

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escuela de Graduados



“Sobre el concepto de libertad en el Leviatán de Thomas
Hobbes”

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

Presentado por

Levy del Águila Marchena

Noviembre 2003



A mis padres

Quiero agradecer al Dr. Ciro Alegría Varona, asesor de la presente tesis de Maestría, por su constante apoyo a lo largo de esta investigación, así como por sus críticas y sugerencias, que ayudaron sobremanera a mejorar el rigor de mi análisis, mis referencias filosóficas y mi exposición. Su comprensión de la obra de Thomas Hobbes y de la filosofía política moderna resultó un punto de apoyo fundamental para mis planteamientos.

En segundo lugar, dejo constancia del apoyo institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú; particularmente, del Rectorado y la Especialidad de Filosofía a la realización de esta tesis. Sin él, hubiese sido aun más difícil sortear las adversidades económicas que todo proyecto de investigación académica afronta en nuestro medio. Del cuerpo docente de nuestra Especialidad de Filosofía, quiero mencionar especialmente al Dr. Luis Bacigalupo Cavero Egúsqiza, cuya reflexión acerca de las fuentes históricas del liberalismo me ayudó, hace ya algunos años, a identificar los rasgos básicos de una tradición a la que el pensamiento de Thomas Hobbes ofrece un aporte peculiar.

Por último, pero no de modo menos significativo, agradezco a mi familia, mis amigos y amigas por su sostén y confianza. A Talía, por su paciencia.

Contenido

Introducción: positividad y negatividad de la libertad individual.....	1
1. El punto de partida: la antropología hobbesiana o las disposiciones positivas de la libertad.....	23
1.1. La concepción abstracta de los individuos: igualdad y egoísmo.....	28
1.2. Las facultades de los individuos: pasión y razón.....	36
1.3. La presencia de Dios y las apelaciones esenciales.....	55
2. El primer movimiento de la libertad: el estado de naturaleza y la negatividad de las pasiones.....	65
2.1. Los patrones del conflicto: competencia, anticipación y vanidad.....	74
2.2. Derecho de naturaleza y guerra de todos contra todos.....	85
2.3. Prioridad de la vida, poder y virtud de las pasiones.....	100
2.4. El bien y la justicia en el estado de naturaleza.....	119

3. El segundo movimiento de la libertad: la necesidad de los contratos y la negatividad de la razón en su dimensión social.....	130
3.1. Contra el determinismo de las pasiones.....	131
3.2. El papel restrictivo de la razón: el logro de la paz por medio de las leyes de naturaleza.....	141
3.3. La aparición de la justicia.....	161
3.4. Hacia una adecuada autocomprensión del ser humano.....	168
4. El tercer movimiento de la libertad: el Estado civil y la negatividad de la razón en su dimensión política.....	183
4.1. La insuficiencia de los contratos.....	184
4.2. Necesidad del Estado civil y madurez de la justicia.....	194
4.3. Unidad de la soberanía y ley civil.....	202
4.4. Poder soberano y libertad de los súbditos.....	222
4.5. El carácter artificial del Leviatán.....	243
5. El Leviatán o la culminación positiva de la libertad.....	261
5.1. Irrestricción absoluta del poder civil para la preservación de la paz.....	262
5.2. Los límites externos del poder político: Leviatán contra Leviatán y las leyes procedentes de Dios.....	288

5.3. Anulación de las libertades individuales o retorno al estado de naturaleza.....313

Conclusión.....336

Bibliografía.....349



Introducción

Positividad y negatividad de la libertad individual

La clásica argumentación hobbesiana a favor de la necesidad de establecer un Estado soberano, dotado de plenas atribuciones para disponer de la suerte, los recursos e incluso la vida de sus ciudadanos, caracterizados como súbditos, tiene, aunque resulte paradójico, un núcleo originariamente liberal. En efecto, el punto de partida del razonamiento filosófico-político hobbesiano es la libertad de los individuos, concebidos capaces de decidir en términos propios, al margen de cualquier predeterminación exterior del sentido de su querer y su acción. Este punto de partida, sin embargo, termina completamente ensombrecido por la ulterior legitimación de la autoridad socialmente irrestricta de la instancia soberana de gobierno bajo el ordenamiento dado en el Estado civil.

Precisamente, el tema de la tesis de maestría que a continuación exponemos es la naturaleza del concepto de libertad en la filosofía política que Thomas Hobbes expone en su obra clásica, *Leviatán*. Con Hobbes, se establecen los

fundamentos de la filosofía política moderna, la cual se distingue de las anteriores formulaciones antiguas y medievales por disponer de una concepción diferente de la manera en que los hombres definimos la orientación de nuestras decisiones y acciones.

El cambio de época que el advenimiento de la Modernidad representa se expresa en las diversas facetas del quehacer humano; particularmente, en lo concerniente a las disciplinas filosóficas, en los terrenos de la teoría del conocimiento, la ontología, la moral, la estética, etc. La filosofía política moderna no es la excepción, y lo que en ella resulta capital también se ve alterado en cuanto a sus contenidos fundamentales. Esto es, la manera en que entendemos los términos bajo los cuales se despliega la socialidad humana, a través de las variadas formas políticas disponibles de organización de sus recursos, cambia decididamente en los tiempos modernos. En una palabra, la constitución y legitimación del poder bebe ahora de otras fuentes. Ya no las halla en la tradición o en algún derecho natural positivo, divinamente inspirado o sancionado por instancias religiosas y/o reflexiones teológicas que definan la concreción de cada una de sus posibilidades.

La fuente de dichas definiciones pasa ahora a ser lo que Hegel vino a llamar “principio de la subjetividad”. Este principio consiste en la determinación de una voluntad que ya no viene determinada por códigos sustanciales de algún tipo, sino por la apetencia de sujetos sociales que han devenido individuos y, como tales, encuentran que el sentido de sus decisiones y acciones corresponde solo a los intereses que ellos estimen valiosos o dignos de ser considerados.

El carácter preeminente de las definiciones individuales alterará las formas por medio de las cuales nos relacionamos social y políticamente, y el razonamiento de Hobbes constituye el primer hito filosófico-político de envergadura por medio del cual es posible mostrar, de manera sistemática, esta nueva circunstancia. Plantear la comprensión hobbesiana de la individualidad, la socialidad y la politicidad humanas en términos de subjetividad es, quizás, aún un anacronismo. No encontramos en sus concepciones antropológicas la plasmación de un vasto mundo interior de donde surja fatigosamente la voluntad, o desde el cual se desprendan complejos conflictos neuróticos, como en las concepciones del romanticismo y el psicoanálisis de los siglos posteriores, respectivamente. Tampoco hallamos en Hobbes una consideración del querer de los individuos en términos de la posibilidad de acceder a una definición incondicionada frente a la mundaneidad, tal cual ocurriera en la tradición filosófica que surge del planteamiento kantiano. El individuo hobbesiano está decididamente marcado por el instinto, cuya mayor expresión es el afán de autoconservación, y los apegos de una apetencia ante la que le es difícil, sino imposible, contenerse.

Sin embargo, en nuestro autor, encontramos una problematización antropológica explícitamente definida a partir de las disposiciones y la libertad de los individuos frente a cualquier determinación sustancial de las mismas. Se tratará de individuos con escasos niveles de deliberación y decididamente ceñidos a sus pautas antropológicas esenciales, pero, finalmente, es *desde ellos* que se definirán los términos bajo los que se habrán de dar las relaciones sociales y se conformará el poder. O, más precisamente, vistas las cosas

según el interés normativo que suele animar a la filosofía política –y Hobbes no es ajeno a ello–, es desde la centralidad de la libertad individual que nuestro autor definirá, siendo quienes somos, cómo debiéramos organizarnos políticamente.

Para el caso de Thomas Hobbes, el *Leviatán* de 1651 (en su primera edición inglesa) resulta el mejor terreno para investigar lo distintivo de la politicidad moderna en sus más tempranas formulaciones y repercusiones filosóficas, que ya pueden ser comprendidas como modernas en tanto cifradas en torno de la emergente concepción de la libertad individual.

El estudio de la manera en que aparece formulado el concepto de libertad en Hobbes, y de sus implicancias para la vida social y política, permite no solo distinguir a la filosofía política moderna que la reflexión de nuestro autor inaugura con firmeza, sino encontrar pistas para rastrear las distintas corrientes de pensamiento que, con posterioridad a Hobbes, han hecho de los últimos siglos de esta disciplina un terreno fecundo y, a la vez, marcado por innumerables confrontaciones y debates.

Muchas veces parecemos hallarnos ante planteamientos irreconciliables cuando, por ejemplo, contrastamos la tradición contractualista, que el propio Hobbes inaugura, con las propuestas utilitaristas del siglo XIX o las respuestas pragmático-trascendentales del siglo siguiente al problema de la legitimidad del poder. Estudiando el concepto de libertad individual que distingue a la filosofía política moderna en sus lineamientos fundamentales, y haciéndolo por medio

de su figura inaugural, la del contractualismo hobbesiano, encontraremos pistas para ubicarnos, con mayor precisión, en los debates que sucedieron a su producción en los siglos posteriores, y que hoy definen las discusiones ético-políticas del presente. Es decir, podremos seguir reconociendo las profundas diferencias, a la vez que no perderemos de vista la comunidad de presuposiciones y pautas de razonamiento fundamentales sobre la base de las cuales dichas diferencias pueden definirse como tales, como distinciones al interior de una forma común de entender el quehacer político, y no como la radical distancia ante la que no pareciera haber otra posibilidad que no sea la incompreensión o el mero rechazo.

Nuestro objetivo principal en la presente tesis es mostrar que el concepto de libertad en la filosofía política del *Leviatán* de Hobbes presenta un movimiento dialéctico, en virtud del cual sus pretensiones positivas son sistemáticamente negativizadas para poder hacerse viables y no permanecer en la figura de una mera pretensión. Es un movimiento dialéctico en la medida en que viene definido por la constante contraposición entre dos componentes de una misma unidad: la *faceta positiva* y la *faceta negativa* de la libertad individual.

La temprana formulación moderna de la libertad individual en la filosofía política hobbesiana carece ya de definiciones positivo-sustanciales de sus contenidos y medios. La libertad del hombre antiguo y medieval cede ahora paso a una libertad que se vive como la experiencia de una contrariedad ineludible: el querer de cada individuo entraña, necesariamente, una determinación negativa

de la propia voluntad. Por tanto, no estamos más ante una libertad de aspiraciones y pretensiones por sí mismas definitivas e inalterables.

En un contexto pre-moderno, la trascendencia de lo sustancial tenía como contraparte una experiencia inmediata y obvia del contenido, los fines y la viabilidad de la libertad de parte los miembros de la comunidad. Se sabía *para qué ser libre*; la positividad de la sustancia así lo determinaba. En este sentido, la trascendencia de la comunidad y la inmanencia del querer de sus miembros convivían armónicamente. El razonamiento hobbesiano nos deja claro que en la cultura moderna la experiencia de la libertad es radicalmente distinta. Ante la ausencia de una definición positivo-sustancial que establezca para qué ser libre, su lugar pasa a ser tomado por las disposiciones de los individuos. Por consiguiente, la armonía de las comunidades tradicionales deja su lugar a la contraposición interindividual de las voluntades, y toda positividad del querer individual tendrá que hacer frente al resto de apetitos que, no solo se diferenciarán de él, sino que, tarde o temprano, le ofrecerán resistencia. Quiéranlo o no, las disposiciones positivas del querer individual habrán de pasar por una *experiencia negativizadora* que les permita realizarse o, cuando menos, hacerlo en la mayor medida posible.

La libertad en los tiempos modernos se complejiza, pues, bajo la forma de un desdoblamiento de sí misma, en su faceta positiva y negativa, para poder satisfacer sus aspiraciones. Ya no es suficiente con saber para qué ser libre, cosa que, por lo demás, es ahora una cuestión por decidirse individualmente; tendrá que definirse, asimismo, *de qué soy libre* o cuál es el ámbito, el *límite*,

dentro del cual puedo ejercer mi libertad positiva. Esta segunda consideración, típicamente moderna, remite a la faceta negativa de la libertad, pero histórica y filosóficamente su correlato o contraparte positiva suele quedar entre sombras.

La filosofía política de Thomas Hobbes, en cambio, tiene la virtud de permitirnos entrever la concomitancia de ambas facetas. La libertad negativa distintiva de los tiempos modernos tiende a encubrir el amplio espectro de disposiciones individuales, relaciones sociales e instituciones políticas en cuya positividad se funda. En Hobbes, tal encubrimiento no aparece. Quizás por el carácter fundador de su filosofía o por ser parte de un cambio de época, donde la diferencia con las concepciones anteriores todavía no alcanzaba la madura distinción que habría de lograr después con el asentamiento de la filosofía del sujeto. De cualquier modo, contamos con el beneficio por el cual su filosofía política nos muestra prístinamente la positividad de la libertad de los individuos y su relación esencial con las formas negativas de esta misma libertad. De hecho, el punto de partida de su razonamiento es su concepción de la naturaleza humana; es decir, en términos modernos, de las posibilidades del querer individual, basadas en la estipulación positiva de los marcos de dicho querer.

A lo largo de nuestra tesis, esperamos mostrar que la presencia de esta antropología fundamental recorre el razonamiento hobbesiano y pauta la experiencia de la libertad individual, afirmando la variabilidad de sus disposiciones hacia los objetos y la constancia de esta inquieta apetencia (la positividad de la libertad), a la vez que forzándola a contenerse a sí misma con

vistas a lograr sus cometidos (la negatividad de la libertad). Para ello, los individuos cuentan con los recursos claves contenidos en sus pasiones y su racionalidad. Veremos que del empleo que de ellos se haga dependerá la suerte de su libertad, el éxito o el fracaso de sus pretensiones. Al mismo tiempo, en este movimiento positivo y negativo de la libertad, las disposiciones antropológicas originarias pasarán por una creciente socialización y politización, en el sentido de una mayor consideración de elementos sociales y políticos en la definición de las condiciones de la existencia individual, lo cual traerá consigo una creciente complejización de las condiciones de la vida humana y su libertad.

Dada la antropología de partida y los recursos a disposición de los hombres, el recorrido que habremos de exponer nos permitirá rastrear la necesidad por la cual la libertad originaria de los individuos debe concluir –según el planteamiento hobbesiano– en una definición despótica del poder político. De este modo, aun tratándose de una libertad perfectamente compatible en su originariedad con las formulaciones liberales de la misma –cifradas en torno del primado de la libertad de los individuos negativamente pautaada–, la libertad hobbesiana termina convirtiéndose en lo contrario de aquella restricción que necesariamente se ha de ejercer sobre las libertades individuales para que ellas puedan realizarse.

Paradójicamente, al final del trayecto, solo quedará la libertad positiva del Estado, enseñoreada a costa de las pretensiones e intereses individuales, dotada con la legitimidad y el poder para arrasar con las garantías negativas

que la libertad de los individuos requiere. Dicho poder ya no pasará por una nueva negativización en la dialéctica de la libertad que expondremos. La negatividad permanecerá, pero, ante la positividad del Estado, tan solo como la contraparte subyugada de su poder: las restricciones legales que los individuos conocerán en sus interacciones recíprocas al hacer uso de su libertad, restricciones que significarán muy poco ante el poder irrestricto del Leviatán.

Antes de pasar a la investigación del texto hobbesiano, quiero exponer en qué consiste la distintiva faceta negativa de la libertad individual moderna, para poder luego seguir su trayecto a lo largo del *Leviatán*, distinguiéndola de las disposiciones positivas de la libertad, definidas en Hobbes por su antropología fundamental, y con las cuales aquella marcha conjunta y antagónicamente. Para el caso de nuestro estudio, veremos que las pretensiones que el individuo hobbesiano habrá de plantear en torno de la preservación de su existencia física, el cuidado de ciertas condiciones básicas de su bienestar, la protección de su propiedad y la garantía de un trato justo y equitativo tendrán el correlato de una restricción, en última instancia, política, de la propia libertad individual. Para precisar conceptualmente ambas facetas de la libertad, me apoyaré en el planteamiento que sobre ellas hiciera Isaiah Berlin, un pensador liberal del siglo XX, que se ocupó en su célebre ensayo, “Dos conceptos de libertad”, de distinguirlas con precisión:

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la

misma cosa. Sin embargo, las ideas “positiva” y “negativa” de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra¹.

La polisemia propia del término libertad en la tradición de la filosofía política moderna y las ciencias sociales ha traído como consecuencia múltiples usos ambiguos del mismo y, en ocasiones, abiertamente contradictorios, que entorpecen no sólo la reflexión teórica, sino también la claridad de los propósitos prácticos de las políticas nacionales e internacionales del presente. Consciente de esta vicisitud, Isaiah Berlin, uno de los pensadores liberales más destacados del siglo pasado, exploró la tradición liberal para establecer cuáles son las acepciones fundamentales bajo las cuales se ha empleado la noción de libertad en la cultura política del Occidente moderno. Él encuentra que, a propósito de esta materia, dicha cultura se haya atravesada por una tensión permanente entre la *concepción negativa* y la *concepción positiva* de la libertad².

Para el estudio de la concepción hobbesiana de la libertad, aprovecharé *parcialmente* las nociones propuestas por Berlin a propósito de ambas concepciones. De acuerdo con Berlin, si la formulamos por medio de una pregunta, la libertad negativa respondería a la siguiente: “¿cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran

¹ Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en: Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 202.

² Cf. también “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en: Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, *op. cit.*

otras personas?”³. La libertad positiva, por su parte, remitiría, más bien, a la pregunta: “¿qué o quién es la causa del control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?”⁴.

Ambas preguntas no refieren a ámbitos de la acción humana independientes entre sí. De hecho, históricamente, lo que se decida a propósito de alguna de ellas incidirá sobre lo que ocurra respecto de la realización de su contraparte. Esta conexión es empíricamente rastreable, pese a que no pueda establecerse una asociación necesaria determinable *a priori* entre ambas; por ejemplo, de mutuo refuerzo o de mutua negación en tal o cual medida. La presencia de esta ligazón efectiva entre ambas dimensiones de la libertad, empero, no debería llevarnos a confundir –insiste Berlin– el carácter diferenciado de las disposiciones y voluntades implicadas en cada una de ellas.

La libertad negativa consiste en *ser libre de*, en la circunstancia según la cual se garantiza que los individuos no serán obstaculizados en lo que toca a sus pretensiones de realizar determinados propósitos y fines establecidos por ellos mismos. La anteposición de límites a dichas pretensiones significa la coacción u opresión de las posibilidades humanas que en cada caso resulten cercenadas. Este cercenamiento es políticamente relevante, desde el punto de vista de Berlin, en la medida en que lo que está en juego es la interferencia de algún(os) hombre(s) sobre la actividad de otro(s). Interesa, pues, la presencia o ausencia de libertad como resultado de las configuraciones sociales operantes. En este sentido, eminentemente social de la libertad, solo los hombres pueden

³ Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*, p. 191.

⁴ *Loc. cit.*

personificar la tiranía o la emancipación, y las relaciones con el entorno natural aparecerán en segunda instancia, bajo la pauta que la socialidad establezca desde las relaciones por ella definidas⁵.

Berlin sostiene que esta dimensión negativa de la libertad es defendida por los filósofos modernos desde Hobbes y su concepción del *derecho de naturaleza*: la reivindicación de la libertad de los individuos que, en principio, no están dispuestos a tolerar vasallaje alguno, sino que definen sus respectivos cursos de acción en tanto pautados desde sí mismos⁶. La pregunta que, desde entonces, se ha venido planteando la filosofía política es la de cuáles han de ser los límites que deben establecerse para que dicha libertad individual no inviabilice, a través de la anarquía de voluntades indefinidamente libres, la estabilidad de la vida social. Las respuestas, no sólo en la historia de la filosofía, sino en la de las diversas construcciones político-jurídicas, han sido diversas. Todas ellas tienen en común que definen a la ley, fundada en el poder legítimo del Estado, como la encargada de garantizar que el derecho de cada quien no exceda el de alguien más. La ley se constituye en la forma tolerable de restringir la propia libertad individual. En el planteamiento hobbesiano, se tratará de las *leyes de naturaleza* y las *leyes civiles*⁷.

El poder de la ley para restringir la libertad individual nos lleva a la cuestión de cuáles han de ser las prerrogativas de las que habrá de disponer el Estado para plantear restricciones legales a los individuos. Se trata, señala Berlin, de

⁵ Se verá, en cambio, que, en la concepción hobbesiana, las restricciones a la libertad contemplan también el ámbito de los condicionamientos físico-naturales (*cf. infra*, acápite 2.2, pp. 23-27)

⁶ *Cf. infra*, todo el acápite 2.1.

⁷ Sobre las primeras, *cf. infra*, el acápite 3.2; sobre las segundas, especialmente, el 4.3.

un límite negociable, que remite a compromisos prácticos que no pueden extrapolarse a situaciones diferentes bajo la forma de criterios universales y generalizables. Pese a ello, ante la presencia efectiva de esta necesidad individual y social de la coerción estatal, la preocupación de la tradición liberal ha consistido en evitar, en cada circunstancia específica, que dicha coerción traspase ciertos límites pertenecientes a la intimidad y a las definiciones autónomas de las personas,

pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para el mínimo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran buenos, justos o sagrados⁸.

Es decir, aunque el límite en cuestión sea indiscernible *a priori* y no pueda expresarse bajo fórmulas universales, puesto que su determinación remite a los variables resultados de la confrontación política, la tradición liberal espera siempre poder defender y contribuir a establecer dicho límite de modo efectivo y fundamental⁹. Más allá de él, los individuos perderían la posibilidad de definirse en sus propios términos, y con la autonomía perdida perderían también, bajo los cánones modernos, su propia humanidad. La autonomía de nuestras voliciones y de nuestra conciencia es, bajo esta tradición, la distinción esencial de nuestra especie y de su dignidad. De aquí que, para muchos liberales, el papel del Estado en relación con sus ciudadanos se identifique con la figura de un policía consciente de las reglas que deben respetarse para que

⁸ Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", *op. cit.*, pp. 193-194.

⁹ Por ejemplo, el límite puede situarse en torno de la libertad de culto, de opinión, el respeto a la propiedad, etc., por citar algunas de las libertades que históricamente han sido más caramente defendidas por la cultura liberal.

el ejercicio de la libertad de una persona no termine significando la violación de las pretensiones legítimas de alguien más.

Sostiene Berlin que, pese al riesgo que esta aceptación de la ley supone en términos de una pérdida –eventualmente intolerable– de la libertad individual, los individuos aceptan la ley, debido a que el único valor que los define o al que aspiran no es el de dicha libertad. Por el contrario, aquél es uno entre otros valores y aspiraciones humanas, de forma tal que bien puede valer sacrificarlo en parte si ello les provee de la satisfacción de otros intereses tales como la justicia, la democracia o la verdad¹⁰.

Ahora bien, lo que quiere destacar Berlin es que la pérdida de la libertad negativa a favor de, por ejemplo, la igualdad no constituye necesariamente una ganancia en “libertad social” o “libertad económica”. Se trata de aspiraciones humanas diferentes que –en su opinión– a cierta retórica de pretensión progresista puede convenir confundir como libertad sin más, pero al costo de oscurecer la cuestión fundamental de cuáles son y cómo se relacionan las diversas orientaciones valorativas y políticas de la civilización occidental moderna. Señala Berlin respecto de esta confusión:

La libertad no es el único fin del hombre... Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o se extienda la miseria... Pero un sacrificio no es ningún aumento de aquello que se sacrifica (es decir, la libertad), por muy grande que sea su necesidad moral o compensación... si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumento materialmente la libertad individual de otros, se produce de

¹⁰ Tendremos ocasión de ver que, en el caso de Hobbes, el sacrificio será a cambio del primero de los bienes, la autopreservación. Estudiaremos a lo largo de nuestra tesis las formas diversas que tal sacrificio asumirá.

manera absoluta una pérdida de libertad. Puede que ésta se compense con que se gane en justicia, felicidad o paz, pero esa pérdida queda, y es una confusión de valores decir que, aunque vaya por la borda mi libertad individual “liberal”, aumenta otra clase de libertad: la libertad “social” o “económica”¹¹.

Este tipo de confusiones supone la creencia en la perfecta compatibilidad o armonía de los valores y aspiraciones humanas, de donde, para el caso que aquí nos ocupa, se desprende la interpretación de que no toda mejora en las condiciones de vida supone un aumento de libertad. Tal posibilidad supondría una conjugación teleológica de los valores –acorde con las definiciones sustanciales propias de las comunidades pre-modernas– que Berlin se encarga de desnudar en “Dos conceptos de libertad”, tomando como ejemplo la relación entre democracia y libertad negativa.

La cuestión de la libertad negativa sobre en qué medida *interviene en mí* el gobierno es fundamentalmente diferente de la cuestión de la democracia, la cual interroga acerca de *quién me gobierna* y, por consiguiente, hacia dónde se orienta o dispone el gobierno. La relación entre ambas pretensiones es históricamente variable y, en ocasiones, resulta una contraposición. Entre los muchos casos con ambivalencias citables, puede mencionarse el de los despotismos liberales conocidos en la experiencia de la temprana modernidad, donde un soberano autoritario podía ofrecer muy favorables condiciones para el desarrollo económico de sus ciudadanos en pleno ejercicio de sus libertades negativas, o el de las múltiples conquistas democráticas que significaron una marcada disminución de las libertades negativas individuales en diversas

¹¹ *Ibid.*, p. 195.

revoluciones burguesas y socialistas conocidas por Occidente en los siglos recientes. La cuestión de la democracia es, más bien, sostiene Berlin, una cuestión de libertad positiva, que nos lleva a preguntarnos, no *de qué quiero ser libre*, sino *para qué quiero serlo*; esto es, qué formas determinadas y particulares de vida me interesa realizar individual y socialmente.

La libertad positiva remite al deseo de ser uno mismo y no algo que *alguien más* disponga para uno; esto significa la capacidad de *autogobernarse* y ser responsable respecto de las propias decisiones. Berlin reconoce que el ideal positivo de la libertad constituye una disposición moral y política fundamental a lo largo de la historia humana, y considera que, en buena cuenta, forma parte de la cultura liberal y sus anhelos de igualdad, justicia y democracia. Sin embargo, no deja de advertir la diferencia que la distingue frente a aquella que él considera su hermana, la libertad negativa. De modo especial, por considerar que en torno de ésta se juega lo esencial de la civilización liberal, presta mucha atención a la amenaza que la prioridad de la libertad positiva, en sus variadas formas, representa para la defensa de los derechos individuales.

Frente a quienes legitimen la preeminencia de las demandas positivas procedentes del plano político sobre las garantías a la libertad negativa de los individuos, el liberalismo opondrá el respeto al carácter circunscrito, negativo, de las realizaciones positivas *elegidas* por cada ciudadano de manera privada. Tan solo, en segunda instancia, considerará la cuestión de las realizaciones y aspiraciones públicas positivas, que, en cualquier caso, nunca debieran entrometerse en la definición de los fines individuales.

De esta conceptualización propuesta por Isaiah Berlin, nos interesa la distinción crucial entre *ser libre de* y *ser libre para*. No obstante, a diferencia de Berlin, considero que es necesario enfatizar la unidad de ambas facetas de la libertad humana. En efecto, aunque no de un modo absoluto, Berlin tiende a identificar a la libertad negativa como patrimonio exclusivo de los individuos y a la libertad positiva como aquella que procede de las instituciones políticas o la dimensión pública de la vida social moderna. Bajo esta asociación, parecemos estar ante una variedad de la clásica contraposición entre *la libertad de los modernos* y *la libertad de los antiguos*, respectivamente. Sin embargo, lo que nos mostrará el razonamiento hobbesiano es que tal contraposición exterior resulta de una contraposición interior más fundamental. El *ser libre de* implica un *ser libre para* que se pauta individualmente.

De este modo, la *libertad positiva* no es solo la libertad de los antiguos –ni la de las relaciones sociales e instituciones políticas–, sino que persevera en tanto el *contenido del querer individual* que en los tiempos modernos se halla libre de apegos sustanciales. Por esta distancia frente a las determinaciones exteriores al individuo y por la consecuente pérdida de armonía entre los fines de los seres humanos, los individuos deben terminar asumiendo y comprometiéndose con ciertos *límites*. Es decir, la libertad negativa de los hombres modernos, la determinación de un espacio no sacrificable para su decisión y su acción, tiene su condición fundamental en la positividad del querer individual ahora libre frente a lo sustancial. En virtud de esta positividad no sustancial de la voluntad

de los hombres modernos es que la libertad moderna puede ser definida en términos de una limitación; *i.e.* como libertad negativa. Quizás expresando esta complejidad y desdoblamiento de la experiencia de la libertad en los tiempos modernos, la profunda unidad que integra a la faceta positiva y negativa de la libertad individual puede quedar un tanto ensombrecida aun en una exposición tan esclarecedora como la de Isaiah Berlin.

Para los fines de nuestra tesis, nos interesa, pues, la *contraposición externa*, planteada por Berlin, entre la libertad negativa individual y la libertad positiva asociada con las relaciones sociales y las instituciones políticas. Pero, sobre todo, nos ocuparemos de la *contraposición interna* entre la negatividad y la positividad de la libertad individual, entendiendo por esta contraposición a la convivencia de dimensiones opuestas e inseparables en la voluntad de los individuos, las cuales se redefinen desde su propia interacción. Veremos que, en el planteamiento hobbesiano, la primera de estas contraposiciones resulta de la segunda, pues las relaciones sociales y las instituciones políticas son un *producto humano*. Específicamente, para el caso de lo político, el supremo artificio que la apetencia natural de los individuos elabora con vistas a su propio provecho.

Siguiendo el consenso historiográfico al respecto, estimamos que el *Leviatán* constituye la obra cumbre de Thomas Hobbes, en la que su concepción filosófico-política queda expresada del modo más acabado y maduro¹². De ahí

¹² Cf., por ejemplo, Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952, p. 170; y, más recientemente,

nuestra elección por esta obra para estudiar la propuesta hobbesiana. Emplearemos la traducción castellana disponible a cargo de Miguel Sánchez Sarto, basada en la edición inglesa de 1651 y publicada por el Fondo de Cultura Económica en la edición de 1980. Para hacer frente a las inexactitudes que se pudieran presentar en esta traducción, contamos con la reciente edición inglesa de *Leviatán*, a cargo de Edwin Curley y publicada por Hackett Publishing Company en 1994. Esta excelente edición ofrece, adicionalmente, en un completo aparato de notas, no solo referencias a otros lugares de la obra hobbesiana, sino las variaciones de la edición latina de *Leviatán* de 1668, por lo que dispondremos de este importante material para nuestra investigación y de cuya traducción nos haremos cargo nosotros. Asimismo, presenta un amplio estudio introductorio, referencias de interés a la biografía de Hobbes, así como provechosos índices de nombres, materias y citas bíblicas empleadas en la obra. En suma, el instrumental idóneo para apoyar el estudio que emprendimos.

El tratamiento de las citas de *Leviatán* será el siguiente: emplearemos en el cuerpo de nuestro texto la versión castellana y colocaremos como nota al pie la versión inglesa de Curley. Respetaremos las cursivas originales –así como las mayúsculas empleadas por Hobbes para resaltar palabras enteras– y haremos explícita su introducción como un énfasis añadido por nosotros, de considerarlo necesario para reforzar alguna interpretación. En ocasiones, será necesario completar ciertas citas textuales con el empleo de alguna(s) palabra(s) entre corchetes que permita(n) completar el sentido del texto citado. Por último, en

Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986, especialmente, p. xiii.

ciertos pasajes, nuestras discrepancias con la versión castellana de Miguel Sánchez Sarto pueden ir más allá del estilo, en cuyo caso nos hemos hecho cargo nosotros de la traducción respectiva, indicándolo a pie de página.

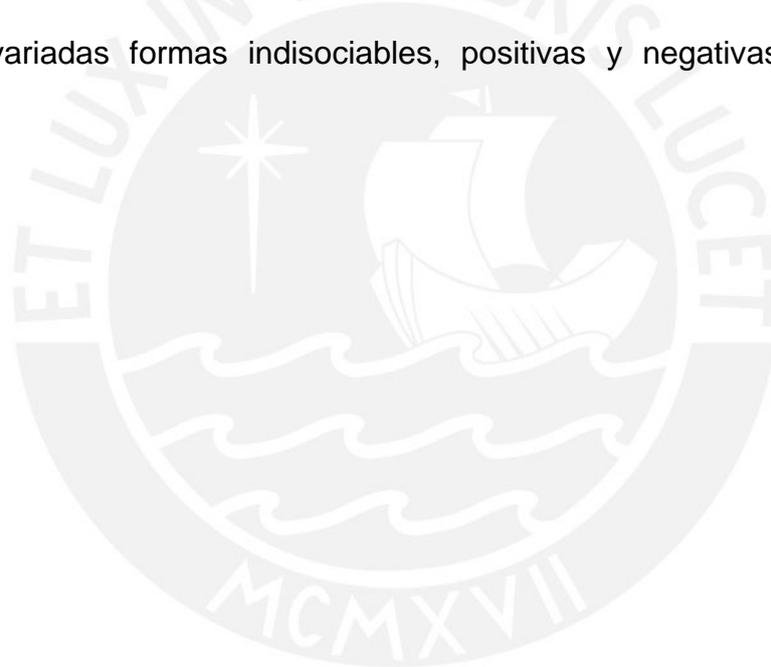
Nuestro repaso de la bibliografía hobbesiana no se limitará, sin embargo, al texto de *Leviatán*. También emplearemos referencias a otras obras importantes de nuestro autor, particularmente a sus principales escritos en el terreno de la filosofía política, y que, en buena cuenta, constituyeron formulaciones previas del razonamiento luego plenamente expuesto en el *Leviatán*. Nos referimos especialmente a los *Elementos de derecho natural y político* (en versión manuscrita desde 1640 y traducción castellana de 1979 por el Centro de Estudios Constitucionales, a cargo de Dalmacio Negro Pavón) y a *De Cive* (en su primera edición inglesa de 1642, que citamos de la compilación canónica para los estudios hobbesianos a cargo de Sir William Molesworth, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, editada entre 1839 y 1845).

Por supuesto, en medio de la amplia bibliografía complementaria sobre la obra de Hobbes, nuestra investigación procurará recoger aportes y discusiones significativas que contribuyan al esclarecimiento de la preocupación temática que nos orienta. Nuestra revisión historiográfica se centrará en torno de algunos trabajos claves como el comentario de Leo Strauss, de importancia decisiva para la recuperación de las preocupaciones hobbesianas en la primera mitad del siglo XX. La lectura de Strauss supone una concepción dualista en el pensamiento hobbesiano: Hobbes se debatiría entre presupuestos materialistas y científicistas, por un lado, y su consideración de la libertad individual, por el

otro. Como contrapunto, emplearemos otro comentario clásico en la historiografía hobbesiana, el de J.W.N. Watkins, quien, en la década de los sesenta del siglo pasado, propusiera una lectura de corte monista, buscando reconciliar la libertad individual, hobbesianamente formulada, con los presupuestos mecanicistas de la física de nuestro autor. Igualmente, repasaremos contribuciones recientes, como las de Gregory Kavka o Jean Hampton, que en los últimos quince años han profundizado los estudios hobbesianos con amplio apoyo textual y mayores niveles de sofisticación, poniendo sobre el tapete la meta de muchos hobbesianos por reformular el planteamiento del contractualismo que aquí nos ocupa.

En nuestro caso, pretendemos una lectura de *Leviatán*, con el apoyo historiográfico clásico y contemporáneo que hemos mencionado, donde, más allá de cualquier complacencia –anacrónicamente fundada– en el señalamiento de “los errores” de nuestro autor, buscaremos exponer el doble carácter, positivo y negativo, de la libertad de los tiempos modernos en su primera gran formulación filosófica. Por sobre las cercanías y rechazos que –por citar dos casos– el atomismo hobbesiano o la solución contractualista al problema de la legitimidad del poder pudieran suscitar, nos interesa exponer nuestro objeto, el concepto de libertad en Hobbes, y mostrar sus paradojas. Con ello, esperamos dar cuenta de una circunstancia civilizatoria de alcance epocal. Desde aquí esperamos contribuir con la posibilidad de volver reflexivamente sobre nuestra condición contemporánea para repensar nuestra propia conciencia y experiencia de la libertad que nos ha tocado conocer y vivir.

La modernidad política y filosófica ha pasado por múltiples formulaciones sociales y conceptuales de la libertad, una de ellas pretende ser esclarecida por el estudio que ahora presentamos de Thomas Hobbes, una que nos muestra un resultado sorprendente: la metamorfosis de la libertad de los individuos en la necesidad de un orden político tiránico. Quizás la distancia de nuestra contemporaneidad con el dinamismo de la libertad que hemos de recorrer en una propuesta como la que a continuación estudiaremos nos ayude a captar las continuidades y el carácter común que, por sobre las marcadas diferencias, constituyen lo que toda experiencia social moderna de la libertad comparte: variadas formas indisociables, positivas y negativas, del querer individual.



Capítulo 1

El punto de partida:

la antropología hobbesiana o las disposiciones positivas de la libertad

Podemos situar las *premisas* de la filosofía política hobbesiana en determinada concepción acerca de los *rasgos fundamentales de la naturaleza humana*. Si consideramos la pretensión sistémica del pensamiento hobbesiano en su conjunto, desde su física hasta su concepción sobre el Estado civil, vemos que, en cada uno de sus trabajos más importantes, y el *Leviatán* no es la excepción, se pone de manifiesto la estrecha relación que –para Hobbes– existe entre su concepción de lo ético y lo político, por un lado, y su concepción acerca de las características propias de la naturaleza humana, por el otro.

En diversas ocasiones, suele presentarse a Hobbes como un autor moderno que ha procedido a la plena ruptura con la tradición. Nuestro autor es, sin duda, un punto de quiebre decisivo para repensar los problemas de la socialidad humana y llevarnos a reflexionar sobre ella en términos radicalmente redefinidos. Sin embargo, esta ruptura no debe exagerarse: su razonamiento

acerca de las condiciones ineludibles de la convivencia social –el punto culminante de la filosofía hobbesiana– muestra que se requiere moderar nuestros juicios a este respecto. Si bien de ningún modo la filosofía política hobbesiana es una nueva reivindicación del derecho natural de tipo aristotélico-escolástico, desde el cual se puedan desprender –como de una inmanencia– prescripciones positivas que rijan el detalle de la vida política, el pensamiento de Hobbes sigue necesitando de una *concepción esencial* del ser humano. El eslabonamiento de sus razones parte de la premisa según la cual los hombres son de una determinada manera y no de cualquier otra. La ruptura hobbesiana con las definiciones sustanciales de la tradición no nos permite hacer de su razonamiento un discurso contemporáneo de cuño post-metafísico. A pesar, pues, de la radical innovación que Hobbes representa para el pensamiento político de Occidente, estamos, a fin de cuentas, ante un filósofo moderno auroral que, a través de su obra, contribuye con las primeras formulaciones de una nueva metafísica, la que en los siglos posteriores a la producción hobbesiana se cifrará en torno de la noción de una subjetividad libre y sustancialmente indeterminada. La impronta de una esencia humana inalterable, y condición de cada rasgo de nuestra existencia social y política, recorre los distintos momentos del pensamiento que aquí estudiamos. En una palabra, la ruptura hobbesiana con la tradición no significa abandonar la necesidad de una *antropología filosófica* que establezca el horizonte y pauté la positividad del querer de los individuos¹³.

¹³ Sobre la problemática inserta en la formulación de una teoría de la naturaleza humana, a propósito del planteamiento hobbesiano, cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, especialmente, pp. 29-31.

Entre otros, el problema con formular una concepción de la naturaleza humana radica en decidir cuáles habrán de ser los rasgos que se estimen suficientemente relevantes para ser incluidos en ella. Para el caso de Hobbes, la cuestión no está exenta de discusión, pues dichas inclusiones estarán parcialmente sujetas a los diversos intereses interpretativos que suelen guiar las lecturas sobre nuestro autor. Como nos recuerda el comentarista Gregory Kavka: “Among... universal and unalterable properties of people, a theory of human nature selects only a group of *important* properties, where importance is determined relatively to the uses to which the theory is to be put.”¹⁴

En nuestro caso, consideramos necesario, para nuestros intereses de investigación, centrar la atención en los rasgos distintivamente modernos de la antropología hobbesiana, la *igualdad* y el *egoísmo universales*, así como dar cuenta de la concepción hobbesiana de las facultades humanas: las *pasiones* y la *racionalidad*.

No obstante, antes de dar cuenta de estos elementos, queremos detenernos un momento sobre un rasgo antropológico que pareciera absolutamente primigenio en el planteamiento de Hobbes: la *soledad* de los hombres. La lectura del comentario de John Watkins llamó nuestra atención sobre este punto¹⁵. En efecto, a partir de la consideración hobbesiana según la cual las emociones, pensamientos e intenciones de un hombre son inaccesibles para

¹⁴ *Ibid.*, pp. 30-31. Kavka identifica seis rasgos fundamentales de la antropología hobbesiana: el egoísmo, la aversión a la muerte, la preocupación por la reputación o el honor personal, la capacidad de anticipación, el conflicto entre los hombres, producto de la recíproca contrariedad de sus deseos, y la igualdad general de los seres humanos (*ibid.*, cf. pp. 33-34).

¹⁵ Watkins, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, London: Hutchinson University Library, 1965, § 19.

todos los demás, Watkins subraya el aislamiento inherente a la existencia humana, particularmente en las condiciones del estado natural que habremos de estudiar. Se trata de una condición penosa e ineludible: “For most of us, few punishments could be more terrible than to be deprived of all human company. But for Hobbes, a person does not really meet other people anyway, but only experiences the effects they produce within his body...”¹⁶

La soledad de los hombres aparecería como una condición fundamental de la existencia que Hobbes pretende describir. Desprovistos de lazos sustanciales, que puedan ser asumidos como plenamente ordenadores del sentido de las acciones y relaciones humanas, las personas encuentran que sólo pueden contar de seguro con el control que tienen sobre el fuero interno de sus emociones, pensamientos e intenciones, y sobre las acciones que sean capaces de llevar a cabo. Más allá de esto, *el otro* ser humano es parte de la objetividad del mundo, pero de una objetividad que escapa a nuestro conocimiento y control. La naciente consideración filosófica moderna según la cual los individuos se definen en virtud de su propia condicionalidad y no de acuerdo con prescripciones positivas exteriores que se impongan sobre ellos es lo que aquí está en juego. La soledad que esta consideración entraña podría aparecer como una condición incluso previa al egoísmo y a la igualdad universales, dado el retraimiento que caracteriza a los individuos como determinación decisiva de su existencia¹⁷. Así, la relación con el otro puede o

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ Debemos indicar que este retraimiento tiene, para algunos intérpretes, alcances ontológicos. Si bien la faceta mecanicista de la filosofía hobbesiana abona en favor de un sistema monista que recorrería la física, la psicología y la filosofía política, hay comentaristas decisivos como Leo Strauss que sostienen la imposibilidad de plantear predicciones deterministas a partir del razonamiento hobbesiano. Esta lectura se basaría en la inaccesibilidad fundamental de la

no ser egoísta, puede o no significar su rechazo; sin embargo, se trata, en todos los casos, de una condicionalidad exterior: las relaciones sociales, aun bajo la forma de la más resuelta negación del otro, como en los casos de egoísmo extremo, llegan después. En el principio, está la soledad o la cerrazón a partir de la cual los individuos habrán de relacionarse entre sí.

