva como experiencia anterior. Hobbes es claro: “Y este temor a lo invisible es la simiente natural de lo que cada uno, en su interior, llama religión”<sup>29</sup>. De ahí que “[el] culto de adoración que los hombres rinden naturalmente a los poderes invisibles”<sup>30</sup>, es decir, todas las manifestaciones religiosas se dan en orden a

<sup>28</sup> *Leviatán*, cap. VIII, 76. “The Scripture was written to shew unto men the kingdom of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason”, *Leviathan*, 65.

<sup>29</sup> *Leviatán*, cap. XI, 99. “And this Feare of things invisible, is the naturall Seed of that, which every one in himself calleth Religion”, *Leviathan*, 86.

<sup>30</sup> *Leviatán*, cap. XII, 104. “The worship which naturally men exhibite to Powers invisible”, *Leviathan*, 89. Vid. también *Leviatán*, 106; *Leviathan*, 92.

lograr el favor de dichos poderes invisibles, y nunca como una especie de actividad sincera de piedad u honra. Sólo en un momento posterior, las diversas religiones que existen o han existido serán reelaboradas y procesadas a partir de estas semillas naturales insertas en el hombre, con la finalidad de afirmación del poder político sobre las conciencias de los súbditos. En este sentido, no sería demasiado alejado del pensamiento hobbesiano afirmar que existe una religión natural, definida como “la adoración que de manera natural fue concebida por los hombres para sus dioses (...)”<sup>31</sup>, frente a aquel otro concepto de religión positiva o civil, más elaborada, repleta de dogmas, ritos y boato en general.

Ahora bien, la religión positiva, como desarrollo de esas semillas naturales que destacábamos en el párrafo anterior, no tiene una connotación negativa en el *Leviatán*. Su autor no criticaba la existencia de una religión positiva sobre los cimientos de la religión natural, sino que criticaba a las religiones positivas existentes por cuanto habían traspasado los límites a los que debe circunscribirse la religión como tal. Una sería la causa por las que la religión habría entrado en una deriva espuria fuera de su ámbito propio: el haber tratado de subordinar el orden natural al sobrenatural, desbordando el ámbito de lo sobrenatural con multitud de contenidos fantasiosos. Para Hobbes, como veremos, lo sobrenatural debe estar ordenado a lo natural, y no al revés. Lo que nos remite al siguiente apartado.

## V. Lo natural como opuesto a lo sobrenatural

Procedemos a analizar las relaciones entre el término *natural* y el término compuesto *sobrenatural*, como aquello que excede y supera a lo meramente natural. Lo natural se presenta, en la obra que estamos estudiando, como orden físico en que la voluntad divina actúa *de potentia ordinata*, mientras que lo sobrenatural aparece como aquel fenómeno causado por Dios recurriendo de nuevo a su *potentia absoluta*. Se ha utilizado intencionalmente una terminología ockhamista, no sólo porque clarifica perfectamente la doctrina hobbesiana, sino porque pone de relieve el humus filosófico sobre el que se levanta el edificio hobbesiano. Todo está sometido a la arbitrariedad de Dios, pero no de igual manera. Bien es cierto que el origen y confi-

<sup>31</sup> *Leviatán*, cap. XII, 106. “The worship, which naturally men conceived fit to be used towards their Gods (...)”, *Leviathan*, 92.

guración del universo se debió a un decreto divino inmotivado, *de potentia absoluta*, pero en cuanto que el mundo sigue inexorablemente, según leyes fijas y causas necesarias, el plan primigenio establecido por Dios, se puede decir que el conjunto de los fenómenos que constituyen el universo son naturaleza. Los milagros, en cambio, son obra de una intervención directa de la divinidad, que decide hacer uso de aquel su poder originario y absoluto para alterar el mismo orden fundado en su voluntad.

Sin embargo, una cosa es decir que en el principio Dios tenía la facultad de constituir cualquier tipo de universo según su *potentia absoluta*, y otra es sostener que continuamente ha de estar alterando sus decretos primordiales. No parece propio de la perfección del Ser más absoluto que existe el tener que andar remendando y parcheando su obra mediante retoques sobrenaturales esporádicos. Naturaleza y sobrenaturaleza son producto de la misma Voluntad divina. De ahí que Hobbes, en un intento sintetizador de ambas realidades, si bien no niega lo sobrenatural (“Dios puede causar apariciones sobrenaturales”<sup>32</sup>), lo relega a un nivel secundario y supeditado respecto de lo natural (“pero que lo haga tan a menudo que ello justifique el que los hombres tengan más miedo de esas cosas que de que se interrumpa o altere el curso de la Naturaleza –y Él tiene también el poder de hacer esto último– no es artículo de fe en el Cristianismo”<sup>33</sup>). La sentencia de Hobbes que manifiesta esta idea no podía ser más lapidaria, cuando proclama que el fin de la revelación divina no es otro que el “mostrar a los hombres el reino de Dios y prepararlos a convertirse en sus súbditos obedientes”<sup>34</sup>. En definitiva, la intervención de Dios en la Historia no tiene contenido alguno, no responde a comunicación alguna de la vida divina, sino que sólo pretende obtener la sumisión amedrentada de los seres humanos. Y ello con la finalidad de introducirlos en el Reino de Dios, esto es, en el Leviatán.