Sin duda, esta consideración es fundamental en Hobbes. Empero, no nos detendremos en ella, por estimar que aquí nos topamos con un rasgo de *toda* filosofía política moderna, de la manera en que el individuo es concebido por ella, sea en sus vertientes contractualistas, utilitaristas, pragmático-trascendentales, hegeliano-marxistas, etc. El retraimiento hacia las determinaciones distintivas de los individuos es, precisamente, la ruta por la cual la filosofía moderna habrá de plantear su ruptura con la unidad sustancial propia de la reflexión filosófica que le antecede. De este modo, es un elemento que estará presente a lo largo de nuestro análisis del razonamiento hobbesiano, pero, por sí mismo considerado, no nos permite delinear *lo distintivo* de la antropología que ahora estudiamos, del modo en que sí lo hacen la igualdad y el egoísmo universales. Por otro lado, el propio Hobbes no hace de ella un tópico central de sus consideraciones antropológicas; más bien, en ocasiones, aparece fraseada como una consecuencia o un resultado necesario de los rasgos sobre los que a continuación nos vamos a ocupar. En este sentido, el recíproco aislamiento entre los hombres será un rasgo saltante

interioridad del otro a la experiencia sensible, y la consideración que el propio Hobbes muestra hacia la gestación de la voluntad, de la mano de la deliberación. Se trataría de una lectura dualista del razonamiento hobbesiano (Cf. Strauss, Leo, *op. cit.*, especialmente, los capítulos I, II y VIII).

e imprescindible del estado natural, pero explicará menos la especificidad de su dinámica que la igualdad o el egoísmo.

1.1. La concepción abstracta de los individuos: igualdad y egoísmo

El esfuerzo hobbesiano en favor de precisar en qué consiste la naturaleza humana tiene una cualidad que lo distingue como moderno frente a sus predecesores: la *mirada radicalmente abstracta* de su enfoque conceptual, la posibilidad de pensar acerca de la naturaleza humana desde el mayor desarraigo, despejando las diferencias concretas situadas en el detalle que resulta de la pertenencia a una comunidad, a un credo religioso, a un género, etc. La intención es que seamos capaces de situarnos en una perspectiva suficientemente *homogeneizadora* para poder extraer conclusiones ineludibles, no sujetas al influjo de la contingencia. Bajo esta mirada que aprehende lo humano como una esencia inafecta a la diversidad de sus circunstancias, lo primero que destaca es, justamente, la *igualdad universal de los hombres*. Así, cuando en el capítulo XIII de *Leviatán* nuestro autor perfila el estado de naturaleza como esa circunstancia humana que habría de resultar necesariamente ante la falta de un poder soberano que legisle sobre las acciones de los individuos, el rasgo clave de su antropología que, en primer término, salta a la vista es dicha igualdad entre todos los seres humanos:

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan

importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él.¹⁸

La clave es, pues, ponernos al tanto sobre la indiferenciación que define a cada miembro de nuestra especie. Sin duda, las diferencias existen, pero sobre la base de ellas no puede sostenerse ninguna distinción personal sustantiva que justifique jerarquías naturales entre los hombres. Desde su sencillo enunciado, nuestra cita echa por tierra los parámetros básicos de toda racionalidad aristocrática, basada en adscripciones e inherencias presupuestas como capaces de definir asimetrías incuestionables. Cualquier aspiración puede, en principio, ser querida por cualquier hombre y pretendida con la misma intensidad, sin que exista distinción originaria alguna que lo impida¹⁹. Si de algo nos provee originariamente la naturaleza es de una fundamental condición de igualdad, tanto en el ámbito de las *capacidades físicas* como *psicológicas*²⁰.

Cualquier diferencia que pueda reconocerse entre los hombres resulta poco significativa para afectar la igualdad fundamental de sus capacidades. En lo que respecta a la fuerza física, Hobbes despeja pronto la cuestión, señalando que aun el hombre más débil puede matar al más fuerte mediante argucias o forjando alianzas²¹. Para el caso de nuestra psicología²², de nuestras

¹⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, traducción de Miguel Sánchez Sarto, México: Fondo de Cultura Económica, 1980, cap. XIII, p. 100. ("Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another man may not pretend as well as he.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 74).

¹⁹ Para la forma en que esto aparece en el primer escenario de la socialidad humana considerado por Hobbes, el estado natural, *cf. infra*, acápite 2.1.

²⁰ Para la cuestión de la correspondencia entre los fenómenos físicos y psicológicos desde el mecanicismo hobbesiano, *cf. Watkins, J.W.N., op. cit.*, § 20.

²¹ Hobbes, Thomas, *loc. cit.*

facultades pasionales y racionales, nuestro autor, en primer lugar, desmenuza los componentes instintivo-emotivos de lo que vendría a ser una suerte de psicología fundamental de las pasiones, desde la que será luego posible entender las deliberaciones y decisiones de la voluntad. En segundo término, a propósito de nuestras facultades cognoscitivas y racionales en general, baste por ahora indicar que nuestro autor, atendiendo a la experiencia racional ordinaria o prudencia, encuentra incluso una mayor igualdad que en el plano de los cuerpos:

En cuanto a las facultades mentales... yo encuentro aun una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual.²³

De las facultades por las cuales sentimos o tenemos sensaciones, imaginamos y razonamos con ciencia, Hobbes se ocupa extensamente a lo largo de la primera parte de *Leviatán*, “Del hombre”, ofreciéndonos el resultado de sus indagaciones epistemológicas. En este punto, el diseño que inspira el análisis hobbesiano no es fundamentalmente diferente del de su contemporáneo Descartes o del que luego encontraremos en Kant. La idea es establecer cuáles son las *condiciones y posibilidades universales del conocimiento humano*, y hacerlo abrigando la esperanza de que su esclarecimiento permitirá *orientar la conducta de un modo provechoso*. De esta manera, cada una de aquellas facultades, con sus limitaciones y alcances, es presentada como uno

²² Nos ocuparemos ampliamente de la cuestión en el próximo acápite de este mismo capítulo; por lo pronto, *cf.*, especialmente, los capítulos VI y XI de *Leviatán*.

²³ *Ibid.*, cap. XIII, p. 100. (“And as to the faculties of the mind... I find yet a greater equally amongst men than that of the strength. For prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 74-75).

de los *medios universales* por los que el conocimiento se da. Una y otra vez, la exposición que aquí encontramos sigue la pauta de la abstracción que pretende la descripción final de ciertos fenómenos psicológicos, tales como soñar o calcular. Una vez delineados, siguiendo, para estos tópicos, en gran medida, la pauta de una epistemología materialista y una lógica mecanicista, se espera esclarecer la naturaleza del entendimiento humano, de forma que sea posible, luego, seguirle la pista a la racionalidad que guía los dinamismos propios del estado natural y el Estado civil.

El segundo rasgo de la antropología hobbesiana que resulta crucial destacar es el *egoísmo universal* que define la conducta recíproca de los hombres. Precisamente, la igualdad de los mismos se pone de manifiesto en el hecho de que cada individuo comparte esta forma de disposición hacia los demás: "...the idea that men are essentially alike does provide the necessary framework for his theory of human nature which goes to say *what* they are like –for one thing, they are all essentially egocentric"²⁴.

El individuo hobbesiano antepone sus pretensiones al de toda alteridad; su instinto y su pasión no lo orientan, en principio, hacia la concesión en función de mutuos beneficios con una potencial contraparte; jamás lo disponen hacia alguna forma de autoinmolación o sacrificio del interés individual; lo llevan, más bien, a procurar, con todos los medios a su disposición, su más plena satisfacción posible, donde "su" significa, originariamente, la de él y nadie más;

²⁴ Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 107.

en todo caso, si alguien más resulta *también* beneficiado con su satisfacción, ello no será más que un resultado contingente y –esto es crucial– *no buscado por sí mismo*. Como veremos en el siguiente capítulo, a propósito de las condiciones que dinamizan la lucha en el estado de naturaleza, esta condición antropológica resultará fundamental, pues aunque pueda caber la consideración o el interés por el otro, ello nunca pondrá en cuestión la primacía del propio interés.

La naturaleza de este egoísmo es ampliamente discutida por Gregory Kavka²⁵. La psicología egoísta de Hobbes viene a pautar la conducta de forma que la orientación de la misma esté definida por la satisfacción de determinados *intereses y beneficios personales*. Es inmediatamente necesario distinguir entre intereses y beneficios, por un lado, y *deseos personales*, por el otro, para evitar caer en formulaciones meramente tautológicas acerca del sentido de la conducta humana; de no hacerlo, “one might fallaciously slip from the true but tautological claim that all acts originate in desires of the self to the claim that all acts originate in selfish desires...”²⁶. Es decir, seguir el propio deseo no significa seguir una pauta egoísta.

Sobre este punto, hay que decir que las propias formulaciones hobbesianas favorecen la ambigüedad: “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*. Y el objeto de su

²⁵ Kavka, Gregory, *op. cit.*, acápite 2.2 - 2.5 de su segundo capítulo, “Human Nature”.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

odio y aversión, *malo...*²⁷ En esta formulación, no encontramos una pronunciación explícita acerca de que “bien” signifique ‘si y solo si hay de por medio un beneficio personal’; y “malo”, lo contrario. La indeterminación de esta definición del bien y el mal no solo nos obliga a ser precisos en distinguir la mera declaración tautológica de egoísmo, por la cual prácticamente toda acción remite a un cierto querer personal, del egoísmo psicológico propiamente dicho, definido por la relación de posesión y control sobre los objetos y las personas en función de un interés o un beneficio propio. También permite albergar posibilidades no egoístas para la comprensión de la acción en el propio planteamiento hobbesiano, donde el querer individual se identifique con un beneficio para alguien más o produzca aversión el daño que otra persona pudiera sufrir²⁸.

Asimismo, debemos considerar la dificultad de definir la noción de “beneficio personal”, clave para precisar la cuestión del egoísmo. Los intentos por establecer criterios abstractos –y/o genéricos– a este respecto resultan siempre sujetos a controversia y superposición. Para el caso de nuestro estudio, una mirada inductiva puede, en cambio, ser de provecho. ¿Qué es inequívocamente beneficioso para el individuo, según Hobbes? Pues la vida, la

²⁷ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, cap. VI, p. 42. (“But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth *good*; and the object of his hate and aversion, *evil...*”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 28-29).

²⁸ Esta posibilidad es tomada por Kavka con optimismo: “To a large extent, how we pigeonhole *Leviathan* with respect to egoism is a function of the relative weight we place on different criteria of classification. If we put greatest weight on explicit statements... we shall be more inclined to regard *Leviathan* as an egoistic work. If, instead, we focus on the dispensability of the doctrine with respect to the argument structure of the work, or the apparent trend in Hobbes's views over time, we shall more likely deny that *Leviathan* is egoistic.” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 51). Finalmente, Kavka reconoce que el egoísmo psicológico está presente en Hobbes, pero sostiene que es reelaborable en *términos más débiles*, bajo la forma de un *egoísmo predominante*, que permita espacio para el altruismo y la consideración de los otros (*ibid.*, pp. 64-65).

salud, la integridad física, la seguridad, las libertades individuales, el poder, el contexto de igualdad que estos bienes suponen para su disfrute, las posesiones, el honor, el afecto, etc. Por supuesto, caben otros bienes en la lista, cuya inclusión puede discutirse²⁹. Lo importante es que el egoísmo presente en Hobbes supone perseguir estos beneficios por sobre cualquier alteridad –natural o social– que se contraponga o se presente como un obstáculo para su consecución. Se trata, pues, de la raíz de lo que luego vendrá a ser el *derecho de naturaleza*: la legítima búsqueda de estos bienes a *pesar de todo y de todos*; particularmente, de algunos de dichos bienes –como veremos luego.

Por otro lado, el egoísmo psicológico hobbesiano no plantea una consideración de los procesos biográficos o históricos que puedan haber generado las disposiciones egoístas. Está, más bien, estrictamente centrado en la pulsión natural desde la que, de modo instintivo e inmediato, los individuos se disponen hacia sus objetos. El ansia de apropiación y dominio sobre las cosas y las relaciones, en las que cada ser humano se involucra, tiene el carácter de una pauta universal que –según referíamos anteriormente– es pretendida de un alcance trascendente respecto de las circunstancias biográficas e históricas de cada individuo. De tal manera, la inmediatez bajo la que se concibe esta suerte de instinto egoísta asume, a su vez, la forma de un principio universal de estructuración de la conducta humana, desde el cual podrán pensarse las distintas mediaciones de nuestras experiencias sociales.

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 41-42, donde se plantea la cuestión desde una discusión sobre el egoísmo psicológico no estrictamente ceñida a la problemática hobbesiana.

Por ello, hay que dejar de lado las consideraciones estrictamente causalistas en la comprensión del egoísmo hobbesiano. Kavka lo explica de este modo:

Another doctrine, Causal Egoism, is pseudo-egoistic because it concerns the origins, rather than the objects of our desires. According to Causal Egoism, we desire (are averse to) states of affairs according to the amount of pleasure (pain) that we have experienced in conjunction with similar states of affairs in the past. But whether a desire is self-interested or not depends upon the nature of the *object* of the desire, not on its causal etiology.³⁰

Es decir, por ejemplo, un acto de solidaridad, no es egoísta, dado que no busca algún interés o beneficio personal, a pesar de que pueda ser el efecto de una serie de condicionamientos pasados que lo hacen posible, incluidos recuerdos gratos, asociaciones satisfactorias y/o el rechazo de ciertos remordimientos. A diferencia de lo que ocurrirá en la moralidad kantiana, en este caso, el no-egoísmo no se define desde el radical desinterés de la pura intención moral – absolutamente abstraída de sus condiciones empíricas–, sino desde nuestra *relación objetiva* –mundana– con las cosas hacia las que nos disponemos. El punto es si nuestra relación con ellas redundará o no en algún provecho personal³¹.

³⁰ *Ibid.*, pp. 35-36.

³¹ Ahora bien, en la medida en que el retraimiento hacia la subjetividad se radicaliza en Kant, para perfilar como moral sólo lo que pueda estimarse plenamente definido desde la universalización formal-racional de los fines, el análisis desde la perspectiva de las causas reaparece para determinar quién se comporta egoístamente y quién no: el egoísta no sólo quiere la objetividad de la cosa, sino lo que ella le significa, su goce y su disfrute. Para el planteamiento kantiano, el sujeto egoísta se relaciona con el mundo desde un entramado instrumental y causal en el cual se define plenamente inscrito. Bajo esta perspectiva, será prácticamente imposible zafarse del egoísmo, pero Hobbes todavía está lejos de hacer del individuo una entidad con tal *autosuficiencia* para la determinación de lo moral, lo bueno y lo egoísta. Por ello, en su caso, el criterio del egoísmo sigue siendo *empíricamente verificable*: la *relación factual* con los objetos o el *beneficio efectivo*, y no un asunto de la pura intención.

1.2. Las facultades de los individuos: pasión y razón

Pasemos a considerar la manera en que Hobbes entiende las facultades psicológicas humanas cifradas en nuestra capacidad de experimentar pasiones y conocer el mundo racionalmente. La importancia de prestarles especial atención es subrayada por nuestro autor desde la Introducción a *Leviatán*, a propósito del papel que cumple el autoconocimiento del soberano con vistas al buen gobierno: “Quien ha de gobernar una nación entera ha de leer, en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil de aprender que cualquier idioma o ciencia...”³² Esta mismidad es la naturaleza humana, cuya originalidad remite a aquello con lo que cuenta cada persona más allá de, o al margen de, cualquier relación social; esto es, remite a las facultades que lo distinguen de modo individual: su *psicología*. Éste es el *plano distintivo fundamental de la homogeneidad de lo humano*, así como la vía de entrada para el conocimiento de los individuos:

...por la semejanza de los pensamientos y de las pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas.³³

³² Hobbes, Thomas, *op. cit.*, Introducción, p. 5. (“He that is to govern a whole nation must read in himself, not this or that particular man, but mankind, which though it be hard to do, harder than to learn any language or science...”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 4-5). En la misma línea, específicamente para el caso de las pasiones, señala Strauss: “A thorough knowledge of the passions is the indispensable condition for the answering of the question as to the right ordering of social life, and particularly as to the best form of State.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 110)

³³ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, Introducción, p. 4. (“...for the similitude of the thoughts and passions of one man to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself and considereth what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds, he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 4).

La antropología hobbesiana implica una concepción conjunta del cuerpo, la psique y la socialidad humanas. El segundo de estos elementos resalta inmediatamente al comienzo de la exposición hobbesiana, que a lo largo de su obra –y no solo en *Leviatán*– parte de lo que es el ser humano individualmente considerado, para pasar luego a discutir los términos de su convivencia social. El comentario de Strauss también enfatiza el papel clave de las pasiones y la racionalidad en la antropología hobbesiana:

Hobbes summed up his theory of human nature as it underlies his political philosophy in ‘two most certain postulates of human nature’. The first postulate is that of ‘natural appetite’... Man is an animal like all other animals, as a percipient being constantly exposed to manifold impressions which automatically call forth desires and aversions, so that his life, like that of all other animals, is constant movement. There is, however, one important difference: the specific difference between man and all other animals is reason.³⁴

Por *apetito natural*, Strauss se refiere al conjunto de pulsiones instintivas de apego y desapego, atracción y rechazo³⁵, amor y odio³⁶, que los hombres vivimos bajo la forma de pasiones y emociones. Estas pulsiones son, en principio, comunes al hombre y al animal³⁷. Remiten a la constitución de nuestro cuerpo; por ello, no es casual que la concepción hobbesiana de las pasiones se dirija, más pronto que tarde, a su raíz orgánica y material, la cual, a su vez, es permanentemente interpretada por Hobbes en términos mecanicistas. En efecto, precisa Watkins: “...feelings of pleasure and pain

³⁴ Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 8-9.

³⁵ En sentido técnico hobbesiano, el *apetito* se identifica específicamente con el *apego* a un objeto, a diferencia de la *aversión*, que supone, más bien, su *rechazo*. Cf. Hobbes, Thomas, *op. cit.*, cap. VI, “Del origen interno de las mociones voluntarias, comúnmente llamadas PASIONES, y términos por medio de los cuales se expresan”; especialmente, pp. 40-41.

³⁶ “Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión.” (*ibid.*, cap. VI, p. 41) (“That which men desire they are also said to LOVE, and to HATE those things from which they have aversion.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 28).

³⁷ *Ibid.*, cap. VI, p. 40.

result from *alterations* in the vital motion of the body”³⁸, siendo estas alteraciones producto de la interacción con los estímulos del entorno físico³⁹.

Ahora bien, dada la igualdad universal de los hombres, las pasiones, por supuesto, serán las mismas. Sin embargo, Hobbes precisa en qué sentido se da esta igualdad:

Me refiero a la similitud de aquellas *pasiones* que son las mismas en todos los hombres: *deseo, temor, esperanza, etc.*; no a la semejanza entre los *objetos* de las pasiones, que son las cosas *deseadas, temidas, esperadas, etc.* Respecto de éstas la constitución individual y la educación particular varían de tal modo y son tan fáciles de sustraer a nuestro conocimiento que los caracteres del corazón humano, borrosos y encubiertos, como están, por el disimulo, la falacia, la ficción y las erróneas doctrinas, resultan únicamente legibles para quien investiga los corazones⁴⁰.

Nuevamente, nos topamos con la mirada enfocada en hallar los rasgos genéricos por encima de las concreciones con las que, por último, tendrán que vincularse. La búsqueda de lo común pretende el punto de vista inobjetable

³⁸ Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 115.

³⁹ Debe señalarse, no obstante, que Hobbes reconoce que algunos apetitos y aversiones no proceden de la experiencia o de la interacción con el mundo, sino que “nacén con el hombre, como alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser llamado aversión de algo que sienten en sus cuerpos)” (Hobbes, Thomas, *op. cit.*, cap. VI, p. 41). (“...are born with men, as appetite of food, appetite of excretion and exoneration (which may also and more properly be called aversions from somewhat they feel in their bodies)”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁰ Hobbes, Thomas, *op. cit.*, Introducción, p. 4. (“I say the similitude of *passions*, which are the same in all men, *desire, fear, hope, &c.*, not the similitude of the *objects* of the passions, which are the things *desired, feared, hoped, &c.*; for these the constitution individual and particular education do so vary, and they are so easy to be kept out from our knowledge, that the characters of man’s heart, blotted and confounded as they are with dissembling, lying, counterfeiting, and erroneous doctrines, are legible only to him that searcheth hearts.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 4). En vena mecanicista, la variabilidad del objeto de las pasiones es argumentada del modo siguiente: “Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aun pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto.” (*ibid.*, cap. VI, p. 42) (“And because the constitution of a man’s body is in continual mutation, it is impossible that all the same things should always cause in him the same appetites and aversions; much less can all men consent in the desire of almost any one and the same object.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 28).

capaz de manejarse con hallazgos que no estén a merced de tal o cual uso cultural. Es cierto que estas facultades universales, las pasiones, son pensadas por Hobbes como siempre referidas a objetos. No se trata, pues, de facultades puras ni absolutamente ensimismadas⁴¹; son, decididamente, *disposiciones hacia el mundo*. Aunque no cualquier disposición. Si de subrayar su universalidad se trata, han de pensarse dissociadas de la realidad de su actuación; es decir, de sus condiciones, medios y objetos sobre los que ellas se muestran como algo más que una realidad interior. Es la impronta moderna; su realidad no es la absoluta desvinculación de la mundaneidad –como en la figura de la espontaneidad kantiana–, pero sí se trata de disposiciones individuales cuya especificidad y concreción no vienen ya determinados por un contenido sustancial positivamente establecido. En Hobbes, el querer de las pasiones individuales prescinde de tales referentes y arraigos a la hora de relacionarse con sus objetos y elegir sus medios, asumiendo la forma de pulsiones genéricas de contenido variable según la apetencia de cada quien.

Consideramos que es ésta la condición pasional clave que define a la antropología hobbesiana. La denominaremos *apetencia indeterminada*, entendiendo al individuo hobbesiano como alguien que quiere sin estar sujeto a las prescripciones positivas de alguna condicionalidad sustancial –de ahí lo indeterminado de su querer–, pero que, al mismo tiempo, posee apetitos definidos por su propia naturaleza o esencia humana presente en cada uno de ellos.

⁴¹ Recuérdese lo indicado arriba sobre la manera distinta de entender al individuo en Hobbes y Kant, a propósito de la concepción del egoísmo (cf. *supra*, n. 31).

En virtud del carácter indeterminado –o no sustancialmente cifrado– de su apetencia, los individuos nunca cesan en su afán de perseguir y someter más y nuevos objetos. Esta condición remite directamente a nuestra animalidad, pero se trata de una animalidad ampliamente redefinida: “In the case of man, animal desire is taken up and transformed by a spontaneous infinite and absolute desire which arise out of the depths of man himself.”⁴² El deseo humano se diferencia del animal, pues, dada la irrestricción sustancial bajo la que determina su alcance. Aunque siempre desde el marco de las disposiciones esenciales de la naturaleza humana, el querer de los individuos no ésta más circunscrito a restricciones exteriores antepuestas. La finitud sustancial que en el pasado había pautado el razonamiento de las posibilidades humanas viene siendo dejada de lado, de modo que la especificidad de los deseos humanos será exclusiva competencia de lo que cada individuo, capaz de querer según la particularidad de su apetencia, decida.

Esta apetencia solo podrá realizarse en la medida en que la persona en cuestión disponga de los recursos para ello, los cuales se resumen en la necesidad de *poder*⁴³: “De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte.”⁴⁴ En efecto, acorde con la apetencia que determina su necesidad, la búsqueda del poder será también ilimitada.

⁴² Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 11.

⁴³ “El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro.” (Hobbes, Thomas, *op. cit.*, cap. X, p. 69) (“The power of a man (to take it universally) is his present means to obtain some future apparent good...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 50).

⁴⁴ *Ibid.*, cap. XI, p. 79. (“So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 58).

Tal suerte de vorágine de la apetencia nos coloca frente a la realidad de una existencia desprovista de cursos preestablecidos, dispuesta a fijarlos por ella misma y a asumir la incertidumbre de las consecuencias prácticas que ello suponga para su presente y, especialmente, para su futuro. Los individuos saben que necesitan del mayor poder que le sea posible reunir y disponer, pero no saben *in concreto* para qué. El sentido *está por definirse*; será lo que ellos quieran, pero este querer, respecto de sus objetos, es la *constante reinvencción*. Tal pulsión abstracta de un querer que quiere impetuosamente, pero sólo de modo indeterminado, es, en más de una ocasión, formulada por Hobbes a propósito de la cuestión del eslabonamiento de los fines de la voluntad hacia nuevos y mayores fines; es decir, finalmente, respecto de en qué consiste *ser feliz*.

A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha... Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías estén paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.⁴⁵

Lo que aparece aquí es la búsqueda de satisfacciones inscritas en una *continuidad progresiva y lineal* que se dispone hacia el futuro de modo indeterminado –frente a las prescripciones sustanciales. Aunque esta indeterminación tiene el límite obvio de nuestra perecibilidad individual, vistas

⁴⁵ *Loc. cit.* (“To which end we are to consider that the felicity of this life consistent not in the repose of a mind satisfied... Nor can a man any more live, whose desires are at an end, than he whose senses and imagination are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man’s desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 57).

las cosas en el horizonte del género humano, lo que se está planteando es una primacía del querer de los individuos. Es cierto que este querer no puede querer cualquier cosa, pues se debe a su naturaleza, pero tiene en sí la posibilidad de redefinir constantemente los objetos de su deseo de acuerdo con sus propias disposiciones –y, por ende, de redefinir, quiéralo o no, la propia objetividad del mundo, que antes se contraponía ante los hombres como sustancia inmodificable.

De esto, desprendemos que la relación con el objeto se experimenta bajo dos tendencias en tensión. Por un lado, dicho objeto tiende a ser trivializado lo suficiente para que cumpla su función como *un medio más* del siempre inacabado recorrido por el cual la voluntad de los individuos busca ampliar su satisfacción y su poder. Participando de este recorrido, los hombres van definiendo los nuevos objetos de su querer. Por otro lado, la felicidad del individuo no es más que el goce de los objetos de su voluntad, de forma tal que la especificidad mundana de los mismos es *la realidad* donde se cumple el deseo; dicha realidad nunca puede ser tratada desde la radical desconsideración, como en las filosofías morales trascendentales de los siglos posteriores a Hobbes. Así, si hemos de hablar de las satisfacciones humanas, debemos considerar estas dos dimensiones complementarias en juego. Esta perspectiva es manejada por nuestro autor desde sus escritos más tempranos:

Al ver que todo es deleite o apetito y que el apetito presupone un fin ulterior, no puede existir satisfacción más que en el medio; y, por ende, no debemos maravillarnos cuando vemos que a medida que los

hombres alcanzan más riquezas, honores o poder, más y más crece continuamente su apetito...⁴⁶

El empeño hobbesiano por expresar una antropología que no signifique una ruptura del orden material del mundo lo llevan a volver sobre las conexiones biológico-materialistas de la voluntad de los individuos: "...no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones"⁴⁷. El dinamismo de la voluntad que desea irrestrictamente es parte de la condición física por la cual la existencia de nuestros cuerpos se define como movimiento incesante cuya quietud –la parálisis del deseo–, al igual que la ausencia de sensaciones, no sería otra cosa que ausencia de vida⁴⁸. En relación con el punto hacia el cual desemboca la redefinición incesante del deseo, la felicidad, Watkins llega a la siguiente conclusión:

Another implication is that a state of satiety is not pleasurable, since it involves no *enhancing* of vital motion... It is, so to speak, accelerations of

⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979, parte I, cap. VII, 7, pp. 143-144.

⁴⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. VI, p. 50. ("...there is no such thing as perpetual tranquillity of mind while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 34-35).

⁴⁸ La dinámica mecanicista de la sensación en el planteamiento hobbesiano queda expresada en *ibid.*, cap. I, "De las sensaciones"; por ejemplo: "La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto que actúa sobre el órgano propio de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído, y el olfato: dicha acción, por medio de los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, se adentra por éste hasta el cerebro y el corazón, y causa allí una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para liberarse: esfuerzo que, dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo." (pp. 6-7) ("The cause of sense is external body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately, as in the taste and touch, or mediately, as in seeing, hearing, and smelling; which by pressure, by the mediation of nerves and other strings and membranes of the body, continued inwards to the brain and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart to deliver itself; which endeavour, because *outward*, seemeth to be some matter without.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 6).

the vital motion which give off pleasure in the human engine. Felicity is a dynamic rather than a static condition...⁴⁹

La posibilidad de la continua ampliación del movimiento corporal, en tanto favorece nuestra pulsión natural más fundamental –la satisfacción de nuestras apetencias– constituiría una circunstancia feliz, reforzada por el *placer*, mientras que los obstáculos a dicho movimiento acarrearían *dolor* y *pesar*:

Esta moción que se denomina apetito y en su manifestación *deleite* y *placer* es, a juicio mío, una corroboración de la moción vital y una ayuda que se le presta: en consecuencia, aquellas cosas que causan deleite se denominan, con toda propiedad, *jocundas*... porque ayudan o fortalecen; y las contrarias, *molestas*, *ofensivas*, porque obstaculizan y perturban la moción vital.⁵⁰

De aquí que el placer termine perfilándose como “sensación de lo bueno” y lo desagradable y doloroso como “sensación de lo malo”⁵¹.

La apetencia que describimos no limita su alcance al ámbito de las cosas, sino que implica, además, determinadas disposiciones hacia los otros hombres; puesto en términos del poder requerido para satisfacer el querer individual, dicha apetencia involucra la pretensión de *dominio sobre los demás hombres*. Ellos son parte de la objetualidad del mundo y, como tales, o bien son *medios*

⁴⁹ Watkins, J.W.N., *loc. cit.*

⁵⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. VI, p. 43. (“This motion which is called appetite, and for the appearance of it *delight* and *pleasure*, seemeth to be a corroboration of vital motion, and a help thereunto; and therefore such things as caused delight were not improperly called *jucunda* (...from helping or fortifying); and the contrary, *molesta*, *offensive*, from hindering and troubling the motion vital”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 29).

⁵¹ *Loc. cit.* (“*Pleasure*, therefore, or *delight*, is the appearance, or sense, of good; and *molestation* or *displeasure*, the appearance, or sense, of evil. And consequently all appetite, desire, and love is accompanied with some delight more or less; and all hatred and aversion, with more or less displeasure and offence.”, *loc. cit.*). Esta doble posibilidad para las mociones humanas es clave para entender la dinámica del estado de naturaleza, a tratar en el próximo capítulo; allí, estas consideraciones se vincularán con el tema crucial de la libertad.

para el logro de alguna satisfacción, o bien son queridos *por ellos mismos*, en tanto suponen inmediatamente un goce peculiar. El poder, pues, no es una mera relación técnica con el mundo de lo inerte o lo no-humano, sino una relación con los otros, donde éstos son deseados, tanto porque proveen de recursos para la realización de las propias apetencias, como porque en sí mismos tienen algo que ofrecer –por ejemplo, legitimidad y reconocimiento al individuo que los logre someter.

A propósito de la relación con los otros, la apetencia indeterminada encuentra en la *vanidad* a una variedad decisiva de su amplio margen de posibilidades. Que el mundo social gire alrededor de un individuo, que los demás se definan desde el deseo de un individuo particular que busca ser reconocido, nos representa con claridad la irrestricción de la que el individuo hobbesiano dispone; en este caso, en relación con sus semejantes. Esta pasión remite a un *deseo de gloria* que, por la ilimitación desde la que los individuos se disponen hacia sus objetos, se torna fácilmente en *vanagloria*:

Alegría que surge de la imaginación de la propia fuerza y capacidad de un hombre, es la exaltación de la mente que se denomina GLORIFICACIÓN; si se basa en la experiencia de acciones pasadas coincide con la *confianza*; pero cuando se funda en la adulación de los demás, solamente en el propio concepto, para deleitarse en las consecuencias de ello, se llama VANAGLORIA, nombre que está muy justamente aplicado, porque una *confianza* bien fundada suscita potencialidad, mientras que suponer una fuerza inexistente no la engendra; ello hace que a esta gloria se la denomine, con razón, *vana*.⁵²

⁵² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. VI, pp. 45-46. (“Joy arising from imagination of a man’s own power and ability is that exultation of the mind which is called GLORYING; which, if grounded upon the experience of his own former actions, is the same with *confidence*; but if grounded on the flattery of others, or only supposed by himself, for delight in the consequences of it, is called VAINGLORY; which name is properly given, because a well grounded *confidence* begetteth attempt, whereas the supposing of power does not, and is therefore rightly called *vain*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 31).

En el análisis de las circunstancias del estado de naturaleza, veremos que esta desmesura del deseo de gloria será un punto decisivo para evaluar las posibilidades y riesgos que los propios individuos se plantean a sí mismos dada su irrestricción originaria⁵³.

Por otro lado, los individuos que se gozan en el reconocimiento de los demás también sienten *temor* de perder tal reconocimiento o de que sus bienes, las pretensiones de su querer y su propia existencia se vean amenazados. El temor es la aversión que resulta ante un objeto o una situación por la posibilidad a él asociada de sufrir un daño⁵⁴. La apetencia indeterminada encuentra en él su otra posibilidad pasional fundamental; en un sentido, *la otra cara del mismo continuo* en el que se mueve la vanidad, según sea que logre o no su propia satisfacción.

Estas pasiones pautan la acción de los individuos⁵⁵, pero su efectivo despliegue supone, normalmente, un proceso interno de deseo y rechazo al objeto sobre el cual ella habrá de recaer. Salvo situaciones de muy pronta definición de las disposiciones individuales hacia un determinado objeto –como cuando tenemos extrema sed y estamos frente a una fuente de agua–, ocurre que la diversidad de cada circunstancia puede hacer que, en cierto momento, nos dispongamos esperanzados hacia el objeto; pero, a continuación, podríamos empezar a temer por posibles consecuencias amenazantes

⁵³ Cf. *infra*, el acápite 3.1. La búsqueda del honor y el reconocimiento de los demás es otro punto de distinción fundamental del apetito humano frente al animal (cf. Strauss, Leo, *loc. cit.*).

⁵⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. VI, p. 44. (“Aversion with opinion of hurt from the object, FEAR.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 30).

⁵⁵ El capítulo VI de *Leviatán* –cuyo texto venimos siguiendo en este punto–, además de ocuparse de estas pasiones, se esfuerza, al detalle, por mostrar la amplia gama de posibilidades pasionales presente en los seres humanos.

vinculadas con la conducta guiada por tal esperanza. Este proceso va y viene, acercándonos y alejándonos del objeto; se trata de la *deliberación*, y su culminación, la decisión final, “implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión”⁵⁶.

Una vez que este ir y venir de las pasiones culmina, se abre paso la *voluntad* del individuo. Ésta se plantea como un “acto de querer”, que ya no es meramente interior, sino un salir de sí, una objetivación vía la acción, definida por el *último apego o rechazo* dado en el proceso deliberativo⁵⁷. El provecho de la deliberación consiste en que el individuo se permite, a través de ella, evaluar el conjunto de la circunstancia implicada en su posible acción, para, de este modo, optar por la mejor decisión que le sea posible hallar.

Los animales –piensa Hobbes– también deliberan y forjan su propia voluntad, pues su diversidad pulsional les permite, una y otra vez, aproximarse y distanciarse de determinado objeto que ante ellos se presente⁵⁸. El hombre, sin embargo, puede hacer uso de sus *facultades racionales* para lograr una más exhaustiva deliberación y, con ello, tomar una decisión mejor que la que le es posible a cualquier animal.

⁵⁶ *Ibid.*, cap. VI, p. 48. (“...it is a putting an end to the *liberty* we had of doing or omitting, according to our appetite or aversion”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 33).

⁵⁷ *Loc. cit.* (“In deliberation, the last appetite or aversion immediately adhering to the last action, or to the omission thereof, is that we call the WILL, the act (not the faculty) of willing.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁵⁸ *Loc. cit.*; en este caso, se trata de una deliberación y una voluntad puramente instintivas o no racionales; un ir y venir de las mociones animales de apego y desapego.

Así, por sobre el dinamismo de las pasiones y bajo su *dependencia*, la antropología hobbesiana tematiza, a manera de una suerte de *segundo sedimento* de la naturaleza humana, la importancia de la racionalidad en la definición de la especificidad de lo humano y sus posibilidades⁵⁹. Esta distinción humana es sintetizada por Kavka del modo siguiente:

Humans, according to Hobbes, possess the capacity of language –they assign names to ideas and combine these into propositions which they are capable of understanding and communicating. As a result, humans are capable of discovering general truths and, less unfortunately, of uttering absurdities. People are also inherently curious; they desire to know the causes of various observed effects and the effects of observed causes... Desires that go beyond the mere drives for sex, food, and rest are also unique to humanity, as it concern for one's future well-being. Man is therefore the linguistic, curious, forwardlooking being, and all that flows from that.⁶⁰

La racionalidad distingue al hombre del animal, pero, en el caso de Hobbes, asistimos a una peculiar concepción de la racionalidad humana, ajena a los senderos de la tradición filosófica. En particular, destaca su *apego matemático-deductivo*; la figura del razonar como un computar adiciones y restas:

A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos...⁶¹

⁵⁹ Nótese, por ello, que, aunque la deliberación humana supone la racionalidad que nos distingue de los animales, ella tiene su *fundamento* en las pasiones de deseo y rechazo a los objetos.

⁶⁰ Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 30.

⁶¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. V, p. 33. ("Out of all which we may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word *reason*, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of the thoughts...", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 22-23).

En segundo término, y de modo especialmente significativo para nuestro interés, Hobbes concibe las facultades racionales desde la *irrestricción* de una interioridad que pretende no reconocer la prepotencia ni la imposición de ninguna pauta exterior, de modo que el individuo pueda indagar sin comprometerse con alguna objetividad sustancial que le restrinja; es decir, donde ninguna creencia preestablecida o canonizada por determinada *autoridad* limite las pistas del conocimiento humano. La única prepotencia deseada y perseguida será la propia. Solo ante ella debiera conformarse el individuo: en la aceptación de puntos de partida y orientaciones para el razonamiento que todo ser humano sea capaz de reconocer con necesidad, apelando exclusivamente a lo común insoslayable en cada una de nuestras mentes. Asimismo, nuestro autor concibe a esta facultad capaz de trascender las circunstancias contingentes de cada acto de conocimiento particular, sin verse alterada o cuestionada en su alcance y poder por alguno de ellos.

Aun desde la inconciencia de sus propios presupuestos metafísicos, tanto la ruta de la duda metódica cartesiana como el esclarecimiento de esta antropología fundamental hobbesiana –a partir de la cual se espera poder razonar rigurosa y universalmente sobre la socialidad humana– son figuras fundadoras de la modernidad filosófica, que comparten la consideración de esta irrestricción de los individuos en lo que toca a sus facultades racionales: pensar desde la desaprehensión; cuando menos desde toda aquella que nos ligue forzosamente y nos subordine a alguna pauta fuera de nosotros.

La racionalidad humana nos permite *potenciar el poder de nuestra apetencia*, anticipando posibilidades y amenazas. Nuevamente, el contraste con la mera animalidad es notable, y ello no es solo cuestión de poseer capacidades mentales superiores frente a la limitación de la cognición animal del mundo⁶²:

He dicho antes... que el hombre supera a todos los demás animales en la facultad de que, cuando concibe una cosa cualquiera, es apto para inquirir las consecuencias de ella y los efectos que pueda producir. Añado ahora otro grado de la misma excelencia, el de que, mediante las palabras, puede reducir las consecuencias advertidas a reglas generales, llamadas *teoremas*... es decir, que él puede razonar o calcular no solamente en números, sino en todas las demás cosas que pueden ser sumadas o restadas de otras.⁶³

Además, y de modo decisivo, se trata también de lo que somos capaces de hacer con estas capacidades; lo que significa poseerlas para realizar nuestras disposiciones esenciales fundadas en la apetencia indeterminada:

Thus man is much less at the mercy of momentary sense-impressions, he can envisage the future much better than can animals; for this very reason he is not like animals hungry only with the hunger of the moment, but also with future hunger, and thus he is the most predatory, the most cunning, the strongest, and most dangerous animal.⁶⁴

Pasión y razón, pues, convergen; no se relacionan desde una disputa originaria que les sea ineludible –como en la psicología kantiana, por ejemplo. Más bien,

⁶² Cf. también Kavka, Gregory, *loc. cit.*

⁶³ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. V, p. 35. (“I have said before... that a man did excel all other animals in this faculty: that when he conceived anything whatsoever, he was apt to inquire the consequences of it, and what effects he could do with it. And now I add this other degree of the same excellence: that he can by words reduce the consequences he finds to general rules, called *theorems*... that is, he can reason, or reckon, not only in number, but in all other things whereof one may be added unto or subtracted from another.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 24).

⁶⁴ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 9.

*colaboran y pueden potenciarse recíprocamente*⁶⁵. La visión de Hobbes es, en este punto, unitaria y ontológicamente monista. La apetencia indeterminada de los individuos persigue sus fines tanto pasional como racionalmente. Hobbes procura rastrear esta continuidad desde sus presupuestos materialistas, de modo que la racionalidad no resulte una facultad disociada ontológicamente del mundo y, con ello, finalmente –como se le suele reprochar al cartesianismo–, impotente para actuar sobre él.

Los primeros cinco capítulos de *Leviatán* se ocupan de la conexión entre la sensación⁶⁶, la imaginación⁶⁷, la memoria⁶⁸, el entendimiento⁶⁹ o la racionalidad

⁶⁵ Esta *comunidad*, que las pasiones y la razón conforman en nuestra naturaleza, se muestra en contrapuntos gratos a Hobbes, orientados a dar cuenta de su ser partícipes de *un mismo dinamismo*: “Y así como el último apetito en la deliberación se denomina *voluntad*; así la última opinión en busca de la verdad del pasado y el futuro se llama JUICIO, o *sentencia resolutive* y final de quien *realiza el discurso*. Y como la serie completa de los apetitos alternos, en la cuestión de lo bueno y lo malo, se llama *deliberación*, así la serie completa de las opiniones que alternan en la cuestión de lo verdadero y lo falso, se llama DUDA.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. VII, p. 51) (“And as the last appetite in deliberation is called the *will*, so the last opinion in search of the truth of past and future is called the JUDGMENT, or *resolute and final sentence* of him that *discourseth*. And as the whole chain of appetites alternate in the question of good or bad is called *deliberation*, so the whole chain of opinions alternate in the question of true or false is called DOUBT.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 35).

⁶⁶ Cf. su concepción mecanicista en *supra*, n. 48.

⁶⁷ También en tono mecanicista: “...aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos... Por consiguiente, la IMAGINACIÓN no es otra cosa sino una sensación que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño como en estado de vigilia.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. II, p. 10) (“...after the object is removed, or the eye shut, we still remain an image of the thing seen, though more obscure than we see it... IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*, and is found in men and many other living creatures, as well sleeping as waking.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 8).

⁶⁸ Algo así como una *sensación envejecida* atenuada por la distancia temporal (cf. *ibid.*, cap. II, pp. 10-11).

⁶⁹ Que es formulado como un *tipo de imaginación*, con lo cual se mantiene el entronque mecanicista, y que, en principio, compartiríamos con los animales: “La imaginación que se produce en el hombre (o en cualquier otra criatura dotada con la facultad de imaginar), por medio de palabras u otros signos voluntarios, es lo que generalmente llamamos *entendimiento*, que es común a los hombres y a los animales. Por el hábito, un perro llegará a entender la llamada o la reprimenda de su dueño, y lo mismo ocurrirá con otras bestias.” (*ibid.*, cap. II, p. 15) (The imagination that is raised in man (or any other creature endued with the faculty of imagining) by words or other voluntary signs is that we generally call *understanding*, and is common to man and beast. For a dog by custom will understand the call or the rating of his master; and so will many other beasts”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 11). Dicho entendimiento se distingue como *humano* por las posibilidades que abre la conciencia *racional*:

y la ciencia, sugiriéndose en ellos la manera en que la conciencia racional potencia los recursos de nuestras pasiones. Así, en su figura culminante, la de la ciencia, su aporte teórico y práctico queda explícito del modo siguiente:

Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la *Ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer, sabemos cómo realizar alguna otra cosa si queremos hacerlo ahora, u otra semejante en otro tiempo. Porque cuando vemos cómo una cosa adviene, por qué causas y de qué manera, cuando las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos.⁷⁰

Considerando esta continuidad, debe precisarse, sin embargo, que la racionalidad aparece en segundo relieve frente a las pasiones; por ella misma no define el quehacer humano, sino de acuerdo con las definiciones o aspiraciones que le vienen dadas por dichas pasiones, pues “Para todos los discursos, gobernados por el afán de saber, existe, en último término, un *fin*, que consiste en alcanzar o renunciar a algo.”⁷¹ A diferencia de lo que ocurriera en la filosofía de su contemporáneo, Descartes, estos fines no se definen desde el puro entendimiento.

“El entendimiento, que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión.” (*loc. cit.*) (“That understanding which is peculiar to man is the understanding not only his will, but his conceptions and thoughts, by the sequel and contexture of the names of things into affirmations, negations, and other forms of speech...”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁷⁰ *Ibid.*, cap. V, p. 37. (“And whereas sense and memory are but knowledge of fact, which is a thing past and irrevocable, *Science* is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another, by which, out of that we can presently do something else when we will, or the like, another time; because when we see how anything comes about, upon what causes, and by what manner, when the like causes come into power, we see how to make it produce the like effects.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 25).

⁷¹ *Ibid.*, cap. VII, p. 51. (“Of all *discourse* governed by desire of knowledge, there is at last an *end*, either by attaining or by giving over.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 35).

La tarea de la racionalidad, más bien, consiste en proveer de informes para que las pasiones se esperancen o se atemoricen en cuanto al logro de sus fines: “...los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez de la misma proceden de aquí.”⁷² Su provecho es incalculable; a la vez, considerada a solas, la racionalidad resulta *impotente*, pues no determina ni puede alterar el *telos* que las pasiones ya han establecido. Por ello, respecto de la relación entre vanidad y miedo, que –como veremos– será un punto decisivo de la circunstancia del estado natural, Strauss subraya esta impotencia: “Among the passions he [Hobbes] pays particular attention to vanity and fear. The view which guides this selection is the relationship of the passions to reason, or more accurately, the fitness or unfitness of the various passions, to function as substitutes for impotent reason.”⁷³

Los *límites de la racionalidad* para orientar la conducta humana no constituyen, empero, un impedimento absoluto; se cuenta con esta impotencia y se actúa a pesar de ella y desde ella, lo cual permite reconocer ampliamente el papel de la racionalidad en el logro de los fines de la apetencia humana⁷⁴. Su aporte a la satisfacción de las pretensiones humanas queda, pues, establecido:

⁷² *Ibid.*, cap. VIII, p. 59 (“...the thoughts are to the desires as scouts and spies, to range abroad and find the way to the things desired; all steadiness of the mind’s motion, and all quickness of the same, proceeding from thence...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 41).

⁷³ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 130.

⁷⁴ Las tensiones y complementariedades entre las pasiones y la racionalidad definen al individuo hobbesiano y, a contracorriente de las filosofías racionalistas, su visión unitaria de las facultades humanas será un tópico de la reflexión moderna que se interesa por la vida instintiva. Su presencia puede rastrearse hasta la distinción complementaria entre el *sí mismo* y el *yo racional* presentada por Nietzsche (Cf., entre otros muchos lugares citables, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, Primera Parte, “De los despreciadores del cuerpo”,

En conclusión: la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*. Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén.⁷⁵

La naturalidad de nuestra especie termina, de este modo, siendo definida en función de la tensión y el mutuo refuerzo dados entre las facultades pasionales y racionales humanas, al punto que la razón misma se ve animada por un sentimiento:

*Deseo de saber por qué y cómo, CURIOSIDAD; este sentimiento no se da en ninguna otra criatura viva sino en el hombre. El hombre se distingue singularmente no sólo por su razón, sino también por esa pasión, de otros animales, en los cuales el apetito nutritivo y otros placeres de los sentidos son de tal modo predominantes que borran toda preocupación de conocer las causas; éste es un anhelo de la mente que, por la perseverancia en el deleite que produce la continua e infatigable generación de conocimiento, supera a la fugaz vehemencia de todo placer carnal.*⁷⁶

La razón, pues, se presta al esfuerzo de conocer, no solo de acuerdo con alguna exigencia específica proveniente de las demandas pasionales –lo que podría aparecer como algo exterior–, sino también en virtud de un *deleite inmanente* o la satisfacción de ampliar su saber, a lo cual se ve llevada por la

pp. 60-62); aunque, en este autor del siglo XIX, la subordinación de lo racional a lo instintivo será, en lo retórico y en lo conceptual, más radical.

⁷⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. V, p. 38. (“To conclude, the light of human mind is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed and purged from ambiguity; *reason* is the *pace*; increase of *science*, the *way*; and the benefit of mankind, the *end*. And on the contrary, metaphors, and senseless and ambiguous words, are like *ignes fatui*... and reasoning upon them is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 26).

⁷⁶ *Ibid.*, cap. VI, p. 45. (“*Desire to know why, and how, CURIOSITY*, such as is in no living creature but *man*, so that man is distinguished, not only by his reason, but also by this singular passion from other *animals*, in whom the appetite of food and other pleasures of sense by predominance take away the care of knowing causes, which is a lust of the mind that by a perseverance of delight in the continual and indefatigable generation of knowledge exceedeth the short vehemence of any carnal pleasure.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 31).

curiosidad. Es decir, la búsqueda racional tiene en sí un componente pasional que le es inherente. Según la misma consideración, Hobbes señala que la *admiración* –otro sentimiento–, ante las realidades que el individuo vivencia, despierta en el mismo el ansia por conocer las causas⁷⁷.

Sin duda, la racionalidad tiene una condicionalidad propia en la concepción hobbesiana de la naturaleza humana, y, en ningún sentido, es un mero derivado de las pasiones; sin embargo, su carácter subordinado frente a éstas no puede soslayarse, tanto desde el punto de vista de su *telos* –qué es lo que quiere conocer y por qué–, como si atendemos a las limitaciones de su poder para guiar la acción humana⁷⁸. En cualquier caso, a partir de la presencia y la influencia conjunta de las pasiones y la racionalidad sobre nuestra conducta, se habrán de desprender los conceptos claves de la filosofía política hobbesiana: el *derecho de naturaleza* y la *ley de naturaleza*.

1.3. La presencia de Dios y las apelaciones esenciales

Decíamos –al inicio de este capítulo sobre la antropología hobbesiana– que no debía exagerarse la ruptura que Hobbes representa en relación con las concepciones filosóficas tradicionales de la naturaleza humana, la moral y la política. La propia existencia de una concepción esencial del hombre, aunque

⁷⁷ *Loc. cit.* (“Joy from apprehension of novelty, ADMIRATION; proper to man, because it excites the appetite of knowing the causes.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*)

⁷⁸ Sobre esta segunda limitación, *cf. infra*, de manera especial, el inicio del capítulo 4, donde tal limitación será puesta de manifiesto a partir de la incapacidad de las máximas racionales para orientar, por sí solas, la incontinencia de las pasiones que se disponen contrarias al respeto de los contratos suscritos. A partir de tal incapacidad, surgirá la necesidad de un poder común que sí pueda lograrlo.

se trate de una inmersa en los marcos de la aún incipiente filosofía del sujeto, revela hasta qué punto, con Hobbes, y apelando a la clásica formulación nietzscheana, *Dios no ha muerto*. Ahora que concluimos la exposición de las *premisas* del razonamiento hobbesiano, expuestas en la forma de una *antropología fundamental*, quiero indicar en qué sentido la presencia de *lo incondicionado* y *lo trascendente*, metafísicamente concebidos –*lo divino* en el vocabulario nietzscheano–, persiste. Lo hace en dos sentidos importantes.

En primer lugar, consideremos la presencia de determinadas *apelaciones teológicas* que aparecen, en el planteamiento hobbesiano, de modo sistemático, siendo conceptualmente necesarias dentro del conjunto de su razonamiento y no un mero recurso retórico o una forma de evitar conflictos de época ante alguna de las diversas autoridades eclesiásticas en pugna en los agitados años de la Inglaterra que Hobbes conoció. En virtud de esto, no es el caso que nuestro autor hubiera podido dejar de lado dichas referencias, de modo que fuese capaz de argumentar lo mismo, prescindiendo a plenitud de ellas.

Tendremos ocasión de ir mostrando momentos de particular significación al respecto, en los cuales se hará notar la presencia e importancia de tales apelaciones teológicas. Lo veremos a propósito de la presentación del estado de naturaleza, cuando quepa preguntarse, en medio de la inagotable lucha de todos contra todos, por qué la necesidad del apego sin restricciones a la vida⁷⁹.

⁷⁹ Cf. *infra*, acápite 2.4, pp. 121-122.

También aparecerá a la hora de indagar por los límites de la soberanía, cuando haya que plantear la cuestión acerca de las implicancias que resultan del quebrantamiento de los pactos asumidos por el soberano⁸⁰. En ambos casos, la apelación al acto creador divino, así como a la voluntad que le subyace y es *de facto* asumida por los hombres, a través de sus apegos y pasiones, será ineludible.

En cambio, para Leo Strauss, destacada presencia en la historiografía hobbesiana, las intenciones de Hobbes al emplear referencias bíblicas son, cuando menos, ambiguas:

Hobbes with double intention becomes an interpreter of the Bible, in the first place in order to make use of the authority of the Scriptures for his own theory, and next and particularly in order to shake the authority of the Scriptures themselves. Only gradually does the second intention become clearly predominant.⁸¹

No es muy difícil encontrar, en los diversos escritos hobbesianos, múltiples apelaciones teológicas esgrimidas bajo consideraciones puntualmente instrumentales y hasta “interesadas”. Más de la mitad del texto de *Leviatán* tiene por propósito resolver la cuestión del poder eclesiástico y su restricción, apelando innumerables veces a citas bíblicas especialmente seleccionadas *para cada ocasión*. Sin duda, está en ciernes la posibilidad de realizar una justificación “políticamente correcta” –diríamos hoy–; es decir, no expresamente atea, de la necesidad de separar al Estado civil y a la Iglesia –pretensión clave de la filosofía política hobbesiana y condición de todo ordenamiento político moderno–. La sección tercera y cuarta de *Leviatán*, “De un Estado cristiano” y

⁸⁰ Cf. *infra*, acápite 5.3, pp. 318-325.

⁸¹ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 71.

“Del reino de las tinieblas”, respectivamente, desarrollan este interés por controlar al poder eclesiástico, evitar sus intrusiones y, con ello, legitimar la teoría hobbesiana de la soberanía –teoría, por lo demás, decididamente laica–.

Es sabido que, desde esta teoría, deben ser los propios hombres, sin mediaciones trascendentes, quienes resuelvan *sus* conflictos políticos *entre ellos*. La experiencia de las guerras de religión mostró a Hobbes la necesidad de hacer frente a las cuestiones políticas sin sanción religiosa de por medio; en particular, las pretensiones dirimentes y/o decisoriales de cualquier forma de organización eclesiástica deben quedar fuera de la dinámica que corresponde a la administración del poder. Para ello, la Biblia, como nos lo muestra nuestro autor en las secciones de *Leviatán* que acabamos de indicar, puede ser un muy adecuado lugar para hallar todo tipo de justificaciones a la necesidad de evitar la participación de las autoridades eclesiásticas en los asuntos que conciernen al poder civil⁸². En una palabra, el esfuerzo en cuestión parece disponerse hacia una teoría laica de la soberanía, sin militancia atea expresa de por medio, de forma que puede interpretarse –como efectivamente muchos lo hacen– que Hobbes planteaba tales apelaciones sin creer en ellas *realmente*, sino solo como parte del énfasis retórico y/o de su interés por evitar amenazas a su seguridad y posición personales; esto es, no exponiendo un ateísmo que resultaría excesivo para la época y contraproducente para las pretensiones normativas de su obra.

⁸² Nos ocuparemos ampliamente de esto en *infra*, acápite 5.2.

De ser éste el caso, habría que decir que el recurso es tan notable como notorio es el juego. Sin embargo, resulta que tal recurso no consiste en la mera manipulación de determinados conceptos que luego puedan ser despreocupadamente dejados de lado. Las apelaciones en cuestión generan dependencias no fáciles de salvar o eludir; el instrumental teológico no puede, sin más, ser plenamente abandonado; no es la escalera que deviene desdeñable una vez que fue cumplido el cometido de su empleo. Sin tales recursos teológicos, cabría preguntarse por qué los hombres del estado natural no podrían devenir nihilistas y desinteresarse por su propia suerte; del mismo modo, podría ser el caso que los súbditos se rebelen arbitrariamente contra el Estado civil, sin necesidad de que el Leviatán haya incumplido con su compromiso contractual. Ninguna de las dos posibilidades es el caso. Ninguna de ellas *puede ser* el caso. Es el caso, más bien, que las validaciones aquí subyacentes, cruciales para la filosofía política hobbesiana, suponen la pauta y el límite absolutos de la *voluntad divina* y su *impronta creadora*. El razonamiento hobbesiano no se desprende de estas consideraciones de fondo. Por medio de la creación de nuestra naturaleza, dicha voluntad pauta lo que terminemos haciendo entre nosotros –y al margen de cualquier autoridad eclesiástica. Por último, los individuos apetentes que redefinen permanentemente sus deseos no se autoproducen ni se dan el ser: son objetos creados. En consecuencia, iremos viendo a lo largo de esta tesis que, una y otra vez, y en momentos decisivos de la exposición de Hobbes, hay que volver sobre el recurso teológico, sobre nuestra condición de criaturas, para seguir en el juego argumentativo de su filosofía política⁸³.

⁸³ Estas consideraciones teológicas, además, son perfectamente coherentes con la visión ontológicamente monista que anima a la filosofía hobbesiana, desde su física hasta su filosofía

Una cosa es, pues, que Hobbes termine subordinando a la Iglesia y a la religión en el Estado civil y otra es que en el razonamiento hobbesiano no sean necesarias apelaciones teológicas –por más convenientes y “personalmente no creídas” por su propio autor que se les pretenda–, usadas, precisamente, para justificar tal subordinación; por ejemplo, con vistas a argumentar que es voluntad de Dios, inscrita en nuestra naturaleza y reconocible por nuestro raciocinio, mantener la unidad de la soberanía –contra las excesivas pretensiones eclesiásticas– para así preservar, en paz, la vida de sus criaturas humanas⁸⁴. Strauss pareciera confundir estos *dos niveles* –el de la subordinación del poder eclesiástico y el de las apelaciones teológicas– y adjudicar a Hobbes una radicalidad escéptica mayor a la que propiamente expone su razonamiento pre-ilustrado en materia teológica.

En segundo lugar, y más allá de las apelaciones teológicas presentes en *Leviatán*, sean éstas explícitas o implícitas, creídas sinceramente o introducidas bajo segundas intenciones⁸⁵, encontramos que la filosofía política de Hobbes responde a una *definición esencial de lo que el hombre es*, y que esta definición tiene que estar debidamente esclarecida, pues es condición de posibilidad de los recursos, la consistencia y la plausibilidad de su

política. Por supuesto, ha de tratarse de una teología muy peculiar, pero que podría asumir ciertos compromisos mínimos –tales como la cuestión de la fe en el acto creador originario y la salvación del alma por medio de la sola creencia en el carácter redentor de Jesús (cf. *infra*, acápite 5.2, pp. 302-312)–, los cuales no pongan en cuestión la distinción de la filosofía política hobbesiana como una filosofía centrada en la libertad de los individuos o una temprana filosofía del sujeto.

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ Por lo demás, es claro que lo que interesa a nuestra investigación será la presencia y el papel sistemático de tales apelaciones en el razonamiento hobbesiano que aquí analizamos, al margen de si ellas coinciden o no con las “reales” intenciones y las “reales” creencias personales de nuestro autor.

razonamiento. Su investigación sobre la vida política requiere nuestro acuerdo respecto de que el hombre es universalmente igual y universalmente egoísta, que se dispone en toda circunstancia, en el mundo físico y frente a los otros, según ciertas facultades psicológicas dominadas por –lo que hemos denominado– la apetencia indeterminada, la que se realiza bajo la forma de determinadas pasiones y cierto modo de proceder de la racionalidad.

Ésta es la pauta de la humanidad; los seres humanos *son así y no pueden ser de otra manera*. La reivindicación de lo que es propio de los individuos, en contra de cualquier objetividad sustancial que se pretenda autoridad, no cancela esta pretensión de eternidad inalterable bajo la que se concibe lo humano. La voluntad puede querer desde la indeterminación frente a lo sustancial y la redefinición permanente de sus objetos, puede haber roto sus ligazones sustanciales, pero la pauta propia desde la que ella quiere está definida –por ejemplo, el egoísmo–, lo cual significa que el horizonte de su querer queda preestablecido y no puede ser modificado a voluntad. Ya están, pues, esencialmente definidas las pautas del querer humano⁸⁶.

Para Watkins, este tipo de compromisos se arraigan en una metafísica materialista acompañada de ciertos niveles –y sólo *ciertos*– de evidencia empírica.

⁸⁶ La realidad de la naturaleza humana como *algo dado* nos obliga a decir que –para mantener el ejemplo– ella *está definida* de modo egoísta, pero no que ella *se define* egoístamente. En efecto, ella no se ha definido a sí misma. Esta posibilidad autorreflexiva y autotransformadora está fuera del alcance de los individuos, en tanto que su naturaleza es formulada como una esencia. Así, existe un *plano pasivo* fundamental en la antropología hobbesiana y, valga decirlo, en las posteriores concepciones de la subjetividad moderna en general –siempre que ésta se defina bajo la misma lógica de *lo dado*.

Thus man, according to Hobbes's pictures of him, is a sort of engine governed by its mainspring or heart. This picture yields various psychological principles, some testable... some untestable. Among the latter is the principle that men are essentially egocentric. What a man desires is determined by what encourages *his* vital motion; and he can pursue only what he desires... My claim will be that a set of metaphysical ideas about human nature and a set of empirical generalizations about human behaviour both play indispensable roles in his psychological theory, but that it is not derivable from either set alone. Rather, it consists of those empirical generalizations systematically interpreted (or processed or distorted) by those metaphysical ideas.⁸⁷

Los límites para el contraste empírico de estas presuposiciones conceptuales no solo remiten al problema que afronta cualquier demostración de propiedades universales para todos los objetos de una misma clase, sino que son indicados, específicamente por el propio Hobbes, a propósito de la inaccesibilidad del fuero interno de los individuos. Watkins lo formula de este modo: "...we shall investigate his idea that men are psychologically uniform. He could not claim to have established this inductively; for according to privacy-thesis he could not tell, from other's people behaviour, whether their minds worked like his or not."⁸⁸

Por otro lado, a propósito de la problemática epistemológica presente en Hobbes, puede pensarse en otro tipo de presuposiciones de partida, como las que en la perspectiva de Strauss remitirían a una dimensión moral fundamental, irreductible a condiciones físicas de cualquier tipo. Strauss lo formula en relación con las diferencias entre las ciencias:

'Manners of men' are something different from 'natural causes'. The basic classification of existing things which in truth underlies Hobbes's

⁸⁷ Watkins, J.W.N., *op. cit.*, pp. 110-111.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

classification of the sciences is classification under nature on the one side, and under man as productive and active being on the other.⁸⁹

Sea en una u otra versión de las presuposiciones que Hobbes esté manejando, la *presencia de Dios* –según el sentido nietzscheano aludido– en su antropología no está exclusivamente referida a las apelaciones teológicas planteadas por nuestro autor a la hora de dar cuenta de los rasgos del hombre, en tanto criatura que es resultado de la voluntad y la acción divinas. Refiere también, y de modo más incontrovertible, a un razonamiento aún esencialista en cuanto a la concepción de las características y las facultades humanas: su condición de ser un conjunto de posibilidades determinadas, sujetas a parámetros establecidos de una vez y para siempre. En este sentido, más allá de la inmensidad de la experiencia que puedan recorrer y de la vastedad de sus objetos posibles, su horizonte se configura como dado y finito, no susceptible de redefinición.

Tal consideración es crucial para el recorrido que nos interesa mostrar a propósito de la dialéctica entre la positividad y la negatividad de la libertad individual en la propuesta hobbesiana. La concepción fundacional de la antropología que acabamos de exponer, en sus términos más generales, se presenta como una declaración que constituye el punto de partida de la manera en que Hobbes habrá de razonar el desenvolvimiento de los hombres en su existencia individual, social y política. El *primado de la apetencia indeterminada* de los individuos es este punto de partida y su disposición originaria.

⁸⁹ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 8.

Se han planteado, pues, los rasgos generales de la antropología hobbesiana. En tanto que esta cuestión recorre los diversos momentos de la filosofía política de Hobbes, y está contenida en ellos, el punto de partida que acabamos de abordar no será abandonado, sino permanentemente desarrollado a lo largo de la experiencia de la libertad individual que hemos de estudiar. Lo que esta libertad quiera, su positividad, vendrá dado y podrá redefinirse en el marco de las premisas que acabamos de exponer, presentadas en términos de una naturaleza humana.

A continuación, veremos que la apetencia indeterminada, en tanto *positividad*, se introducirá en un decurso de contrariedades que forzarán a la *negativización de sus pretensiones iniciales*. Esta negativización se da como una exigencia ineludible, dadas las definiciones antropológicas desde las que Hobbes parte.

Capítulo 2

El primer movimiento de la libertad:

el estado de naturaleza y la negatividad de las pasiones

Presentada la antropología hobbesiana, toca ahora exponer el tipo de existencia social que de ella se desprende; es decir, dar cuenta de las pautas a partir de las cuales se definirán las relaciones interindividuales, así como la cohesión y la perdurabilidad de las mismas. Se trata, pues, de discernir lo que ocurre con la naturaleza humana una vez que deja de ser vista en la radical abstracción de los rasgos genéricos que toda persona comparte con cualquier otra. Ahora pasará a ser considerada en su despliegue a través de acciones e interacciones sociales. Por medio de ellas, los individuos buscarán realizar sus apetencias.

En términos sociológicos, la pregunta sería ¿qué tipo de orden social se desprende de las acciones de una naturaleza humana definida del modo acabado de exponer? Esta pregunta, sin embargo, no sería suficiente tratándose de la filosofía política hobbesiana. Resulta meramente *descriptiva*,

y, para Hobbes, el sentido del razonamiento en el que pretende involucrarnos es el de la posibilidad de plantear una contribución *normativa*.

Nuestro autor se inscribe en un *cambio de época*; sea cual fuere el área de los intereses humanos bajo la que ello se asume, lo que suele importar menos en tales circunstancias es el recuento de los hechos, el tedioso repaso de *cómo son las cosas* o *cómo han sido*. Para un pensamiento de importancia inscrito en un cambio de época, lo importante será, más bien, aunque sea bajo recursos conocidos, asumir la realidad del cambio, *redefiniendo los términos de la existencia humana*. En el caso de la propuesta hobbesiana, los términos de la existencia social y política. De este modo, será más acorde con el ímpetu del pensamiento que estudiamos considerar el perfil normativo inherente a dicha propuesta y arribar a la dimensión social de la existencia humana por medio de una pregunta como la que sigue: ¿qué ordenamiento social será más conveniente para el logro de las aspiraciones individuales, tomando en cuenta las características que nos definen y los recursos de los que disponemos?⁹⁰

Corresponde, pues, subrayar la pretensión normativa de la filosofía política de Hobbes. En efecto, la Modernidad que inicia en los tiempos de nuestro autor pretende distinguirse por su *novedad* y colocarse en la perspectiva de un nuevo comienzo y un nuevo mundo por hacer. Estamos ante una vocación por despachar las estrategias y las soluciones conocidas, y conocidas en su insuficiencia, para dar paso a la pulcritud de lo inédito. Sentadas las bases de su filosofía política en el individuo apetente, la reflexión hobbesiana prosigue

⁹⁰ También podríamos plantearnos la cuestión en términos del ordenamiento que los individuos *debieran* darse para viabilizar sus apetencias, pero redundaríamos: dada la antropología aquí en juego, el deber se identificará, en principio, con la conveniencia o el provecho individual.

ahora hacia la determinación de las formas de organización social acordes con quiénes somos; esto es, favorables a aquellas pulsiones que nos definen, sin preocuparse mayormente en prestar atención a las experiencias sociales ya recorridas a lo largo de la historia humana.

El carácter moderno del planteamiento hobbesiano no está dado solo por esta vocación por la ruptura y su apuesta por el comienzo, se juega también en el radical *antropocentrismo* que en él se destaca. Demás está decir que es el hombre quien produce la cultura y quien goza de sus beneficios, más allá de las variadas formas sociales bajo las que ello se dé. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, el ser humano se revela como centro de un modo más específico: sus productos culturales y sus relaciones sociales vienen definidas por la apetencia individual. Con ello, se dejan de lado, cuando menos en un primer momento, las mediaciones por las cuales los miembros de las sociedades pre-modernas asumían sus intereses antropocéntricos –no individualmente definidos– en las formas de la religión, la unidad con la naturaleza y las tradiciones comunitarias. Asistimos, con Hobbes, a la sólida fundación de la filosofía política moderna. Tal solidez se expresa en esta suerte de firmeza antropocéntrica desde la cual se fuerza al individuo a asumir su finitud y su soledad. El hombre, en tanto individuo, se coloca como el interés primordial. Él se dispone a darse un mundo para sí. Se tratará de *su* mundo en el doble sentido de un mundo definido a favor del beneficio de los individuos y realizado a partir de los lineamientos de su propia naturaleza.

Tanto la vocación normativa, apegada a la impronta de lo nuevo, como el antropocentrismo, aparecen plenamente expresados en el planteamiento de la *hipótesis del estado de naturaleza*. En ella, el hombre se mira a sí mismo y se halla más desnudo que nunca en el regodeo y el hartazgo de su propia naturaleza. No tiene más remedio ni mayor fortuna que la de hacerse viable desde ella, de la mejor manera que le sea posible. El individuo está colocado al centro, por sobre cualquier otra consideración. Su primer cuidado será la elemental prioridad de su existencia. Más aun, bajo el estado de naturaleza, nos vemos forzados, como nunca antes, a pensar nuestra socialidad radicalmente desde nosotros mismos, en nuestra finitud y soledad individuales, y sin respaldos, pues se trata de una situación inédita, desconocida por nuestra propia experiencia.

La racionalidad antropocéntrica que esta hipótesis pone de manifiesto está vuelta sobre sí a tal grado que puede prescindir de las certidumbres de las que anteriormente dispusiera para ordenar la vida social. Los criterios de la convivencia social ya no procederán de la filosofía aristotélico-escolástica, del sano sentido común o de la tradición política consuetudinariamente validada. Ahora, la mirada antropocéntrica que aquí nos ocupa será capaz de situarse a sí misma en una situación contrafáctica e irreal. Desde esta circunstancia, ni empírica ni histórica, podremos disponernos hacia la intelección de nuevos criterios para ordenar el futuro de nuestro mundo social.

Una peculiar forma de violencia sobre las propias creaciones humanas se halla presente tras este planteamiento: es necesario enfrentarse a quienes hemos

sido. La *libertad de los modernos*, la esencia del estado natural, hará posible este enfrentamiento con nosotros mismos y con nuestras propias creencias y relaciones sociales. Los individuos, concebidos sin lazos preestablecidos, disponen de esa libertad que les permite tal atrevimiento, el de la ruptura de los criterios y las prácticas establecidas de la convivencia humana. Antropocentrismo cifrado en el individuo y apuesta por lo nuevo, pues, se refuerzan mutuamente.

La desustancialización de las condiciones de la existencia y el pensamiento humanos resuena en los hitos de la época. Por supuesto, también en la otra gran hipótesis filosófica del siglo XVI, la del genio maligno cartesiano. Sobre Descartes, pueden emplearse los mismos términos que acabamos de aplicar a Hobbes. En particular, ambos comparten la empresa del *razonamiento hipotético-deductivo*, aquella distinción de los tiempos aurorales de la modernidad, en la que, tras poner en cuestión determinadas certezas dadas como inobjetables, el entendimiento se asumía capaz de ir a contracorriente de los prejuicios ordinarios para acceder a verdades incontrastables racionalmente deducidas. Como parte de este proceder, dicho razonamiento se proponía situaciones hipotéticas extremas –desde el punto de vista de la experiencia sensible y de la prudencia propia del sentido común–, capaces de facilitar al entendimiento su doble tarea: desprenderse de sus habituales creencias y ofrecer conclusiones que ni siquiera la excepcionalidad de las situaciones propuestas fuera capaz de objetar. Por medio de tales hipótesis, la posibilidad pensada es capaz de ofrecer las claves que hagan inteligible lo efectivamente dado, permitiéndonos comprenderlo y alterarlo. Una empresa de este tipo es,

por sí misma, una reafirmación de libertad de los tiempos modernos, pues requiere, tanto convicción acerca de las propias potencias racionales de los individuos, como estar libre de las restricciones procedentes de la tradición – capaces de impedir la formulación de alternativas contrafácticas que violenten los hábitos de nuestra conciencia.

Desde este punto de inflexión, Hobbes investiga la socialidad y politicidad humanas. Tal investigación no será el mero ir a constatar cuáles son las condiciones de nuestra vida, sino, por medio del recurso hipotético, reconocer la distancia entre la objetividad del mundo y los deseos del apetito individual. Hobbes constata la muerte y desolación que resultó de las luchas civiles de su tiempo. Entiende que tales procesos no son un resultado necesario, si consideramos las aspiraciones esencialmente establecidas en nuestra naturaleza. En consecuencia, de forma inédita y desafiantemente antropocéntrica, nos coloca *a solas* con dicha naturaleza, para evaluar con mayor claridad lo que nos corresponde hacer socialmente, siendo quienes somos, y para que la voluntad de los individuos pueda obrar consecuentemente con su naturaleza⁹¹.

Hobbes es consciente del carácter contrafáctico de su hipótesis; por ello señala: “Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió

⁹¹ Cabe anotar que, desde la forma misma de plantear su estrategia argumentativa, por medio de la hipótesis del estado de naturaleza, resuena en el razonamiento hobbesiano la dialéctica que investigamos entre la faceta positiva y negativa de la libertad. El recurso hipotético es un decir “no” a lo dado como objetividad social, resultando que la positividad del querer definida por la antropología hobbesiana solo puede evaluarse a partir de lo otro de sí de la existencia social: una socialidad *sin* Estado, *sin* ciudadanos, *sin* justicia. La positividad de lo que el hombre es y de sus realizaciones parece solo poder juzgarse a partir de un recurso epistemológico que niega la experiencia humana conocida.

generalmente así, en el mundo entero...”⁹² En todo caso, de darse empíricamente tal circunstancia, no pasaría de una excepción sobre la que no cabrían mayores detenimientos. Bajo esta perspectiva, parece referirse –con sus escasos conocimientos de época– a lo que acontece en las Américas:

...pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial al que me referido.⁹³

Con vistas a sostener cuál es la forma de organización social que mejor se corresponde con nuestra naturaleza, Hobbes pretende, en primer lugar, y fiel al método deductivo, mostrar las interacciones más simples y/o fundamentales en las que necesariamente nos habremos de ver envueltos dada nuestra naturaleza. La hipótesis del estado natural es la estrategia que, leída desde la antropología fundamental propuesta, desnuda las pautas básicas que rigen las interacciones entre los individuos, evitándonos la complejidad y las múltiples mediaciones bajo las cuales dichas pautas pueden quedar ocultas en nuestra experiencia social ordinaria⁹⁴. En segundo lugar, los dinamismos que se

⁹² Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIII, p. 103. (“It may peradventure be thought, there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 77).

⁹³ *Ibid.*, cap. XIII, p. 104. (“But there are many places where they live so now. For the savage people in many places of *America* (except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust) have no government at all, and live at this day in that brutish manner as I said before.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁹⁴ Jean Hampton lo pone de este modo: “In his view, when we theoretically sunder society and put men into this natural state, human individuals are not destroyed when they are stripped of their social connections; rather, they are best revealed by that sundering.” (Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 7)

establecen en el estado natural habrán de mostrar cuál es el ordenamiento que mejor se corresponde con la naturaleza de los individuos⁹⁵.

La hipótesis del estado natural nos obliga a pensar la circunstancia de nuestra socialidad en *ausencia de* un poder común y a extraer las consecuencias de tal circunstancia: “De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.”⁹⁶

En términos estrictamente políticos, el recurso hipotético alimentará la pretensión normativa hobbesiana con conclusiones respecto de la legitimidad de los regímenes políticos establecidos, que podrán ser juzgados como acordes o no con las exigencias de nuestra naturaleza apetente, cuya presencia y acción es prístina en el estado natural. La contrapartida práctica de este juicio será la posibilidad de plantear una forma de organización política que aproveche esta información para definirse como una *positividad política* capaz de lidiar con la naturaleza humana y hacerla socialmente viable⁹⁷.

⁹⁵ Asimismo, no debe perderse de vista la especificidad de la epistemología hipotético-deductiva hobbesiana en cuanto a su distintiva apelación al método resolutivo-compositivo. En relación con la solución política hobbesiana a esta cuestión, Kavka señala: “Hobbes’s plan is to break the commonwealth up into its constituent elements, human individuals, and examine the operations and interactions of those elements in the absence of the commonwealth, that is, in the state of nature. The primary purpose of doing this is to determine what the proper *function* of the State is, what undesirable conditions or features of the state of nature it serves to ameliorate.” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 83)

⁹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.* (“Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be where there were no common power to fear, by the manner of life which men that have formerly lived under a peaceful government use to degenerate into, in a civil war.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁹⁷ Sobre este *doble sentido político* de la hipótesis hobbesiana, cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 83-84.

Pero sobre la solución política al problema de la socialidad entre los individuos hobbesianamente concebidos nos ocuparemos en el capítulo cuarto. Por ahora, subrayamos la pretensión simplificadora y/o *abstracta* de los fenómenos humanos que anima la presentación de la hipótesis del estado natural a ser expuesta en el presente capítulo. Aunque no se trata del mismo grado de abstracción que encontráramos en la antropología hobbesiana, el proceder abstracto persiste. En este nuevo punto de nuestra tesis, por medio de la más originaria *puesta en movimiento* de los rasgos humanos, de alcance universal, que comprometen la generalidad de nuestro quehacer; un quehacer decantado bajo la consideración de las interacciones más prístinas, concebibles a partir de la naturaleza de los individuos⁹⁸.

A partir de esta abstracción, el estado de naturaleza, por citar un aspecto capital, es el escenario de un encuentro –sea que resulte violento o no– entre iguales. Por medio de este recurso metodológico, se espera que los presupuestos antropológicos expuestos en el capítulo anterior muestren su plausibilidad, una vez que hemos dejado de lado la experiencia de las jerarquías y las diferencias sociales, y el hombre quede a solas con su propia naturaleza. Lo que permite el razonamiento contrafáctico es que seamos capaces de pensar nuestra individualidad y socialidad *al margen de cualquier orden político establecido*, de forma que nos situemos en una circunstancia donde dicho orden esté aún por establecerse, a partir de individuos

⁹⁸ En términos de Kavka, se trata de una visión idealizada de las circunstancias y los rasgos humanos: “Hobbes’s theory of life in the state of nature is idealized in two senses. It is essentially a *hypothetical* theory concerning what (counterfactually) would happen if the social and political ties between persons were suddenly dissolved... Equally important, the individuals whose behavior and interaction patterns are the content of the theory are not real people, but *idealized* persons assumed to possess certain properties –rationality, certain background beliefs and ways of reasoning, and so on.” (*ibid.*, p. 84)

recíprocamente independientes. Por ello, podrá haber diferencias físicas o psíquicas entre los hombres, pero lo que interesa es que, si hacemos abstracción de la dimensión política de nuestras vidas, cualquiera de esas diferencias resultará irrelevante para comprender quiénes somos esencialmente, cómo tendemos a relacionarnos naturalmente y cómo debiéramos hacerlo⁹⁹.

2.1. Los patrones del conflicto: competencia, anticipación y vanidad

El estado de naturaleza, que a continuación presentamos, es definido como un *estado de guerra*: “Con todo ello es manifiesto que, durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.”¹⁰⁰ La individualidad libremente expuesta a la condición de *confrontarse consigo misma*, sin un poder común que establezca restricciones para ella, resulta en una voluntad de guerrear. Veamos cuáles son las causas y el carácter de esta voluntad.

Hobbes precisa tres causas fundamentales de la guerra en el estado natural: la competencia, la anticipación y la vanidad o el afán de gloria.

⁹⁹ “...it is important to see that Hobbes does not need to say or even intend to say that there are no large differences in the intellectual and physical abilities among human beings; rather, he is trying to make the point that our differences are never so great as to make some of us natural slaves and others natural masters in a state of nature. Whatever differences in ability or strength or talent differentiate us, they have no *political* significance.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 25)

¹⁰⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIII, p. 102. (“Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war, and such a war as is of every man against every man.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 76).

La primera causa [competencia] impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda [anticipación], para lograr seguridad; la tercera [vanidad o afán de gloria], para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subordinación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.¹⁰¹

Se establecen así las pautas desde las cuales los individuos se habrán de disponer a la acción, conformando como resultado un conjunto de relaciones sociales hostiles entre los individuos¹⁰². Empecemos considerando la *competencia*.

La igualdad universal de los seres humanos –a la que nos veníamos refiriendo hace un momento– resulta decisiva como condición originaria de la competencia, pues de la igualdad de las características físicas y psicológicas de los individuos se desprende la misma expectativa de alcanzar los objetivos propuestos:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden

¹⁰¹ *Loc. cit.* (“The first maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence to make themselves masters of other’s persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁰² Tales pautas resultan modos a través de los cuales la apetencia indeterminada de los individuos se desenvuelve en el estado natural. En este sentido, están ya contenidos en dicha apetencia, y, por consiguiente, no debe sorprender que la vanidad reaparezca de esta manera en nuestra exposición –al igual que luego lo hará el temor a la muerte, en tanto rasgo antropológico que establece los límites de la apetencia, y que fuera citado en el capítulo anterior.

disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin... tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.¹⁰³

En efecto, cada individuo evaluará que es *tan capaz como cualquier otro* para alcanzar determinado objeto de su voluntad. Ahora bien, en la medida en que se *desea lo mismo*, viendo cada uno que frente al otro se halla en similar capacidad de obtenerlo, la generación de conflictos resultará inevitable. Así, cada individuo, coaligado o no con otros cuantos, se constituirá en una *amenaza para cualquier otro*.

De aquí se sigue que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.¹⁰⁴

Asimismo, la consecución de los fines del atacante no significa el término de las hostilidades. Pronto el atacante será quien tenga que pasar a defenderse frente a un tercer individuo o grupo de individuos; el aumento de sus posesiones y recursos harán de él objeto de incesantes enemistades.

¹⁰³ *Ibid.*, cap. XIII, p. 101. ("From this equality of ability ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore, if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end... endeavour to destroy or subdue one another.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 75).

¹⁰⁴ *Loc. cit.* ("And from hence it comes to pass that, where an invader hath no more to fear than another man's single power, if one plant, sow, build or posses a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life or liberty. An the invader again is in the like danger of another.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

Dadas las premisas antropológicas desde las que se actúa en el estado natural, no hay condiciones para esperar que esta dinámica cese. En cualquier caso, sea que se asuma la defensa o el ataque, el conflicto será *inevitable*, porque no se trata únicamente de ser capaz de reconocer que uno posee, como cualquier otro, las capacidades necesarias para tentar lo que se desea. Esto no sería suficiente para iniciar un conflicto, pues, habiendo reconocido que se desea lo mismo que otra persona, podría pensarse, por ejemplo, en la posibilidad de una renuncia unilateral a la cosa o en la anulación del deseo¹⁰⁵. Tales opciones resultarían inviables debido a la presencia de otro elemento antropológico clave en el razonamiento hobbesiano –y del cual nos hemos ocupado en el acápite anterior–: el egoísmo.

Los *presupuestos egoístas* de la antropología hobbesiana¹⁰⁶ son los que harán de la igualdad de las voluntades individuales, que quieren el mismo objeto, el necesario inicio de una *espiral de violencia*, que supondrá la aniquilación o el sojuzgamiento del otro y los frutos de su trabajo. No puedo anular *mi* deseo ni renunciar unilateralmente a un objeto deseado, sacrificando *mi* interés o permitiendo *descentrar mi propia apetencia* en favor de alguien más.

¹⁰⁵ La posibilidad del establecer pactos con los demás para viabilizar las propias satisfacciones es aún prematura. Supone una consideración de *los otros* más integral de la que aparece en este momento de la exposición hobbesiana. Aparecerá una vez que el individuo advierta la necesidad de obedecer las leyes de naturaleza (*cf. infra*, el capítulo siguiente; especialmente, el acápite 3.2).

¹⁰⁶ Recuérdese que respecto de este *egoísmo hobbesiano* hay matices que establecer, pues no se trata inequívocamente de un egoísmo *puro*, sino de la *prioridad del propio interés* sobre el resto de las consideraciones posibles de la voluntad –las cuales no tienen por qué ser necesariamente abandonadas (*cf. supra*, acápite 1.1, pp. 32-35).

La espiral de violencia –que aquí se impone– trae consigo que el peligro para cada individuo puede hacerse patente en cualquier momento, con lo cual la *desconfianza mutua* entre los individuos se generaliza, obligando a cada uno de ellos a tomar medidas que les permitan prever cualquier posible amenaza. La pauta de la *anticipación*, pues, aparece como consecuencia del sistemático ejercicio de la violencia que la apetencia egoísta ejerce en el estado natural.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia... [a] todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.¹⁰⁷

Podría pensarse que los hombres en el estado natural quizá sean capaces de limitar el ejercicio de la violencia a acciones defensivas, de forma que se detenga la generalización de las hostilidades, y ésta quede circunscrita a eventos puntuales y relativamente aislados. Quizás no sea tan recurrente la coincidencia respecto de los objetos de la voluntad que son deseados, o quizás los individuos puedan disponer de un perfil psicológico que les permita sentirse conformes con los bienes a su disposición, teniendo solo extraordinariamente que salir a disputar por más. En efecto, la antropología hobbesiana permite la posibilidad de que, frente a la apetencia indeterminada y –en términos mecanicistas– el deseo de ampliación de la moción vital, algunas psiques –eventualmente gran número de ellas– puedan privilegiar un perfil, aunque egoísta, apocado y cauto, que, cifrado en el temor a las consecuencias

¹⁰⁷ *Loc. cit.* (“And from this diffidence of one another, 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, so long till he see no other power great enough to endanger him.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

adversas de una acción ofensiva, prefiera *evitar mayores riesgos* para sí a los que comportaría, en cambio, una conducta defensiva.

En principio, pareciera que esta posibilidad podría detener la espiral de violencia. Sin embargo, ante la ausencia de un poder común y la fuerza civilizatoria o modeladora de las pasiones que éste sería capaz de ejercer, debe forzosamente admitirse que no hay garantía alguna de que dicho perfil psíquico resulte suficientemente hegemónico como para que la violencia se contenga dentro de límites tolerables, que no representen una escalada que devaste toda posesión personal. Estamos, pues, en el estado natural, a merced del libre juego de las apetencias y pasiones individuales; más aun, al libre juego de sus recíprocas interacciones. Bajo esta abstracción, no existe seguridad a la que acogerse ni garantía que asegure cómo se comportarán preferentemente los individuos. Por ello, será de esperar, más bien, que así como podrá haber hombres cautos, podrá haber también quienes prefieran – quizás siendo particularmente conscientes de la ausencia de garantías– proceder de modo anticipatorio, y procurar, así, por su propia mano y talento, asegurar lo que nada ni nadie puede en nuestro estado hipotético.