De esta misma síntesis hobbesiana se desprende la reducción de la fe sobrenatural a fe meramente natural. Bien es cierto que a lo largo de la Historia puede haber habido hombres santos, es decir, hombres a quienes “el mismo

<sup>32</sup> *Leviatán*, cap. II, 27. “God can make unnaturall Apparitions”, *Leviathan*, 19.

<sup>33</sup> *Leviatán*, cap. II, 27. “But he [God] does it [unnaturall Apparitions] so often, as men need to fear such things, more than they fear the stay, or change of the course of Nature, which he also can stay, and change, is not point of Christian faith”, *Leviathan*, 19.

<sup>34</sup> *Leviatán*, cap. VIII, 76. “To show unto men the kingdom of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects”, *Leviathan*, 65.



Dios se ha dignado a declarar su voluntad de un modo sobrenatural”<sup>35</sup>, pero de esto nosotros no tenemos experiencia alguna. De todos los milagros, prodigios y portentos que se recogen en la Sagrada Escritura y en la tradición, “lo único que habrá será una creencia basada en lo que otros hombres dicen que les ha sido comunicado por revelación sobrenatural, o en lo que les han comunicado otros hombres que conocieron a los que habían conocido a los que habían sabido estas cosas sobrenaturalmente”<sup>36</sup>. De la misma manera que en el ámbito especulativo, nuestros conceptos y razonamientos no decían verdad alguna más allá de su misma facticidad, así tampoco el conocimiento de las cosas sagradas dice verdad más allá del simple conocer tales verdades. La fe supuestamente depositada en Dios, no es más que fe puesta en los predicadores de una determinada religión.

Pero aún hay más, porque este mismo problema nos traslada al gnoseológico, y de esta manera tenemos que la historia sagrada, en cuanto conocida, no es sino un contenido sensorial e imaginativo más entre el resto de impactos sensoriales, cuyo juez y árbitro es la razón. De nuevo encontramos al orden sobrenatural supeditado al orden natural. En el pensamiento hobbesiano la razón juega como criterio extrínseco absoluto de los contenidos de fe, y no al revés. Dicho esto, quedaría por determinar si la que juega este papel de intérprete supremo es únicamente la razón natural, o también lo hace la razón metódica, según la división conceptual que hemos utilizado en un apartado anterior. Respecto de la primera, la cuestión es clara y explícita: “Pues aunque un hombre puede, ciertamente, tener revelaciones sobrenaturales de muchas cosas, nunca podrá tener ninguna que vaya en contra de la razón natural”<sup>37</sup>. En relación con la razón metódica o científica, Hobbes no se manifiesta explícitamente, pero no podía ser más claro que dedicando toda la III Parte del *Leviatán* a interpretar las Sagradas Escrituras conforme al método racional, en orden a hallar su verdadera exégesis según la finalidad que les es propia, es decir, la afirmación del Reino de Dios dentro del Estado o Leviatán. Conclusión: ambas facetas de la Razón (razón natural y razón metódica) son criterios hermenéuticos con respecto

---

<sup>35</sup> *Leviatán*, cap. XII, 109. “God himselfe vouchsafeth to declare his will supernaturally”, *Leviathan*, 96.

<sup>36</sup> *Leviatán*, cap XV, 135. “Onely a beliefe grounded upon other mens saying, that they know it supernaturally, or that they know those, that they know them, that knew others, that knew it supernaturally”, *Leviathan*, 118.

<sup>37</sup> *Leviatán*, cap. XII, 110. “Which revelation a man may indeed have of many things above, but of nothing against naturall reason”, *Leviathan*, 96.



a lo sobrenatural, según su jerarquía interna, es decir, siendo la razón metódica la instancia privilegiada.

Planteadas así las cosas, es claro que lo que vulgarmente se denomina sobrenatural o revelado, sirve a la causa racional, por cuanto aquello debe ser interpretado según las pautas marcadas por esta última. Y la razón nos enseña que la religión, en realidad, no pretende aportar ningún conocimiento científico, sino tan sólo suscitar en el hombre una obediencia o fe incondicional en Dios. Claro que, por otra parte, tal obediencia lo es sólo a los contenidos que la razón nos marque como revelados por la voluntad divina, y según la interpretación que de los mismos haga la propia razón. De donde se concluye que la obediencia lo es sólo a la razón.

Dado que lo sobrenatural ha de servir a lo racional, y sobreentendido que la Razón impulsa al hombre a crear la persona artificial del Leviatán, no queda más que concluir que la religión, en el pensamiento hobbesiano, constituye un *instrumentum status*. Tanto la religión natural como todo lo que compone la religión positiva (Sagradas Escrituras, milagros, profecías, revelaciones, etc.) han de ser interpretados por y para la Razón, y por tanto, en orden a la afirmación del Estado, cuyo soberano reúne en sus manos el cetro del poder civil y el báculo del poder espiritual. No en vano Hobbes se ha esforzado por hacer comprender que la religión y toda su parafernalia no pretenden aportar conocimiento alguno, sino sólo suscitar la obediencia de los fieles hacia Dios. Sin embargo, no hay otra manera de conocer la voluntad de Dios que a través de los labios sagrados del Soberano: “los primeros fundadores de repúblicas entre los gentiles, cuyo fin sólo era mantener al pueblo en obediencia y paz (...)”<sup>38</sup>. De manera que el Reino de los Cielos es precipitado a este mundo, y se confunde con el reinado del Leviatán. Él recoge todas las promesas de paz y beatitud que otrora se entendieran remitidas al tiempo de la Parusía.