La presencia de estos últimos, en principio tan probable como la de los primeros, fuerza al escalamiento de la violencia: obliga a que todos se anticipen. Más aun, y reforzando el papel decisivo de las pasiones *sobre* el cálculo racional, cuando Hobbes da cuenta de estos individuos y de sus interacciones con las psiques más cautas, no refiere como condición

orientadora del proceder de aquéllos a su peculiar *conciencia* de la circunstancia en la que se encuentran, sino al *goce de su apetencia*:

Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo.¹⁰⁸

Kavka capta esta dinámica, planteando la contraposición entre *dominators* y *moderates*:

Alike in all these respects, the parties in the state of nature are assumed to vary in one respect: some are *dominators* who desire conquest, dominion, and power over others for its own sake, while the rest are *moderates*, who desire power over others, if at all, only as a means to protect and secure themselves and their possessions. Finally, there is a plausible factual assumption about the probable outcomes of conflicts among the parties. Anticipation –striking first or gathering power over others so that one will be in a stronger relative position when battle erupts– generally improves one’s chances of success in a potential conflict situation.¹⁰⁹

Las probabilidades para la presencia de unos y otros en el estado natural están antropológicamente planteadas. De hecho, ni siquiera se necesitaría la presencia de un considerable número de *dominators*; la sola presencia de *algunos* de ellos –aunque sea minoritaria– alteraría las evaluaciones defensivo-

¹⁰⁸ *Loc. cit.* (“...because there be some that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires, if others (that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds) should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing on their defence, to subsist.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁰⁹ Kavka, *op. cit.*, p. 97.

ofensivas de todos quienes participan del entramado del estado natural¹¹⁰. Ante ello, la anticipación será la mejor forma de proceder en ausencia de un poder común¹¹¹.

La tercera pauta que rige las interacciones en el estado natural es la *vanidad* o el *afán de gloria*. Ella nos vuelve sobre las consideraciones pasionales de la antropología hobbesiana para recordarnos que el goce de la apetencia indeterminada no consiste exclusivamente en la posesión de determinados objetos, sino en el *dominio sobre los demás*; particularmente, en la capacidad de forzar en los otros hombres el *reconocimiento* de *mi* capacidad, *mi* talento, *mis* relaciones, *mis* logros, etc.

En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se considera a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que, entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete, es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.¹¹²

¹¹⁰ "Adding a significant minority of dominators to the mix, however, arguably biases the process in the direction of war. Other things being equal, the dominators will attack simply because *they enjoy conquest*, and if there is a *significant minority* of them, each moderate may reasonably fear that he is likely to eventually be a victim of such an attack if he simply lies low. So he may now perceive himself as having good reason to anticipate." (*ibid.*, p. 104, cursivas mías)

¹¹¹ Es interesante notar que no se necesita de *evidencia empírica* para hacer esta evaluación (Kavka titubea un tanto al respecto en *loc. cit.*). Dado el razonamiento hipotético-deductivo desde el que se está planteando nuestro modelo de análisis, lo único que se requiere es poner en movimiento las bases antropológicas con las que contamos para saber qué habrá de acontecer ante la presencia de *algunos dominators* en el estado natural.

¹¹² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 102. ("For every man looketh that his companion should value him at the same rate he sets upon himself, and upon all signs of contempt, or undervaluing, naturally endeavours, as far as he dares (which amongst them that have no common power to keep them in quiet, is far enough to make them destroy each other), to extort a greater value from his contemners, by damage, and from others, by the example.", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 75-76).

Fiel a una antropología cifrada en el primado de la individualidad libre, Hobbes establece a la propia estimación que cada quien tiene por sí mismo como medida del aprecio capaz de satisfacer nuestra vanidad. Decididamente, la apetencia de cada uno es el parámetro para juzgar si el reconocimiento que obtenemos de parte de los demás es o no digno, si tiene o no la intensidad y los matices que esperamos de él. Las acciones dependientes de la vanidad ponen de manifiesto la presencia de los otros o la *dimensión social de la antropología hobbesiana*.

Nos habíamos referido a la cuestión del *aislamiento originario* que define a la existencia humana¹¹³, el cual queda ahora claramente expuesto en las condiciones del estado natural. En aquella ocasión, señalábamos que se trataba de una condición penosa o, cuando menos, ineludible. A propósito de esta cuestión de la vanidad, el tema reaparece y se matiza: “Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos.”¹¹⁴

Esta cita podría dar la impresión de que, en principio, el aislamiento no es una condición que se quiera rechazar. No estamos aquí, sin embargo, ante un aprecio de la soledad natural. Dadas las condiciones del estado de naturaleza, la vanidad –junto con la competencia y la anticipación– hará que el encuentro con el otro sea necesariamente una situación de amenaza de la que no será

¹¹³ Cf. *supra*, cap. 1, pp. 25-28.

¹¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.* (“Again, men have no pleasure, but on the contrary a great deal of grieve, in keeping company where there is no power able to over-awe them all.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 75).

posible eludirse. Son dichas condiciones las que llevan a preferir la soledad, mas *no por ella misma*, sino “cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”. Pese al retraimiento individual del hombre hobbesiano, la dimensión social de su existencia no es abandonada en la propuesta antropológica que nos ocupa, sino reformulada desde nuevas coordenadas: la comunidad con los otros será mejor que la soledad natural, en la medida que se trate de una vida social pacífica, favorable a los fines de la individualidad apetente. En cambio, tal soledad, con toda su limitación de las potencias humanas y sus muy precarias garantías personales¹¹⁵, será, a su vez, preferible ante la amenaza inminente y segura que el otro representa en el estado natural.

El criterio es *siempre* el de la viabilidad de la apetencia indeterminada de los individuos. En la propuesta hobbesiana, tal viabilidad será mayor en una sociedad regida por un poder común. Ante su ausencia, serán preferibles todas las distancias que nos sea posible establecer frente a los otros. Así, la antropología hobbesiana permite concebir para la individualidad libre, tanto un hábitat junto a los otros, como uno en soledad, según se precisen las circunstancias de su existencia.

Al igual que en las pautas de la competencia y la anticipación, el resultado de la demanda de valoración hacia uno mismo (vanidad) termina produciendo encono y animadversiones varias: no será difícil que individuos como los aquí descritos disputen, sin acuerdo viable entre ellos, acerca de si se les reconoce

¹¹⁵ Cf., por ejemplo, *ibid.*, cap. XIII, p. 103.

o no *como es debido*. Ello no solo por la variabilidad del criterio de juicio para cada caso, que no es sino el arbitrio de cada individuo. También debido a que la satisfacción de la vanidad del otro afecta la estima respecto de uno mismo, puesto que tiene como resultado que el individuo se coloque, por medio de su propia valoración, en una posición jerárquicamente subordinada frente al otro, lo que aparece como algo intolerable para la individualidad existente en las condiciones pre-políticas del estado natural.

La vanidad, pues, lleva el conflicto en el estado natural más allá de la estricta disputa por un mismo objeto de la voluntad y de las previsiones en favor de la propia seguridad. Pauta la espiral de violencia a partir de la confrontación inmediata –sin la mediación de las cosas que la apetencia pueda desear– con los demás individuos, o especificando como objeto de disputa el reconocimiento que cada quien esté dispuesto a ofrecer a los demás.

Así descritas, la competencia, la anticipación y la vanidad se constituyen, en el estado natural, en *pautas de las interacciones humanas*, que definen una circunstancia dominada por individuos en permanente contraposición¹¹⁶. Debido a los fines por ellos mismos establecidos para sus acciones, se constituye –como analizaremos a continuación– una *relación de guerra generalizada*, donde los fines de la apetencia indeterminada apenas si pueden

¹¹⁶ Por lo demás, estas diversas pautas se hallan entrecruzadas y se potencian recíprocamente. Tal articulación resulta más clara en el caso de la relación entre la competencia y la anticipación; sin embargo, también son rastreables los nexos de ambas con la vanidad; por ejemplo, para la relación entre competencia y vanidad, encontramos que “man does not merely strive after ever-farther goals, but after goals more remote than any other man has as yet attained to” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 135).

abrirse paso; en el mejor de los casos, de una manera empobrecida por los apremios de la lucha continua y sujeta a la máxima finitud de la existencia.

2.2. Derecho de naturaleza y guerra de todos contra todos

El carácter igualitario de la antropología hobbesiana es, nuevamente, la clave de partida para entender la circunstancia o la relación social de guerra generalizada a la que hemos arribado. En efecto, lo que aquí está en juego es la *igualación de la voluntad de los individuos*, lo cual supone dos planos: un *mismo contenido* –el que sea el caso, por ejemplo, la pretensión de determinadas tierras o del respeto de los vecinos– y una *forma común* de las voluntades involucradas.

El primer plano viene definido por la contingencia de la apetencia individual, la cual, por circunstancias en gran medida azarosas, hará que dos o más individuos coincidan sobre el mismo objeto. Dada esta variabilidad que le es inherente, aquí no se nos ofrece la pauta común de las voluntades involucradas. Más aun, el objeto de la voluntad puede, en principio, ser *cualquier cosa*¹¹⁷ y no es por sí mismo problemático –tan es así que, como se

¹¹⁷ A propósito de esta amplitud de las posibilidades del querer del individuo hobbesiano, varios comentaristas han reparado en la cuestión de si es el caso que éste pueda desear infinitamente o ampliar de modo infinito sus deseos, dados los límites espacio-temporales y las condiciones finitas de su naturaleza. En atención a ello, estimamos más preciso hablar de *indeterminación o independencia sustancial* de la voluntad, en el sentido de que ésta, aunque no pueda querer infinitamente, no querrá desde alguna conformidad exterior que preestablezca su horizonte.

verá más adelante con la aparición de los contratos, cabría, en el límite, la renuncia al objeto¹¹⁸–.

Nuestro enfoque teórico debe, en cambio, atender a la forma, pues en torno de ella se define el conflicto ineludible que aquí nos interesa. Si el establecimiento de una igualdad es una equiparación entre entidades materialmente diversas, pero formalmente indiferenciables, lo que toca preguntarse es cuál es *la forma de las voluntades aquí involucradas*; es decir, en qué consisten y cómo se realizan o actúan. El conflicto del que aquí nos ocupamos es resultado de una determinada forma bajo la cual la voluntad de los diversos individuos se dispone hacia sus objetos una vez que los quiere, y, puesto que ella produce la confrontación, es primariamente a ella a quien hay que esclarecer. Pues bien, la forma de la voluntad no es más que la independencia –no sustancialmente determinada– de los individuos, la cual solo puede realizarse objetivamente; es decir, en el mundo, al determinarse como *libertad negativa*. La indeterminación del querer individual, carente de armonías sustanciales preestablecidas, dispone de un campo de acción para su realización, que tiene el límite que la presencia y la apetencia de los otros le planteen. La necesidad de esta negativización o restricción de la voluntad individual es la clave del movimiento dialéctico que queremos rastrear en la filosofía política hobbesiana.

La libertad individual que Hobbes y la filosofía política moderna que le sucede asumen es el resultado de la desustancialización del sentido de las acciones humanas, de la crisis de cualquier predeterminación social o teológica de las

¹¹⁸ Cf. *infra*, acápite 3.2.

mismas. En una palabra, el resultado de la *individuación* que, como sello del mundo burgués emergente, reordena las configuraciones sociales resultantes de las acciones de los hombres. El individuo puede querer, en principio, ya sin más sujeción hacia alguna pertenencia sustancial ineludible, lo que – literalmente– sea mi antojo. El arbitrio de los particulares se enseñorea, y lo que el yo desee o decida dependerá del mero juego de sus apetencias y facultades, *sin más censor que sí mismo*. Se trata de la liquidación del vasallaje y del primado de las identidades individuales adscriptivas. Asimismo, en relación con la vocación moderna por la novedad, tal circunstancia produce la *apertura del tiempo* a la posibilidad de no seguir reiterando el orden de las cosas. Quizá se insista en la reiteración, pero ello será solo *una opción entre otras*.

De este modo, la definición de las pretensiones de la voluntad remite al arbitrio individual; desde ahí se establecen sus contenidos. La cuestión ahora pasa a ser cómo se hace efectiva la satisfacción de dicha voluntad, cómo puede ella coronar el flujo de su ser interior en un dominio mundano donde posea aquello que su querer ha establecido como *su objeto*. La vía es la libertad. La voluntad se satisface en la medida en que es libre para ello, ¿y cómo se es libre para ello? De forma *negativa*:

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la *ausencia de impedimentos externos*, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten¹¹⁹.

¹¹⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 106, cursivas mías. (“By LIBERTY is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments, which impediments may oft take away part of a man’s power to do what he would,

Se trata de una noción que podemos perfectamente equiparar con la noción de libertad negativa planteada tres siglos después por un liberal como Isaiah Berlin, quien la perfila y contrasta con la noción positiva de libertad. En efecto, como se ha señalado en nuestra Introducción, Berlin contrapone “la libertad que consiste en ser dueño de sí mismo”, o libertad positiva, frente a “la libertad que consiste en que otros no me impidan decidir como quiera”, o libertad negativa¹²⁰.

Ahora, ¿por qué la independencia de los individuos, que perfila una voluntad que, en principio, puede definir para sí cualquier deseo, termina determinándose bajo la forma de la libertad negativa? Pareciera más bien que, dada la indeterminación sustancial de la definición de los objetos de su querer y la apertura que ello le significa, la voluntad del arbitrio individual, indiferente a la alteridad y radicalmente centrada sobre sí, no fuese otra cosa sino voraz apetencia positiva autodeterminada a la que poco pueden interesarle los límites o las fuerzas exteriores.

Sin embargo, precisamente, la inexistencia de una predeterminación sustancial de la voluntad individual fuerza su negativización. En efecto, ella implica el quiebre de cualquier armonía originaria con los otros, que antes pudiera haberse presupuesto a la hora de tematizar la cuestión de la voluntad y sus realizaciones. La voluntad del otro puede ahora dirigirse contra mí sin ninguna restricción y, asimismo, *yo puedo ser su resuelta anulación*. Por primera vez en la historia humana, en el contexto de un mismo entorno y marco de definiciones

but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgment and reason shall dictate to him”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 79).

¹²⁰ Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*, p. 202.

sociales, el otro individuo es *efectivamente otro*: el resto de los individuos son parte de la *alteridad* que el mundo representa para la propia individualidad; del mismo modo en que la tradición, la naturaleza y la propia divinidad –esto es, cualquier horizonte sustancial– son parte de esa radical diferencia que ya no es suficiente para definir la voluntad y el quehacer individual.

Paradójicamente, la indiferencia que el otro representa para mí a la hora de considerar la gestación de los deseos de mi voluntad –el desapego frente a lo sustancial– deviene en preocupación crucial cuando de realizar o hacer efectiva dicha voluntad se trata: *él puede ser mi resuelta anulación*. En consecuencia, en la medida en que aparecen los otros, y siempre, tarde o temprano, aparecen, la preocupación consistirá en determinar *cómo me protejo de ellos* o cómo establezco las limitaciones que me permitan realizar mis apetencias.

Así, podemos notar que, muy pronto, la apetencia de la individualidad hobbesiana traerá consigo la vívida sensación de precariedad e indefensión. El mundo que la libertad individual apertura para sí no es aquí asumido desde el optimismo ilustrado o el desdén nietzscheano por las garantías exteriores a la propia seguridad. Más bien, resaltaré el temor inherente a esta libertad, pues casi de inmediato se descubre que toda alteridad –incluidos, claro, los otros hombres– se le contrapone¹²¹.

¹²¹ Esta aprehensión termina mostrando la presencia de un perfil paradójicamente *opresivo* en la libertad que aquí describimos: “Since man is at the mercy of a fate utterly unconcerned as to his weal or woe, a fate which one may call God’s irresistible power, because man experiences only force, and not kindness from the overwhelming power of the universe, he has no choice but to help himself. He has to live, not in gratitude, but in serious and oppressive consciousness of his freedom, of himself as a free being, of his capacity to free himself.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p.

Para Hobbes, esta definición de libertad, como ausencia de impedimentos externos, aplica, en principio, tanto para los seres humanos como para los seres irracionales y para aquellos carentes de voluntad. Tiene, pues, un alcance ontológico acorde con el monismo hobbesiano:

LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos.¹²²

Una piedra o un acto humano pueden verse impedidos de movimiento por determinadas presencias exteriores, y en esa medida resultarían carentes de libertad. Por su parte, Hobbes se refiere específicamente a la libertad *humana* en la medida en que lo que se halle compelido o impedido de realizarse sea la *voluntad racional* que nos distingue: “De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un HOMBRE LIBRE *quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea*”¹²³, siendo el caso que –como hemos expuesto en el acápite

125) Este perfil opresivo de la propia libertad resulta *inherente* a la apetencia hobbesiana; es previo a sus metamorfosis negativizantes y, más bien, una condición de las mismas.

¹²² Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXI, p. 171. (“LIBERTY, or FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of motion) and may be applied no less to irrational and inanimate creatures than to rational. For whatsoever is so tied or environed as it cannot move but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not liberty to go further.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 136).

¹²³ *Loc. cit.* (“And according to this proper and generally received meaning of the word, a FREE-MAN is *he that in those things which by his strength and wit he is able to do is not hindered to do what he has a will to.*”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

anterior– dicho deseo se vehiculiza a través del tamiz de la racionalidad que nos distingue¹²⁴.

Asimismo, el carácter negativo de esta definición debe llevarnos a considerar que la mera ausencia de movimiento no es suficiente criterio para establecer falta de libertad. Dicha ausencia puede venir establecida por la propia positividad de la cosa¹²⁵. Perder esto de vista haría irrelevante la consideración de los límites externos para la acción humana, pues éstos solo operan en relación con alguna *disposición o pulsión originaria en las propias personas*; en nuestros términos, en relación con alguna positividad de las mismas. Por ello, “...cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad”¹²⁶. La *negatividad* de la libertad, pues, se define siempre *en relación con determinada positividad*, cuyas disposiciones y pulsiones originarias vienen definidas en términos propios y, luego, encuentran un mundo que las confronta y, eventualmente, les impide realizarse.

¹²⁴ Respecto de esta libertad distintivamente humana, Watkins se preocupa por establecer su *conexión coherente* con el mecanicismo hobbesiano, indicando que ella no puede significar “...any interruption of causal processes, any genuine spontaneity; a man’s will cannot be self determining... Liberty must be so conceived as to be consistent with causal necessity.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 120). Su interpretación de la libertad hobbesiana sostiene que la distinción entre movimiento voluntario e involuntario no tiene que apelar a entidades inmateriales, sino que la realidad de los fines e intenciones humanas viene dada por la presencia de ciertos *empeños o fuerzas elementales (endeavours)* de nuestro cuerpo, las cuales definen el inicio de nuestras mociones, bajo la figura de una ampliación o restricción de las mismas. Dichos *endeavours* pueden ser múltiples y simultáneos, pero, finalmente, tras disputar entre sí –proceso denominado *deliberación*–, alguno de ellos se impone y define la acción voluntaria. Cf. la amplia discusión de esta cuestión, incluida la contraposición entre Hobbes y Leibniz al respecto, en *ibid.*, a lo largo del cap. VII.

¹²⁵ Más bien, si esta positividad se dispone a la quietud y es *forzada a moverse* por algún condicionamiento exterior, el movimiento terminará significando *negación de la libertad*.

¹²⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán, loc. cit.* (“...when the impediment of motion is in the constitution of the thing itself, we use not to say it wants the liberty, but the power to move (as when a stone lieth still or a man is fastened to his bed by sickness”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

Tras estas precisiones, podemos volver sobre el estado de naturaleza para considerar la forma en que en él opera la libertad humana. Decíamos que se trata de un escenario hipotético definido como una relación entre individuos aislados, lo cual supone la anulación de cualquier sujeción y pertenencia sustancial. Desde esta condicionalidad, podría perfilarse como el espacio más propicio para el despliegue de una libertad positiva individualmente pautada. Resulta, empero, que allí la positividad de la libertad humana, determinada desde el arbitrio –crucial e insustituible– de los individuos no obtiene su realización por ella misma o desde la sola consideración de sí misma y sus recursos, sino que requiere salvaguardas de carácter negativo ante la amenaza que cualquier otro representa para su existencia.

Esto nos lleva a introducirnos en la consideración de los dos momentos fundamentales de la libertad humana en el estado natural hobbesiano: el ejercicio del *derecho de naturaleza* y la observancia de las *leyes de naturaleza*. Nuestra interpretación propone que la exigencia de negativización de la libertad individual no aparece recién al pasar al plano político de la existencia humana con la instauración del Leviatán, sino que ella se encuentra ya en el estado natural, peculiarmente expresada en la racionalidad de los contratos entre individuos particulares. De esta negatividad nos ocuparemos en el capítulo siguiente. En el presente, consideraremos que inclusive en la pura consideración pasional de la apetencia de cada individuo libre hacia sus objetos de deseo se pone en marcha un *primer movimiento restrictivo* de su libertad natural.

Antes de pasar a precisar en qué consistiría este primer movimiento negativizador de la libertad individual, empecemos considerando la positividad de dicha libertad que viene dada por el *derecho de naturaleza*. Éste se nos presenta como la sanción que valida la más absoluta *irrestricción* de la apetencia indeterminada bajo las condiciones del estado natural:

EL DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.¹²⁷

Todo cuanto pueda hacerse, todo recurso que pueda emplearse, remitirá a la disposición legítima por excelencia presente en las motivaciones de los individuos: la *preservación de la propia naturaleza*. El contenido de los objetos de la voluntad, por medio de los cuales esto podrá llevarse a cabo, viene definido por el arbitrio de la apetencia individual. Sin embargo, como ya lo hemos sugerido, dicho contenido es por sí mismo indiferente a nuestros propósitos, pues lo que queremos es destacar que, sea cual fuera el interés u objeto de la voluntad individual, ésta podrá hacer uso de *cualquier medio* para lograr *su fin*.

El derecho de naturaleza es, pues, *libertad*, pero una definida *positivamente*; es decir, una por medio de la cual *somos dueños de nosotros mismos*, lo cual

¹²⁷ *Ibid.*, cap. XIV, p. 106. ("The RIGHT OF NATURE, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hat to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say, of his own life, and consequently of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 79).

significa que, tanto nos disponemos según una pauta propia, como disponemos –o reordenamos– el mundo de acuerdo con ella. Por supuesto, no se trata de una positividad sustancial. No se trata de *ser libre para* la plena realización de mi personalidad de acuerdo con pautas exteriores al individuo, tales como la exigencia de cumplir, por ejemplo, con el *destino* gremial que la condición social de mi familia haya establecido. Se trata, más bien, de una positividad planteada desde la independencia de los individuos.

Ahora bien, según lo hemos advertido, la desustancialización de las definiciones humanas no supone, en el planteamiento hobbesiano, la cancelación de las definiciones esenciales acerca de lo que el hombre es, visto ahora como individualidad autofundadora. La nietzscheana *muerte de Dios* está anunciada y preparada por la filosofía política hobbesiana, pero todavía se haya lejos de consumarse. De este modo, la libertad de los seres humanos sigue siendo la de un *ser libre para* la plena realización de la propia personalidad en función de una condicionalidad preestablecida: las *condiciones esenciales* de la naturaleza humana¹²⁸.

Así, el derecho natural es el señorío de la apetencia indeterminada, donde ésta puede hacer *según* lo que desee, pero no *lo que desee*, pues esto viene ya

¹²⁸ Con Marx y Nietzsche llegan a su término las antropologías filosóficas modernas, cuando menos en cuanto a sus formulaciones originales se refiere. Tras ellos, la positividad de la libertad humana podría pasar a pensarse desde una condicionalidad individual asumida en la figura de la *contingencia*. En cualquier caso, lo que parecería irrenunciable es que el ser libre es siempre un *ser libre para algo*; aunque su fundamento sea el capricho o la arbitrariedad más renuente a asumir cualquier compromiso antropológico esencial, la positividad es *inherente* a la libertad de la voluntad, en tanto ésta es un querer o una *disposición según fines*, que hace que el individuo se dirija hacia algo y lo elija –aun para el caso de un *telos* autorreferido, como en la moralidad kantiana: la voluntad que se quiere a sí misma–. La negatividad de la libertad humana, por su parte, siempre llega después; *se monta* sobre la primera y es dependiente del contenido de ésta.

definido por las disposiciones esenciales de la individualidad, cifradas en la formulación que acabamos de citar en términos de “la conservación de la propia naturaleza”. Luego habrá que desagregar esta expresión¹²⁹; por lo pronto, conformémonos con subrayar que allí, en esa naturaleza, radica la pauta positiva de la individualidad libre.

El primer párrafo del capítulo XIV de *Leviatán* define el derecho de naturaleza. Por requerir del concepto de libertad para determinarse debidamente, el párrafo que le sigue satisface esta necesidad, definiendo la libertad del modo antedicho; esto es, en términos negativos: una libertad vista como ausencia de impedimentos para ejercer el propio poder o como realización de determinada voluntad que considera *inmediatamente* su límite, el cual viene dado por la exterioridad cifrada en la presencia de los otros o en alguna restricción de tipo natural o divino. Esta forma negativa de la libertad ordena ya las disposiciones y las circunstancias de la existencia humana en este estado natural, que Hobbes plantea pre-político, y se perfilará, a lo largo de su razonamiento, en *constante tensión* con las disposiciones positivas de la libertad individual y su apetencia indeterminada.

Ahora bien, dado que el derecho de naturaleza supone un determinado concepto de libertad, consideramos adecuado, en este punto, invertir la exposición hobbesiana: colocar la libertad al inicio y concebir al derecho natural como la figura originaria que asume su positividad en la filosofía política de Hobbes. En este sentido, podemos decir que el derecho natural es un punto de

¹²⁹ Cf. *infra*, en el próximo acápite, pp. 103ss.

llegada, que, a su vez, habrá de permitir el eslabonamiento de múltiples consecuencias, antes que una premisa de la reflexión que nos ocupa¹³⁰.

Contando con el derecho de naturaleza y la libertad que lo pauta, podemos pasar a especificar mejor la *relación social de guerra* que distingue al estado natural hobbesiano:

La condición del hombre... es una condición de guerra de todos contra todos... no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás.¹³¹

De este modo, volvamos sobre las pautas que rigen la disposición a guerrear – la competencia, la anticipación y la vanidad– ante la ausencia de un poder común, donde “each human individual is at mercy of other human individuals”¹³², para subrayar que se trata de pautas para una acción políticamente irrestricta¹³³. En relación con la competencia, Hampton lo establece del modo siguiente:

¹³⁰ A propósito de la mayor madurez de *Leviatán* respecto de las anteriores obras de Hobbes sobre esta materia, Kavka da cuenta del *carácter originario* que la preocupación por el propio bienestar tiene frente al derecho de naturaleza: “The *Leviathan* argument differs from the earlier versions... Greater and clearer emphasis is placed on people acting out of concern for their future well-being, and the Hobbesian “right to all things” appears as a corollary, rather than a premise...” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 87) En nuestra interpretación, encontramos que la *libertad* que se dispone hacia dicho bienestar es el *fundamento* del *derecho a todas las cosas*.

¹³¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, pp. 106-107. (“And because the condition of man... is a condition of war of everyone against everyone (in which case... there is nothing he can make use of that may not be a help unto him in preserving his life against his enemies), it followeth that in such a condition every man has a right to everything, even to one another’s body.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

¹³² Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 123.

¹³³ “To imagine people in a state of nature is to imagine them in a condition in which there is no power over any pair of them that can reliably protect each from the other by threats of

And after each person claims a 'right to all things', that is, the liberty to appropriate and control every object for one's own benefit, each one of them will come into direct conflict with every other person who also claims a right-liberty to do the same. And, of course, Hobbes's famous 'war of every one against every one' in the state of nature is the result.¹³⁴

Por su parte, a propósito de la anticipación, Hobbes plantea una vinculación directa entre la desconfianza propia del estado natural y el dominio sobre los demás, señalando que "Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido"¹³⁵. Igualmente, entre quienes buscan aumentar sus conquistas solo por deleite y la necesidad del resto de los individuos de pasar a asumir conductas ofensivas frente a ellos para no salir perjudicados, pues "siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también"¹³⁶. El planteamiento de Kavka, que evalúa la espiral de violencia a partir de la presencia de algunos individuos que asumen el perfil de *dominators*, también resulta útil para esta conexión:

For if anticipatory attack is the most reasonable way to defend oneself in the state of nature, and all parties are rational and realize that the others understand the arguments for anticipation, there will be much actual

punishment." (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 92) Precisemos que Kavka considera como una cuarta pauta o –en sus términos– *causa* de la guerra en el estado natural al goce que trae consigo la conquista (*ibid.*, p. 98). Por mi parte, considero, más bien, que la búsqueda de disfrute es una disposición antropológica fundamental, al igual que lo es la preservación de la vida. En efecto, se trata de un aspecto general de la apetencia indeterminada; por ello, no es por sí misma una pauta de conducta en el estado natural, sino un componente de cada una de ellas –particularmente, de la competencia, donde el individuo se goza en los objetos adquiridos, y del afán de gloria, donde disfruta la sujeción del otro. El propio Hobbes hace explícita esta vinculación entre la competencia, por un lado, y la conservación de la propia naturaleza y el disfrute, por el otro (*cf.* Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 101).

¹³⁴ Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 52.

¹³⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.* ("And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 75).

¹³⁶ *Loc. cit.* ("...such augmentation of dominion over men being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

anticipatory violence in addition to whatever violence is generated by power-hungry dominators.¹³⁷

Aquí la anticipación como condición de guerra viene sugerida por el lado de la *capacidad estratégica* de cualquier individuo para evaluar el curso de acción a seguir por todos aquellos que se encuentran en su misma condición natural. Su *empatía* con el otro, el reconocimiento de que el otro posee la misma capacidad racional para anticipar la conducta de los demás, le permite asumir la irrestricción originaria desde la que cada quien actuará, dado el derecho natural. Aun si se tratara de un *moderate*: “This given him a *new* reason to anticipate and to expect other moderates to anticipate, which is yet a further reason to anticipate, and so on.”¹³⁸

La consistente presencia de estas pautas de la conducta humana produce la guerra que nos ocupa¹³⁹. Esta guerra tiene un *carácter sistemático*, que –como se ha señalado– viene dado por una circunstancia de permanente acoso y zozobra ante el *peligro potencial* que todo otro individuo representa siempre. Debido a esto, no es necesario, para reconocer su presencia, que nos encontremos ante actos de violencia efectivamente desplegados, sino solo ante su posibilidad, la cual viene definida como una *disposición al conflicto*:

¹³⁷ Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 101.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 104. Esto le permite a Kavka señalar que el planteamiento de una inevitable guerra de todos contra todos en el estado natural no supone una *antropología pesimista* o *cínica* por parte de Hobbes, ni tampoco será necesario suponer que los individuos sean *egoístas extremos*. Será suficiente con considerar la *presencia de los dominators* y su efecto sobre la red de interacciones presente en nuestro modelo hipotético de relación social (*cf. ibid.*, pp. 98-99).

¹³⁹ El caso de la vanidad será ampliamente retomado, al inicio del capítulo siguiente, a propósito de los límites que las pasiones presentan a la hora de asegurar la viabilidad de la existencia humana en el estado natural.

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.¹⁴⁰

La interioridad de las personas es, por definición, *inescrutable* para el empirismo hobbesiano; en consecuencia, nadie tendría cómo saber, con absoluta certeza, lo que el otro *realmente* quiere. Sin embargo, las condiciones pasionales y los recursos racionales de la naturaleza humana permiten, vía el autoconocimiento, *colocarse en el lugar del otro* –situarse en el modo de conocer propio de la *empatía*– y establecer cuál habrá de ser la tendencia de su comportamiento¹⁴¹. De este modo, dado el conjunto de condiciones descritas en el estado natural, arribará pronto la identificación de la voluntad del otro como una *permanente voluntad de hacer la guerra*.

Llegamos, con ello, a una circunstancia peculiar. La guerra que distingue al estado de naturaleza es la más resuelta negación de cualquier forma de organización social que adquiera visos de institucionalidad; es decir, de lineamientos sistemáticos que ordenen y encaucen las acciones humanas, homogenizándolas. Las interacciones sociales rastreables ante la ausencia de

¹⁴⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 102. (“For WAR consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time wherein the will to contend by battle is sufficiently known. And therefore, the notion of *time* is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together, so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance of the contrary. All other time is PEACE.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 76).

¹⁴¹ Cf. *supra*, el inicio del acápite 1.2 sobre las facultades individuales, pp. 36-37.

un poder común vienen definidas por los patrones que hemos estudiado y, por consiguiente, tienen inserta la pauta de la *disociación* y el *enfrentamiento* con los demás.

La especificidad y la concreción de tales interacciones vendrán dados por el siempre variable arbitrio de los particulares, el cual se define, a su vez, según los cambiantes deseos de su apetencia y las circunstancias que les toque vivir. Así, la guerra, la relación social por excelencia del estado natural, ofrece la paradoja de ser algo así como una institución social –un resultado de patrones recurrentes de la acción humana– fundada en la asistematicidad del quehacer de los individuos que forman parte de ella. Ella será la constante caoticidad del estado de naturaleza.

2.3. Prioridad de la vida, poder y virtud de las pasiones

Las consecuencias de esta guerra son planteadas por el propio Hobbes del modo siguiente:

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención puedan proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que puedan ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de

muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.¹⁴²

Esta desesperanzada descripción de lo que nos toca ante la ausencia de un poder común muestra no solo que la vida *carece de garantías* para subsistir en medio de los embates de la guerra continua, sino que ésta cancela todo logro civilizatorio. En efecto, para empezar, “...mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres”¹⁴³. No solo los otros se encargarán de poner prematuro término a nuestras vidas; *nosotros mismos*, a través de la conducta sistemáticamente asumida, según los patrones de la competencia, la anticipación y la vanidad, terminaremos asegurándonos que así sea.

Aun de ser el caso que seamos capaces de sobrevivir por un tiempo apreciable, será escasamente probable que nuestra libertad e igualdad naturales puedan ser algo más que una *pretensión* a merced de los impedimentos de un entorno tan hostil y de las sujeciones asimétricas varias –

¹⁴² Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIII, p. 103. (“Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same is consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain, and consequently, no culture of the earth, no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea, no commodious building, no instruments of moving and removing such things as require much force, no knowledge of the face of the earth, no account of time, no arts, no letters, no society, and which is worst of all, continual fear and danger of violent death, and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁴³ *Ibid.*, cap. XIV, p. 107. (“...as long as this natural right of every man to everything endureth, there can be no security to any man (how strong or wise soever he be) of living out the time which nature ordinarily alloweth men to live”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

no políticas— en las que nos pudiéramos ver inmersos como resultado de nuestros siempre conflictivos encuentros.

También resulta decididamente inviable la prosperidad y el aumento de la riqueza, pues el destino de los productos del trabajo o de “los frutos de la industria” será incierto. Lo que aquí aparece es el papel crucial que tiene la *propiedad* para ofrecer estabilidad y permitir la reproducción de las actividades económicas: “Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo.”¹⁴⁴ La propiedad queda restringida a la *posesión inmediata* y —se nos ocurre— pareciera solo ser segura en una figura como la del *uso*. No se podrá pretender mucho más allá que esto respecto de las posesiones, pues la continuidad del dominio sobre ellas y de lo que, por consiguiente, se pueda hacer con las mismas —por ejemplo, invertir las de tal o cual modo— estará supeditada a la irrupción violenta que, en cualquier momento, un competidor apetente pueda llevar a cabo.

Por su parte, las posibilidades de obtener reconocimiento a las capacidades, virtudes y logros personales, si es el caso que se diera, permanecería solo durante el tiempo en que pudiera coexistir con los afanes de los demás competidores; particularmente, con el deseo que ellos también tienen de ser reconocidos en semejante o mayor proporción, y necesariamente a expensas del resto de los reconocimientos posibles, respecto de los cuales se establecen las correspondientes medidas relativas de aprecio y desdén.

¹⁴⁴ *Ibid.*, cap. XIII, p. 104. (“It is also consequent to the same condition that there be no propriety, no dominion, no *mine* and *thine* distinct, but only that to be every man’s that he can get, and for so long as he can keep it.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

Finalmente, una vez puestas en cuestión estas fundamentales condiciones y disposiciones humanas, Hobbes coloca, a manera de una consecuencia culminante y emblemática, el *empobrecimiento* y la *tosquedad* de la vida resultante en las circunstancias descritas. Las artes y las letras, así como el conocimiento y la potenciación de nuestros poderes individuales, por medio de la conjunción de esfuerzos que nos situaría como miembros estables de una sociedad, quedan cancelados o reducidos a mínimas expresiones. En una palabra, los beneficios que la paz ofrece al progreso humano se cancelan y queda definida una existencia social que no es sino *sombra* de aquello en lo que nos podríamos convertir si autoprodujéramos nuestra existencia de un modo diferente.

Vemos, pues, que la permanente puesta en cuestión de la vida resulta, a su vez, la inaccesibilidad de múltiples bienes que, bajo condiciones distintas, tendríamos mayores posibilidades de disfrutar¹⁴⁵. Que la guerra arrase con la libertad y la igualdad individuales, con la propiedad y las expectativas de reconocimiento, con las ciencias y las artes, es la condición de tal inaccesibilidad. Ahora bien, asimismo, es claro que ninguna de estas condiciones y bienes de la civilización pueden realizarse por sí mismos, sino, más bien, suponen constantemente la *supervivencia física* y el *bienestar* de la existencia individual.

¹⁴⁵ "In recognizing this, we should not be led into the error of supposing that violence, and the injury, death, and fear that it endangers, is all that is wrong with the war of all. For the absence of the fruits of social cooperation and of the incentive to labor productively are equally important negative effects of that war." (Kavka, *op. cit.*, p. 91)

Desprovisto de consideraciones sustanciales acerca de los fines últimos de la apetencia humana, Hobbes plantea este asunto en términos de la cancelación de la noción clásica del *summum bonum*. A propósito de la aspiración a la felicidad, Hobbes precisa escueta, pero decididamente, la cuestión:

A este fin recordemos que la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha; porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo), de que hablan los libros de los viejos filósofos morales¹⁴⁶.

Como hemos tenido ocasión de mostrar¹⁴⁷, la felicidad viene definida por Hobbes como el devenir continuo de satisfacciones siempre redefinibles, de forma que ningún modo de vida particular ocupa la condición de *telos* necesario para toda disposición anímica.

Junto con Aristóteles, Hobbes podría afirmar que la felicidad es aquello *hacia lo que todos tienden*, mas, para nuestro autor, el contenido de esta finalidad no vendrá definido por prescripciones que se desprendan de determinadas acciones socialmente sancionadas y/o sacralizadas, en tanto plenas de *ethos* y *prudencia*. Por ello, la felicidad podrá seguir siendo estimada como el *mayor de los bienes*, mas ya no como el *supremo bien*¹⁴⁸: la indeterminación de la apetencia humana significará la indeterminación del contenido de la misma, y

¹⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XI, p. 79. ("To which end we are to consider that the felicity of this life consisteth not only in the repose of a mind satisfied. For there is no such *Finis ultimus* (utmost aim) nor *Summum Bonum* (greatest good) as is spoken of in the books of the old moral philosophers.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 57). En este decisivo capítulo XI de *Leviatán*, "De la diferencia de maneras", se tematiza la relación entre la búsqueda de la felicidad y el poder, por un lado, y el juego de pasiones que la anima, por el otro.

¹⁴⁷ Cf. *supra*, acápite 1.2, pp. 41-44.

¹⁴⁸ Cf., para explorar al detalle el sentido de esta distinción y de otras significativas al respecto, vinculadas con ella, el capítulo II, "The Moral Basis", de Strauss, Leo, *op. cit.*

abrirá las puertas a la posibilidad de que el arbitrio individual se oriente por acciones y formas de vida contrarias a las tradiciones o simplemente distintas de ellas.

Desde el horizonte de la libertad individual, el contenido de la voluntad está sujeto a *permanente redefinición*; es decir, es siempre la posibilidad de *algo más*, sin que quepa el descanso y la conformidad con lo dado. Inclusive, aunque lo dado sea, en su origen, una conquista de la propia individualidad, también le llegará a ésta el cansancio respecto de sus propios logros; tenderá a forjarse otros, para así evitar el acabamiento de la existencia: el término del deseo y del movimiento¹⁴⁹.

La contraparte de esta liquidación del *summum bonum* es la nítida distinción de un *mal supremo*: la *muerte*, el término de cualquier posibilidad para la individualidad apetente hobbesiana. A su vez, para completar el cuadro de definiciones, la preservación de la vida se erige como el *primer bien*, la condición de posibilidad de todos los demás. En términos de Leo Strauss:

According to Hobbes, the preservation of life is the primary good, an unhindered progress to ever further goals, a “continual prospering” –in a word, happiness is the *greatest* good, but there is no *supreme* good, in the sense of a good in the enjoyment of which the spirit might find repose. On the other hand, death is the *primary* as well as the *greatest* and *supreme* evil.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Cf., además del capítulo XI de *Leviatán*, Watkins, J.W.N., *op. cit.*, § 22.

¹⁵⁰ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 16.

La indeterminación de la apetencia podrá disponerse hacia casi cualquier cosa; por ello, ya ningún contenido se erigirá como *supremo*. En cualquier caso, la posibilidad misma de que el querer individual se disponga hacia algo exige que sea satisfecho el requisito de su supervivencia física. De aquí que la vida sea el primer bien y que la muerte sea el mal bajo *todos los sentidos* –el primero, el mayor y el supremo¹⁵¹. El *apego a la vida* viene a ser la *positividad del querer* que queda esencial e inequívocamente establecida ante el vacío de contenido –o indeterminación– que ahora distingue a la felicidad en contraposición con sus antiguas definiciones sustanciales.

Por su parte, la capacidad de la muerte para condensar estos diversos sentidos del mal, en el contexto de una reflexión desustancializadora de los fines humanos, hace de ella la cristalización de los *límites* de la apetencia humana. Hasta aquí pueden llegar los diversos deseos que surjan desde la indeterminación de la apetencia libre de los individuos. No más allá. Una vez llegados a la constatación de la restricción absoluta que la muerte representa para la libertad individual y sus deseos, se produce un *efecto negativizador* sobre la forma en que ella se despliega. La positividad del apego a la vida, en tanto primer bien querido por los individuos, se trueca inmediatamente en la negatividad o límite que toda apetencia habrá de asumir a favor de la viabilidad de su propio querer.

¹⁵¹ En una formulación más próxima a las orientaciones mecanicistas del pensamiento hobbesiano, Watkins interpreta la relación entre los extremos del continuo muerte-felicidad (o vida crecientemente apetente y satisfecha) en términos de una *escala de placer y dolor*: “There is an important asymmetry between the two sides of Hobbes’s pleasure/pain scale; on the pain side it comes to a natural limit, but on the pleasure side it stretches away indefinitely; there is no fixed limit to the *enhancing* of vital motion. There is an absolutely worst but no absolutely best. Death and pleasure are incommensurable: no amount of pleasure *equals* the pain of death. Aversion of death is not just one of various dispositions which the individual tries to satisfy... It overrides the rest; its demands have priority over all others.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, pp. 116-117)

Ante la presencia de su absoluta negación, en adelante, la voluntad de los individuos se verá forzada a adaptarse y redefinir sus pretensiones; a adaptar las definiciones positivas de su querer y pasar a decantarlas a partir de su interacción con este límite. Solo así tales definiciones podrán ser algo más que disposiciones interiores y podrán alcanzar sus objetos. Más precisamente, el límite pasará a constituirse en un criterio o pauta determinante para la propia voluntad libre¹⁵².

Ante la propia finitud, la vida, pues, *se ordena*. Pero no es cualquier muerte la que preocupa a Hobbes. Ocurre que la muerte, además de implicar la fundamental negación de toda posibilidad de satisfacción para la apetencia indeterminada de los individuos, implica, por sí misma, *dolor y padecimientos*. En los *Elementos del derecho natural y político*, Hobbes los asocia del modo siguiente:

Teniendo en cuenta que las exigencias de la naturaleza hacen a los hombres querer y desear **bonum sibi**, lo que es bueno para ellos, y evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte, ese terrible enemigo de la naturaleza, con la cual esperamos perder todo el poder y también *los mayores dolores corporales* al perderlo, no resulta, pues, contrario a la razón que un hombre trate de preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades.¹⁵³

¹⁵² "...death –being the *summum malum*, while there is no *summum bonum*– is the only absolute standard by reference to which man may coherently order his life... Only through death has man an aim, because only through death has he one compelling aim –the aim which is forced upon him by the sight of death–, the aim of avoiding death." (Strauss, Leo, *loc. cit.*)

¹⁵³ Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, *op. cit.*, parte I, cap. XIV, 6, p. 203, negritas del autor, cursivas mías.

De tal manera, la muerte es *summum malum* también por comportar el mayor dolor posible de modo inherente¹⁵⁴. En este sentido, la muerte que interesa a Hobbes es la *muerte violenta*¹⁵⁵. Específicamente, la muerte violenta *a manos de otro hombre*, pues no está aquí bajo consideración la muerte en tanto problema médico, de forma que un eventual y súbito ataque cardíaco pueda ser el límite negativizante de la libertad individual en el razonamiento hobbesiano¹⁵⁶. Es, sin duda, una condición de la misma, pero lo que interesa a Hobbes es la presencia vívida de la muerte en la amenaza que cualquier otro individuo representa para todos los demás.

Not an agonizing death in itself, but a violent death which threatens a man at the hand of other men, is the only one which Hobbes considers worthy of mention. When he says of an agonizing death that it is the greatest evil, he thinks exclusively of violent death at the hand of other men.¹⁵⁷

Ésta es la amenaza cierta y constante de la cual hay que estar permanentemente prevenidos en el estado natural: la amenaza que cualquier otro ser humano representa para la propia preservación. Ella es la determinación decisiva para que los hombres decidan alterar las circunstancias naturales aquí planteadas bajo el recurso hipotético que venimos rastreando.

¹⁵⁴ “No-change-in-vital-motion provides the neutral point between pleasure and pain for a Hobbesian pleasure/pain scale; proceeding from this point in a negative direction, vital motion is increasingly hindered and pain increases, until finally vital motion is stopped altogether. Death is located at the negative limit of the scale. Thus a man will regard getting killed as the most *painful* thing which could happen to him...” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 116)

¹⁵⁵ Sobre si la muerte violenta es, efectivamente, el *mayor de los males*, cf. su discusión en Kavka, Gregory, *op. cit.*, acápite 2.6, pp. 80-82, y Hampton, Jean, *op. cit.*, pp. 14-17.

¹⁵⁶ Recordemos que la antropología hobbesiana implica las dimensiones de lo físico, lo psíquico y lo social. Para este caso, se manifiesta la insuficiencia de las consideraciones puramente orgánicas, si se trata de definir el tipo de aprensión o zozobra presente en el estado natural.

¹⁵⁷ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 17.

Dado este radical rechazo de la muerte, cada individuo debe procurar dotarse de los mayores recursos para garantizar su supervivencia. En consecuencia, el *poder* aparece como una necesidad apremiante. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de citar, “El poder *de un hombre* (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro.”¹⁵⁸

Puede ser de dos tipos, natural e instrumental:

Poder natural [u original] es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinaria. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte.¹⁵⁹

El primero remite a las condiciones antropológicas fundamentales del cuerpo y la mente, mientras que los segundos suponen ya la interacción con los otros, y, por tanto, remiten a la dimensión y las posibilidades sociales de la naturaleza humana. Por medio de ellos, los poderes individuales se potencian, produciéndose una suerte de efecto inflacionario, debido a la reunión de recursos para satisfacer las apetencias personales¹⁶⁰: “Porque la naturaleza del

¹⁵⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. X, p. 69. (“The power of a man (to take it universally) is his present means to obtain some future apparent good...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 57).

¹⁵⁹ *Loc. cit.* (“Natural power is the eminence of the faculties of body or mind, as extraordinary strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility. Instrumental are those powers which, acquired by these or by fortune, are means and instruments to acquire more, as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁶⁰ “Further, as Hobbes points out in characterizing instrumental power, power related to one’s influence over others is self-reinforcing: increases in this sort of power lead to further increases.

poderes, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza; o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más progresan tanto más rápidamente lo hacen.”¹⁶¹

Por supuesto, dada la espiral de violencia del estado natural, tales poderes deben ser permanentemente incrementados y *no pueden conformarse* en la creencia de haber llegado a un punto en el que hallen plena inexpugnabilidad: el carácter creciente de los poderes individuales está potencialmente al alcance de todos, de forma tal que, en cualquier momento, alguna considerable acumulación de poder puede terminar palideciendo ante otra más reciente.

Y la causa de esto no siempre es que un hombre no espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos.¹⁶²

Preocupados por la posibilidad de que alguien más los supere, “...cuando [los individuos] alcanzan el máximo grado de un tipo de poder persiguen otro, en la medida en que se consideran detrás de cualquiera en algún aspecto”¹⁶³. La especificidad social de esta incesante demanda de poder revela que, si bien los

Wealth breeds opportunities for gaining more wealth, coercive power over some allows you to use them to coerce others and entices into submission those seeking a protector, having many friends leads to favor among their friends and those who seek the friendship of the many-friended, and so on.” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 94.)

¹⁶¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.* (“For the nature of power is in this point like to fame, increasing as it proceeds; or like the motion of heavy bodies, which, the further they go, make still the more haste.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁶² *Ibid.*, cap. XI, pp. 79-80. (“And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight than he has already attained to, or that he cannot be content with a moderate power, but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 58).

¹⁶³ Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, *op. cit.*, parte I, cap. VII, 7, p. 144.

límites que la muerte plantea a las pretensiones positivas de la voluntad individual serán siempre las condiciones físicas del mundo, la realidad de *lo externo* contrapuesto a la apetencia de los individuos se perfilará esencial y específicamente como *contraposición con los otros individuos*.

Ahora bien, la radical relación de otredad y extrañamiento que los individuos construyen recíprocamente entre sí en el estado natural hace que, en cierta medida, todo individuo se constituya en un *enigma* para los demás. Lo que ahora interesa de esta circunstancia es que el individuo no solo posee deseos e intenciones, en principio, inescrutables, sino que podrá disponer también de diversos recursos, componentes de su poder, no siempre verificables y reconocibles, lo cual reforzará su carácter de constante amenaza. Más aun si consideramos que, en este caso, la apelación a la introspección para, vía el autoconocimiento, aproximarse suficientemente a lo que el otro pueda querer no ofrecerá los mismos resultados a la hora de establecer en qué consisten sus poderes. Este conocimiento podrá ser considerablemente más esquivo. Con ello, por la pulsión y la necesidad de anticipación, la *espiral de poder*, que ahora aparece como correlato de la espiral de violencia, no podrá sino dispararse indefinidamente¹⁶⁴.

En relación con el derecho de naturaleza, la consideración de lo que ocurra con el poder es crucial, pues éste consiste en la utilización irrestricta de los propios recursos a favor de la supervivencia y el bienestar individuales. La cantidad de poder disponible es la *condicionalidad del individuo* –tanto interna como cifrada

¹⁶⁴ Puede, incluso, anotarse que este escenario abre posibilidades decididamente *paranoicas* para el despliegue de la individualidad libre, cuya inseguridad estructural podría llevarla a “ver acumulación de fuerzas” allí donde no existe evidencia al respecto.

en recursos socialmente reunidos– que, tras su confrontación con sus respectivos impedimentos naturales y sociales, definirá la viabilidad de las pretensiones positivas de su libertad; es decir, de su expectativa de conformar el mundo, donde residen los objetos de su apetencia, según las orientaciones de su voluntad.

Pasemos a considerar, en las siguientes páginas, que, dado que ningún poder individual es inexpugnable de modo absoluto, la *efectividad del poder* disponible para ofrecer garantías a la supervivencia de los individuos y a la satisfacción de sus deseos dependerá de *cómo se disponga de él*. Puesto que la fuente de las decisiones de las voluntades individuales radica originariamente en las *pasiones*, la cuestión, en las circunstancias más elementales del estado natural, se decidirá, en consecuencia, según la *virtud* de las mismas; esto es, según que ellas favorezcan o no el éxito en la lucha de los hombres *contra el summum malum*.

La lucha contra la muerte tiene el carácter de una *disposición natural irresistible*, a la manera en que proceden determinadas constantes físicas: “For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downward.”¹⁶⁵ En

¹⁶⁵ Thomas Hobbes, *De Cive*, cap. 1, 7, p. 8, en: Thomas Hobbes, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir Williams Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, 1992, vol. II, reimpresión de la edición original de 1841. Encontramos lo mismo, puesto en vena estrictamente fisiológico-mecanicista, en la siguiente formulación de Hampton: “This desire is clearly intrinsic, and Hobbes grounds its importance to us in the fact

el *Leviatán*, Hobbes formula la cuestión de la mano con la consideración de otras demandas ligadas a la preservación de la propia naturaleza; por consiguiente, entendiendo a ésta no solo como preservación de la existencia física: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo.”¹⁶⁶

Ya hemos visto que la individualidad libre no se conforma con la sola preservación física. Las demás aspiraciones de su apetencia suponen demandas que involucran una *fuerza propia*. Más aun, ellas no deben ser tomadas como simples derivaciones de la necesidad de autopreservarse¹⁶⁷, pues cabría pensar la posibilidad de satisfacer esta exigencia sin que ello signifique una apetencia indeterminada y egoísta del tipo que venimos estudiando. Pese a ello, en tanto *condición física* de todas las demás, el rango primario y fundamental de la lucha contra la muerte se mantiene como el principio ordenador de la acción humana, realizado bajo la figura pasional del *temor*. En principio, otras demandas, como las que proceden del honor, habrán de ser subordinadas:

Quienes sienten la vanagloria y estiman su capacidad por la adulación de otros hombres, o por la fortuna de alguna acción precedente, sin un seguro motivo de esperanza basado en el verdadero conocimiento de sí mismos, son propensos a lanzarse sin meditación a las empresas, y al

that we are naturally averse to anything that hinders our internal vital motions, above all, death, insofar as it is the complete cessation of vital motion...” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 15)

¹⁶⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 105. (“The passions that incline man to peace are fear of death, desire of such things as are necessary to commodious living, and a hope by their industry to obtain them.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

¹⁶⁷ “And although the desire for self-preservation is the strongest of them all, Hobbes certainly does not argue that our other desires are derived from it. Rather, it is natural to take Hobbes’s position to be that this (intrinsic) desire is just one of many desires we have, although the most powerful one.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 17)

aproximarse el peligro o la dificultad, a retirarse si pueden. En efecto, no viendo el camino de la salvación, más bien arriesgarán su honor, que puede ser salvado con una excusa, en lugar de comprometer sus vidas, para las cuales ninguna salvación es suficiente.¹⁶⁸

Resulta claro que “ninguna salvación es suficiente” para compensar la pérdida de la vida. Por ello, pese a las diversas disposiciones pasionales que puedan llevarnos –dominados por las aspiraciones de nuestras apetencias y el goce en su satisfacción– a participar de la escalada de violencia propia del estado natural, la *prioridad de la vida* debiera imponerse¹⁶⁹.

El límite último de la lucha es, pues, la vida. De este modo, la competencia por un objeto determinado, por ejemplo, puede llevarnos desde la rivalidad puntual hacia la creciente agresividad y odio que nos coloque en el deseo de, no solo vencer al otro en nuestra disputa originaria con él, sino anularlo o desaparecerlo como competidor en cualquier posible disputa futura. Por sí mismo, el querer de la competencia no es un querer más allá de la autopreservación. Curiosamente, al verse el individuo involucrado en un afán competitivo puntual, sus movilizaciones pasionales y los recursos puestos a disposición del conflicto pueden colocarlo en una posición de lucha a muerte con su ocasional competidor, arriesgando, por medio de esta creciente

¹⁶⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XI, p. 82. (“Vain glorious men (such as estimate their sufficiency by the flattery of other men, or the fortune of some precedent action, without assured ground of hope from the true knowledge of themselves) are inclined to rash engaging, and in the approach of danger or difficulty, to retire if they can; because not seeing the way of safety, they will rather hazard their honour, which may be salved with an excuse, than their lives, for which no salve is sufficient.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 60).

¹⁶⁹ “This means that, however strong may be men’s conflict-engendering passions, there must be a stronger passion which inclines them to put a stop to it all. Given such a conflict-stopping passion, Hobbes could safely depict the rest of their nature in a conflict-maximizing, or near-maximizing, way.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 102)

intensidad, la vida que, solo bajo un total contrasentido, termina siendo arriesgada de tal modo¹⁷⁰.

Si se tomará o no este riesgo sobre la vida, dependerá del manejo virtuoso de las pasiones, de si éstas se subordinan o no al fundamental temor a la muerte. Sobre este tópico de la virtud en el estado natural, la interpretación de Strauss sugiere la posibilidad de un cierto *aprendizaje* o un *darse cuenta de* los riesgos en juego, una vez que la apetencia indeterminada *sale* a confrontar sus pretensiones positivas con la alteridad del mundo natural y social, y constata, para su decepción, que el mundo es algo más que su querer.

For man must be brought to recognize his position by the violent resistance of the real world, and against his natural inclination, which is to deceive himself as to the horror of his natural situation by weaving a cocoon of vain dreams about himself. For the man who has once come into contact with this world, joy and laughter are over. Man must be serious and that exclusively. It is fearfulness of death rather than the sweetness of life which makes man cling to existence.¹⁷¹

En tanto mera condición antropológica, la apetencia indeterminada de los individuos viene definida desde la esperanza y la alegría que a ésta le es inherente. Una vez que quiere hacer real sus fines, deviene seria, aquejada por las presiones que el mundo ejerce sobre ella, en tanto es ella misma; es decir, en tanto quiere que el mundo se ponga a su merced para poder satisfacerse con sus objetos. Esta seriedad y este desencanto son, sin embargo, alentadores: la posibilidad de evitar poner en riesgo la condición de toda

¹⁷⁰ Para el caso de una entramado semejante por el lado de la vanidad y el honor, *cf.* Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 18-22.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

apetencia y de, gracias a ello, permitirse otras maneras de viabilizarla. En este sentido, incluso la mala fortuna puede resultar aleccionadora y fuente de virtud: “Thus man profits more from ill fortune than from good fortune. Ill fortune prevents him from over-estimating his power and intelligence, awakens fear in him, and fear is a good counsellor.”¹⁷²

La temática hobbesiana de las virtudes humanas resulta otro punto por medio del cual puede entreearse la nueva concepción antropológica y filosófico-política que nuestro autor nos ofrece. A lo largo de su obra, puede notarse un creciente desapego respecto de los referentes aristocráticos de la virtud, hasta llegar a precisarla radicalmente en función del interés de la individualidad libre; es decir, en términos de su *autolimitación dado el temor a la muerte*¹⁷³. Las diversas formas que el honor y el orgullo aristocráticos pueden asumir a través de la magnanimidad o la nobleza de carácter ceden paso a la consideración de la igualdad como fuente de autoestima y de las intenciones individuales como eje de las consideraciones a la hora de evaluar la virtud de los hombres. Todo ello por fuera de una ley natural sustantiva, de carácter preestablecido, que encauce y disponga de las voluntades de los individuos¹⁷⁴.

Desde la ruptura conceptual que su antropología representa, Hobbes ofrece como medida de la virtud a la *disposición interior* para priorizar, por sobre cualquier pauta ajena, el interés de la individualidad apetente. Tal interés

¹⁷² *Ibid.*, p. 111.

¹⁷³ “In the movement from the principle of honour to the principle of fear, Hobbes’s political philosophy comes into being.” (*ibid.*, p. 128) Para considerar en detalle el proceso de este abandono de los referentes aristocráticos en el pensamiento de Hobbes, cf. el repaso histórico-biográfico presente en *ibid.*, cap. IV, “Aristocratic Virtue”.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 53-56.

procederá en el quehacer práctico a partir de las consideraciones que se desprenden de la comprensión que cada individuo tiene acerca de los recursos que los demás hombres poseen. El criterio será, en todos los casos, la preservación de la propia existencia física, ante la consabida amenaza que los otros representan para ella¹⁷⁵.

De este modo, inclusive pilares de las tradicionales concepciones de la virtud, tales como el *valor* y la *prudencia*, dejarán de ser virtuosos por sí mismos. Cualquier motivo para arriesgar la propia seguridad pasará a ser cuestionado. Para el caso de la prudencia, resultará, más bien, que ella será legitimada desde una pasión que no es por sí misma prudente: el radical e irresistible rechazo de la muerte¹⁷⁶. Ambos, el valor y la prudencia, podrán ser identificados con la virtud en la medida en que respondan a la finalidad post-sustancial de preservar el primero de los bienes humanos: la vida.

Las *virtudes intelectuales* serán, a su vez, un apropiado recurso para viabilizar esta prioridad¹⁷⁷. Se trata, tanto del *talento natural*, adquirido por el mero uso y la experiencia, que se traduce en *celeridad de la imaginación* y en la *dirección certera del pensamiento*, como del que es *adquirido con método* y *produce las ciencias*¹⁷⁸. En cualquier caso, y siguiendo la pauta establecida en la antropología hobbesiana, la diferencia de los talentos humanos, aun en el caso

¹⁷⁵ “As fear is thus considered the sufficient motive for all right behaviour... it is impossible to approve any virtues which do not arise from fear, fear of violent death, and whose essence consists in the conquest or denial of fear. Once Hobbes has fully elucidated his conception of fear, he cannot but reject aristocratic virtue.” (*ibid.*, p. 113)

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 114-116.

¹⁷⁷ Hobbes se ocupa de ellas en el cap. VIII de *Leviatán*, *op. cit.*, “De las VIRTUDES comúnmente llamadas INTELECTUALES, y de sus DEFECTOS opuestos”, especialmente en pp. 55-59.

¹⁷⁸ *Ibid.*, cap. VIII, pp. 55-56, 59.

de los que se hallan estrechamente vinculados con la razón, *procede de las pasiones*: “Las causas de esta diferencia de talento se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación.”¹⁷⁹ De manera específica, la pasión que pauta esta diferencia es el afán de poder:

Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder.¹⁸⁰

Es, pues, desde las pasiones que se desprenden las diversas disposiciones que se hallan a la base de una conducta virtuosa o carente de virtud. Hobbes se interesa, en este punto, por un recuento de los *vicios posibles*, tales como la *indiferencia* –interesada escasamente en las propias metas–, la *disipación* –apasionada por diversas cosas–, la *locura* –el exceso de fuerza o vehemencia en las pasiones– y la *pusilanimidad* –en tanto incapacidad de decidirse a actuar–¹⁸¹.

Evitar estos vicios libra a los individuos de verse ineludiblemente involucrados, por su propia mano, en la guerra de todos contra todos, de forma que, desde el

¹⁷⁹ *Ibid.*, cap. VIII, p. 59. (“The causes of this difference of wits are in the passions; and the difference of passions proceedeth, partly from the different constitution of the body, and partly from different education.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 40).

¹⁸⁰ *Loc. cit.* (“The passions that most of all cause the differences of wit are principally: the more or less desire of power, of riches, of knowledge, and of honour. All which may be reduced to the first, that is, desire of power. For riches, knowledge, and honour are but several sorts of power.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 41).

¹⁸¹ *Ibid.*, cap. VIII, pp. 59-60; para el caso de la pusilanimidad, cap. XI, p. 82.

puro ámbito de las pasiones, aparece la figura de una *primera negatividad* ante las demandas positivas de la apetencia indeterminada de los individuos.

La racionalidad realiza también su aporte negativizante, pero se trata de una *racionalidad de carácter estrictamente individual*, sin los alcances sociales que alcanzará en la figura de los contratos, ni los alcances políticos que obtendrá por fin con la instauración del Leviatán; por ende, carente de la ampliación de su poder que dichos alcances le significarán. Asimismo, se trata de una *racionalidad decididamente subordinada a las pasiones*. La concepción hobbesiana de la racionalidad humana –cuando menos en este primer momento de la exposición de las posibilidades individuales bajo el estado de naturaleza– termina subrayando su inapelable sujeción a la pauta de la autopreservación, la cual no procede sino de la pasión fundamental que hace posible todo goce de la apetencia individual: el temor a la muerte.

2.4 El bien y la justicia en el estado de naturaleza

Como es sabido, las implicancias morales y políticas de este planteamiento desustancializador resultan de máxima importancia. La *definición del bien y del mal* pasa a asumir la pauta de la individualidad libre distintiva de la modernidad filosófica que vemos emerger:

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*. Y el objeto de su odio y aversión, *malo*; y de su desprecio, *vil e inconsiderable* o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente

tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa...¹⁸²

El estado de naturaleza es el escenario hipotético en el que la individualidad, a solas consigo misma, establece su dominio y posee la *legitimidad autoconferida* que le permite decidir qué sea bueno o malo. Ninguna ley natural se le antepone, ningún canon objetivo va a dirimir allí donde ella no lo hace. Las intenciones, decisiones y acciones humanas serán buenas o malas en función de su capacidad para preservar nuestras existencias y apetencias individuales, sin atender a alguna prescripción positiva que defina *in concreto*, de modo trascendente y por sobre la libertad de los individuos, qué califica como una u otra cosa.

Desde esta consideración, se abre paso una suerte de *impunidad* para las acciones humanas en el estado natural. Éstas no pueden ser moralmente juzgadas desde su pura objetividad o realidad fenomenal. La osadía o la cautela en la batalla, por ejemplo, no son *per se* buenas o malas, de acuerdo con la ética guerrera del ejército o del pueblo al cual sirvan, sino en su relación con las apetencias individuales desde las cuales se orienten. Más aun, una vez despachada la predeterminación sustancial de los fines humanos, ni siquiera

¹⁸² *Ibid.*, cap. VI, p. 42. ("But whatsoever is the object of any man's appetite or desire that is it which he for his part calleth *good*; and the object of his hate and aversion, *evil*; and of his contempt, *vile* and *inconsiderable*. For these words of good, evil, and contemptible are ever used with relation to the person that useth them, there being nothing simply and absolutely so, nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves, but from the person of the man (where there is no commonwealth), or (in a commonwealth) from the person that representeth it...", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 28-29).

los propios deseos y pasiones serán por sí mismos buenos o malos, sino según atiendan al interés primordial de la autopreservación individual.

Así, en principio, ninguna disposición interior y ninguna realización humana, en tanto algo dado, sentido o hecho, está sujeta a prescripción moral sustantiva. Es tan posible como legítimo, según las circunstancias específicas en las que nos encontremos, matar o respetar la vida del otro, desconfiar de los seres queridos o confiar en ellos. “Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe...”¹⁸³ Efectivamente, no hay propiamente acusación ni juicio moral allí donde no existe un criterio universal que permita plantear acusaciones o juicios respecto de las acciones particulares de los individuos.

Bajo esta permisividad, no dependiente de predeterminación exterior alguna, pareciera incluso quedar relativizada la noción misma de *pecado*, procedente de las convenciones teológicas tradicionales: será bueno, sin importar qué sea, todo aquello que nos salve de morir. Sin embargo, a pesar de sus consabidas desavenencias con las demandas sustanciales positivas de diversas concepciones políticas fundadas en la religiosidad cristiana, Hobbes no encubre aquí el *trasfondo teológico* de su reflexión. Así, la respuesta a la cuestión de por qué los hombres habrían de apegarse a la vida y hacer todo lo necesario por preservarla lo llevan a afirmar que se trata, en última instancia,

¹⁸³ *Ibid.*, cap. XIII, p. 103. (“But neither of us accuse man’s nature in it. The desires and other passions of man are themselves no sin. No more the actions that proceed from those passions, till they know a law that forbids them...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 77).

de un asunto referido a la obediencia que los individuos le deben a su omnipotente creador. Dios creó nuestra apetencia y nuestras pasiones, así como nuestro fundamental apego a la vida que Él nos dio, y que ambas requieren. A los individuos no les toca sino acatar esta voluntad divina inscrita en su naturaleza; de lo contrario, se atenderán a las consecuencias del irresistible castigo que pueda caer sobre ellos¹⁸⁴.

Se pone, así, nuevamente de manifiesto que la desustancialización del sentido de las acciones humanas no supone la liquidación de todo ordenamiento para las mismas. Desde ahora, éste vendrá dado por las disposiciones esenciales de la naturaleza humana, que ponen por delante la autopreservación individual.

Esta naturaleza es la condición originaria y viene dada; ahora bien, lo que sea estimable como bueno o malo no será ella misma, sino la manera en que, dada nuestra determinación individual de acuerdo con lo que ella es, definamos intenciones, deseos y acciones. Que el hombre sea egoísta o vanidoso no lo define como *naturalmente malo*, o que pueda comportarse magnánima o prudentemente no lo hará *bueno por naturaleza*¹⁸⁵. No se trata de considerar esta fenomenalidad de la psicología y la acción humanas por sí misma. A su vez, tal cosa tampoco significa que el estado de naturaleza sea la circunstancia de la más plena amoralidad, donde todo –cualquier contenido en cualquier

¹⁸⁴ Cf. el capítulo XXXI de *Leviatán*, especialmente, pp. 292-294. Como habremos de ver ampliamente en 5.2, se trata de un trasfondo teológico muy peculiar, uno que parte de las consideraciones relativas a las necesidades de la convivencia política de los hombres que libremente deciden instaurar un Estado civil.

¹⁸⁵ Para el caso del papel central de la vanidad en el estado de guerra generalizada y la resistencia de Hobbes a asumir la maldad inherente de la naturaleza humana, Cf. Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 13.

circunstancia— valga¹⁸⁶. Las pautas de la naturaleza humana están ahí definidas: la *primacía del interés individual*. La radicalidad de la ruptura que suponen frente a las definiciones morales sustantivas da la impresión de abrirnos hacia el vacío más pleno en términos morales, pero —señala Strauss— se trata de una *nueva moral*¹⁸⁷. En nuestros términos, la de la apetencia indeterminada de los individuos y la de una individualidad radicalmente volcada sobre sí en cuanto a sus definiciones fundamentales.

De donde, la ruptura con la tradición no deviene en la ausencia de definiciones morales, sino en una constitución distinta de lo moral como un *resultado* del querer humano¹⁸⁸. Persiste lo dado en la figura de nuestra condición antropológica fundamental, pero el *quid* está en lo que se haga a partir de ello. El *carácter producido* de las definiciones morales salta a la vista, para distinguir a la modernidad filosófica frente a la reflexión que le precede, mostrando que la diferencia en juego no remite solo al *contenido* de los valores asumidos, sino a la *forma* en que nos definimos moralmente en la Modernidad y que la filosofía hobbesiana viene a expresar en los términos expuestos: el primado de las disposiciones individuales libres, capaces de ir forjando, a partir de sus apetencias puntuales, potencialmente contradictorias, un mundo propio.

¹⁸⁶ Strauss precisa que, en todo caso, cualquier acción es permisible en el estado natural, mas no cualquier intención, dada la pauta fundamental de la autopreservación (*ibid.*, pp. 23-24). No obstante, esto no nos debería llevar a olvidar que, en el planteamiento que estudiamos, las acciones son moralmente significativas en la medida en que remiten a intenciones y pasiones que podemos estimar virtuosas.

¹⁸⁷ “The striving after power, as human striving after power, is always either good and permissible or evil and unpermissible. The apparent moral indifference arises simply and solely through abstraction of the necessary moral difference, which Hobbes himself immediately stresses. Hobbes’s political philosophy rests not on the illusion of an amoral morality, but on a *new morality*, or, to speak according to Hobbes’s intention, on a new grounding of the one eternal morality.” (*ibid.*, p. 15, cursivas mías)

¹⁸⁸ “Note that whereas Aristotle said that we desire what is good and hate what is evil, Hobbes says exactly the opposite. What is good is simply what we desire, and what we hate is simply what is bad.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 29)

Si consideramos las nociones de *justicia* e *injusticia*, hallamos un resultado análogo: quedan *fuera de lugar* en el estado de naturaleza, pues, señala Hobbes, ellas solo operan o tienen su sentido propio a propósito de la *vida del hombre en sociedad*, mas no así para el caso del hombre originariamente solitario del estado natural que hemos descrito:

Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario.¹⁸⁹

Vemos, pues, que aunque las condiciones antropológicas fundamentales contienen una dimensión social, que supone potencialidades para vincularse con los demás –como el lenguaje– y disposiciones hacia ellos –como la vanidad–, se trata de una dimensión propia de un ser originariamente aislado, cuyo encuentro con los otros es siempre un *momento posterior* respecto de sus condicionamientos físicos y psicológicos.

Específicamente, la cuestión de la justicia refiere al concierto de individuos que se hallen sujetos a una pauta común de conducta que los comprometa recíprocamente. Ante la ausencia de esta regulación, que habremos de ver presente en la racionalidad de los contratos y en la instauración de la instancia

¹⁸⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIII, p. 104. (“Justice and injustice are none of the faculties neither of the body, nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses and passions. They are qualities that relate to men in society, not in solitude.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

política, el fenómeno social de la justicia no puede aparecer. Sin regulación compartida, las pautas de la acción seguirán definidas por la apetencia del interés individual independiente, egoísta, indiferente a las disposiciones del resto de los individuos y potencialmente hostil a ellos; es decir, un reino de individualidades irrestrictas:

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que *nada puede ser injusto*. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.¹⁹⁰

Acabamos de señalar que no se trata de definir al estado natural como una circunstancia donde reine la amoralidad, pero sí como una donde la moralidad de la acción se define según lo que cada individuo haga a partir de sus disposiciones naturales, sin considerar pauta común alguna¹⁹¹. Del mismo modo, en medio de la inseguridad generalizada de las apetencias en juego en el estado de naturaleza, desde cada una de ellas se definirá como justo o injusto aquello que sea o no conforme a su interés particular. Infiere Hobbes,

¹⁹⁰ *Loc. cit.*, cursivas mías. (“To this war or every man against every man, this also is consequent: that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). Veremos que la ley a la que aquí se refiere Hobbes puede ser natural o civil. Por ello, la justicia no aparece exclusivamente en la dimensión política de la existencia humana, donde domina el poder común –referido en la cita– y la ley civil, sino que tiene una primera aparición en el propio estado natural, una vez que los hombres, obedeciendo las leyes de naturaleza, ingresan en la racionalidad de los contratos. Nos ocuparemos de ambas circunstancias en los capítulos 4 y 3, respectivamente.

¹⁹¹ En el estudio de Leo Strauss, encontramos una indistinción entre el plano de la *moral* y el de la *justicia* al referirse a la naturaleza justa o injusta de las intenciones en el estado natural (Strauss, Leo, *op. cit.*, cap. II, “The Moral Basis”, especialmente, pp. 23-28). Con esto, se arriesga la diferencia crucial entre el plano hipotético-natural planteado por Hobbes y el terreno del quehacer político; diferencia que permite a Hobbes analizar y exponer lo esencialmente humano o –según su razonamiento– la pauta fundamental de nuestras interacciones sociales y políticas que empíricamente se despliegan.

Esta es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea objeto de perpetua disputa, por parte de la pluma y de la espada, mientras que la teoría de las líneas y de las figuras no lo es, porque en tal caso los hombres no consideran la verdad como algo que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie.¹⁹²

Aunque, dado que en el estado natural “...los hombres dan nombres distintos a una misma cosa, según la diferencia de sus propias pasiones”¹⁹³, incluso la propia geometría podría verse a merced de este imperio de los arbitrios individuales:

En efecto, no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los *tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado*, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado.¹⁹⁴

No será difícil imaginar lo que pueda hacerse con la noción de justicia bajo estos presupuestos antropológicos o condiciones de la opinión y el conocimiento que ponen por delante el interés y las exigencias del poder individual¹⁹⁵. El dominio que este arbitrio individual delinea sobre toda opinión referente a lo justo y lo injusto en el estado natural remite a la *ausencia de*

¹⁹² Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XI, p. 84. (“...which is the cause that the doctrine of right and wrong is perpetually disputed, both by the pen and the sword; whereas the doctrine of lines and figures is not so, because men care not, in that subject, what be truth, as a thing that crosses no man’s ambition, profit or lust.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 61).

¹⁹³ *Ibid.*, cap. XI, p. 83. (“...men give different names to one and the same thing from the difference of their own passions...” , edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁹⁴ *Ibid.*, cap. XI, p. 84. (“For I doubt not but if it had been a thing contrary to any man’s right of dominion, or to the interest of men that have dominion, *that the three angles of a triangle should be equal to two angles of a square*, that doctrine should have been, if not disputed, yet by the burning of all books of geometry, suppressed, as far as he whom it concerned was able.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

¹⁹⁵ Algo semejante ocurrirá con el control que el Leviatán deberá ejercer, en la propuesta hobbesiana, sobre las doctrinas enseñadas bajo su dominio (*cf. infra*, acápite 5.1, pp. 277-279).

cualquier compromiso originario que pudiera restringir el alcance de las intenciones, las decisiones y las acciones humanas.

Debido a la falta de un compromiso tal, el estado natural resulta un escenario *pre-político*, donde no existe una organización conjunta de los recursos disponibles, que responda a determinada reunión de individuos, agrupados en un todo, que sirva para limitar la libertad individual. En este escenario, el poder no será nunca más que la capacidad del esfuerzo y los recursos individuales o, en el mejor de los casos, como habremos de ver en el siguiente capítulo, la asistemática conjunción de esfuerzos correspondientes a precarias asociaciones de individuos, ligados, de momento, bajo ciertos intereses y circunstancias puntuales. En ningún caso, se irá más allá del primado de la voluntad de los individuos, atómicamente presentados en su más elemental originariedad. Ellos son, sin más, la medida de todas las cosas en lo concerniente a la concertación de los esfuerzos humanos. Con ello, queda definitivamente *cancelada* cualquier pretensión de una politicidad humana de carácter natural¹⁹⁶.

Por último, debe destacarse que esta apoliticidad del estado natural se vincula directamente con la igualdad universal de los seres humanos, la cual es

¹⁹⁶ Hampton plantea esta cuestión a través de la diferencia entre el *derecho* concebido como *exigencia que se impone a los demás* y el derecho como *privilegio de la libertad*, según el cual puedo o no decidir tomar o hacer algo respecto de lo cual tengo un derecho: "...Hobbes... assumes no such natural linkage between people's liberty-rights and moral claim-rights in the state of nature. Indeed, he makes a point of giving no objectivist moral reasons for attributing liberty-rights to human beings in the state of nature such that a claim-right would have to be linked to the exercise of them, and Hobbes accords a person liberty-rights only because of the subjectivist ethical position he espouses." (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 53) El retraimiento individual de las definiciones morales en el estado natural lleva a la imposibilidad de concebir el derecho en términos de una demanda que obligue a los demás, pues no existe ningún compromiso común originario que vincule a los hombres entre sí, y que, por tanto, funde una politicidad natural.

recogida por el derecho de naturaleza y desemboca en la guerra de todos contra todos de la que nos hemos venido ocupando¹⁹⁷. Dicha igualdad socava cualquier pretensión de establecer jerarquías esenciales entre los hombres; esto es, no producto de algún artificio humano –como habrán de ser las instancias políticas y la justicia que les corresponda– distinto de sus condiciones antropológicas fundamentales y que es siempre un resultado de éstas¹⁹⁸.

Culminada la presentación del estado natural y discutido su contenido e implicancias, extraemos la consecuencia fundamental de que la viabilidad de los fines de la apetencia indeterminada de los individuos debe pasar por un *primer movimiento negativizador*, que ella misma ha de ejercer sobre sí, en virtud del cual subordina la diversidad de sus intenciones y acciones al propósito de la preservación de su propia naturaleza. En este primer movimiento de la bifacética libertad del individuo hobbesiano, la positividad antropológica originaria, definidora de los fines de dicha apetencia, emplea sus

¹⁹⁷ “This idea of men’s overriding aversion to being killed, together with the idea that in the state of nature every man is capable of being killed by any other man, yields a key principle in Hobbes’s civil philosophy: the principle of natural equality.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 117)

¹⁹⁸ Strauss plantea esta cuestión en relación con las concepciones tradicionales que pretendían, en perspectiva aristocratizante, establecer jerarquías en función del “saber de unos pocos”. Frente a ello, el derecho de naturaleza y su legitimación de la irrestricción del querer individual dejan de lado cualquier consideración diferenciadora de este tipo: “For Hobbes does not leave it [the right to defend life and limb] to the judgement of the wise man to decide what means are necessary; he does not say: ‘those means are necessary which a wise man would at the time judge necessary.’ He attempts instead to give a universally valid maxim, by which the specific problem of application is overcome. In order to avoid... the uncertainty of what a wise man would decide under unforeseen circumstances, he rules that each man has a right to all things and all actions, since any one under some circumstances may consider that any thing or action is a necessary means for the defence of his life. Because all men are equal, i.e. because there is no natural order in general, and therefore no natural gradation of mankind, the difference between the wise minority and the unwise majority loses the fundamental importance it had for traditional political philosophy.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 101-102)

propios *recursos pasionales* para proceder a negativizarse o autorrestringirse, ampliando así las posibilidades de realizar su querer.

Esta *negatividad pasional* implica el empleo de una *razón individual* puesta al servicio de las restricciones que los individuos deben acatar. Veremos, a continuación, que este empleo de la razón es insuficiente para los fines de la apetencia individual, y que, por consiguiente, será necesario un segundo movimiento negativizador para viabilizarlos. Por esta exigencia, arribaremos a un *nuevo momento* de la dialéctica entre la positividad y la negatividad de la libertad individual que esta tesis quiere exponer. En adelante, las pasiones empezarán a perder parte del marcado protagonismo que hasta ahora les había tocado en suerte, de forma que pasen a participar –siempre desde su fundamental papel originario– de una circunstancia donde los recursos individuales se dispongan con una mayor complejidad y eficiencia.

Capítulo 3

El segundo movimiento de la libertad:

la necesidad de los contratos y la negatividad de la razón en su dimensión social

En el capítulo anterior, ha quedado expresada la posibilidad de que la individualidad apetente sea capaz de autorrestringirse en función del temor a la muerte, deteniendo la espiral de violencia propia del estado natural. Esta posibilidad, sin embargo, está siempre sujeta a las inestables disposiciones que animan la vida del individuo hobbesiano. En la lucha interior entre las pasiones por la que atraviesan los individuos, cabrá, en cualquier momento, la eventualidad de que se invierta el resultado de la misma, y de que, en lugar de la autolimitación, terminen prevaleciendo las disposiciones competitivas, anticipatorias y ansiosas de reconocimiento. Tal predominio echa por tierra la precaria seguridad a la que los individuos pueden escasamente aspirar en la circunstancia planteada por la ausencia de un ordenamiento distinto y superior que regule sus vidas.

El *segundo movimiento de la libertad* que este capítulo estudia surge de la necesidad de hallar otra respuesta negativizadora ante la persistencia de la apetencia individual por afirmar sus pretensiones sin preocuparse seriamente por otra cosa que no sea lo que ella misma disponga. Este movimiento opera aún bajo la circunstancia general del estado de naturaleza, pero supone ya, no solo una significativa complejización de las posibilidades humanas, sino una experiencia desde la cual podrá luego plantearse la salida de dicha circunstancia.

3.1. Contra el determinismo de las pasiones

La incontinencia de las pasiones humanas y su promoción de la guerra de todos contra todos puede cobrar múltiples formas, tomando en cuenta que partimos de una antropología cifrada en la indeterminación de la voluntad de los individuos. Es decir, en un querer que, a partir de sus condiciones inherentes (naturales) y de su interacción con el medio y con los demás hombres, puede definirse, si bien no ilimitadamente, dada la finitud humana, sí en un espectro de posibilidades inédito para los cánones propios de la tradición y las normas preestablecidas.

No es necesario abordar todas estas posibilidades con el propósito de mostrar la *incapacidad de las pasiones* para contenerse a sí mismas. Será suficiente con detenernos en una de las disposiciones positivas de la apetencia desde las cuales la guerra se perfila como la consecuencia inevitable de la circunstancia del estado natural. Pues bien, la pasión que, en la historiografía hobbesiana,

suele ser estimada como la *contraparte por excelencia del temor a la muerte* es la *vanidad*. Se trata, en palabras de Leo Strauss, del conflicto entre las dos *bases morales* de la filosofía política hobbesiana¹⁹⁹: “The antithesis from which Hobbes’s political philosophy starts is thus the antithesis between vanity as the root of natural appetite on the one hand, and on the other, fear of violent death as the passion which brings man to reason.”²⁰⁰

Esta vanidad contradiría abiertamente el principio antropológico de la igualdad universal de los individuos:

Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en grado más alto que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos.²⁰¹

Sin embargo, el propio Hobbes indica que, dada la presencia universal de la vanidad en las disposiciones de los hombres, el principio de la igualdad de los individuos sale más bien reforzado que puesto en cuestión. Todos los individuos, a pesar de reconocer que unos cuantos son superiores a sí mismos, se sienten conformes con los talentos que les han tocado en suerte, y, dada la naturaleza egoísta y competitiva de la que aquí nos ocupamos, “No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que

¹⁹⁹ Cf. íntegramente el capítulo 2, “The Moral Basis”, de Strauss, Leo, *op. cit.*, cuyo tema es precisamente esta contraposición.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 18

²⁰¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIII, p. 100. (“That which may perhaps make such equality incredibly is but a vain conceit of one’s own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree than the vulgar, that is, than all men but themselves and a few others whom, by fame or for concurring with themselves, they approve.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 75).

el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.”²⁰²

En cualquier caso, como indicamos en el capítulo primero, el deseo de gloria característico de la naturaleza humana no se restringe al reconocimiento de las propias fuerzas y capacidades, sino que se perfila como *vanagloria*, al remitir a una confianza cifrada en el autoengaño favorecido por la adulación de los demás²⁰³. Bajo esta figura, se abren las puertas a la sobreestimación de sí mismo, a la pérdida de conciencia cierta sobre lo que somos capaces de hacer de acuerdo con la medida en que nuestro poder individual dispone de recursos para enfrentar el de los demás. Por supuesto, tal autopercepción incrementa el riesgo para nuestras vidas, al verse éstas crecientemente amenazadas en los diversos cursos de acción que la apetencia individual decida recorrer, guiada por su desmedida pretensión y su autoengaño respecto del alcance de su poder²⁰⁴.

Las demandas de reconocimiento de la propia superioridad por parte de los demás llevan a los individuos a pasar por encima del cuidado de sus propias naturalezas, procediendo de acuerdo con estrategias moderadas y meramente defensivas de convivencia. Por el contrario, ellos se sitúan, más bien, en el

²⁰² *Ibid.*, cap. XIII, p. 101. (“For there is not ordinarily a greater sign of the equal distribution of anything than that every man is contented with his share.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

²⁰³ *Cf. supra*, acápite 1.2, pp. 45-46.

²⁰⁴ “It is chastening for a man to admit this natural equality. As a child he had imperiously demanded the satisfaction of his whims; and as grown man he would still *like* to impose his will on other people. Yet for him to imagine that he is naturally able to do so, in virtue of his superior strength, is a dangerous kind of unrealism. A man in dangerous situation –as all men in a state of nature are– who underestimates its danger from a proud belief in his own superiority, thereby *increases* the danger.” (Watkins, J.W.N., *loc. cit.*)

modo de la violenta sujeción de los demás hasta *forzar en ellos* tal reconocimiento²⁰⁵. Así, cuando alguien exige se reconozca su superioridad,

...either the others take his claim seriously and feel themselves slighted, or they do not take his claim seriously and he feels himself slighted. In either case, the making of the claim leads to contempt. But to be slighted is the greatest *animi molestia*, and from the feeling of being slighted arises the greatest will to injure. The one slighted longs for revenge. In order to avenge himself he attacks the other, indifferent whether he loses his life in so doing.²⁰⁶

Esta lucha hacia la que, bajo el ímpetu de la vanidad, los individuos se disponen lleva a la consumación del *summum malum*, la muerte violenta a manos de otro hombre. La vanidad –en tanto vanagloria y no simple reconocimiento del propio poder– podrá definirse, en consecuencia, como *fuerza del mal*, que incapacita a los hombres para asumir la realidad de sus capacidades e impotencias, llevándolos a arriesgar vanamente el primero de los bienes: la propia vida.