## VI. Naturaleza como libertad. El *Ius Naturale*

Esta acepción se deriva sin duda de las premisas del pensamiento hobbesiano que hemos ido desgranando en los apartados anteriores. Si tenemos que la naturaleza no es más que un conjunto de mónadas sometidas a un

<sup>38</sup> *Leviatán*, cap. XII, 108. “Founders, and Legislators of Common-wealths amongst the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace (...)”, *Leviathan*, 94.

movimiento local según causas estrictamente eficientes, no queda más remedio que concebir la libertad como ausencia de obstáculos o límites al movimiento extrínseco de un cuerpo. En efecto, cada cuerpo individual se desplaza o expande su campo de acción hasta donde se lo impidan otros cuerpos, y así, su libertad llega hasta donde la libertad de otro le impide continuar (nuestro lenguaje no pretende ocultar un cierto resabio kantiano). En definitiva, la libertad coincide con ese mismo movimiento exterior de afirmación de su propia entidad.

También los individuos humanos, en tanto cuerpos, se comportan conforme a las leyes físicas que rigen todo el universo, experimentando movimientos extrínsecos ad extra de afirmación de su propio poderío. Este movimiento expansivo de afirmación puramente fáctica de la propia fuerza física es lo que Hobbes reconoce bajo los términos tradicionales de *Jus Naturale* o Derecho Natural: “EL DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca (...)”<sup>39</sup>, y aclara más adelante: “pues no hay nada a lo que todo hombre no tenga derecho por naturaleza”<sup>40</sup>. No deja de resultar curioso que Hobbes identifique como Derecho lo que habitualmente se entendería como la ausencia más absoluta de todo Derecho, es decir, la arbitrariedad más descarnada, el más cruento dominio de los hechos consumados.

Ahora bien, en Hobbes no encontramos el concepto nitzscheano de “*rathymía*”<sup>41</sup> (despreocupación por la propia seguridad), sino que este *derecho natural de cada hombre sobre todas las cosas*<sup>42</sup> tiene una finalidad clara: “La preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”<sup>43</sup>. Negada toda tras-

<sup>39</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 119. “The Right of Nature, which Writers commonly call *Ius Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe”, *Leviathan*, 104.

<sup>40</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “Because there is nothing to which every man had not Right by Nature”, *Leviathan*, 106.

<sup>41</sup> Passim, NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

<sup>42</sup> *Leviatán*, cap. XIV. Humildemente disentimos con la traducción ofrecida por el ejemplar castellano utilizado, pues traduce: “este derecho natural de cada hombre sobre cada hombre” (*Leviatán*, p. 120), mientras que el original dice “this natural Right of every man to every thing”, (*Leviatán*, p. 105).

<sup>43</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 119. “The preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto”, *Leviathan*, 104.

condicionalidad en la doctrina hobbesiana, también se oculta cualquier tipo de teleología, pero no para desaparecer por completo, sino para retornar en una versión inmanentista, donde el fin de cada sustancia no es sino su misma conservación como tal sustancia. En este caso, el Derecho Natural es el pliegue de todo deber ser al ser, o más precisamente, al seguir siendo hombre.

Ahora bien, tal *derecho a todo* en que consiste el *Ius Naturale* es característico, en principio, del hombre que todavía se encuentra en estado de naturaleza. Eso sí, no debe entenderse que en el estado de naturaleza reina la maldad, pues, como se ha indicado, en dicha situación los hombres tienen derecho a todo, y por tanto “su apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo”<sup>44</sup>. Hobbes se esfuerza por hacer ver que la inocente crueldad que caracteriza al ser humano en su condición natural no merece calificativo moral alguno, sino que es una mera constatación axiológicamente desnuda en su cruda realidad. Lo que sí está claro es que, a pesar de esta asepsia moral, la situación de naturaleza no es deseable desde cualquier punto de vista, por cuanto “mientras dure este derecho natural de cada hombre [a todas las cosas], no puede haber seguridad para ninguno”<sup>45</sup>. La libertad que implica el Derecho Natural se vuelve, de este modo, calamitosa, pues su misma existencia supone su negación. Mientras los hombres son libres de hacer todo, paradójicamente hay que afirmar que no son libres de hacer nada, ya que no cuentan con seguridad alguna, y se ven obligados a mantenerse en un estado de vigilancia constante frente a los demás hombres. Éste es el motivo que hace a la razón clamar por la constitución del Leviatán, el cual no es sino una suma de los derechos naturales de todos a fin de “*defendernos con todos los medios a nuestro alcance*”<sup>46</sup>.

## VII. Lo natural y lo civil

A medida que avanza el primer libro del *Leviatán* se va perfilando una acepción del término *naturaleza* como estadio de la humanidad que precede a la creación de la *Common-wealth*. En este sentido, se podría decir que

<sup>44</sup> *Leviatán*, cap. XV, 143. “Private Appetite is the measure of Good, and Evil”, *Leviathan*, 127

<sup>45</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “As long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man”, *Leviathan*, 105 (mantenemos entre corchetes la traducción diversa al texto castellano, tal y como se explicó en la nota 41).