²⁰⁵ Hampton niega el papel que aquí atribuimos a la vanidad en la violencia que se genera en el estado natural: "...the desire for glory in human beings would seem to presuppose the existence of a human *community*, a state of affairs in which human beings peacefully interact with and talk about one another, such that reputations can be formed and people held in high or low esteem. Certainly the state of nature is not such a peaceful human community, and the last thing Hobbes would want to do is attribute to human beings a passion that is based on a desire to be socially interrelated in a particular way to other human beings." (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 74) Sin duda, el deseo de gloria supone otros individuos. Sin embargo, en absoluto supone la convivencia pacífica entre los hombres, pues, para Hobbes, el reconocimiento o –en sus términos– la *estimación* es la *consideración del poder de cada persona* (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. X, pp. 70-71), lo cual puede perfectamente darse en un contexto de guerra generalizada como el que distingue al estado de naturaleza. Así, nuestro autor no se contradiría al apelar a dicho deseo como móvil de la violencia. Más aun, y de modo más profundo, la individuación y el egoísmo hobbesianos no implican, como parece sugerir Hampton hacia el final de la cita, la negación de relaciones con otros individuos. La antropología hobbesiana da un lugar a estas relaciones sociales, solo que bajo la forma de su *subordinación* como objetos de la apetencia indeterminada de los individuos. Podrá considerarse esencialista a la antropología hobbesiana, y se le podrá tildar de metafísica, pero no se trata de una metafísica de tipo cartesiano, sino, más bien, una de corte empirista, donde los otros son una consideración más pronta que tardía en su razonamiento.

²⁰⁶ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 20.

En contraposición, mientras la vanidad enceguece y desencamina el rumbo de los hombres, el temor a la muerte es la virtud que ordena la existencia y la hace viable²⁰⁷. Ambos son parte del *continuo* que las pasiones constituyen como parte de la naturaleza humana. Según que rijamos nuestras decisiones y acciones de acuerdo con uno u otro de ellos, definiremos la viabilidad de nuestras vidas y el éxito de nuestras apetencias. Lo hemos señalado anteriormente: la moralidad misma, el sentido del bien y del mal, se definen, para Hobbes, en función del temor a la muerte, siendo las pasiones que la contravengan *modos viciosos* de asumir las disposiciones de la apetencia indeterminada.

Se trata, pues, de una impronta moral de carácter terminante; no cabe amoralidad alguna²⁰⁸, sino la figura de un *decir sí* a cierta propensión pasional por sobre las demás, y un ordenar a las segundas, viabilizándolas solo en la medida en que no amenacen a la primera. Desde esta perspectiva, justificaciones sustanciales que, como la de Aristóteles, establezcan jerarquías naturales entre los hombres habrán de ser blanco de críticas, en tanto instigadoras de la vanagloria y del mal que es su resultado:

Indeed, Hobbes goes on to say that this belief in a natural hierarchy promoted by Aristotle is one of the causes of rebellion and sedition in a society. It encourages in people the sin of pride, that is, the belief that they are innately superior to others and thus are born to dominate others; and that, in turn, causes men to fight one another...²⁰⁹

²⁰⁷ "For vanity is the force which makes men blind, fear is the force which makes men see." (*ibid.*, p. 130)

²⁰⁸ Cf. *supra*, acápite 2.4, pp. 122-123.

²⁰⁹ Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 26.

Lo que en este capítulo nos interesa es estudiar la manera en que es posible ir más allá de la positividad de pasiones como la vanidad para sacar adelante el primer bien de la individualidad apetente: la conservación de la propia naturaleza. Está en juego, pues, la cuestión del *determinismo de las pasiones*. Si hemos subrayado el peso preponderante que las pasiones tienen en la antropología hobbesiana, y hemos visto que entre ellas será fácil que la intemperancia y la ceguera las dispongan hacia la muerte, ¿será posible contravenir esta tendencia?

Siguiendo la pauta de la vena mecanicista presente en la filosofía hobbesiana, encontramos que la voluntad humana vendría estrictamente definida por la interacción entre las impresiones sensibles y las reacciones propias de nuestra fisiología. De este modo, se definen las pasiones de apego y rechazo por las cosas, y con ellas la psicología egoísta que ya hemos caracterizado. Siendo éste el caso, podría pensarse que, puesto que somos de un modo naturalmente determinado, no nos cabría otra opción más que la de asumir nuestra condicionalidad y buscar la permanencia en ella. Desprender *lo que se debe ser de lo que efectivamente se es* constituye un problemático tipo de inferencia conocido como *falacia naturalista*. Nos apoyamos en el comentarista Gregory Kavka para indicar los bemoles de este razonamiento:

This pattern of inference –‘We are Z by nature, so we ought to encourage being Z’– may be called the Naturist Fallacy. That it is a fallacy can be seen by simply noting that if we were fully Z by nature, there would be no need to encourage being Z. But if we were less than fully Z, it does not follow that we should become more so, unless we assume that if we are (somewhat) Z by nature, it is good to be Z (and as much Z as possible). But this is absurd. Some have argued, for example, that humans are

somewhat aggressive by nature. Would anyone infer from this that we should be encouraged to be even more aggressive?²¹⁰

Debe advertirse que en esta falacia no se trata solo de asumir la bondad y consecuente preferencia por lo dado o por lo predominantemente dado, sino de la *disposición pasiva* de los individuos, según la cual no les toca más que conformarse con la circunstancia y las condiciones dominantes que le han tocado en suerte. En cambio, la posibilidad de un proceder no determinista²¹¹, que plantee la vía de una *normativa que redefine lo dado* por naturaleza, se abre en un razonamiento como el que sigue:

But there are other, and better, arguments from human nature that lead to normative conclusions. The form of a typical valid argument of this sort is:

- (1) Certain social conditions C are undesirable.
- (2) People are X by nature.
- (3) A group of people that are X will be in social conditions C, unless they live under social arrangements of kind Y.
- (4) Therefore, other things being equal, social arrangements should be of kind Y.²¹²

Una inferencia de este tipo nos coloca ante la clave moderna de la reflexión hobbesiana, que asume lo dado –en este caso, nuestras relaciones sociales– como susceptible de redefinición. La esencia humana subyace a las posibilidades de los individuos, pero desde ella pueden alterarse decididamente los términos de sus existencias empíricas. Es posible, pues, desde la apetencia indeterminada de los individuos *reinventar* el mundo natural y social en el que

²¹⁰ Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 31-32.

²¹¹ Sobre la posibilidad de una derivación no determinista de las consecuencias filosófico-políticas del razonamiento hobbesiano, cf. también la Introducción de Strauss, Leo, *op. cit.*

²¹² Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 32.

se desenvuelven. En cierta medida, la propia condicionalidad humana resulta con ello afectada, o cuando menos las relaciones entre sus componentes. En efecto, aunque estemos aún lejos de la figura de un *autodesenvolvimiento espiritual* de tipo hegeliano o de la *edificación utopista* presente en la Ilustración, nos vemos aquí situados ante una temprana subjetividad que habrá de asumir que su quehacer no es mera objetivación y alteración del mundo exterior, sino la *transformación de sí desde lo que ella misma puede llevar a cabo*²¹³.

Hacia el final de su descripción del estado de naturaleza, Hobbes da la clave de esta transformación: “Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su *razón*.”²¹⁴

La apelación a la razón humana nos remite, nuevamente, a las consideraciones histórico-filosóficas acerca del cambio de época en el que se inscribe la filosofía hobbesiana, y que detallamos al inicio del capítulo anterior, a propósito del carácter hipotético del estado natural: no podemos esperar que una solución diferente a la cuestión de la autopreservación proceda de alguna determinación exterior a la condicionalidad propia del individuo libre –algún tipo de inspiración divina, por ejemplo.

²¹³ La temática hobbesiana de las virtudes ya permitía entrever la posibilidad de esta modificación de la propia individualidad desde la pura consideración de la interacción de las pasiones entre sí (cf. *supra*, acápite 2.3).

²¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., cap. XIII, p. 104, cursivas mías. (“And thus much for the ill condition which man by mere nature is actually placed in, though with a possibility to come out of it, consisting partly in passions, partly in his reason.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

De este modo, en adelante, el recurso hobbesiano consistirá en *redimensionar* el carácter y el papel de un componente de nuestra naturaleza hasta ahora ampliamente subordinado: la *razón humana*. A propósito de su carácter, en primer lugar, ahora se presentará como algo más que esa racionalidad que sugiere, a cada individuo, cuándo es el momento adecuado para atacar o mantenerse a la defensiva. Pasaremos a manejarnos con una racionalidad de *alcance social*, capaz de procesar sus cavilaciones desde la consideración del *indisociable nexo entre el bienestar de cada individuo y el de los demás*.

En segundo lugar, también respecto de la alteración de su carácter, la razón dejará de ser un mero instrumento puntual y discreto que –cual herramienta propicia para cada ocasión– cumpla con fines que le son fundamentalmente externos, tales como los que para ella definen las pasiones. La razón, en adelante, será capaz de ofrecer pautas de comportamiento dotadas de una *autosuficiencia* tal que le permita *contravenir y subyugar a las propias pasiones*. Esto es, se tratará de una razón portadora de sus propios criterios de deliberación, evaluando –en un *ir y venir racional*– cuál será el mejor curso de acción para el individuo²¹⁵. Tal deliberación supone una serie de mediaciones que refuerzan la autosuficiencia de la razón para definir decisiones y acciones inclusive a costa de determinadas pasiones; esto es, donde el *metron* ya no procede de las mismas.

Veremos, a continuación, con mayor detenimiento, en qué consiste este aumento de los alcances y el poder de la razón humana, así como la

²¹⁵ Recuérdese que la deliberación se halla ya presente en el ámbito de las pasiones; cf. *supra*, acápite 1.2, pp. 46-47.

redefinición de su papel. Sobre lo segundo, que es aquello en lo que consiste el sentido de dicho aumento, sugiere Hobbes, en el pasaje decisivo que acabamos de citar, que la superación del estado natural responde al esfuerzo agregado de las pasiones y la razón. En la cita, se menciona a la razón en segundo lugar. Precisamente, la razón liderará un segundo esfuerzo negativizador en aras de la supervivencia, y ahora le corresponderá el *papel protagónico*.

Ahora bien, este protagonismo de la razón no consistirá en la desconsideración de las fuerzas pasionales que hasta ahora dominaban nuestra atención. Se tratará, más bien, de un esfuerzo de *control* de las mismas –dado el peligro que representan y su ineficiencia para autolimitarse– a partir de una dimensión de la naturaleza humana, la razón, que, a su vez, nunca puede pretender la plena autonomía²¹⁶. Por último, sus miras son las de nuestra pasión fundamental: el temor a la muerte. Ahí radica la fuente de su sentido, el motivo por el cual la razón humana nunca devendrá, para Hobbes, una entidad autotélica. De aquí que las pasiones no queden jamás de lado en el planteamiento hobbesiano. Bajo esta unidad antropológica de las facultades pasionales y racionales, que remite a la unidad de los fines humanos, debe interpretarse la figura que a continuación llega: la *ley de naturaleza*.

²¹⁶ Cf. *supra*, acápite 1.2, la parte sobre la razón humana, pp. 48-55.

3.2. El papel restrictivo de la razón: el logro de la paz por medio de las leyes de naturaleza

La unidad de las facultades humanas a la que nos referimos se manifiesta en el párrafo en que Hobbes menciona las leyes de naturaleza por primera vez en el *Leviatán*:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza...²¹⁷

La primera parte del texto es ya conocida y la hemos analizado en el capítulo anterior: el temor a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable y de obtenerlas sin poner en riesgo la continuidad de la existencia individual definen el apego humano fundamental que consiste en la preservación de la propia naturaleza. Recuérdese que esta preservación es el *quid* del derecho natural. Sobre la base de esta disposición y con vistas a realizarla, la razón viene a cumplir la tarea de plantear ciertas *normas* capaces de viabilizar las apetencias de los individuos, preservando sus existencias físicas. Tales normas son las leyes de naturaleza y vienen definidas del modo siguiente:

²¹⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIII, p. 105. ("The passions that incline man to peace are fear of death, desire of such things as are necessary to commodious living, and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles are they which otherwise are called the Laws of Nature...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada.²¹⁸

Consiste, pues, la ley propuesta por la razón en una *prohibición*, en una *restricción del derecho natural originario* en virtud del cual, para cada individuo, absolutamente todo aquello de lo que le fuera posible disponer quedaba bajo el legítimo alcance de su apetencia. Se plantea, así, de inmediato, la *contraposición entre derecho y ley*.

Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, *precisa* distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.²¹⁹

La individualidad hobbesiana pasa de la irrestricción de sus orientaciones positivas –libres de apegos sustanciales– a la *disposición a la obediencia*. Ciertamente que este momento negativo de la voluntad ya había aparecido a propósito de la necesidad de controlar las propias apetencias desde el ámbito de las pasiones. Empero, no solo era ella una figura por demás difícil de

²¹⁸ *Ibid.*, cap. XIV, p. 106. (“A LAW OF NATURE (*lex naturalis*) is a precept or general 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 preserveth.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 79).

²¹⁹ *Loc. cit.* (“For though they that speak of this subject use to confound *jus* 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, which in one and the same matter are inconsistent.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 79-80).

sostener, sino que desconocía la alteridad a partir de la cual propiamente cabe hablar de *sujeción*.

La negatividad que ahora aparece nos lleva a un escenario distinto al de las pasiones ensimismadas en el encierro de su lucha interior. Otra facultad humana viene a plantearles una contraposición, que, aunque parcial, tiene el perfil de una voz legítima y poderosa ante la que la voluntad de los individuos no puede permanecer indiferente. Esta razón le habla a la voluntad pasionalmente pautada; lo hace *desde lo que esta voluntad más quiere*, su autopreservación. Pero la presencia de la razón se muestra como una diferencia: una *contraposición interior* en el individuo, algo otro para las pasiones, que pauta el quehacer humano y ofrece garantías para el mismo a costa de exigirle la pérdida de parte de lo que era: plena irrestricción.

El papel restrictivo de la razón pone de manifiesto, una vez más, que la concepción desustancializadora de los fines y la acción humana en la filosofía política hobbesiana no significa el paso a la absoluta indeterminación de su sentido. Los hombres participan de una naturaleza poseedora de ciertas disposiciones que los pautan y recursos desde los cuales realizar su voluntad. Esto hace que la ruptura que Hobbes plantea frente a la tradición aristotélico-escolástica en favor de la libertad individual no signifique el acabamiento de todo orden posible para la existencia humana. Nuestra naturaleza se dispone, más bien, desde una configuración particular de los aspectos que la conforman. Específicamente, la conjunción de determinadas pasiones humanas juzgadas como fundamentales –fuente de los intereses de la individualidad libre– y los

recursos de nuestra facultad racional, los cuales aparecen de aquí en adelante más plenamente considerados para redefinir la forma en que los individuos habrán de proceder cuando tengan que lidiar unos con otros: lo harán por medio del *gobierno racional de las pasiones*.

Ante su fracaso, la negativización de la libertad hobbesiana en su dimensión puramente pasional debe ceder paso al empleo de *otros recursos*; en una palabra, la *prepotencia* de las pasiones tornará hacia la *moderación* que le imponga la razón humana.

Decíamos que las facultades pasionales y racionales humanas suman sus esfuerzos a favor de la autopreservación. Esto queda sancionado por medio de la formulación unitaria de la primera ley de naturaleza y del derecho natural en la expresión que Hobbes denomina *regla general de la razón*:

De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.²²⁰

Tenemos aquí condensada la dialéctica entre la faceta positiva y negativa del segundo momento de la libertad del individuo hobbesiano en nuestra

²²⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 107. (“And consequently it is a precept, or general rule, of reason *that every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it, and when he cannot obtain it, then he may seek and use all helps and advantages of war*. The first branch of which rule containeth the first and fundamental law of nature, which is *to seek peace, and follow it*. The second, the sum of the right of nature, which is *by all means we can, to defend ourselves*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

interpretación de la forma en que éste realiza sus apetencias. La guerra generalizada propia del estado natural termina siendo rechazada por los individuos que en esa circunstancia se encuentran y que prefieren, en cambio, acceder a una situación de paz en la que no ocurra, o se evite lo más posible, todo aquello que amenace su autoconservación. Como hemos visto, el temor a la muerte resulta la pasión por excelencia que desencadena la búsqueda de un orden de cosas distinto al de la guerra de todos contra todos. Es aquí donde interviene la razón para, merced a su potencia universal, a *su presencia en cada uno de nosotros*, mostrar a cada individuo, que vive bajo tales condiciones pre-políticas, la necesidad de instaurar una normatividad desde la que sea posible viabilizar la paz, lo cual no es sino la necesidad de obedecer las leyes de naturaleza que la razón plantea²²¹. Así, la vida, el *primer interés* de los individuos y el fundamento del derecho natural, termina exigiendo que se disponga de los recursos de la razón, y del poder que ella entraña, para autopreservarse. Ésta es la ruta con la que ahora contamos para evadirnos del estado natural.

En la formulación de esta regla general de la razón puede apreciarse que la positividad de la libertad individual queda en pie para hacer valer y promover su vida. Por ello, al individuo le está permitido *hacer todo* aquello que no contravenga la propia supervivencia. A su vez, la negatividad de esta libertad

²²¹ A diferencia de lo que ocurriera con la propuesta cartesiana que le era contemporánea, no se trata aquí de establecer *finés en y por sí racionales*, que deban instrumentalizar las pasiones para hacer efectiva su realización; más bien, la razón discierne los fines de su labor *fuera de sí* y dispone de todo lo necesario para alcanzarlos. La razón, es, pues, para Hobbes, un valiosísimo instrumento, pero un instrumento al fin; o, como lo hemos venido expresando, un recurso –ahora más plenamente considerado– que la apetencia indeterminada de los individuos emplea para hacerse viable. En todo caso, lo que en ambos autores queda debidamente delineado, a pesar de sus diferencias, es el primado de la libertad individual – independiente frente a lo sustancial– y la adquisición o *gestación interior del sentido de la acción*.

muestra su necesidad en tanto la forma más sensata de autopreservarse: según la evaluación racional, el curso a seguir por la apetencia indeterminada será el mantenimiento de la paz; en otros términos, asumir la *necesidad de la autorrestricción de las pasiones*.

Estamos ante una culminación imprescindible para la realización de la libertad de los individuos, pues las leyes de naturaleza a las que se refiere Hobbes son la aceptación de que las pretensiones positivas del derecho natural resultarán mera *disposición de muerte* –colocarse en la lucha abierta, sin garantías, de todos contra todos– mientras dichas pretensiones no se negativicen; es decir, mientras no se siga el consejo de la inteligencia racional en favor de la paz y no se acepte la normatividad que aquí aparece. Con esto, queda delineado un punto que resulta crucial para nuestro autor y para nuestro problema: el *establecimiento de la ley* no es una imposición exterior, sino un *resultado del ejercicio del derecho de naturaleza*, de la máxima de hacer todo aquello que convenga a nuestra preservación, incluida la posibilidad de negarse posibilidades²²².

El individuo apetente y egoísta, originariamente contrapuesto a los otros, persiste, solo que ahora lo hace aceptando un *mandato interior* que lo lleva a la contención, pero –he aquí lo crucial– a una *contención pautada por él mismo*.

²²² Para Strauss: “What is justified in this way is indeed not strictly a standard, a norm, a law, an obligation; but a right, a claim. According to Hobbes, the basis of morals and politics is not the ‘law of nature’, i.e. natural obligation, but the ‘right of nature’. The ‘law of nature’ owes all its dignity simply to the circumstance that it is the necessary consequence of the ‘right of nature.’” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 155) O, en términos de la contraposición con la tradición desde el primado de la subjetividad que empieza a emerger en Hobbes: “For Hobbes obviously starts, not, as the great tradition did, from natural ‘law’, i.e. from an objective order, but from natural ‘right’, i.e. from an *absolutely justified subjective claim* which, far from being dependent on any previous law, order, or obligation, is itself the origin of all law, order, or obligation.” (*ibid.*, p. viii, cursivas mías)

Esta obediencia a sí mismo, aunque sea en la figura de un desdoblamiento interior entre razón y pasión, deja en claro que la negativización de la libertad individual no encubre su pretensión positiva originaria en favor de la propia vida, la cual permanece como su fundamento.

De este modo, a pesar de que se nos inste a seguir la llamada *ley fundamental de naturaleza*, que consiste en el esfuerzo a favor de la paz, ni bien se juzgue que no cabe abrigar esperanzas de éxito para tal empresa, corresponderá, a la manera de un mandamiento supremo, “buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra”. La primera ley de naturaleza, pues, solo tiene vigencia mientras no ponga en riesgo su fundamento: la defensa de la propia vida, cuya positividad –hemos visto– es puesta a buen recaudo por el derecho de naturaleza. La obligación pautada por la ley de naturaleza es, así, la forma negativa de la libertad en este segundo momento de la misma que la exposición hobbesiana, o el recurso indispensable para realizar la voluntad positiva de los individuos libres de apegos sustanciales.

Desde esta nueva circunstancia, podemos volver sobre la amenaza que la vanidad representa para la autopreservación e indicar que ésta es superable en la medida en que el hombre haga consciencia de su experiencia en la lucha generalizada que resulta de sus vanas ilusiones y, siguiendo en este punto a Strauss, “despierte” para asumir las condiciones efectivas de su existencia: “He can awaken from this dream-world [a result from vanity] and come to himself only when he feels in his own person –by bodily hurt– the resistance of the real

world. By *damnorum experientia* man becomes reasonable.”²²³ La experiencia del daño que resulta de la vanidad solo será provechosa si el temor a la muerte pasa, en adelante, a asumir principios racionales de conducta; es decir, normas que no permitan que la desmesura de la pasión la lleve a su autocancelación. A su vez, dada la primacía instintivo-pasional del temor a la muerte, “the fear of death is the only ‘postulate of natural reason’”²²⁴.

Con esto, llegamos al punto en que el individuo debe aceptar la necesidad racionalmente establecida de restringir la voracidad de su apetencia o la positividad de su querer con vistas a garantizar lo fundamental. Ya no puede simplemente *querer cualquier cosa*. La racionalidad del individuo, desde el alcance y poder que la caracterizan en este segundo momento de la libertad hobbesiana, le permiten darse cuenta de que para satisfacer su querer tendrá que empezar por la condición elemental del mismo: el *derecho a la vida*, en tanto *principio racional de autopreservación*²²⁵.

Que el aporte de la razón se formule como un principio o una normativa, pone de manifiesto que las facetas positivas y negativas de la libertad hobbesiana reproducen su dialéctica, redefiniéndose ellas mismas y entrecruzándose. En efecto, la ley de naturaleza es, vistas las cosas desde las condiciones que exigieron su presencia, un movimiento negativizador. Asimismo, es la positividad que habrá de determinar un cierto ordenamiento social de las apetencias individuales, definiendo lo que los individuos deben hacer: buscar la

²²³ *Ibid.*, p. 19.

²²⁴ *Ibid.*, p. 22. Más aun, la fuerza irresistible del temor a la muerte termina significando la *identificación* del arribo a la conciencia con dicho temor (*cf. ibid.*, p. 25).

²²⁵ *Ibid.*, p. 15.

paz. En el primer movimiento de la libertad, la dialéctica de ambos planos operaba desde el puro ámbito de las pasiones –así, la vanidad y el temor a la muerte–; en esta ocasión, el momento negativo de la libertad individual se ha redefinido en la figura de un principio racional, que es, por sí mismo, la positividad de un orden social distinto, racionalmente pautado²²⁶.

Formulada la regla general de la razón, que incluye a la primera y fundamental ley de naturaleza, la preservación de la paz, Hobbes pasa a precisar y definir, de modo más concreto, en qué consiste esta normatividad racional que ha aparecido, y su demanda de mantener la paz²²⁷. Para hacerlo, y siendo fiel a la edificación hipotético-deductiva de su filosofía, formula diecinueve leyes de naturaleza consistentemente definidas de acuerdo con la primera y fundamental. De aquí se desprende *una normativa con el necesario carácter sistemático*, provisto por la razón, que permita a los individuos situarse adecuadamente ante la exigencia de la paz y juzgar en consecuencia.

²²⁶ Estimo que esta dialéctica es lo que se halla a la base de la distinción planteada por Strauss entre el *temor a la muerte*, por un lado, y la *preservación de la vida*, por el otro, siendo ambos parte de *la misma tendencia restrictiva* que los individuos han de imponerse. Strauss destaca la manifiesta preferencia de Hobbes por la primera expresión, aduciendo que “we feel death and not life; because we fear death immediately and directly, while we desire life only because rational reflection tells us that it is the condition of our happiness; because we fear death infinitely more than we desire life” (*ibid.*, p. 16, cursivas mías). Bajo nuestra interpretación diríamos que, en su inicial escasez de miras, la apetencia indeterminada de los individuos apenas si repara en las condiciones fundamentales de su existencia, descuidando el interés primero, el de la vida. Ella pareciera no ser deseada por sí misma, sino *solo negativamente*, y todo el enfoque de la voluntad individual tendería hacia los objetos que precisamente presuponen la autopreservación. Una vez que padece daño o experimenta amenazas próximas, el individuo advierte, gracias a su razón, que debe *reordenar sus prioridades*, y la negatividad pasional desde la que se protegía la vida puede ahora pasar a obtener una *formulación positiva*: el deseo de autopreservación. Esta aguda distinción, planteada por Strauss, entre dos formas de la misma tendencia esencial –una pasional, otra racional– hacia el primado de la vida no es siempre atendida; *cf.*, por ejemplo, Kavka, *op. cit.*, p. 80.

²²⁷ De esto se ocupa el capítulo XIV, “De la Primera y de la Segunda LEYES NATURALES, y de los CONTRATOS”, y el capítulo XV, “De Otras Leyes de Naturaleza”, de *Leviatán*.

Considerando la cuestión de la constancia de estas leyes, Hobbes plantea esta relación sistemática en los términos siguientes:

Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, porque la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad y la desigualdad o la acepción de personas, y todo lo restante, nunca puede ser cosa legítima. Porque nunca podrá ocurrir que la guerra conserve la vida, y la paz la destruya.²²⁸

La primera deducción de este sistema de normas racionales que se debe al interés de la paz consiste en la necesidad de los *contratos*, la cual viene formulada como la *segunda ley de naturaleza* que ordena:

*que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.*²²⁹

Esta ley es *formalmente articuladora* de la positividad presente en las subsiguientes leyes –precisa el criterio por el cual se delimitan– y expresa la posibilidad antedicha de renunciar a múltiples posibilidades a favor de la propia

²²⁸ *Ibid.*, cap. XV, p. 130. (“The laws of nature are immutable and eternal; for injustice, ingratitude, arrogance, pride, iniquity, acception of persons, and the rest, can never be made lawful. For it can never be that war shall preserve life, and peace destroy it.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 99-100). Las leyes aquí referidas por sus violaciones son, respectivamente, la tercera (injusticia), la cuarta (ingratitud), la décima (arrogancia), la novena (orgullo), la undécima (iniquidad) y, nuevamente, la novena (desigualdad). Todas vienen articuladas a *partir* de la primera ley de naturaleza. Nótese, además, que queda expresada la *positividad de las leyes* en juego, lo cual las coloca todavía distantes del extremo retraimiento propio de la formalidad kantiana. Por ello, es sencillo para Hobbes pasar a precisar un *listado de virtudes y vicios* asociados con cada una de ellas.

²²⁹ *Ibid.*, cap. XIV, p. 107. (“...that a man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

preservación. Ella determina *dónde* se juega concretamente la ocasión de cortar la espiral de violencia que caracteriza al estado natural. Mantener la paz supone la exigencia directa e inmediata de ser capaz de renunciar a la irrestricción propia del derecho de naturaleza, permitiendo que los demás hombres gocen de ciertos objetos de sus apetencias *a costa del propio disfrute* de las mismas. Estamos, pues, ante el abandono de las prerrogativas originarias que nuestra naturaleza legitima.

Dicho abandono no significa, propiamente, conferir un derecho a alguien que en principio careciera de él; recuérdese que no hay nada a lo que un individuo no tenga derecho por naturaleza. De este modo, lo que aquí ocurre es que quien abandona su propio derecho pasa a “*despojarse a sí mismo de la libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión... solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo...”²³⁰ En consecuencia, el resultado de tal proceder no es otro que la *disminución de los impedimentos* que otro particular podía encontrar a la hora de ejercer su libertad, o, en una formulación equivalente, un *aumento de su libertad* respecto de la satisfacción que le interesa²³¹. Con ello, la negatividad que sobre sí ejerce la apetencia indeterminada de los individuos *potencia* la libertad del otro.

²³⁰ *Ibid.*, cap. XIV, pp. 107-108. (“...*divest* himself of the *liberty* of hindering another of the benefit of his own right to the same... only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right without hindrance from him...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 81). Añade Hobbes que este abandono puede ser por *simple renunciación*, cuando no se especifica la persona beneficiada, o por *transferencia*, cuando ello sí se precisa (*ibid.*, cap. XIV, p. 108).

²³¹ Además, es claro que quien transfiere un derecho hace lo propio con *los medios* por los cuales le será posible al beneficiario disfrutar de él (*ibid.*, cap. XIV, p. 113). Se trata, pues, de una *efectiva redefinición* de las relaciones sociales entre los contratantes y, por ende, de su acceso físico a los objetos del mundo circundante. Éstos nunca son accedados más allá de lo que los otros hagan al respecto; aun en la mirada radicalmente individualizada desde la que Hobbes concibe a los individuos en el estado natural: *la relación con la naturaleza viene*

Esta contención de la apetencia es un logro de particular dificultad para la individualidad egoísta con la que aquí nos encontramos, pero sin ella, más pronto que tarde, los deseos no podrán ser más que proyectos irrealizados y, por último, ni siquiera cabrá la oportunidad de seguir generando nuevos deseos, ni de tender hacia esa plenitud que, desde la indeterminación de sus contenidos, Hobbes ha caracterizado como felicidad²³². Ahora bien,

...mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz sería disponerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre).²³³

Por supuesto, no se trata, en ningún momento, de pasar a la autoinmolación o de figurar algún tipo de heroicidad fuera de lugar desde la antropología hobbesiana. Así, si va a aceptarse la *penosa* autorrestricción del propio deseo²³⁴, esto tiene que significar una *compensación* muy clara para el individuo que de esta forma –virtuosa– procede: *que los demás se comporten*

mediada por las relaciones entre los hombres –la dimensión social de la antropología hobbesiana–. En cuanto a las implicancias que en este punto nos interesan, aquella relación con la naturaleza viene determinada por la autorrestricción socialmente establecida desde la que los individuos se relacionarán con el mundo natural.

²³² Recuérdese nuevamente la manera en que Hobbes entiende la felicidad en *supra*, acápite 1.2, pp. 41-44.

²³³ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 107. (“For as long as every man holdeth this right of doing anything he liketh, so long are all men in the condition of war. But if other men will not lay down their right as well as he, then there is no reason for anyone to divest himself of his; for that were to expose himself to prey (which no man is bound to), rather than to dispose himself to peace.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

²³⁴ Que esta renuncia sea penosa es la clave de su dificultad. La pena consiste en que el individuo se *niega* lo que viene definido como *su esencia*: su ser deseo incesante e indeterminado.

recíprocamente, que esta entrega o cesión del propio derecho natural no signifique el sinsentido de la autoanulación²³⁵.

Debido a ello, el *contrato* viene definido como “mutua transferencia de derechos”²³⁶ que, alejada de la unilateralidad, generaliza un dinamismo de doble faz: por un lado, es la potenciación de la libertad de todos los involucrados; pero, al mismo tiempo, es inherentemente la exigencia de hacer del respeto a los propios límites una pauta universal de conducta. Como por una suerte de reacción en cadena entre todos quienes viven en el estado de naturaleza y proceden de este modo, la ampliación de sus libertades individuales es, por sí misma, su *restricción viabilizadora*. Lo que se pierde desde la perspectiva de la posibilidad indeterminada de los individuos se gana por el lado de las seguridades fundamentales adquiridas.

²³⁵ La exposición hobbesiana reconoce que existen peculiares formas de cesión o transferencia de derechos que no suponen reciprocidad: “Cuando la transferencia de derecho no es mutua, sino que una de las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o para liberar su ánimo de la pena de la compasión, o con la esperanza de una recompensa en el cielo, entonces no se trata de un contrato, sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD o GRACIA: todas estas palabras significan una y la misma cosa.” (*ibid.*, cap. XIV, pp. 109-110) (“When the transferring of right is not mutual, but one of the parties transferreth in hope to gain thereby friendship or service from another (or from his friends), or in hope to gain the reputation in charity or magnanimity, or to deliver his mind from the pain of compassion, or in hope of reward in heaven, this is not contract, but GIFT, FREE-GIFT, GRACE, which words signify one and the same thing.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 82). En este tipo de cesiones, en realidad, la primacía del propio beneficio sigue presente, aunque de otra manera; trátase de la amistad, de ganar reputación, de mejorar el ánimo o de obtener recompensas celestiales. En cualquier caso, la *naturaleza egoísta* de los contratantes *persiste* como el sustento de la transferencia. El *quid* de esta distinción parece consistir en que lo que por medio de la donación, la liberalidad o la gracia se obtiene *no es estrictamente conmensurable* con lo que se recibe, criterio a partir del cual se estimaría que no se trata de figuras contractuales. La cuestión en torno de este tipo de transferencias reaparece a propósito de la *cuarta ley de naturaleza* sobre la *gratitud*; por medio de ella se insta, a quien recibe un beneficio por mera gracia, a cuidar de la confianza que su benefactor ha depositado en él, todo en función de la preservación de la paz y del mutuo interés de las partes (*ibid.*, cap. XV, p. 124).

²³⁶ *Ibid.*, cap. XIV, p. 109. (“The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

La renuncia se perfila, pues, como una posibilidad del derecho natural, pero siempre en tanto estrategia que no pierde de vista por un momento el sentido de todo el movimiento en curso: la autopreservación²³⁷. De este modo, el derecho de naturaleza se realiza en la paradoja de su autocancelación como pauta inmediata del querer y quehacer humanos. Para decirlo con Hobbes, todo acto voluntario, dada nuestra naturaleza, se funda en la búsqueda de determinado beneficio para uno mismo²³⁸.

Quando alguien transfiera su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún bien para sí mismo*.²³⁹

²³⁷ Hampton formula la cuestión en relación con la posibilidad de conformar alianzas ante la ausencia de un poder común, de modo tal que el respeto de los respectivos acuerdos de mutua cesión de derechos resultaría beneficioso para los individuos o se daría en función de su *autointerés*: "...because contract keeping can build the trust required for formation of strong, protective federacies, then if a person fails to keep his contractual promise, he is alienating himself from others, thereby seriously endangering his own survival. Hence, for this *self-interested* reason, Hobbes argues that keeping contracts and not breaking them is the way to further one's own preservation." (*op. cit.*, pp. 55-56) No existe, pues, la obligación de realizar cesiones mutuas de derechos que se funden en algún deber originario hacia los otros (*ibid.*, p. 55). En los términos de mi tesis, la negatividad de la obligación, que distingue a las leyes de naturaleza, se funda en la voluntad positiva de autopreservación.

²³⁸ Sobre esta cesión del propio derecho irrestricto y sus implicancias para el interés individual, cabe –también con Hampton– preguntarse: "But what if it isn't prudent? What if it turns out that doing what one ought after the surrender of one's right will damage rather than further one's best interests? Would Hobbes still counsel men to do their duty anyway? He would not. Indeed, given his psychology, he cannot... So, for Hobbes, self-interest explains not only why we should do what we ought but also when our obligations arising from the surrender of right in a contract cease." (*ibid.*, p. 56) El caso particularmente problemático en el que habremos de ver esta cuestión del cese de los contratos se presentará en la relación entre el Leviatán y sus súbditos, cuando, por ejemplo, aquél ya no pueda darle protección a éstos (*cf. infra*, acápite 5.3, pp. 318-325). De ahí que Hampton sintetice las condiciones generales de los contratos en los términos siguientes: "To be precise, Hobbes defines two conditions that must be met in order for an obligation to exist: First, there must be a renunciation or transfer of a right to another; second, it must be in the interest of the renouncer or transferer to respect that renunciation or transfer. So Hobbes defines the nature and extent of our obligations such that our performance of them can never conflict with self-interest." (Hampton, Jean, *loc. cit.*)

²³⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, pp. 108-109. ("Whensoever a man transferreth his right or renounceth it, it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act, and of the voluntary acts of every man the object is some *good to himself*.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*)

Por ende, dado que el contrato se lleva a cabo en función del propio interés individual, en realidad, el derecho de naturaleza no se cancela, sino que, habiendo permitido el paso a la obediencia a las leyes de naturaleza, se *coloca en la sombra*, para permanecer como la latencia constante que velará por que los fines de su acallamiento sean respetados. De fallar este respeto fundamental, el derecho natural reaparecerá con toda la decisión de su irrestricción y poderío.

Es así que hay *ciertos derechos a los que nadie puede renunciar*, como lo señala el mismo Hobbes al ocuparse de la décima ley de naturaleza contra la arrogancia:

Del mismo modo que es necesario para todos los hombres que buscan la paz renunciar a ciertos derechos de naturaleza, es decir, no tener libertad para hacer todo aquello que les plazca, es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener alguno de esos derechos, como el de gobernar sus propios cuerpos, el de disfrutar del aire, del agua, del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro, y todas aquellas otras cosas sin las cuales un hombre no puede vivir o por lo menos no puede vivir bien.²⁴⁰

El hombre arrogante, por el contrario, retiene para sí derechos que él mismo no aceptaría que alguien más se reserve²⁴¹. Nótese que, en una nueva oportunidad, la preservación de la propia naturaleza no significa solo asegurar la continuidad de la existencia física (“...los pactos de no defender el propio

²⁴⁰ *Ibid.*, cap. XV, p. 127. (“As it is necessary, for all men that seek peace, to lay down certain rights of nature (that is to say, not to have the liberty to do all they list), so it is necessary, for man’s life, to retain some (as, right to govern their own bodies... enjoy air, water, motion, ways to go from place to place, and all things else without which a man cannot live, or not live well).”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 97).

²⁴¹ *Loc. cit.*

cuerpo de un hombre son nulos”²⁴²), sino que incluye decididamente el cuidado del bienestar o de lo que contemporáneamente llamaríamos *calidad de vida*, puesto de manifiesto en consideraciones tales como el disfrute del aire y la libertad de movimiento, sin las cuales no es posible “vivir bien”²⁴³. No se trata, pues, de preservar cualquier tipo de vida, sino que las leyes de naturaleza tienen un potencial civilizatorio. Aunque las precisiones de Hobbes al respecto son un tanto escuetas, no es difícil entrever que lo que aquí se demanda como irrenunciable son ciertas libertades, que en las formulaciones jurídico-políticas de los siglos posteriores serán parte de los *derechos civiles*. Así, el caso de las lesiones que no sean de muerte y el caso del encarcelamiento son explícitamente atendidos por Hobbes:

Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie pueda decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte.²⁴⁴

Son preocupaciones a propósito del tipo de vida que debemos preservar, las que, además, nos ponen ante la necesidad de resguardarnos con especial recelo, pues siendo objeto de tales daños no sabremos cuál es su límite –si es

²⁴² *Ibid.*, cap. XXI, p. 177. (“...covenants not to defend a man’s own body are void”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 141).

²⁴³ Kavka lo formula así: “It is vitally important to recognize the *rational* element in Hobbes’s account of death-avoidance, for this makes clear that self-preservation solely for its own sake, that is, mere survival, is not the guiding value of Hobbes’s philosophy. Survival is prized as well as a *prerequisite of the attainment of other human goods*. Thus, Hobbes’s view of the importance of survival does not commit him to ignoring *quality-of-life considerations* in favor of mere longevity.” (*op. cit.*, p. 82, cursivas mías)

²⁴⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 109. (“...the same may be said of wounds, and chains, and imprisonment, both because there is no benefit consequent to such patience (as there is to the patience of suffering another to be wounded or imprisoned), as also because a man cannot tell, when he seeth men proceed against him by violence, whether they intended his death or not.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 82).

que hay alguno— o si terminaremos muertos. La exigencia de defenderse a sí mismo abarca, en consecuencia, la vida y estas condiciones irrenunciables de la misma:

Un pacto de no defenderme a mí mismo, con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues... ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto.²⁴⁵

Por supuesto, siempre cabe la eventualidad del *error de juicio* o del *autoengaño* en el caso de que alguien ceda sus derechos de forma que se inscriba en una circunstancia que le sea perjudicial. En dichas ocasiones "...no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones"²⁴⁶. Puestas así las cosas, nos topamos ante una afirmación de peculiar pretensión: por último, todos los individuos poseen un *único modo de querer*. Las disposiciones esenciales inscritas en nuestra naturaleza nos fuerzan a tomar ciertas decisiones fundamentales y a evadir necesariamente las que le sean contradictorias; en este caso, evitar la cesión de derechos que no traiga consigo un beneficio para el interés individual.

²⁴⁵ *Ibid.*, cap. XIV, p. 114. ("A covenant not to defend myself from force by force is always void. For... no man can transfer or lay down his right to save himself from death, wounds, and imprisonment (the avoiding whereof is the only end of laying down any right), and therefore the promise of not resisting force in no covenant transferreth any right, nor is obliging.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 87). Habremos de ver que la irrenunciabilidad de este derecho a defenderse a sí mismo contra la fuerza que procede en nuestro perjuicio se mantiene aun frente a la autoridad del Leviatán (*cf. infra*, el inicio del acápite 5.3, pp. 313-318).

²⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 109. ("...is not to be understood as if he meant it, or that it was his will, but that he was ignorant of how such words and actions were to be interpreted", edición inglesa de Edwin Curley, p. 82).

Isaiah Berlin se resiste a inscribir el pensamiento de Thomas Hobbes en el marco de las –por él llamadas– *teorías de la autorrealización*, las cuales señalan qué es lo que todos debiéramos querer. Ellas definen un sentido positivo de libertad que atentaría, en la concepción de Berlin, contra la libertad negativa de los individuos, cosa que el planteamiento hobbesiano no llevaría a cabo²⁴⁷. Sin embargo, la racionalidad de los contratos nos muestra que la defensa de la autopreservación *no solo* es el establecimiento de un límite último para la acción individual, y, por tanto, la sanción de una restricción para la misma: nadie debe tomar la vida del otro ni menoscabar las condiciones elementales de su bienestar. También está aquí presente la *apuesta positiva de la libertad del individuo hobbesiano*. En efecto, se viene estableciendo qué es *lo que debemos necesariamente hacer*: proteger la propia naturaleza y, en consecuencia, descartar las rutas de acción que signifiquen un absoluto contrasentido, una irracionalidad o una aberración en consideración a esta pauta de nuestra antropología fundamental.

Terminemos este acápite –en el que nos hemos introducido en la racionalidad contractual– indicando que Hobbes refrenda su argumentación acerca de la necesidad de obedecer la segunda ley de naturaleza con esta apelación: “Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros, hacedlo vosotros a ellos*. Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.”²⁴⁸ Esto es, acorde con la palabra de Dios y con un

²⁴⁷ Sobre la pretensión de estas *teorías de la autorrealización*, cf., Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, *op. cit.*, por ejemplo, pp. 211-215.