<sup>46</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “The summe of the Right of Nature; which is, *By all means we can, to defend our selves*”, *Leviathan*, 105.

naturaleza y sociedad se contraponen, siendo la condición natural del hombre una situación diversa a la vida en común con otros seres humanos. A fin de esbozar una descripción de tal estado de naturaleza, podemos destacar las siguientes notas: se trata de una situación caracterizada por la igualdad radical entre los individuos, la cual conduce a una guerra sin cuartel, aparentemente neutra en lo que se refiere a la Moral y al Derecho. Antes de analizar cada una de estas características por separado, es importante destacar el hecho de que en el pensamiento hobbesiano, el estado de naturaleza no pretende describir un estadio histórico o prehistórico real, que hubiera sido estudiado por el autor a partir de restos arqueológicos o documentos historiográficos. El estado de naturaleza es un apriorismo mental desde el que construir toda la teoría política hobbesiana, partiendo de los axiomas previamente escogidos por el pensador inglés. Él mismo expone esta realidad sin tapujos cuando dice: “Podrá tal vez pensarse que jamás hubo un tiempo alguno en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora”<sup>47</sup>. El estado de naturaleza es un mito que sirve para explicar alguna otra realidad. Pero, como todo mito, tiene un fundamento real, al que se añade un despliegue imaginativo. Hobbes no esconde este hecho, indicando que su fábula del estado de naturaleza procede de la constatación de determinados ámbitos de la realidad empírica. Dicho lo cual, procedemos a desarrollar, una a una, las cualidades con las que hemos caracterizado el estado de naturaleza.

En el estado de naturaleza, como se ha dicho, la igualdad entre los hombres es radicalmente patente: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma (...)”<sup>48</sup>. Eso sí, no se puede perder de vista que lo que el individuo sea no es más que una parcelación mental arbitraria dentro del conjunto de impactos percibidos a nivel sensorial, de manera que es fácil comprender que todos los individuos, en tanto que individuos, sean iguales entre sí, y la imaginación no aporte diferencia alguna entre lo que no es más que una conceptualización de la mente humana. Ya se explicó que el univocismo hobbesiano respecto del concepto de unidad conduce a considerar de nuevo al hombre como una mónada singular, igual

---

<sup>47</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 116. “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition or warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world; but there are many places, where they live so now”, *Leviatán*, 102-103.

<sup>48</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 113. “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind”, *Leviathan*, 99.

a las mónadas que lo componen. La naturaleza jamás da, en el corpus filosófico de Hobbes, otro criterio de medición distinto al de la estricta igualdad. Y esto se observa tanto desde el punto de vista del Derecho Natural como desde la Ley de Naturaleza. Respecto del primero, ya se ha destacado que todos los hombres gozan de una igual libertad, en la medida en que por naturaleza todos tienen derecho a todo, “porque en un estado meramente natural, la desigualdad de poder no puede discernirse como no sea en caso de batalla”<sup>49</sup>. En lo que se refiere a la Ley Natural, en su novena proposición reza así: “*Que cada hombre reconozca a su prójimo como a su igual por naturaleza*”<sup>50</sup>, y la décima no es menos expresiva cuando ordena: “*Que al entrar en un estado de paz, ningún hombre exija para sí ningún derecho que de buena gana no acepte ver también reservado para todos los demás*”<sup>51</sup>. Asimismo, en lo que respecta a los repartos, ya constituida la sociedad, y a falta de pacto o ante la imposibilidad de disfrutar de algún bien en común, la naturaleza vuelve a prescribir la igualdad “porque una distribución equitativa (*equall distribution*) es de ley natural”<sup>52</sup>.

Ahora bien, esta igualdad natural entre todos los hombres es la fuente de la calamitosa situación de guerra en que éstos se encuentran de forma previa a la constitución de la comunidad política: “De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines”<sup>53</sup>. La situación no podía ser más catastrófica, pues la condición de guerra “no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un periodo en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. Por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse como una parte de la naturaleza de la guerra”<sup>54</sup>. Dado el nominalismo que profesó Hobbes, puede resultar sorprendente que recurra a un concepto como es la guerra, el cual

<sup>49</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 128. “Because in the condition of meer Nature, the inequality is not discerned, but by the event of Battell”, *Leviathan*, 113.

<sup>50</sup> *Leviatán*, cap. XV, 139. “That every man acknowledge other for his Equall by Nature”, *Leviathan*, 123.

<sup>51</sup> *Leviatán*, cap. XV, 139. “That at the entrance into conditions of Peace, no man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest”, *Leviathan*, 123.

<sup>52</sup> *Leviatán*, cap. XV, 140. “Equall distribution, is of the Law of Nature”, *Leviathan*, 124.

<sup>53</sup> *Leviatán*, cap. III, 114. “From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends”, *Leviathan*, 100.

<sup>54</sup> *Leviatán*, cap. III, 115. “Consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will of contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre”, *Leviathan*, 100.

escapa a lo que estrictamente constituiría una manifestación empírica individual, cual podría ser una batalla. La guerra es una situación sostenida en el tiempo (noción de tiempo que había sido refutada por el mismo autor unos capítulos anteriores), más allá del dato empírico de una batalla. En realidad, este desbordamiento de lo meramente fenomenológico individual está remitido al sujeto, que es quien percibe el estado de guerra como una amenaza constante, al margen del estallido o no de alguna batalla en concreto.