²⁴⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, pp. 107. (“This is the law of the Gospel: ‘whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them.’ And that law of all

principio de socialidad universal, la racionalidad expuesta en esta ley de naturaleza lleva inscrita en ella un inequívoco sentido de reciprocidad, que habrá de guiarnos para actuar con los demás de acuerdo a cómo quisiéramos que ellos actúen con nosotros –sea que dicha máxima se formule en términos lógico-positivos o negativos, como en nuestra cita en que aparecen ambas opciones.

Se trata de la *ley de la caridad* que aparece en la Biblia en *Mt. 7, 12*, con lo cual nuestro autor insiste sobre el trasfondo teológico de su reflexión filosófico-política, lo que puede notarse igualmente a propósito del papel de los *juramentos* en las relaciones entre contratantes. Hobbes descarta que jurar tenga algún valor *per se*, incluidos aquellos casos en los que se invoca a Dios, pues nada añaden a la obligación contractual: “...cuando un pacto es legal, obliga ante los ojos de Dios, lo mismo sin juramento que con él; cuando es ilegal, no obliga en absoluto, aunque esté confirmado por un juramento”²⁴⁹. Un juramento no es más que un *refuerzo pasional* definido por el respeto bajo el que se honra aquello o a aquél por quien se juramenta²⁵⁰. No obstante, la indicación de que el pacto “obliga ante los ojos de Dios” manifiesta lo siguiente: la voluntad divina consiste en que los hombres cumplan con los pactos que contraen, subrayándose así la *armonía fundamental entre la voluntad del creador y la naturaleza de sus criaturas*, quienes únicamente podrán viabilizar

men: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* [no hagas a otros lo que no quieras que se haga contigo].”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 80-81).

²⁴⁹ *Ibid.*, cap. XIV, p. 117. (“For a covenant, if lawful, binds in the sight of God without the oath as much as with it; if unlawful, bindeth not at all, though it be confirmed with an oath.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 88).

²⁵⁰ *Ibid.*, cap. XIV, p. 116.

sus existencias por medio del cumplimiento de dichos pactos²⁵¹. Al hacerlo, no solo se preservan, sino que su cuidado de la creación divina es una forma mediata de obediencia y respeto por su Creador²⁵².

Dicha armonía remite al conjunto de las leyes de naturaleza, en tanto acordes con las intenciones de Dios a favor de nuestra autoconservación. En términos de Watkins:

The dictates of reason prescribe necessary means to the end of self-conservation. This end is dictated by our human nature... Therefore it is willed by the author of nature; and he who wills the end, wills the means that are necessary to it. Therefore God wills these dictates of reason: they are not only natural but laws... stamped with divine authorship.²⁵³

Lo que aquí se nos ofrece es una *normativa unitaria* que nos libra de tener que compatibilizar legalidades originariamente distintas, apelando a algún tipo de azarosa e inexplicable espontaneidad que les permita “encajar” entre sí²⁵⁴. Coincidimos con esta interpretación monista de las pretensiones hobbesianas²⁵⁵. Además de lo que ya hemos indicado en este sentido,

²⁵¹ Esta conexión entre voluntad divina y naturaleza humana se refuerza en la edición latina de *Leviatán* de 1668, citada por Edwin Curley en *loc. cit.*, n. 13: “[a covenant] binds in the sight of God by the force of natural law”.

²⁵² A su vez, tal obediencia y respeto asegurarán la autopreservación *post mortem*. Volveremos sobre ello a propósito del problema de la doble lealtad al poder del Estado civil y al poder de Dios en *infra*, acápite 5.2, pp. 294-313.

²⁵³ Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 95.

²⁵⁴ Al respecto, ironiza Watkins: “The idea of two independent but coinciding systems seems rather fishy. Why should Hobbes indulge in needless duplication? A man’s reason dictates the way to his heart’s desire; God dictates duties to him; why should these two sets of dictates, emanating from two such different sources, so nicely agree? (*ibid.*, p. 93)

²⁵⁵ En los *Elementos de derecho natural y político*, encontramos esta formulación: “Las leyes citadas en los capítulos anteriores llámense naturales, dado que son los dictados de la razón natural; pero también leyes morales, porque conciernen a las maneras y al trato (**conversation**) mutuo de los hombres; llamándose también leyes divinas teniendo en cuenta a su autor, Dios Todopoderoso. Por tanto, deben estar de acuerdo, o al menos no ser

podemos citar la analogía, planteada en la Introducción a *Leviatán*, entre, por un lado, la naturaleza –y, como parte de ella, la razón humana– como *arte de Dios*, y, por el otro, la producción del Estado civil como *arte del hombre*²⁵⁶. Con ello, se establece una continuidad aun más amplia, que va desde la ley divina, pasa por las leyes de naturaleza y culminará en las leyes civiles.

3.3. La aparición de la justicia

Una vez asumida la necesidad racional de restringir o, más propiamente, *autorrestringir* la apetencia indeterminada y el ejercicio del derecho de naturaleza, aparece la posibilidad de pensar la vida humana en términos de una socialidad redefinida: los individuos definen sus acciones desde la condicionalidad común que ellos y sus contrapartes contractuales establecen. La originaria racionalidad unilateral que definía a la apetencia individual cede paso a la *definición bilateral* de quienes han decidido abandonar recíprocamente parte de sus derechos naturales. La socialidad que de esta disposición recíproca surge se pone por encima de la indeterminación del apetito individual y lo pauta. En este contexto, aparece la figura de la *justicia*. La *tercera ley de naturaleza*, desprendida de las leyes que acabamos de estudiar, lo plantea en términos de una exigencia:

De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres*

contradictorias con la palabra de Dios, revelada en la Sagrada Escritura.” (Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., parte I, cap. XVIII, 1, p. 237)

²⁵⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., Introducción, p. 3.

*cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.*²⁵⁷

En un sentido importante e inédito, la vida humana deviene *vida compartida*. De diversos modos antedichos, a partir de las puras consideraciones antropológicas y la socialidad del estado natural, siempre lo fue bajo formas puntuales y precarias. No obstante, en adelante lo será de un modo enriquecido. La conducta individual se pauta ahora a partir de un primer reconocimiento de una condicionalidad común, de carácter bilateral, entre el yo y alguien más. Su exigencia medular consistirá en respetar la pauta común establecida, permanentemente en función del autointerés egoísta, pero, por último, *junto a otro individuo*. Así, los contratos entre particulares son, para Hobbes, y bajo el supuesto de la reciprocidad en la autorrestricción, la *primera figura del abandono del propio derecho en favor de alguien más*. En este respeto por la pauta común de conducta establecida o por cumplir con los pactos radica la fuente y el origen de la justicia, cuyo referente esencial es dicho carácter compartido de la vida humana:

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un

²⁵⁷ *Ibid.*, cap. XV, p. 118. (“From that law of nature by which we are obliged to transfer to another such rights as, being retained, hinder the peace of mankind, there followeth a third, which is this *that men perform their covenants made*, without which covenants are vain, and but empty words, and their right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 89).

pacto, romperlo es *injusto*. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: el *incumplimiento de un pacto*.²⁵⁸

Toca preguntarse si estos pactos han de mantenerse necesariamente una vez contraídos o si pueden incumplirse en determinadas ocasiones. Vistas las cosas desde el recelo y la resistencia individual, la cuestión se plantearía bajo la siguiente interrogante: ¿cuándo puede un individuo, legítimamente, *desligarse* de sus contratos y volver a su irrestricción originaria? Solo caben dos formas para Hobbes: por el *cumplimiento* de los mismos, como “el fin natural de la obligación”, o por *remisión*, como “restitución de la libertad” o “retransferencia [de la contraparte] del derecho en que la obligación consiste”²⁵⁹. Emerge aquí un tipo de racionalidad consistente en la sujeción a las normas convenidas por uno mismo y a las que cada quien se comprometió. La razón ordena resistir las pulsiones que alienten la violación de los pactos, ya que ello significaría la abierta contradicción del individuo respecto de sus pretensiones originarias de supervivencia, recayendo en la autoanulación de su propia existencia.

Cabe, sí, que un contrato quede *anulado*, cuando es el caso que circunstancias nuevas evidencian la inviabilidad del mismo y el sinsentido de su acatamiento; es decir, el perjuicio para un individuo ante el inminente no cumplimiento de su

²⁵⁸ *Loc. cit.* (“And in this law of nature consisteth the fountain and original of JUSTICE. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to everything; and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is *unjust*; and the definition of INJUSTICE is no other than *the not performance of covenant*. And whatsoever is not unjust, is *just*.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

²⁵⁹ *Ibid.*, cap. XIV, p. 114. (“Men are freed of their covenants two ways: by performing or by being forgiven. For performance is the natural end of obligation; and forgiveness, the restitution of liberty (as being a retransferring of that right in which the obligation consisted).”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 86).

contraparte contractual: “La causa del temor que invalida semejante pacto debe ser, siempre, algo que emana [después] del pacto establecido, como algún hecho nuevo u otro signo de la voluntad de no cumplir...”²⁶⁰ En este caso, uno queda librado de la obligación contractual, pero ello no es más que una especificación de lo arriba indicado: con la introducción de los contratos, el derecho de naturaleza ha pasado a la sombra mas no a su absoluta cancelación, de forma que si alguien nota la proximidad de un perjuicio, *i.e.* la violación del pacto por su contraparte contractual, no tiene por qué respetar el compromiso previamente adquirido.

Destaca, a este respecto, la capacidad anticipatoria de nuestra razón, que nos permite estar permanentemente alertas ante cualquier eventual amenaza²⁶¹. Es claro, asimismo, que esta reaparición del derecho natural tiene también como pauta decisional la *lógica de la reciprocidad* que domina en el ámbito de los contratos. Por ello, “...en ningún *otro* caso puede considerarse nulo el pacto. En efecto, lo que no puede impedir a un hombre prometer, no puede admitirse que sea un obstáculo para cumplir.”²⁶², con lo cual se rompe con la pauta unilateral que dominaba las interacciones humanas en el estado de naturaleza.

Ahora bien, la sujeción a los pactos supone la *suma de esfuerzos* de las facultades psicológicas que ya hemos anotado. El éxito de los contratos, aunque descansa decididamente en ella, no es solo asunto de la normativa

²⁶⁰ *Ibid.*, cap. XIV, p. 113. (“The cause of fear which maketh such a covenant invalid must be always something arising after the covenant made (as some new fact or other sign of the will not to perform)...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 85).

²⁶¹ Cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 85-86.

²⁶² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.*, cursivas mías. (“...else it cannot make the covenant void. For that which could not hinder a man from promising, ought not to be admitted as a hindrance of performing.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

racional que los individuos sean capaces de formular para preservar la paz, sino que es requerido el *refuerzo pasional* que procede del temor a la muerte, como una suerte de telón de fondo, más o menos silencioso, pero siempre ahí. Él nos recuerda, desde el ámbito de las pasiones, lo que podría ocurrirnos si cedemos a alguna de las pulsiones contrarias al mantenimiento de los pactos.

Los lazos que se desprenden de nuestros compromisos contractuales se mantienen, precisamente, a partir del *temor*: "...lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura"²⁶³. El temor sigue siendo el fundamento que da poder a las exigencias de la razón. No se trata, en ningún caso, de la capacidad vinculante de una racionalidad autónoma, sino de la comunidad y dependencia de sus esfuerzos en relación con las pasiones²⁶⁴. En esta línea, es claro para Hobbes que

Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. En efecto, se trata de un pacto en que uno recibe el beneficio de la vida; el otro contratante recibe dinero o prestaciones a cambio de ello... Por esta causa los prisioneros de guerra, que se comprometen al pago de su rescate, están obligados a abonarlo.²⁶⁵

²⁶³ *Ibid.*, cap. XIV, p. 108. ("...bonds that have their strength, not from their own nature (for nothing is more easily broken than a man's word) but from fear of some evil consequence upon the rupture.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 81).

²⁶⁴ *Cf. supra*, cap. 1.2, pp. 54-55, donde veíamos que el propio *ánimo* o *impulso* del conocimiento racional tiene su fuente en pasiones tales como la curiosidad.

²⁶⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 114. ("Covenants entered into by fear, in the condition of mere nature, are obligatory. For example, if I covenant to pay a ransom, or service, for my life, to an enemy, I am bound by it. For it is a contract wherein one receiveth the benefit of life; the other is to receive money, or service, for it... Therefore prisoners of war, if trusted with the payment of their ransom, are obliged to pay it...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 86).

De hecho, en última instancia, más allá de este ejemplo en el que nuestro autor da cuenta de un caso extremo, siempre el miedo destaca como sustrato pasional que muestra el interés elemental y decisivo presente incluso en los contratos de menor apremio. Dicho interés no es sino la preservación de la propia naturaleza.

Otros recursos emocionales pueden favorecer el cumplimiento de los pactos, como cuando algunos no violan su palabra, pues “sienten la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella”, pero se trata de una generosidad que “raramente se encuentra”²⁶⁶. En esta apreciación, resuena con nitidez la consabida crudeza y *distancia observante* –diríamos– por las que tanto se ha destacado el estilo y el pensamiento de Thomas Hobbes. Como si su convicción acerca del egoísmo y la rapacidad humana no dejara espacio siquiera para expresiones de *aparente* desprendimiento –recuérdese que la preeminencia del interés egoísta jamás desaparece–, tal cual es la figura de quienes podrían no necesitar del temor para mantener sus pactos.

Sea que resulte motivada por el temor o por el orgullo, la capacidad para desenvolverse debidamente en el terreno común definido por los contratos; es decir, la capacidad de cumplir con ellos y restringir la apetencia indeterminada, es lo que distingue al *hombre justo*, denominación que no es sino aquella a la que accede el *hombre virtuoso* una vez situado en el ámbito de los contratos:

²⁶⁶ *Ibid.*, cap. XIV, pp. 115-116. (“And those are either a fear of the consequence of breaking their word, or a glory or pride in appearing not to need to break it. This latter is a generosity too rarely found to be presumed on, especially in the pursuers of wealth, command, or sensual pleasure (which are the greatest part of mankind).”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 86-87).

Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia de la conducta es la que se significa cuando la justicia se llama virtud, y la injusticia vicio.²⁶⁷

Tanto para el caso de la virtud de los hombres justos, como para el del vicio de los injustos, Hobbes distingue entre la estabilidad de la pauta de conducta propia de unos y otros frente a las acciones puntuales y episódicas de uno u otro tipo: el *carácter de una persona*, sea justo o injusto, se distingue y mantiene a pesar de ciertas acciones que puedan hacerse en sentido contrario²⁶⁸. Particularmente, para el caso de los actos injustos, nuestro autor insiste sobre la contradicción que ellos significan:

Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba *absurdo*. Considérese, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia o injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho.²⁶⁹

Esta analogía entre la contradicción en el plano teórico –absurdo– y práctico –injusticia– enfatiza el *sinsentido de la violación de los pactos*. Es necesario, además, precisar los términos de esta contradicción práctica distinguiendo

²⁶⁷ *Ibid.*, cap. XV, p. 122. (“That which gives to human actions the relish of justice is a certain nobleness or gallantness of courage (rarely found) by which a man scorns to be beholden for the contentment of his life to fraud or breach of promise. This justice of the manners is that which is meant where justice is called a virtue, and injustice a vice.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 93).

²⁶⁸ *Loc. cit.*

²⁶⁹ *Ibid.*, cap. XIV, p. 108. (“So that *injury* or *injustice*, in the controversies of the world, is somewhat like to that which in the disputations of scholars is called absurdity to contradict what one maintained in the beginning, so in the world it is called injustice and injury voluntarily to undo that which from the beginning he had voluntarily done.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 81).

entre *injuria* –o injusticia– y *daño*, pues “...en muchos casos, la injuria es recibida por un hombre y el daño da de rechazo sobre otro”²⁷⁰. La injuria se comete contra la contraparte de un contrato, mientras que el daño, aunque generalmente habrá de recaer sobre ella, podría también hacerlo sobre una tercera persona. Evidentemente, dado que aquí todo compromiso es asunto que concierne a la voluntad libre de los individuos, no existirá injuria alguna ante “Cualquier cosa que se haga a un hombre” cuando *media su consentimiento*. Aunque fuera el caso de que hubiese un pacto anterior que prohibiera la acción en cuestión, “el hecho de que el ofendido haya expresado su voluntad respecto de la acción, libera de ese pacto, y, por consiguiente, no constituye injuria.”²⁷¹.

3.4. Hacia una adecuada autocomprensión del ser humano

Para concluir este tercer capítulo referente a lo que hemos llamado el segundo movimiento de la libertad en la filosofía política hobbesiana, queremos extraer algunas consecuencias de importancia acerca de lo que la aparición y el respeto a las leyes de naturaleza implican para la capacidad de los individuos de situarse en los marcos de una *comprensión más cabal de sí mismos*. En primer término, nos ocuparemos del carácter social y/o convencional de los pactos. En segundo lugar, volveremos sobre la cuestión de la definición del

²⁷⁰ *Ibid.*, cap. XV, p. 123. (“...many times, the injury is received by one man, when the damage redoundeth to another”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 94).

²⁷¹ *Loc. cit.* (“Whatsoever is done to a man conformable to his own will, signified to the doer, is no injury to him. For if he that doeth it hath not passed away his original right to do what he please by some antecedent covenant, there is no breach of covenant, and therefore no injury done him. And if he have, then his will [i.e., that of the person acted on] to have it done being signified, is a release of that covenant; and so again there is no injury done him.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

bien y el mal en el planteamiento hobbesiano, una vez que ha hecho su trabajo el esfuerzo negativo de la razón.

Quizás sea la *quinta ley de naturaleza* la que de un modo más nítido plantea la cuestión de la socialidad que resulta de las leyes que nos han venido ocupando. “Una quinta ley de naturaleza es la COMPLACENCIA, es decir, *que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás.*”²⁷² Destaca, en este punto, el tan mentado *atomismo* hobbesiano, donde la dimensión social de la existencia humana asoma como mera contigüidad o un *estar al lado del otro*. La explicación que Hobbes ofrece de esta ley es ilustrativa al respecto:

Para comprender esta ley podemos considerar que existe en los hombres *aptitud para la sociedad*, una diversidad de la naturaleza que surge de su diversidad de afectos; algo similar a lo que advertimos en las piedras que se juntan para construir un edificio. En efecto, del mismo modo que cuando una piedra, con su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa, y por su dureza resulta difícil hacerla plana, lo cual impide utilizarla en la construcción, es eliminada por los constructores como inaprovechable y perturbadora: así también un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera retener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, debe ser abandonado o expulsado de la sociedad como hostil a ella.²⁷³

²⁷² *Ibid.*, cap. XV, p. 125. (“A fifth law of nature is COMPLAISANCE, that is to say, *that every man strive to accommodate himself to the rest.*”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 95).

²⁷³ *Loc. cit.*, cursivas mías. (“For the understanding whereof we may consider that there is, in men’s aptness to society, a diversity of nature rising from their diversity of affections, not unlike to that we see in stones brought together for building of an edifice. For as that stone which (by the asperity and irregularity of figure) takes more room from others than itself fills, and (for the hardness) cannot be easily made plain, and thereby hindereth the building, is by the builders cast away as unprofitable and troublesome, so also a man that (by asperity of nature) will strive to retain those things which to himself are superfluous and to others necessary, and (for the stubbornness of his passions) cannot be corrected, is to be left or cast out of society as cumbersome thereunto.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

Los individuos son aquí presentados como piedras que componen una pared, las que logran o no afiarse debidamente entre sí, sin que medie algún elemento –como el barro o el cemento– que las integre. Cada átomo se junta con los demás para conformar una totalidad más amplia, pero mantiene una suerte de *cerrazón esencial* frente a ellos, de modo que nunca deja de ser una mismidad inexpugnable e irreductible a lo común constituido. La fuerza de esta mirada atomista²⁷⁴ viene dada por la radicalidad desde la que Hobbes ha pensado la naturaleza humana en términos desustancializados o cifrados en la autonomía de los individuos.

No obstante, aun desde este atomismo, la socialidad se nos revela, una vez más, como *potencia natural* de los seres humanos o un componente de su antropología fundamental que se ha de concretar en variadas formas. En términos de Hobbes, se trata de una “aptitud para la sociedad”. Tal aptitud se pone de manifiesto en la figura del contrato, en tanto éste resulta un reconocimiento de los otros individuos como *interlocutores* y no como meros instrumentos y/o antagonistas; es decir, la posibilidad del acuerdo²⁷⁵. Partiendo de la indeterminación originaria de sus voluntades, los individuos tenderían a perfilarse como entidades atómicas ensimismadas e impermeables al medio – del cual son parte los otros seres humanos. Sin embargo, son capaces de asumir –del modo expuesto– la racionalidad de los contratos, gracias a que la socialidad es una dimensión inherente a su naturaleza.

²⁷⁴ Que luego será retomada a la hora de presentar al Leviatán, y que está gráficamente representada en la carátula original de la obra, en la que se muestra a ese gran soberano constituido por muchos pequeños hombres de los que procede su legitimidad y poder, y que son *sus partes*.

²⁷⁵ Recuérdese la imposibilidad de esta figura bajo la exclusiva consideración de las determinaciones antropológicas más abstractas (cf. *supra*, acápite 1.1, pp. 31-32).

El tipo de socialidad pensado por Hobbes –expresado en esta analogía entre los hombres y las piedras– se revela, además, como una remisión a la esencia que define nuestras propiedades o cualidades ineludibles; esto es, que cada quien disponga de lo que le es propio, tal cual ocurre en el necesario descarte que hay que llevar a cabo “cuando una piedra... quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa”. Para el caso de los seres humanos, dicho descarte es igualmente clave. No se dará desde una definición sustancial de sus fines, pero, a no dudarlo, la apetencia indeterminada de las voluntades individuales definirá su *metron* o modo propio de ser y comportarse, que aquí se revela en términos de una correcta adaptación a las exigencias sociales producto de la recíproca restricción de los derechos naturales de los individuos.

La naturaleza de esta socialidad es de suyo la *racionalidad de las convenciones* que los hombres son capaces de producir y asumir para actuar con vistas a preservar la paz²⁷⁶. Esta convencionalidad a la que los hombres arriban se muestra asimismo en la nueva argumentación a favor de la igualdad humana que Hobbes lleva a cabo en la enunciación de la *novena ley de naturaleza*: “que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza”²⁷⁷. Señala Hobbes, a continuación, que el “quebrantamiento de este precepto es el *orgullo*”²⁷⁸; y, de modo especial en esta ocasión, su nominalismo se revela por demás astuto al ser capaz de incluso relativizar la

²⁷⁶ “Thus from the Hobbesian standpoint, it would be rational for societies (such ones in which we live) to develop conventions dictating these actions. Widespread participation in these conventions... will mean that people will come to expect that when they deal with one another in particular cases, the rider will be satisfied such that it is rational for each of them to cooperate.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 92)

²⁷⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, p. 127. (“...that every man acknowledge other for his equal by nature.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 97).

²⁷⁸ *Loc. cit.* (“...breach of this precept is *pride*.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

objetividad del postulado antropológico consistente en la igualdad universal de los hombres:

Si la Naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales.²⁷⁹

Es decir, por último, aun siendo el caso de que no seamos iguales por naturaleza, este reconocimiento es esencial a la paz, dada la vanidad y la sed humana de reconocimiento, de modo tal que necesariamente debe formularse y asumirse como ley de naturaleza. Se abren, de este modo, las puertas para una posible alteración de la formulación antropológica originaria que hemos estudiado, pero manteniendo invariable el interés fundamental de la apetencia indeterminada de los individuos que es la clave esencial de dicha antropología: la autopreservación.

El logro de la paz, pues, se erige como *telos* supremo aun a costa de la objetividad del reconocimiento teórico –de relevancia práctica secundaria– de la igualdad universal. En otros términos, *quizás no seamos iguales...* ¡pues *asumamos* la igualdad, si hemos de disponernos hacia la paz!²⁸⁰ Así, la jerarquización de los intereses prácticos y teóricos de los individuos expone

²⁷⁹ *Ibid.*, cap. XV, pp. 126-127. (“If nature therefore have made men equal, that equality is to be acknowledge; or if nature have made men unequal, yet because men that think themselves equal will not enter into conditions of peace but upon equal terms, such equality must be admitted.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

²⁸⁰ Esta astucia nominalista vuelve a hacerse notar en la *séptima ley de naturaleza*, donde la *venganza* que no se sujete a la racionalidad de la autopreservación –póngase por caso la que distingue a las formas aristocráticas de la virtud– se trastoca en *mera crueldad* carente de valía (*ibid.*, cap. XV, pp. 125-126).

con claridad la primacía de la vida en el razonamiento hobbesiano, asumida ahora desde la comprensión ineludible de la socialidad y la convencionalidad humanas²⁸¹.

Ganada esta comprensión social de las condiciones de la vida humana a partir de la restricción racional de la apetencia indeterminada, toca volver a precisar la concepción hobbesiana de la moral bajo estas nuevas condiciones. En los marcos del estado de naturaleza, la descripción de lo bueno y lo malo es como sigue:

Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones, que son diferentes según los distintos temperamentos, usos y doctrinas de los hombres... Incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo, y una vez ensalza, es decir, llama bueno, a lo que otra vez desprecia y llama malo; de donde surgen disputas, controversias y, en último término, guerras. Por consiguiente, un hombre se halla en la condición de mera naturaleza (que es condición de guerra), mientras el apetito personal es la medida de lo bueno y lo malo.²⁸²

²⁸¹ Hobbes toma también en cuenta que “Existen otras cosas que tienden a la destrucción de los hombres individualmente, como la embriaguez y otras manifestaciones de la intemperancia, las cuales pueden ser incluidas, por consiguiente, entre las cosas prohibidas por la ley de naturaleza; ahora bien, no es necesario mencionarlas, ni son muy pertinentes en este lugar.” (*ibid.*, cap. XV, p. 129) (“There be other things tending to the destruction of particular men (as drunkenness and all other parts of intemperance), which may therefore also be reckoned amongst those things which the law of nature hath forbidden; but are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 99). Con lo cual se pone de relieve el *carácter social de lo humano* puesto en juego en las leyes de naturaleza, pues ellas “sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil” (*loc. cit.*) (“...only concern the doctrine of civil society”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*); y aunque tales rasgos de la *intemperancia individual* se hallen vedados por las leyes naturales –al hacer imposible el cumplimiento de las mismas– no les corresponde, en este momento de la conceptualización hobbesiana, un lugar propio.

²⁸² *Ibid.*, cap. XV, pp. 130-131. (“*Good and evil* are names that signifieth our appetites and aversions, which in different tempers, customs, and doctrines of men are different... Nay, the same man in divers times differs from himself, and one time praiseth (that is, called good) what another time he dispraiseth (and called evil); from whence arrives disputes, controversies, and at last war. And therefore so long a man is in the condition of mere nature (which is a condition of war) as private appetite is the measure of good and evil...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 100).

Ahora, en cambio, lo bueno y lo malo han de pasar por el tamiz de las leyes naturales, donde el apetito personal *no es más* su excluyente medida. La cuestión es la que hace un momento cifrábamos en términos de la permanencia –solo– latente del derecho de naturaleza bajo el orden social de los contratos y el encaminamiento racional de las disposiciones individuales hacia la búsqueda de la paz. En un sentido fundamental, no se trata más que de la viabilidad de la apetencia humana; asimismo, no estamos ya ante la figura de ese apetito indeterminado que puede querer cualquier cosa y que, en el camino, terminará aniquilándose sin darse cuenta de que era precisamente él quien llevó a cabo su propia destrucción.

Las pautas objetivas de conducta que han aparecido con los pactos interindividuales son –decíamos con Hobbes– el origen y la fuente de la justicia. A su vez, ésta no es más que la forma que ahora asumen las disposiciones morales antropológicamente fundadas, las cuales se rigen por los apegos y negaciones humanas medulares, de manera que *la moral hobbesiana pasa a objetivarse* en la realidad social negativizadora de los contratos o en la recíproca cesión de los derechos originarios de los individuos. La variedad y el menudeo de las virtudes se añaden para terminar por concretar, en el plano de la conducta, la objetividad recién conquistada por las apuestas morales de los individuos.

Las *leyes de naturaleza* son, por ende, *leyes racionales* en las cuales resultan objetivadas dichas *opciones morales*. Watkins discute ampliamente este punto, señalando que las leyes naturales carecen de carácter moral:

...since the fixed end for which they prescribe practically necessary means –namely, self-preservation or the avoidance of wounds and destruction– is an egocentric end dictated by a man’s biological-cum-psychological make-up, this implies that Hobbes’s laws of nature do not have a distinctively moral character.²⁸³

El uso del término “moral” y sus adyacentes en las expresiones hobbesianas se debería a un *empleo laxo o popular* de los mismos en ciertos pasajes de su exposición, donde nuestro autor se vería forzado a hacer concesiones en favor de su accesibilidad al lector, de modo que “se piense con quien sabe y se hable con el vulgar”²⁸⁴. El planteamiento hobbesiano no puede ser visto como moral, sostiene Watkins en resumidas cuentas, por estar basadas las leyes naturales en el autointerés determinado por la conformación fisiológica de nuestros cuerpos y por tratarse de formulaciones estrictamente racionales²⁸⁵.

La discusión propuesta por Watkins viene animada por su lectura monista de la filosofía hobbesiana, confrontando, en este punto, el dualismo clásico entre *querer* y *deber*. Esta confrontación resulta coherente con la lectura mecanicista de la filosofía hobbesiana que él lleva a cabo, y convenimos con ella, desde nuestra tesis, por considerar que, en la propuesta de Hobbes, *lo que se debe hacer* no es más que *lo que la voluntad quiere* bajo la forma negativa de las leyes de naturaleza –no se trata, pues, de un deber trascendente al querer.

²⁸³ Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 83.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 84. Por ello, que Hobbes emplee términos morales no debería significar “to take such remarks to mean that these laws have a moral as distinct from a prudential character”, pues ello “would be like taking Copernicus’s use of the term ‘sunrise’ to indicate that he had given up his heliocentric hypothesis.” (*loc. cit.*)

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

Sin embargo, es necesario plantear un par de reservas a esta interpretación. En primer lugar, que las leyes de naturaleza sean racionales no liquida su contenido moral, en tanto ellas siguen expresando el sentido del bien y del mal propio del individuo apetente y egoísta hobbesiano²⁸⁶. En segundo término, que el contenido de la moral aquí expresada sea el de un egoísmo fisiológicamente pautado no nos coloca en un *más allá de la moral*, solo determina *de qué moral nos estamos ocupando*, así sea una moral no compatible, por ejemplo, con una que se distinga por el desinterés o se halle fundada en algún tipo de trascendencia no física. Watkins parece dar como algo *obvio* que bajo una definición egoísta no cabe hablar de moral, lo cual nos coloca ante un supuesto perfectamente discutible.

En cualquier caso, la razón humana debe acomodarse a la circunstancia que su propia actividad ha producido: la existencia humana inscrita en los marcos de pautas interindividuales compartidas. Para esto, sus recursos empáticos –su capacidad de reconocer las disposiciones del otro– habrán de afinarse, de modo tal que ella –la razón– no se desoriente ante una lógica que, desde la perspectiva de la naturaleza originaria, podría aparecer como una emergencia aberrante e injustificada. Así, ponerse en el lugar del otro, por ejemplo, será una estrategia recomendada por Hobbes:

²⁸⁶ Watkins parece seguir una interpretación típicamente *positivista* de la racionalidad como desprovista de criterios morales fundadores o *moralmente neutra*. Una fuente de criterios por ella misma, lo cual no es acorde con el papel que Hobbes le asigna a la razón en su antropología, y que la definen, por formularlo polémicamente, como una *racionalidad interesada*.

...lo que procede es colocar las acciones ajenas en el otro platillo de la balanza, y las propias en lugar de ellas, con objeto de que nuestras pasiones y el egoísmo no puedan añadir nada a la ponderación; entonces, ninguna de estas leyes de naturaleza dejará de parecer muy razonable.²⁸⁷

El punto es el control de las disposiciones que más nos encierran en nosotros mismos, a la manera de individuos atómicos ensimismados, incapaces de situarse en el terreno común que la racionalidad y su normativa han permitido forjar. En este sentido, la definición de *recta razón* que aparece al inicio del *De Cive* debe determinarse más precisamente. Ella señala que

It is therefore neither absurd nor reprehensible, neither against the dictates of true reason, for a man to use all his endeavours to preserve and defend his body and his members thereof from death and sorrows. But that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with right. Neither by the word *right* is anything else signified, than that liberty which every man hath to make use of his natural faculties according to right reason.²⁸⁸

Aquí la *recta razón* presenta todavía una formulación más bien acorde con el desempeño de la racionalidad en el primer movimiento de la libertad; es decir,

²⁸⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XV, pp. 129-130. (“...he has no more to do... (when, weighing the actions of other men with his own, they seem too heavy) to put them into the other part of the balance, and his own into their place, that his own passions and self-love may add nothing to the weight; and then there is none of these laws of nature that will not appear unto him very reasonable.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 99). Estamos ante una nueva ocasión para ver manifiesta la *apuesta hobbesiana por el autoconocimiento*. Efectivamente, este trocar papeles es un recurso metódico para comprenderse en la medida en que se es capaz de *ser y estar como el otro*. El presupuesto fuerte aquí en juego es la igualdad universal de los seres humanos. Nos hemos referido a este proceder en nuestro primer capítulo, a propósito del conocimiento de la naturaleza y las circunstancias humanas primigenias (*supra*, acápite 1.1., p. 36); y en el segundo capítulo, en relación con el reconocimiento de las tendencias del otro a la hora de disponerse a la acción según los patrones de la apetencia indeterminada que llevan a la guerra (*supra*, acápite 2.2, pp. 97-98).

²⁸⁸ Hobbes, Thomas, *De Cive, op. cit.*, cap. 1, 7, pp. 8-9.

en la plenitud positiva del derecho de naturaleza²⁸⁹. En el movimiento que ahora hemos recorrido, el carácter recto de la razón no puede simplemente formularse desde su inmediata subordinación a los fines de la apetencia. Toca, en su lugar, subrayar el fundamental carácter negativo de la racionalidad humana y la mediación que ella significa para el logro de dichos fines; es decir, *el redimensionamiento de nuestra racionalidad*.

Hacia el final del primer acápite de este capítulo –sobre la plausibilidad del determinismo de las pasiones–, nos referimos a tal redimensionamiento. A lo largo del desarrollo de las páginas subsiguientes hemos tenido ocasión de ver en qué consistió la redefinición del carácter de la razón humana en términos de su alcance social y de su mayor poder resultado de haber ganado márgenes de autonomía frente al imperio de las pasiones. Decíamos, igualmente, que el sentido de esta redefinición no es sino la vocación por restringir las apetencias humanas para favorecer la causa de la paz.

²⁸⁹ Donde, por ejemplo, aparece un espinoso problema que antes dejamos de lado y aquí apenas podemos mencionar: la *legitimación del suicidio*. Hampton, por ejemplo, sostiene – aunque reconoce que el propio Hobbes no es explícito al respecto– que la recta razón es propia solo de individuos físicamente sanos, cuya irrestricción originaria excluiría *per se* la deliberación en torno de *fines demenciales* que atenten contra la propia naturaleza. La *apelación fisiológica* es un buen punto para sostener esta posición (cf. Hampton, Jean, *op. cit.*, pp. 54-55). Sin embargo, si, por sobre la fisiología y la psicología hobbesianas, entendemos su antropología como una *metafísica* fundada en la *apetencia indeterminada*, la figura se podría definir de un modo distinto. Sin duda, para Hobbes, suicidarse será irracional y contra la propia naturaleza. No obstante, si es o no una posibilidad abierta por el planteamiento hobbesiano, es algo que se definirá según qué tan dispuesto a la radical desustancialización de las concepciones morales y políticas le interpretemos. De este modo, si el punto crucial es la individuación y la indeterminación sustancial del sentido del querer y la acción humanos, tendremos la *puerta abierta* para la posibilidad de que algún hombre atente contra la propia esencia que lo dispone hacia la autopreservación. Será extraño, sin duda, y la esencia tenderá a imponerse; pero, a la vez, la negación de los referentes sustanciales y de sus correlatos psíquicos hace de esta extraña posibilidad, al fin y al cabo, *una posibilidad* existente para el individuo –ahora desaprehensivo frente a la sustancia.

El trabajo negativo que protagoniza la razón tiene por fundamento al derecho de naturaleza, pero hasta aquí ella solo había podido operar bajo estrechas miras o sujeta al instinto, donde la autorrestricción no excedía la forma de una suerte de *instinto inteligente* que disponía de la razón desde la inmediatez positiva de la apetencia, con lo que no cabía abrigar mayores esperanzas a propósito del alcance de sus previsiones.

La previsión que los recursos racionales humanos permiten nos distingue de la mera animalidad²⁹⁰. La sugerencia civilizatoria que Hobbes plantea por medio de este redimensionamiento de nuestra facultad racional consiste en señalar que si no somos capaces de asignarle a la razón un mayor papel en la definición de los asuntos humanos, tal distinción no será mayormente digna de consideración. De este modo, la posibilidad de analogar la naturalidad humana con la figura del animal inocente y meramente instintivo es descartada a favor de una clara *apuesta moral por la autopreservación racionalmente guiada*²⁹¹.

Desde el nuevo protagonismo de la razón, en cambio, aparecen condiciones para un conocimiento más cabal de la condición humana. Así, siguiendo la interpretación de Strauss, una vez asumido el temor a la muerte, y una vez que, consecuentemente, la razón formula la normativa que acabamos de

²⁹⁰ Cf. *supra*, acápite 1.2, especialmente, pp. 48-50. En relación con los contratos como distinción humana, Hobbes lo plantea en estos términos: “Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 113) (“To make covenants with brute beasts is impossible because, not understanding our speech, they understand not, nor accept of, any translation of right, nor can translate any right to another; and without mutual acceptance, there is no covenant.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 85).

²⁹¹ En realidad, tal analogía era ya inviable por los términos mismos en que se ha planteado la antropología hobbesiana, la definición de sus pasiones, sus apegos y finalidades. Particularmente, piénsese en la noción de *apetencia indeterminada* desde la que hemos interpretado, en esta tesis, el querer del individuo hobbesiano.

estudiar, estamos en condiciones de hacer frente a la rémora de los prejuicios y viabilizar la *ciencia*:

Just as life in common is hindered by passion, science is hindered by prejudice. And what holds with regard to the root of our passions is equally true of the basis of our prejudices; they too are based on a “false opinion that (we) know already the truth of that which is called in question”²⁹², that is to say, “a false opinion of our own knowledge”^{293 294}.

Lo que la pasión y el prejuicio no reconocen es la resistencia del mundo a su disposición inicial. Al ser considerada, la apetencia humana subsistirá mediante la búsqueda racional de la paz. De modo semejante, el conocimiento humano se expandirá más allá de los prejuicios en la medida en que dicha resistencia sea ampliamente tematizada e incorporada en él²⁹⁵.

En el *Leviatán*, Hobbes aborda este asunto por el lado del papel de la *filosofía moral* en la definición de lo bueno y lo malo de acuerdo con las pautas racionales y sociales alcanzadas. Concluimos, pues, este capítulo acerca del aporte negativizador de la racionalidad en relación con el logro de los fines de la apetencia humana, destacando la *culminación* que para el conocimiento representa, según Hobbes, esa disciplina filosófica que “no es otra cosa sino la ciencia de lo que es *bueno y malo* en la conversación y en la sociedad

²⁹² Hobbes, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*, op. cit., parte I, cap. X, 8, p. 174.

²⁹³ *Ibid.*, parte I, cap. X, 8, p. 175.

²⁹⁴ Strauss, Leo, op. cit., p. 26.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 27.

humana”²⁹⁶; esto es, una ciencia que nos provee de la necesaria y decisiva autocomprensión para preservar la paz:

...todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que... son la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las *virtudes morales*; son malos, en cambio, sus contrarios, los *vicios*.

Ahora bien, la Ciencia de la virtud y del vicio es la Filosofía moral, y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera Filosofía moral.²⁹⁷

Veremos en el capítulo siguiente que, a su turno, las formulaciones racionales que Hobbes ha denominado leyes de naturaleza, así como la adecuada conciencia que de su comprensión y obediencia se desprende, expresada en lo que la filosofía moral es capaz de formular, resultan insuficientes para garantizar la preservación de los individuos. El escenario común conquistado carece de la madurez necesaria para contener la diversidad de las apetencias humanas, que pueden aún amenazar la paz requerida para su propia satisfacción.

²⁹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, p. 130. (“...is nothing else but the science of what is *good* and *evil* in the conversation and society of mankind”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 100).

²⁹⁷ *Ibid.*, cap. XV, p. 131. (“...all men agree on this, that peace is good; and therefore also the way or means of peace (which... are *justice*, *gratitude*, *modesty*, *equity*, *mercy*, and the rest of the laws of nature) are good (that is to say, *moral virtues*), and their contrary vices, evil. Now the science of virtue and vice is moral philosophy; and therefore the true doctrine of the laws of nature is the true moral philosophy.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). Hobbes no pierde esta ocasión para confrontar a la tradición aristotélica y señalar que la *virtud* aludida *no es un término medio*: “Aunque los escritores de Filosofía moral reconocen las mismas virtudes y vicios, como no advierten en qué consiste su bondad ni por qué son elogiadas como medios de una vida pacífica, sociable y regalada, la hacen consistir en una mediocridad de las pasiones...” (*loc. cit.*) (“But the writers of moral philosophy, though they acknowledge the same virtues and vices, yet not seeing wherein consisted their goodness, nor that they come to be praised as the means of peaceable, sociable, and comfortable living, place them in a mediocrity of passions...” edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). Es más bien el caso que de lo que aquí se trata, la autopreservación, es de una apuesta fundamental, originariamente carente de matices, permanente como sustrato insoslayable y, en ese sentido, *extrema*.

Ante esta insuficiencia de la racionalidad, y la propia de las pasiones –que tuvimos ocasión de estudiar en el capítulo anterior–, el planteamiento hobbesiano arribará a su *propuesta final* para salir de los avatares del estado de naturaleza: la instauración del Leviatán. Para ello, apelará al *empleo conjunto*, no meramente agregado, de las facultades humanas. La razón devendrá *razón de Estado* fundada en un *temor a la muerte de dimensiones superlativas* en comparación con el que hasta ahora los individuos habían conocido. Bajo esta nueva conjunción, Hobbes espera que, por fin, pueda hacerse viable la pretensión de los individuos de preservar sus naturalezas y realizar sus apetencias.

En términos de nuestra tesis, esta propuesta significará un nuevo y *último movimiento del concepto de libertad* en la filosofía política hobbesiana. Aquel que significa el *surgimiento del Estado civil* y la culminación de la metamorfosis por la cual los seres humanos pasan de su condición de individuos naturales a la de *ciudadanos* –circunstancia en la que se espera que el respeto a las leyes de naturaleza quede garantizado.

Capítulo 4

El tercer movimiento de la libertad:

el Estado civil y la negatividad de la razón en su dimensión política

La experiencia de la libertad hobbesiana expuesta en el capítulo anterior inicia la *salida del estado de naturaleza* y la superación de las precarias condiciones de vida en él establecidas. Los recursos antropológicos disponibles por los individuos fueron empleados de forma hasta entonces inédita para garantizar su autopreservación. No obstante, exploraremos, a continuación, la *insuficiencia* de lo que hasta ahora se había alcanzado con ellos, tanto de la dimensión social de la existencia individual, como del incremento del poder de la razón para dotarnos de pautas de comportamiento acordes con la búsqueda de la paz.