La igualdad de los hombres, por tanto, da lugar a una situación descrita por un concepto muy expresivo: la “desconfianza (*diffidence*)”<sup>55</sup>, palabra compuesta por “dis” y “fides”, es decir, falta de fe (natural) recíproca, o, dicho de otro modo, ausencia de confianza mutua. Los hombres, al poseer un igual derecho a todo en el estado de naturaleza, no pueden confiar los unos en los otros, de manera que “el modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente es la previsión (*Anticipation*), esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible”<sup>56</sup>. El otro, el prójimo, es siempre una negación del *yo*, que busca asegurar su supervivencia a través de la dominación expansiva de todo lo que lo rodea, incluyéndome a mí.

Ahora bien, no debe entenderse, como ya se indicó, que en el estado de naturaleza reine la inmoralidad o la injusticia. Estos términos no tienen significado alguno antes de la puesta en marcha del Leviatán, pues en la situación presocial el “apetito personal es la medida de lo bueno y de lo malo”<sup>57</sup> y “todos los hombres son iguales y son los jueces que deciden cuándo sus propios temores tienen justificación”<sup>58</sup>. En definitiva, se trata de un estadio de la humanidad amoral y ajurídico, esto es, axiológicamente aséptico. Los hombres, como individuos insertos dentro del gran *corpus mechanicum* de la naturaleza, no hacen sino lo que tienen que hacer, según su condición. Eso sí, con “una posibilidad de salir de ese estado, posibilidad que, en parte, radica en sus pasiones y, en parte, en su razón”<sup>59</sup>. De manera que es la mis-

<sup>55</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 114. “*Diffidence*”, *Leviathan*, 100.

<sup>56</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 114. “There is no way for any man to secure himself, so reasonable, as Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can (...)”, *Leviathan*, 100.

<sup>57</sup> *Leviatán*, cap. XV, 143. “Private Appetite is the measure of Good, and Evil”, *Leviathan*, 127.

<sup>58</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 125. “All men are equall, and judges of the justnesse of their own fears”, *Leviathan*, 110.

<sup>59</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 117. “With a possibility to come out of it, consisting partly in the Passions, partly in his Reason”, *Leviathan*, 103.



ma naturaleza, es decir, el concepto de hombre, el que abre una espita por donde la fuerza de los seres humanos se canalizará hacia la conformación del dios mortal, que es la persona artificial del Estado.

No obstante, a pesar de haber vaciado moral y jurídicamente el estado de naturaleza, es obvio que esta fase hipotéticamente histórica no es examinada de forma desapasionada, como un tiempo en el que los hombres se podrían haber perpetuado si así lo hubieran deseado. Hobbes no contempla la posibilidad de que el estado de guerra constante, por ser el natural de los seres humanos, pueda resultar el favorito para ellos, allí donde pueden dirimir hasta dónde llega el poderío de cada cual. El autor ni siquiera se plantea la posibilidad de que los seres humanos puedan simplemente resignarse a esa su condición, que es la de una guerra sin cuartel de todos contra todos, donde a veces se gana y a veces se pierde, y donde la vida es un paso fugaz por este mundo, de cuya posesión es mejor desasirse sin demasiadas complicaciones. En cambio, para el filósofo inglés, es claro que la situación de naturaleza es una “mala condición”<sup>60</sup>. Continuamente remarca la obligación que tienen los individuos humanos (referido en realidad a la elite de los individuos humanos auténticamente racionales) de salir de aquel contexto miserable, recordando una y otra vez a lo largo de su obra que se trata de una condición de guerra, lo que indudablemente busca mover al lector a repudiar el estado de naturaleza y a desear la paz y la seguridad del Leviatán.

En este sentido, sería posible decir que la vida en sociedad es también natural para el ser humano. Lo natural y lo civil se oponen semánticamente por cuanto son dos situaciones con características diversas, pero lo cierto es que en determinados aspectos se superponen la una a la otra. El estado de naturaleza es una condición espontánea del hombre, pero ya dentro del mismo se observa una tendencia (“que, en parte, radica en sus pasiones y, en parte, en su razón”<sup>61</sup>) de los individuos hacia la constitución del Estado, lo que quiere decir que la comunidad civil no es totalmente ajena a la condición natural del hombre. Por otra parte, la vida en comunidad no supone la negación radical del orden natural, pues podría decirse que el estado de guerra constante no finaliza con la *Common-wealth*. El Leviatán, en definitiva, no es más que el producto de una Alianza (*Foedus* o *Common-wealth*) de naturaleza militar y constitutiva. Su autoridad llega hasta donde llega su poderío efectivo, o, en otras palabras, hasta donde es capaz de garantizar

<sup>60</sup> *Leviatán*, cap. XIII, 117. “Ill condition”, *Leviathan*, 103.

<sup>61</sup> Vid. nota 58.



con su fuerza la seguridad de sus súbditos, más allá de lo cual éstos conservan su antiguo derecho a usar todos los medios para alcanzar la propia conservación. A fin de comprender bien la naturalidad de lo civil, a pesar de su aparente oposición al *state of nature*, se hace imprescindible analizar la acepción de naturaleza en cuanto Razón, donde se incluye todo lo referente a la Ley Natural.

### VIII. Naturaleza como Razón. Las leyes de la Naturaleza

Para comenzar este apartado destacamos la siguiente cita: “Por lo tanto, igual que cuando hay una controversia en un asunto los participantes deben apelar de común acuerdo, (...) a fin de descubrir cuál es la recta razón (...) si no quieren que la controversia (...) quede sin resolverse por falta de una recta razón naturalmente constituida, así debe ser también en cualquier otro tipo de debate”<sup>62</sup>. En este extracto se observa esa caracterización de la razón como tendencia a salir de la situación de naturaleza. Dicha tendencia se articula a través de las Leyes de la naturaleza, de las que la Razón es Legisladora suprema. En definitiva, se podría decir que, en este sentido, las Leyes de Naturaleza son una emanación de la Razón, pero, en realidad, Razón y Naturaleza se identifican hasta tal punto en el texto, que resultan perfectamente intercambiables. Haciendo un somero análisis en este punto de todo lo que llevamos dicho, destaca la absoluta disparidad de significados que Hobbes atribuye al significante *naturaleza*. Si anteriormente destacábamos un sentido de lo *natural* como lo preterracional, ahora, lo vemos identificado con la Razón. Casi se podría decir que *naturaleza* implica una total equivocidad semántica. Trataremos de resolver esta perplejidad en las conclusiones de nuestro estudio.

Atendiendo a las palabras del propio Hobbes: “Una LEY NATURAL, *lex naturalis*, es un precepto o regal general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla”<sup>63</sup>. Esta definición, sin

<sup>62</sup> *Leviatán*, cap. V, 46. “And therefore, as when there is a controversy (...) the parties (...) want of a right Reason constituted by Nature; so is it also in all debates of what kind soever”, *Leviathan*, 36.

<sup>63</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 119. “A Law of Nature (Lex Naturalis), is a Precept, or generall rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved”, *Leviathan*, 104.

embargo, podría llevar a una confusión a primera vista, por cuanto el Derecho Natural también tiene como finalidad la conservación de la propia seguridad. Parecería que ambos conceptos, Derecho Natural y Ley Natural se identifican. No es así, pues “(...) *Ius* y *Lex*, *derecho* y *ley*, deberían distinguirse. Porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad (...)”<sup>64</sup>. Teniendo el mismo objetivo que el Derecho Natural (la búsqueda de la propia seguridad), no obstante, la Ley Natural actúa por una vía diversa, restringiendo las infinitas posibilidades que otorga aquél.

Cabría preguntarse si las Leyes de la Naturaleza pertenecen a la Razón natural o sólo a la Razón metódico-científica, según la clasificación que hicimos en párrafos anteriores. La respuesta más ajustada a la doctrina hobbesiana parece ser que la fuente de las Leyes de la Naturaleza es la Razón natural, mientras que la enunciación de los diversos preceptos, es decir, la actividad especulativa en torno a la producción legislativa de la Razón, corresponde a la Razón metódica –“Una LEY NATURAL (...) es un precepto (...) descubierto mediante la razón (...)”–. Esta explicación vendría confirmada por el hecho de que, por una parte, Hobbes se considera el primero en ofrecer una explicación racional acerca de este asunto, según el uso científico que él mismo dice hacer de su razón, y, sin embargo, por otra parte, ello no ha impedido que las épocas anteriores vivieran de un modo inconsciente la realidad que este autor expone, si bien de un modo intuitivo y no metódico. De hecho, tras haber expuesto los diecinueve artículos más importantes de la legislación racional, Hobbes se cura en salud frente a quienes opinen que esta doctrina “pueda ser demasiado sutil para que [pueda] ser [apreciada] por todos los hombres”<sup>65</sup>, e idea un criterio sencillo que permita a cualquiera deducir qué tendencias internas obedecen a esta Razón legisladora natural, la cual manda abandonar el estado de naturaleza originario. En primer lugar toma el antiguo adagio que reza “*No hagas a*

<sup>64</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 119. “(...) *Ius*, and *Lex*, *Right* and *Law*; yet they ought to be distinguished; because *Right*, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas *Law*, determineth, and bindeth to one of them: so that *Law*, and *Right*, differ as much, as *Obligation*, and *Liberty*”, *Leviathan*, 104.

<sup>65</sup> *Leviatán*, cap. XV, 141. “Seem too subtile (...) to be taken notice of by all men”, *Leviathan*, 125.

otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti”<sup>66</sup>, para explicar a continuación que cada hombre “basta con que, cuando pondere las acciones de otros hombres para con él, si le parecen demasiado rigurosas, las ponga en el platillo de la balanza, y que ponga las suyas en otro, a fin de que sus propias pasiones y su amor propio no entren en el peso. Y entonces ninguna de estas leyes de naturaleza le parecerá fuera de razón”<sup>67</sup>. De forma y manera que la realidad de las Leyes Naturales es alcanzable para todos, según su razón natural, aunque sea de un modo no completo y diáfano.

La Naturaleza en cuanto Razón se manifiesta, pues, como una tendencia a la propia conservación según una serie de artículos emanados de dicha Razón legisladora. Las Leyes de Naturaleza poseen una validez irresistible, de modo que “quienes prometen solemnemente algo que es contrario a la ley natural, están prometiéndolo en vano”<sup>68</sup>. De otra manera, se iría al traste el iusnaturalismo de Hobbes, quien, siguiendo el paradigma moderno, coloca la Ley Natural y la ley positiva en diversos planos, cual dos elementos paralelos, no pudiendo la ley positiva contradecir el contenido de la natural. La superioridad de la Ley Natural es patente: “Y si se tratara de algo que está ordenado por la ley natural, entonces ya no es una promesa, sino una ley que los obliga”<sup>69</sup>. Además, en otro momento del texto parece darse a entender que las Leyes de Naturaleza no tienen excepciones, pues Hobbes critica a quienes “aun admitiendo que cumplir con un acuerdo es una ley natural, hacen, sin embargo, excepción cuando el acuerdo se ha hecho con ciertas personas, por ejemplo con los herejes (...)”<sup>70</sup>. En definitiva, la Ley Natural se presenta como un bloque pétreo de enunciados preceptivos generales, respecto de cuya formulación no cabe sino subsumir el dato de hecho, a fin de obtener un juicio prácticamente práctico, sin posibilidad de adaptación equitativa al supuesto, ni excepción alguna. Todo lo cual no debe hacernos

<sup>66</sup> *Leviatán*, cap. XV, 142. “Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy self”, *Leviathan*, 126.

<sup>67</sup> *Leviatán*, cap. XV, 142. “Has no more to do in learning the Lawes of Nature, but, when weighing the actions of other men with his own, they seem too heavy, to put them into the other part of the ballance, and his own into their place, that his own passions, and self-love, may adde nothing to the weight”, *Leviathan*, 126.

<sup>68</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 125-126. “They that Vow any thing contrary to any law of Nature, Vow in vain”, *Leviathan*, 111.

<sup>69</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 126. “If it be a thing commanded by the Law of Nature, it is not the Vow, but the Law that binds them”, *Leviathan*, 111.

<sup>70</sup> *Leviatán*, cap. XV, 135. “Allow for a Law of Nature, the keeping of Faith, do nevertheless make exception of certain persons, as Heretiques (...)”, *Leviathan*, 118.

perder de vista que la Ley Natural también es objeto de convención, pero en un plano superior al de los meros pactos civiles, como destacaremos más adelante.

Por otra parte, “las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica, no siempre es así”<sup>71</sup>. A nadie se le escapa la semejanza de estas palabras con la doctrina kantiana acerca de la *Moralität*, que únicamente busca un movimiento interior de la conciencia en el sentido de acomodamiento al imperativo del deber. Sin embargo, el origen de una tal división entre el Reino Interior y el Reino Exterior la encontramos en Lutero, sobreentendido que el primero es el Reino de la Libertad, mientras que el segundo es el mundo de la causalidad mecánica signada por la necesidad. En el caso de Hobbes, para quien la libertad no consiste más que en un movimiento local de un cuerpo en ausencia de límites, la obligación *in foro interno* a la que hace referencia el autor no puede consistir más que en un movimiento necesario de la conciencia humana en el sentido de la búsqueda de la propia seguridad dentro de la *Commonwealth*. Este movimiento siempre es posible porque únicamente implica lo interno del entendimiento humano. Claro, que por otra parte, tampoco se entiende bien que pueda haber personas que no actúen necesariamente según los parámetros marcados por la Ley Natural, o que, actuando de forma contraria a la misma, les sea moralmente reprochable. Si la libertad no es más que un movimiento en ausencia de obstáculos, el movimiento, en cuanto tal, implica necesidad. La libertad es algo externo a cada cuerpo. Consecuentemente, todo lo que ocurre no puede dejar de ocurrir, y nada de lo que sucede en la naturaleza merece juicio moral alguno. Sin olvidar que la mente humana no es más que una parcela de la naturaleza. Todo se agota en la pura facticidad de su ser como fenómeno. El texto hobbesiano no ofrece una respuesta a esta dificultad.

A continuación Hobbes realiza una enumeración de las que considera las Leyes de Naturaleza más importantes, hasta un número de diecinueve. Merece la pena destacar el hecho de que entre la primera de ellas y todas las demás no existe una relación de igualdad. Podríamos decir que la primera Ley es la Ley Natural por excelencia, con el título de “ley fundamental de

<sup>71</sup> *Leviatán*, cap. XV, 142. “The Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*, that is to the putting them in act, not always”, *Leviathan*, 126.

la naturaleza”<sup>72</sup>, que engloba a las demás analíticamente en su enunciado. Reza así: “*Que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra*”<sup>73</sup>. A resumidas cuentas, la Ley Fundamental de Naturaleza manda: “*buscar la paz y mantenerla*”<sup>74</sup>. Las demás leyes, por tanto, se derivan de aquella primera por vía de deducción lógica: “De esta ley fundamental de naturaleza (...) se deriva (...)”<sup>75</sup>. La primera *Lex Naturalis* se manifiesta, pues, como una tendencia espontánea en todos los hombres, de manera que tiene la virtualidad de suscitar el consenso entre los seres humanos, a pesar de la acérrima enemistad innata que los separa. Sin embargo, aunque podría parecer que, en este aspecto, es posible señalar una moderación en el voluntarismo hobbesiano, en el sentido de que la Ley Natural Fundamental representaría algo así como una razón universal rectora, no obstante, esta opción debe quedar descartada, rebatida por citas como la siguiente: “Todos los hombres han venido a acordar esto: que la paz es lo bueno, y que también son buenos los medios (...) la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, y el resto de las leyes de naturaleza, esto es, las *virtudes morales*”<sup>76</sup>. La primera Ley de Naturaleza aparece, no como *condición* previa del consenso, sino como *resultado* de ese mismo consenso, o, por lo menos, se podría decir que adquiere fuerza entre los hombres una vez sancionada por ellos de mutuo acuerdo.

A partir de las premisas señaladas, resulta obvio que en el pensamiento hobbesiano lo más opuesto a la Ley Natural es el Derecho Natural, tal y como atestigua el propio Hobbes: “[el Derecho Natural] es contrario a la ley fundamental de la naturaleza, la cual nos ordena *buscar la paz*”<sup>77</sup>. En definitiva, el Derecho Natural aparece como la condición de naturaleza del hombre, previa a la redención operada por el Leviatán. Los seres humanos

<sup>72</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “Fundamentall Law of Nature”, *Leviathan*, 105.

<sup>73</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “*That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre*”, *Leviathan*, 105.

<sup>74</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “*To seek Peace, and follow it*”, *Leviathan*, 105.

<sup>75</sup> *Leviatán*, cap. XIV, 120. “From this Fundamentall Law of Nature (...) is derived (...)”, *Leviathan*, 105.

<sup>76</sup> *Leviatán*, cap. XV, 143. “All men agree on this, that Peace is Good, and therefore also the way, or means of Peace (...) *Justice, Gratitude, Modesty, Equity, Mercy, & the rest of the Lawes of Nature, are good*”, *Leviathan*, 127.

<sup>77</sup> *Leviatán*, cap. XV, 138. “[Right of Nature] is contrary to the fundamentall Law of Nature, which commandeth *to seek Peace*”, *Leviathan*, 121.

no parecen tener necesidad natural de entrar en la sociedad civil a través del Pacto (*Common-wealth*), pues ya se ha señalado que hasta la Ley Natural tiene validez en tanto en cuanto los hombres han pactado que la paz es buena, y por tanto, también los medios para alcanzarla. Sin embargo, esos mismos hombres experimentan una necesidad moral (manifestada como tendencia) respecto del advenimiento del Reino del Leviatán (asimilado al Reino de Dios), por cuanto sólo en él podrán alcanzar la perfección de su naturaleza, y la de ese mismo Derecho Natural, que anteriormente los habría destruido irremisiblemente. Sólo en el Leviatán encontrarán los individuos la plenitud de sus derechos, puesto que ya los poseerán con seguridad. La renuncia a todo derecho a favor del Estado, conduce, paradójicamente, a la recuperación de todos los derechos en su plenitud máxima, y así, el Leviatán reviste en la doctrina filosófica de Hobbes un carácter soteriológico sin el que resultaría incomprensible el mismo pensamiento desarrollado por el autor. En definitiva, el Leviatán debe hacer posible la vida natural del hombre en su seno, y así, se puede afirmar que sus leyes, si bien son positivas, actúan como perfección de la misma naturaleza del hombre.

## IX. Conclusión

A lo largo del presente estudio hemos realizado una aproximación analítica al concepto de naturaleza en la doctrina de Hobbes a través del Libro I del *Leviatán*. A fin de hacer una exposición comprensiva de los resultados obtenidos, hemos agrupado los múltiples usos del término “naturaleza” en ocho grandes acepciones, tratando de ordenarlas en un despliegue desde los conceptos más básicos a aquellos otros que presuponen los anteriores.

Finalmente, se trataría de reunir toda esta labor de segregación conceptual en una sola idea que aglutinara todos los significados de la noción “naturaleza” en el pensamiento hobbesiano. Ésta es nuestra conclusión: Naturaleza para Hobbes se identifica con individuo, cuyo ser es la misma libertad. El universo imaginado por Hobbes, así pues, es un *universo* (en realidad sólo una yuxtaposición) de individuos, cuyas únicas características son la extensión y el movimiento. Este último se identifica con la libertad. También los seres humanos, en tanto individuos, siguen las mismas leyes físicas, hallándose enfrentados los unos a los otros por causa de su misma libertad absoluta, llamada Derecho Natural. Sin embargo, el orden cósmico ha querido imprimir en su razón un conjunto de Leyes Naturales que,



a modo de tendencias individuales, conduzcan a los hombres a constituir la persona artificial del Leviatán, como *corpus mechanicum* individual, más perfecto que el ser humano natural. El Estado es, de nuevo, un individuo. Él constituye el único fin racional de la humanidad, al que se ordenan también los contenidos de la religión, los cuales no buscan proporcionar ningún conocimiento científico, sino tan sólo suscitar en los súbditos la obediencia necesaria para la afirmación de la República como individuo. La libertad de este nuevo individuo es la llamada Soberanía, poder por encima de toda ley y de todo derecho. Como vemos, la remisión a los individuos es constante, desde las mónadas físicas, a los seres humanos y finalmente a la persona del Leviatán. También es constante la atención a la libertad que caracteriza a cada uno de estas instancias, como desplazamiento físico en el caso de las mónadas, Derecho Natural para los seres humanos y Soberanía respecto del individuo artificial del Estado.

Ahora bien, todo esto no debemos desligarlo de aquella idea primera, por la que señalábamos que en el pensamiento hobbesiano, la única noticia que podemos tener del exterior es el impacto que se produce en nuestra sensorialidad. Esto causa una imagen que, en un momento posterior, habrá de ser interpretada por la razón libre. En definitiva, se puede decir que la remisión al individuo es total y absoluta en la doctrina hobbesiana. Naturaleza es igual a individuo, pues, finalmente, lo único que se puede extraer del *Leviatán* es lo que Hobbes, como individuo, imaginó acerca de la realidad.

Jesús Miguel Santos Román  
*Universidad Complutense de Madrid*  
jesusmsantos@hotmail.com

### Referencias bibliográficas:

- HOBBS, T. (2004). *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial.  
— (2005). *Leviathan*, London: Continuum (Classic Texts).