Que la justicia alcance *madurez* y, con ello, que la paz quede garantizada, requiere de más: el acceso a la dimensión política del quehacer humano y la sólida combinación de los recursos racionales y pasionales de la antropología hobbesiana. Veremos que, hasta el punto al que hemos llegado, la coalición de

las facultades humanas no ha alcanzado la articulación necesaria para asegurar el cuidado de la existencia física y el bienestar humanos. Las pasiones y la razón han agregado sus esfuerzos, pero aún no han logrado un *esfuerzo conjunto*. Bajo tal agregación, hemos visto que una u otra facultad sometía o subordinaba a la otra. En el modelo del esfuerzo conjunto, en cambio, se tratará de dos *instrumentos* igualmente valiosos para lograr el fin primordial de la apetencia: la autopreservación²⁹⁸.

4.1. La insuficiencia de los contratos

La pregunta que nos toca considerar es la siguiente: ¿por qué es necesario ir más allá de las relaciones sociales contractuales, definidos por la recíproca cesión de derechos entre individuos particulares, para lograr el mantenimiento de la paz? Se trata de una pregunta a propósito de las orientaciones de la voluntad de los individuos. El punto de partida de la propuesta hobbesiana viene dado por una apetencia individual que ya no reconoce sino los límites que ella decide establecer para sí. Pues bien, la figura del contrato revela hasta qué punto dichos individuos han caído en la cuenta de que si no restringen, ellos mismos, sus propias apetencias, el camino que les espera es el de la frustración y la muerte.

²⁹⁸ No debe perderse de vista, empero, que esta inédita relación de simetría entre las facultades humanas remite a su igual valor como *instrumentos* de los fines individuales, mas no en cuanto a la definición de estos fines, lo cual –como lo hemos señalado en más de una ocasión– viene decidido por la dimensión instintivo-pasional de la antropología hobbesiana (*cf.*, por ejemplo, *supra*, acápite 3.2, p. 145, n. 221).

Quien se encargó de hacer posible este reconocimiento fue la facultad racional, la que gracias a su presencia negativa frente al imperio de las pasiones permitió que ante la conciencia de los individuos apareciese *otra posibilidad*: seguir una pauta de conducta viabilizadora de sus fines, de carácter universal, a la vez que indiferente a las pasiones marcadas por la desmesura o, cuando menos, capaz de ofrecerles resistencia. El problema con este camino es que las pasiones *no* se dispondrán fácilmente a sujetarse a esta pauta que les resulta ajena, de forma tal que buscarán *cualquier oportunidad* para justificar la vuelta sobre su irrestricción originaria. Y lo harán desde la nueva racionalidad en el marco de la cual los individuos ahora actúan; es decir, empleando los recursos legitimados por la racionalidad contractual para dirigirse contra ella misma. El propósito será dejar de lado los acuerdos establecidos y *reiniciar sus prácticas unilaterales*, volviendo sobre una autodefinition radicalmente atomista y de espaldas a los otros, lo que no será otra cosa que el retorno a la guerra generalizada propia del estado natural.

¿Habrá de ser necesariamente así? Para Hobbes, la tendencia hacia esa dirección resulta clara, pues *la razón carece de fuerza propia* para hacer frente a las pasiones²⁹⁹. Las definiciones originarias de la voluntad proceden de éstas, y, aunque la razón ha sido capaz de presentarse como una alteridad ante la cual ellas bien harían en someterse, no posee los recursos para hacer efectivo tal sometimiento una vez que encuentra su resistencia. En términos del *Leviatán*: “Los pactos que no descansan en la espada no son más que

²⁹⁹ Nos referimos a la noción de *endeavour*, fuerza o empeños elementales propios del organismo humano (cf. *supra*, cap. 2, p. 91, n. 124).

palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.”³⁰⁰ De la espada procede dicha fuerza; específicamente –como habremos de ver en el presente capítulo– del efecto que ella ejerce sobre las pasiones disonantes con el interés de la autopreservación, conteniéndolas y anulándolas. La espada las dispondrá hacia la obediencia de las normas que la razón manda a favor de la paz.

Por no ser “más que palabras”, las pautas establecidas por la razón –las leyes de naturaleza y los términos de los contratos– serán fácilmente violadas por las pasiones y la fuerza de la que disponen. Es así que, vistas las cosas desde la perspectiva de su positividad irrestricta, la voz de dichas pasiones podría preguntar, no en términos de la conformidad frente a lo inevitable, como cuando preguntamos “¿tenía que ser necesariamente así?”, sino desde la pretensión legitimadora expresada en la pregunta “¿por qué no podría ser de otro modo?”. Específicamente, bajo el afán de violar los contratos, preguntaría el individuo incontinente: “¿por qué habría que esperar a que sea otro quien proceda unilateralmente, se anticipe a *mis* previsiones y acabe con la *ilusión* de la paz?” La unilateralidad aquí manifiesta hace que el razonamiento acerca de los demás se vuelva a plantear en términos de *mis* intereses y *mi* originaria contraposición con ellos.

La interpretación de Jean Hampton nos será de particular ayuda en este punto³⁰¹. Ella plantea la cuestión en relación con el problema de la *estrechez de miras* propia de quienes suscriben pactos en las condiciones del estado de

³⁰⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XVII, p. 137. (“And covenants without the sword are but words, and of no strength to secure a man at all.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 106).

³⁰¹ Cf., en su integridad, el capítulo 3 de Hampton, Jean, *op. cit.*

naturaleza; esto es, ante la ausencia de un poder común que garantice el cumplimiento de los mismos.

The account would contend that many people fail to appreciate the long-term benefits of cooperation and opt instead for the short term benefits of noncooperation, and the rest are legitimately fearful enough of this shortsightedness afflicting their patterns to doubt that cooperation would have any educative effects. This worry could then force even a farsighted person to take a single-play orientation, with the result that the uncooperative action would dominate.³⁰²

El retrotraimiento hacia la unilateralidad de quienes reniegan de la posibilidad de razonar en términos de la unidad con el otro –unidad que los contratos habían producido– significa el empecinamiento de voluntades individuales no cooperativas, las cuales, enceguecidas, perderán de vista las consecuencias de sus acciones. En *De Cive*, esta inconciencia es puesta por Hobbes del modo siguiente: “...men cannot put off this same irrational appetite, whereby they greedily prefer the present good (to which, by strict consequence, many unforeseen evils to adhere) before the future...”³⁰³.

Reaparece, además, la temática de los *dominators* planteada en el comentario de Kavka³⁰⁴: puede que solo unos cuantos se hallen enceguecidos por la estrechez de miras; no obstante, eso podría resultar suficiente para generar una reacción en cadena desestructuradora de cualquier sistema de pactos y alianzas que pudiera forjarse en el estado de naturaleza. El *De Cive* nos es nuevamente útil: “For though the wicked were fewer than the righteous, yet

³⁰² *Ibid.*, p. 81.

³⁰³ Hobbes, Thomas, *De Cive*, *op. cit.*, cap. 3, 32, p. 48.

³⁰⁴ Cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, acápite 3.4 y 3.5; y *supra*, cap. 2, pp. 80-81, 97-98.

because we cannot distinguish them, there is a necessity of suspecting, heeding, anticipating, subjugating, self-defending, ever incident to the most honest and fairest conditioned.”³⁰⁵ Esta suerte de *perversión de la minoría* puede definirse desde los contenidos varios de la apetencia humana: excesivo temor por la protección de la vida, ambición desmedida por diversos objetos o un deseo de gloria desbocado.

Quien razona bajo la estrechez de miras, al partir de la consideración de sí mismo como aislado y contrapuesto frente a los demás, se estima incapaz de realizar una influencia relevante sobre aquellos con quienes ha suscrito o podría suscribir contratos: “she does not appreciate that she can and should pursue cooperative interactions with her fellows that, if successfully completed, could benefit her and them substantially...”³⁰⁶. Se vuelve, pues, sobre la irrestricta autonomía de la voluntad de cada quien, lo cual, aunado a la atribución de egoísmo en todas las personas, trae la necesaria consecuencia de estimar que *lo mejor será proceder de modo no cooperativo*.

Esta explicación de la insuficiencia de los contratos para garantizar la paz, señala Hampton, “explains conflict by reference not to disruptive passions but to *fallacious reasoning*”³⁰⁷. Habría que precisar, no obstante, por qué este equívoco razonamiento está presente de modo significativo en el estado de naturaleza. Concretamente, por qué la razón individual llega a estas conclusiones acerca de lo que los otros harán y de la amenaza que representan para la propia seguridad. Puede pensarse que, a partir de la

³⁰⁵ Hobbes, Thomas, *De Cive*, op. cit., Prefacio, p. xvi.

³⁰⁶ Hampton, Jean, op. cit., p. 83.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 85, cursivas mías.

empatía por la cual cada quien es capaz de reconocer las pasiones del otro, la razón cuenta con información suficiente determinar si éste no será capaz de contener sus propias pasiones, sin que sea necesario que una determinada pulsión pasional del individuo que juzga sea la que anime a la ruptura de los contratos. Sin embargo, si la empatía con el otro incluye *también* el reconocimiento de los recursos racionales de los demás individuos, podríamos relativizar nuestros juicios respecto de sus potenciales amenazas, dado que sabríamos que esta racionalidad les proveería de pautas de respeto a las leyes naturales³⁰⁸. En este caso, si aun reconociendo empáticamente la racionalidad del otro se procede de modo no cooperativo, quizás sea la presencia, en aquel que juzga, de pasiones tales como el miedo, la ambición o la vanidad las que terminen definiendo la cuestión. Es decir, en ambas circunstancias, las *pasiones* se revelan como el *sustrato fundamental* del proceder anticipatorio violador del contrato. O bien las pasiones llevan a mi contraparte a quebrarlo, y yo puedo reconocer esta inminencia gracias a mis capacidades –racionales– empáticas, o bien mis propias pasiones me llevan a atribuir en los otros tal intención –aunque ésta pueda no estar presente–, distorsionando mi juicio sobre lo que ellos están efectivamente dispuestos a hacer.

Por su parte, la propia Hampton reconoce que, en relación con el desempeño de la racionalidad, las pasiones amenazan el respeto de los pactos de dos formas: directamente, afectando el razonamiento de las personas, e

³⁰⁸ En este sentido, siguiendo la acotación de mi asesor, habría que preguntarse sobre el empleo del término “empatía” a propósito de esta capacidad para conocer al otro a partir de la dirección de la mirada sobre uno mismo. Cuando menos respecto de la capacidad de reconocer las *potencias racionales* de los demás, no se trata de la presencia de un *sentimiento común*, sino de una *mirada objetivante*, más bien un tanto distante, que nos permite saber cuáles habrán de ser las propias autopercepciones racionales del otro.

indirectamente, a través de la mediación por la cual un individuo, cuya racionalidad no haya sido alterada por la desmesura de sus pasiones, estime que éste sí puede ser el caso de otras personas³⁰⁹, lo cual será suficiente para generalizar la desconfianza y reiniciar la guerra. En atención al deseo de gloria o vanidad, por ejemplo, la racionalidad se vería afectada en los términos que siguen:

And because we want and even need to see ourselves as powerful and superior, even though we are not, we are liable to underestimate our opponent's powers and overestimate our own. Thus emboldened, we are more likely to think it reasonable to wage war with our opponent. To put it more exactly, it affects the probabilities of our expected-utility calculation. We tend to overestimate the probability of our winning a conflict and underestimate the probability of being beaten by our opponent, and that makes our calculation more likely to favor warfare.³¹⁰

Si consideramos la capacidad humana para conocer las disposiciones de los demás, se desprende que los individuos, en el estado natural, están en condiciones de captar que las autopercepciones del otro lo habrán de llevar a una conciencia semejante respecto de sí mismo: una autocomplacencia vanidosa que lo hará propenso a salirse de la racionalidad de los pactos. Esta comprensión, evidentemente, animará las conductas no cooperativas, pues los

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 67.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 87. Hampton añade en este punto que, a diferencia de Rousseau, para quien el deseo de gloria es *post*-social y no define la circunstancia del estado de naturaleza, para Hobbes se trataría, más bien, de un rasgo *pre*-social de los seres humanos, en tanto condición originaria del conflicto en el estado natural, definiéndola como la mera "prevalencia sobre todas las cosas" (*ibid.*, pp. 86-87; *cf.*, una vez más, la definición de gloria y vanagloria en Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. VI, pp. 45-46). Sin embargo, hay que decir que esta *prevalencia* se especifica como prevalencia *sobre los demás individuos*, y lo que está aquí en juego es la dimensión social de la antropología hobbesiana. Con ello, no solo el deseo de gloria no es *pre*-social, sino tampoco *anti*-social –como también considera Hampton–, pues siempre requiere de los otros, y ello desde la circunstancia misma del estado de naturaleza hobbesianamente concebido. Lo que sí puede señalarse es que, en su figura excesiva, la de la vanagloria, tiene una decisiva potencia *anti*-política. Destaca así, nuevamente, la no consideración de la dimensión social de los individuos como parte de la antropología hobbesiana en la lectura de Hampton (*cf. supra*, acápite 3.1, p. 134, n. 205).

individuos considerarán, incluso quienes tengan la mejor disposición racional, que la violencia defensiva de carácter anticipatorio será el mejor curso de acción a seguir³¹¹.

Guiada por una u otra disposición pasional, la violación de los contratos o la voluntad de no suscribirlos remite a una racionalidad que vuelve a *ceder paso* ante el empuje de las pasiones y sus pulsiones irrestrictas o que, en todo caso, reconoce que solo puede operar bajo una precariedad ante la cual no cabe sino volver sobre la *unilateralidad de la anticipación violenta*, validada por el derecho de naturaleza, como el “curso lógico de acción” a seguir para autopreservarse. Quien no procede de este modo y

...cumple primero [con sus pactos] no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres... Por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia.³¹²

Como mostramos en el capítulo anterior, el derecho a defender la propia naturaleza es intransferible, de forma que ningún contrato puede pretender un beneficio a cambio de tal derecho; es el caso, más bien, que aquella defensa define el sentido de todos los contratos. De este modo, una vez que se asume

³¹¹ Hampton, Jean, *op. cit.*, pp. 87-88.

³¹² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 112. En esta cita, la traducción debe ser corregida; en lugar de decir que “quien cumple primero se confía a su amigo”, debe decir que quien así lo hace “se traiciona a sí mismo ante su enemigo”. (“...he that performeth first has no assurance the other will perform after, because the bonds of words are too weak to bridle men’s ambition, avarice, anger, and other passions... And therefore, he which performeth first does but betray himself to his enemy, contrary to the right (he can never abandon) of defending his life and means of living.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 84-85).

conscientemente el peligro inserto en el mantenimiento de los pactos establecidos entre los individuos particulares, lo que corresponderá a cada quien será reactivar la irrestricción originaria del derecho de naturaleza y pasar a emplear “las ventajas de la guerra”. Proceder de modo distinto no puede ser sino candidez o la más resuelta de las irracionalidades, la que arriesga la propia vida. Por ello, el mero reconocimiento de que la contraparte de un contrato pueda estimar preferible para sus intereses no cumplir con lo que le corresponde es razón suficiente para dar paso a la anticipación unilateral y la guerra³¹³.

No es siquiera necesario que el otro haya violado el pacto, sino que sea racional –ventajoso– para él hacerlo. Dada la antropología hobbesiana, y su pauta de la indeterminación y el egoísmo de la apetencia individual, la mera *posibilidad del beneficio mayor* es suficiente para que su contraparte quiebre el pacto. Con ello, lo que corresponde hacer es anticipársele y evitar así el daño potencial para uno mismo³¹⁴.

³¹³ “If two people in the state of nature make a contract, and the first party to perform keeps his part of the bargain even though there is evidence that is rational (i.e., in the second party’s best interest) for the second party not to perform, the first party is foolishly exposing himself to danger and weakening his chances of survival.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 63)

³¹⁴ Esta es, en buena cuenta, la racionalidad que guía al “tonto” en la célebre refutación hobbesiana contra aquellos que sostienen que siempre será mejor no cumplir con los pactos establecidos –aprovechando los cálculos erróneos de sus respectivas contrapartes– y anticiparse al otro. Hobbes estima que quien así razona en el estado de naturaleza se condena a un pronto exterminio a manos de sus enemigos y/o de los amigos a quienes traicione (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, pp. 120-121). Con ello, nuestro autor *complica la necesidad del tránsito definitivo* hacia el Estado civil, pues daría la impresión de que, al ser lo más racional en pro de la autopreservación respetar los pactos establecidos, aun en ausencia de un poder común, podría permanecerse bajo el estado de naturaleza sin necesidad de instaurar al Leviatán (*cf.* Hampton, Jean, *op. cit.*, pp. 64-68, 72). A favor del tonto, y a la larga a favor de dicho tránsito, diremos que el argumento que apela a las posibles confederaciones –de enemigos y amigos– que puedan proceder contra quien viole los pactos no es suficiente para mantenerlos, pues toda unión entre los hombres es, por definición, radicalmente frágil en el estado de naturaleza. Esto incluso el “tonto” es capaz de reconocerlo, de forma que puede razonablemente esperar no ser alcanzado por ninguna de dichas confederaciones. Debe recordarse, además, que la fragilidad tales uniones de individuos no vendría definida exclusiva ni fundamentalmente por lo que la razón haga, puesto que no es un asunto de mero cálculo

Podemos concluir que en esto consiste la *precariedad de los contratos* en el estado de naturaleza: los individuos serán proclives a estimar, de modo racional, la *necesidad de romper con los pactos establecidos con vistas a evitar el propio perjuicio*. Asimismo, este juicio viene acicateado por pasiones que no han pasado por procesos civilizatorios que las hayan podido encaminar virtuosamente –a favor de la paz³¹⁵.

En otros términos, Hobbes plantea también esta precariedad de los contratos bajo la diferencia entre la obligación en *fuero interno* y la obligación en *fuero externo* que opera con relación a las leyes de naturaleza:

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación. En efecto, quien sea correcto y tratable, y cumpla cuanto promete, en el lugar y tiempo en que ningún otro lo haría, se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza que tienden a la conservación de ésta.³¹⁶

Así, las leyes de naturaleza no operan a la manera de postulados incondicionados en la línea de los imperativos categóricos kantianos. A pesar

racional, sino *por lo que no es capaz de hacer* en relación con las pretensiones pasionales; específicamente, respecto de la lucha *entre las pasiones* –por citar un caso, la lucha entre el temor a la muerte y la ambición desmedida–. Puede decirse que la racionalidad de las leyes de naturaleza es la que responde al temor a la muerte, pero otras racionalidades –menos virtuosas– podrán desprenderse de las demás pasiones. La *dependencia* de la razón respecto de los *endeavours* procedentes de las pasiones no debe, pues, perderse de vista a propósito de la fragilidad de la unión de quienes habrían de castigar al “tonto”.

³¹⁵ Sobre el carácter de esta *tendencia* a quebrar los pactos, cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 173, donde se subraya el sustrato empírico-probabilista de la misma, de manera que no puede pretenderse que su preeminencia sea sostenible a priori o de modo puramente lógico.

³¹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, p. 130. (“The laws 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. For he that should be modest and tractable, and perform all his promises, in such time and place where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature, which tend to nature’s preservation.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 99).

de la pretensión de universalidad y eternidad desde la que se los ha planteado, la obediencia a las leyes naturales se define *según las circunstancias* de su aplicación. Ocupa las veces de *lo incondicionado* la pauta desde la que se juzga si las circunstancias son o no las adecuadas para la obediencia; esto es, la autopreservación. No lo ocupa ni la ley ni la máxima en cuestión, pues el valor de éstas se definirá *in concreto* de acuerdo con las condiciones de su aplicación; *i.e.* si se puede o no tener seguridad acerca de las disposiciones de las contrapartes de los contratos en los que se participe³¹⁷.

4.2. Necesidad del Estado civil y madurez de la justicia

La incapacidad de los contratos para sostenerse por sí mismos significa, pues, la pérdida de la ganancia en socialidad a la que los individuos habían arribado, así como el hundimiento de la razón humana en la indeterminación de la voluntad procedente de nuestras pasiones. El criterio de las interacciones humanas vuelve a ser el arbitrio individual, y la ampliación de la autonomía de la razón para plantear las leyes de naturaleza como una pauta superior de conducta termina mostrándose sin recursos para ser algo más que una formulación bien intencionada.

³¹⁷ También respecto de la diferencia con Kant, aunque Hobbes señala que, desde la perspectiva del *foro interno*, se quebranta la ley según la *intención* en juego (*loc. cit.*), se trata, en nuestro autor, de una intención *referida* a la relación contractual y, por tanto, definida desde la objetividad y la particularidad del contenido de la misma. Está lejos de ser, pues, una intención evaluada como pura mismidad consciente susceptible de universalización formal. Cabe añadir que, en la versión latina de 1668, Hobbes reserva para la violación de las leyes de naturaleza en fuero interno la expresión “vicio”, mientras que denomina “crimen” a la violación en fuero externo (edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*, n. 14), adelantando así una distinción que habrá de consolidarse con el surgimiento del Estado civil.

Desde la perspectiva de Hobbes, la precariedad que hasta este punto define a los contratos viene decidida por el hecho de estar *solo sostenidos por individuos particulares* que, más allá de su acuerdo específico, siguen sometidos a la incertidumbre propia del estado de naturaleza. De este modo, la menor *sospecha razonable* de que el otro esté a punto de violar el pacto estipulado puede reiniciar la guerra que caracteriza dicho estado³¹⁸.

Éste es el diagnóstico que lleva a Hobbes a *justificar la institución de un orden contractual superior*, capaz de ofrecer mayores garantías a la vida y seguridades pretendidas por los individuos, quienes esperan que ellas no estén siempre a merced de la agitación de las pasiones humanas propia del estado natural. En efecto, bajo el permanente temor en que allí se vive, la lógica de la anticipación será la constante inestabilidad que hará inviable la paz. Las *condiciones anárquicas* del estado de naturaleza impiden una solución viable y duradera para esta meta, y terminan estableciendo la *necesidad del Estado civil*³¹⁹. La renovada vecindad con la muerte que aquí aparece es el puente hacia la satisfacción de tal necesidad. Strauss lo plantea como el potencial para por fin superar la fuerza de la vanidad:

³¹⁸ “Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquiera sospecha razonable es motivo de nulidad.” (*ibid.*, cap. XIV, p. 112) (“If a covenant be made wherein neither of the parties perform presently, but trust one another, in the condition of mere nature (which is a condition of war of every man against every man) upon any reasonable suspicion it is void...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 84).

³¹⁹ “Thus, anarchy is rejected in favor of the State, on the grounds that no state-of-nature strategy –lying low, anticipation, small-group formation, large non-State group formation– can solve the problem of individual security as well or as reliably as the formation of a commonwealth.” (Kavka, Gregory, *loc. cit.*) Kavka agrupa esta insuficiencia de la situación anárquica del estado natural en dos niveles fundamentales, interindividual e intergrupales (cf. *ibid.*, caps. 3 y 4, respectivamente). Ofrece una síntesis de ambas insuficiencias para ofrecer garantías a la seguridad individual en *ibid.*, pp. 171-173.

The artificial State, which is as such more perfect, arises when the two opponents are both seized with fear for their lives, overcome their vanity and shame of confessing their fear, and recognize as their real enemy not the rival, but “that terrible enemy of nature, death”³²⁰, who, as their common enemy, forces them to mutual understanding, trust, and union, and thus procures them the possibility of completing the founding of the State for the purpose of providing safeguards for the longest possible term, against the common enemy.³²¹

Hobbes sostiene que la *única garantía definitiva* para el cumplimiento de los contratos y el mantenimiento de la paz residirá en que el *temor natural* –que una y otra vez reaparece– en cada individuo respecto de la posibilidad de ser muerto o sojuzgado por otro individuo o grupo de individuos sea *dispuesto hacia un poder común*, que posea el derecho y la fuerza de obligar a los contratantes; es decir, que trascienda el plano del estricto acuerdo entre las partes para lograr el efectivo cumplimiento de los contratos. De lo contrario,

...a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro), si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres³²².

El poder social que estará a disposición del Estado civil reorientará el temor de los individuos hacia esta nueva presencia, pues será manifiesta la necesidad de no violar los pactos establecidos. De lo contrario, la confrontación

³²⁰ Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, *op. cit.*, parte I, cap. XIV, 6, p. 203.

³²¹ Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 22.

³²² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XVII, pp. 137-138. (“...notwithstanding the laws of nature (which everyone hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely), if there be no power erected, or not great enough for our security, every man will, and may lawfully rely on his own strength and art, for caution against all men.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 106).

consecuente con dicho poder llevaría a los individuos a un seguro infortunio. El temor de que la contraparte de un determinado contrato pretenda beneficiarse, usando los medios de la anticipación violenta, pierde sentido ante ese poder que, tanto puede imponerse sobre nuestra voluntad, como sobre la de cualquier otro que pretenda rebelarse a su pauta de paz. Lo razonable pasará a ser, en adelante, mantenerse fiel al cumplimiento de los contratos:

...en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor [a la violación de los pactos] ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así³²³.

Si volvemos sobre la consideración, planteada por el comentario de Hampton, acerca de la estrechez de miras de quienes violan los contratos en el estado de naturaleza, lo que la presencia del Estado civil impone es la certidumbre para todos los individuos de que lo mejor que pueden hacer, no solo en el largo plazo, sino también en el corto, es acatar sus disposiciones favorables al mantenimiento de los pactos. Si proceden en modo inverso, tendrán que vérselas con un poder que tiene como su esencia el *no poder ser resistido* por ellos, y que contará con los recursos del caso para *castigarlos* si es que fuera necesario³²⁴. De este modo, la estrategia de establecer un soberano de amplios poderes será la vía para dejar atrás la permanente amenaza y ejercicio de la guerra:

³²³ *Ibid.*, cap. XIV, p. 112. (“...in a civil state, where there is a power set up to constrain those that would otherwise violate their faith, that fear is no more reasonable; and for that cause, he which by the covenant is to perform first is obliged so to do”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 85).

³²⁴ “...what is required in order to be out of a state of nature is the existence of an earthly power capable, by threats of sufficient punishments, of compelling each party in question to keep their agreements with the other parties and to obey other moral rules (‘laws of nature’) concerning nonaggression and so forth” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 88)

...both shortsighted and farsighted people will come to realize that the rational way to deal with this deep-seated irrationality precipitating warfare is to institute an absolute sovereign who will make it in one's short-term best interest to cooperate³²⁵.

Es recién bajo el condicionamiento que el poder del Estado civil representa para los individuos contratantes que se puede hablar, con propiedad, de *justicia* e *injusticia*. Antes de que él entre en escena, el asidero y el sentido mismo de las promesas de los contratantes estaban en cuestión:

No podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos.³²⁶

La falta de garantías para el cumplimiento de lo que a cada quien le toca en los contratos suscritos es sabida por nuestras pasiones y nuestra razón, y permite reavivar la irrestricción originaria de la libertad en el estado natural. Así, la realidad compartida que supuso la aparición de la justicia tenderá a no ser más que una disposición interior o una objetividad de efímera consistencia y pronto desvanecimiento ante el regreso de la plena indeterminación de la apetencia humana. Si el otro permanece como sinónimo de amenaza inminente y constante,

³²⁵ Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 85.

³²⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XV, p. 120. ("For the question is not of promises mutual where there is no security of performance on either side (as when there is no civil power erected over the parties promising), for such promises are no covenants...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 91).

...aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras que los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso...³²⁷

El Estado civil, por el contrario, permite que la justicia se *consolide y madure*, que sea ella una *institución* social capaz de pautar, de modo regular, las relaciones entre las personas. Bajo su protección, el hombre virtuoso –definido como alguien que controla sus pasiones y cuya razón juzga adecuadamente a favor de la paz– no tendrá que renegar de su respeto por las leyes de naturaleza, sino que podrá hallar recompensa –a la disposición de su carácter y al despliegue de sus acciones– en la garantía que el Estado civil le ofrece de que las contrapartes de sus contratos acatarán las leyes naturales y no las violarán.

La posibilidad de una vida social *sin* la presencia del Estado civil es reconocida por Hobbes como una posibilidad teórica e histórica³²⁸. Sin embargo, dada la

³²⁷ *Ibid.*, cap. XV, p. 118. (“...though the original of justice be the making of covenants, yet injustice actually there can be none till the cause of such fear be taken away, which, while men are in the natural condition of war cannot be done. Therefore, before the names of just and unjust can have a place, there must be some coercive power to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment greater than the benefit they expect by the breach of their covenant...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 89).

³²⁸ “Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.” (*ibid.*, cap. XVII, pp. 138-139) (“For if we could suppose a great multitude of men to consent in the observation of justice and other laws of nature without a common power to keep them all in awe, we might as well suppose all mankind to do the same; and then there neither would be, nor need to be, any civil government or commonwealth at all, because there would be peace without subjection.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 107).

incontinencia de las pasiones ante la ausencia de un poder común, su costo será por demás claro: la precariedad de las condiciones de la vida humana. Esto significa, tanto la incertidumbre respecto de la continuidad de la mera existencia física, como también, en caso de que ésta logre ciertas garantías momentáneas que le permitan subsistir, la incierta satisfacción de los fines diversos a los que los apetitos de los hombres puedan aspirar —y que presuponen la supervivencia. A favor de la instauración de un poder común, menciona Hobbes el caso de nuestras aspiraciones sensuales: “El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán.”³²⁹ Igualmente, se refiere a nuestros intereses puestos en las letras y las artes: “El afán de saber y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.”³³⁰

Una circunstancia social en la cual se pueda disponer de estos bienes sin la presencia del Estado civil, su institucionalidad y su poder, sería solo posible bajo la hipótesis según la cual los individuos podrían, permanente y espontáneamente, guiados por la sola razón, y sin la mediación del miedo hacia la amenaza que el otro representa, actuar de conformidad con las leyes de naturaleza. Según lo que hemos tenido ocasión de mostrar, el tipo de

³²⁹ *Ibid.*, cap. XI, p. 80. (“Desire of ease and sensual delight disposeth men to obey a common power, because by such desires a man doth abandon the protection might be hoped for from his own industry and labour.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 58).

³³⁰ *Loc. cit.* (“Desire of knowledge, and arts of peace, inclineth men to obey a common power. For such desire containeth a desire of leisure, and consequently protection from some other power than their own.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

dominio que las pasiones ejercen sobre la voluntad individual y la propia caracterización de los recursos y límites de nuestras facultades racionales hacen imposible que esta posibilidad se realice.

El Estado civil es, por consiguiente, la *trascendencia frente a la violencia de los particulares* que se nieguen a respetar sus pactos. Es, del mismo modo, la única ruta que, dada la naturaleza de los individuos según la antropología hobbesiana, asegura el acceso a los bienes humanos. Su trascendencia significa, en suma, *mayor poder*. Éste reside, tanto en el ámbito de las *disposiciones subjetivas* –reconocimiento y obediencia– de todos los individuos respecto de este poder común, como en el *terreno objetivo de las posibilidades y recursos materiales* a merced del mismo. Es preciso, pues, que el temor se reencamine hacia un objeto inédito, el *Leviatán*, *civilizándose* las conductas y las propias pasiones humanas por medio de este recurso³³¹.

Pasemos ahora a caracterizar más detenidamente la realidad de este Estado civil como la *emergencia de una dimensión humana* hasta este momento ausente en la exposición que venimos desarrollando: la *política*. Su realidad ya no será más la de la casi azarosa continuidad de los lazos sociales, que forman

³³¹ Hemos hecho ya más de una referencia a la noción de *civilización*. Por ella entendemos, de la mano con el sociólogo Norbert Elias, el conjunto de procesos que hacen posible restringir las emociones, de forma tal que la vivencia de las mismas sea compatible con la diversidad de los fines humanos, culturalmente viabilizados a través de diversas instancias sociales y políticas. Particularmente, Elias investiga el caso del proceso civilizatorio dado en Occidente desde la disolución de los órdenes feudales europeos, a partir del desarrollo del monopolio de la violencia por parte de las monarquías absolutas y los Estados nacionales, y gracias a la creciente interiorización psíquica de los controles sociales de la conducta. Precisamente, el período histórico que le tocó vivir a Thomas Hobbes es crucial para este proceso del Occidente moderno. Cf., la célebre obra de Elias, *El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989; y, para una presentación sucinta de este concepto en el marco de su propuesta en pos de una *sociología figuracional*, la Introducción a su estudio conjunto con Eric Dunning, de sociología aplicada al caso de los deportes y el ocio en las sociedades contemporáneas, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

conjuntos igualmente inestables en sus fronteras y alcances. El Estado civil vertebrará a un conjunto unitario de definidos bordes y homogeneidad interior. Las interacciones de los hombres alcanzarán, por fin, de acuerdo con las expectativas hobbesianas, la continuidad pacífica deseada, y su condición esencial será la *voluntad política ordenadora* de dicho Estado.

4.3. Unidad de la soberanía y ley civil

El arribo a la dimensión política de la existencia humana es un resultado de la libertad de los individuos, quienes, ansiosos de autopreservarse, viabilizar sus vidas y sus apetencias bajo pautas de conducta racionalmente formuladas, que puedan ser fácilmente reconocidas y compartidas por todos aquellos con quienes se relacionen, deciden consentir que una persona particular se erija por sobre todas las demás –incluida la propia– para llevar a efecto un nuevo ordenamiento de la vida social. De aquí resulta el Leviatán o *el mayor de los poderes humanos*, que “es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado...”³³²

La noción de *consentimiento* es un primer punto a considerar respecto de la generación de lo político, y Hobbes le presta particular atención por tratarse de un paso clave para la argumentación de este momento culminante de su

³³² Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. X, p. 69. (“The greatest of human powers is that which is compounded of the powers of most men, united by consent in one person, natural or civil... such as is the power of a commonwealth...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 50).

planteamiento³³³. Ante todo, se trata de una relación entre dos o más personas por medio de la cual una o varias de ellas permiten que una tercera haga o diga en su nombre bajo su autorización.

Veámoslo con cierto detalle: *persona* es el sujeto humano, dotado de voluntad libre, que se comunica y actúa de acuerdo con ella³³⁴, y que puede ser tanto *natural* como *artificial*. La persona natural es aquella que habla y actúa por voluntad propia, mientras que la persona artificial lo hace de acuerdo con la voluntad de otro³³⁵. Si consideramos la cuestión del consentimiento, esta distinción hace de la primera persona *autor* y de la segunda *actor*³³⁶. El actor *representa*, por medio de sus palabras y acciones, la voluntad del autor. En la medida en que el actor represente *debidamente*, de acuerdo con los términos del consentimiento del autor, la voluntad de éste, se dice –señala Hobbes– que tiene *autoridad* para hacerlo:

En este caso, el actor actúa por autoridad. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño*... respecto a las acciones se

³³³ El capítulo XVI de *Leviatán*, *op. cit.*, “De las PERSONAS, AUTORES y cosas personificadas”, se ocupa de esta cuestión a través de las nociones de *persona*, *autor*, *actor*, *autoridad* y *representación*.

³³⁴ *Ibid.*, cap. XVI, p. 132.

³³⁵ *Loc. cit.* Este actuar *de acuerdo con la voluntad de otro* no significa que la persona artificial proceda contra su propia voluntad. Primero, porque aquí estamos ante un pacto; es decir, ante un libre consentimiento de las partes, aunque pueda estar mediado por el temor o la amenaza, como suele ocurrir en los pactos establecidos en el estado de naturaleza. Segundo, porque la persona artificial podría disentir o no con las decisiones del autor que él transmite, pero lo que aquí importa es que sean efectivamente ellas las que se realicen y no las que la persona artificial podría preferir. Cf. también la interesante referencia etimológica de Hobbes sobre la expresión “persona”; particularmente la referencia latina, según la cual ella remitía al *disfraz* o *apariencia* de un hombre en una representación teatral, de donde “se ha trasladado a cualquier representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y *personificar* es *actuar* o *representar* a sí mismo o a otro...” (*loc. cit.*) (“...and from the stage hath been translated to any representer of a speech and action, as well in tribunals as theatres. So that a *person* is the same that an *actor* is, both on the stage and in common conversation; and to *personate* is to *act*, or *represent*, himself or another...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 101).

³³⁶ *Loc. cit.*

denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por *autorización* es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho.³³⁷

Es decir, la propiedad es a la autoría como la posesión legitimada por el dueño es a la autoridad del actor consentida por su respectivo autor. La *legitimidad* aquí en juego remite al *fiel cumplimiento* de la autorización concedida por la voluntad libre del autor. Por ello, el actor está obligado a cumplir con su representación, a la vez que es *inimputable* respecto de su hacer y su decir, en la medida en que ello es responsabilidad del autor que se lo encargó:

Cuando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, por mandato del autor, si está obligado a obedecerle por un pacto anterior, no es él sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, no es suya. Por el contrario, rehusarse a hacerla es contra la ley de naturaleza que prohíbe quebrantar el pacto.³³⁸

Inclusive, pues, que el actor no cumpla con su comisión por juzgar correctamente que se trata de un acto contrario a las leyes naturales sería injusto, dado que la responsabilidad que a él le toca es la de cumplir con sus pactos y obligaciones libremente asumidas. La contraparte de esto es que

³³⁷ *Ibid.*, cap. XVI, pp. 132-133. (“...in which case the actor acteth by authority. For that which in speaking of goods and possessions is called an *owner*..., speaking of actions is called author. And as the right of possession is called dominion, so the right of doing any action is called AUTHORITY. So that by authority is always understood a right of doing any act; and *done by authority*, done by commission or licence from him whose right it is.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 101-102).

³³⁸ *Ibid.*, cap. XVI, p. 133. (“When the actor doth anything against the law of nature by command of the author, if he be obliged by former covenant to obey him, not he, but the author breaketh the law of nature; for though the action be against the law of nature, yet it is not his; but contrarily, to refuse to do it is against the law of nature that forbiddeth breach of covenant.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 102).

cuando el actor no se extralimita en las atribuciones que le han sido concedidas, encontramos que el autor *queda obligado* por lo que el actor diga o haga en su nombre: “De aquí se sigue que, cuando el actor hace un pacto por autorización, obliga con él al autor, no menos que si lo hiciera este mismo, y no le sujeta menos, tampoco, a sus posibles consecuencias.”³³⁹

Así, los contratos entre particulares acceden, a través del recurso al actor, de una *mediación decisiva para potenciar sus alcances y poder*, sin alterar su naturaleza ya establecida³⁴⁰. Ahora, los contratos podrán conformar redes de relaciones más vastas por medio de la acción de los representantes, favoreciéndose con ello la posibilidad de cimentar *instituciones y estructuras sociales*. En éstas, los diversos compromisos entrecruzados reforzarán las dependencias entre las partes, mediante reciprocidades indirectas que – sumadas a las directas ya conocidas, propias de la producción de pactos *cara a cara*– conformen lo que en vocabulario socio-político contemporáneo denominaríamos un *sistema estable de poder*.

Hobbes aprovecha esta noción de representación, basada en el libre consentimiento de los individuos, para explicar teóricamente y justificar –en

³³⁹ *Loc. cit.* (“From hence it followeth that when the actor maketh a covenant by authority, he bindeth thereby the author, no less than if he had made it himself, and no less subjecteth him to all the consequences of the same.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). Este punto reaparecerá, a lo largo del próximo capítulo, a propósito de los límites de la acción que el Leviatán pueda realizar sobre sus súbditos a la hora de cumplir con la representación para la que fue constituido por ellos.

³⁴⁰ “Por consiguiente, todo cuanto hemos dicho anteriormente... acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es verdad, también, cuando se hace por sus actores, representantes o procuradores con autorización suya, en cuanto obran dentro de los límites de su comisión, y no más lejos.” (*loc. cit.*) (“And therefore all that hath been said formerly... of the nature of covenants between man and man in their natural capacity is true also when they are made by their actors, representers, or procurators, that have authority from them so far forth as in their commission, but no farther.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

base a las necesidades existentes y los recursos sociales disponibles— la constitución del Estado civil. Con los elementos ya citados, el paso siguiente es colocarse en el caso —perfectamente posibilitado por ellos— de una multiplicidad de autores que establecen a un *representante común*:

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.³⁴¹

Tal multitud podrá *comportarse como una* solo si logra, a pesar de sus diferencias particulares, coincidir en la designación de una misma persona que los represente. Tal coincidencia no es sino la aquiescencia generalizada de las voluntades libres de los individuos que conforman una multitud y que, al disponerse de esta forma hacia determinada persona que los representa, legitiman el quehacer de ésta, conformando, por este recurso, una voluntad común que solo el representante puede expresar. A los varios autores aquí involucrados, mediante su autorización, es a quienes “les pertenecen todas las acciones que el representante haga”³⁴², o todas aquellas para las que éste tenga autorización, si se trata de una representación limitada³⁴³.

³⁴¹ *Ibid.*, cap. XVI, p. 135. (“A multitude of men are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person, and *unity* cannot otherwise be understood in multitude.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 104).

³⁴² *Loc. cit.* (“And because the multitude naturally is not *one*, but *many*, they cannot be understood for one, but many, authors of everything their representative saith or doth in their name, every man giving their common representative authority from himself in particular, and owning all the actions the representer doth...”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). He

Que la coincidencia de las voluntades de una multitud dispuesta a la designación de un representante común sea *unánime*, resulta, aun para un modelo teórico de corte hipotético como el hobbesiano, obviamente implausible. Hobbes sale relativamente rápido de esta cuestión indicando que, dados los naturales disensos que puedan presentarse a propósito de esta designación, la decisión deberá corresponderle a la *mayoría*: “Y si los representados son varios hombres, la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos.”³⁴⁴ ¿No podría pensarse en un criterio alternativo de decisión? Hobbes no se explaya al respecto, y a nosotros nos bastará, siguiendo a Kavka, con apelar a la obvia, pero significativa certeza de que, dada la fundamental igualdad de los seres humanos en el estado natural, llegado el caso en que tenga que hacerse frente a una salida violenta para resolver el disenso de esta elección, será mejor lidiar con la menor cantidad de enemigos posibles³⁴⁵.

propuesto una traducción propia, pues la de Sánchez Sarto es abiertamente contraria al texto hobbesiano. Él traduce que el representante es el “dueño de todas las acciones”, confundiendo al sujeto de *owning*, que no puede ser otro sino el autor, o los autores en este caso.

³⁴³ *Loc. cit.*

³⁴⁴ *Loc. cit.* (“And if the representative consist of many men, the voice of the greater number must be considered as the voice of them all.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

³⁴⁵ En relación con los votos de una tal elección, Hobbes lo plantea de este modo: “...si un número menor se pronuncia, por ejemplo, por la afirmativa, y un número mayor por la negativa, habrá negativas más que suficientes para destruir las afirmativas, con lo cual el exceso de negativas, no siendo contradicho, constituye la única voz que tienen los representados” (*loc. cit.*). (“...if the lesser number pronounce (for example) in the affirmative, and the greater in the negative, there will be negatives more than enough to destroy the affirmatives; and thereby the excess of negatives, standing uncontradicted, are the only voice the representative hath.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). En el caso de que se vuelva sobre la guerra del estado natural, esta destrucción uno a uno sería, en principio, el factor decisivo de la misma. Kavka, por su parte, lo expresa ya en relación con la elección del soberano: “The *possibility* that losers in the selection procedure may defect from the agreement can help us understand and justify Hobbes’s choice of majority election as the method of picking the sovereign. Why majority election rather than some other procedure –for example, drawing lots or having a footrace? Majority election has the advantages of being salient, nonarbitrary, and seemingly fair. Other procedures may share each, perhaps even all, of these features, but majority election is the only procedure that guarantees the least possible number of losers, that is, those who did not prefer the chosen sovereign. Hence, if we desire the fewest possible defectors from the agreement upon selection of a sovereign, we are best off choosing majority rule as a selection procedure.” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 187-188)

Con estas últimas consideraciones, podemos culminar el recorrido iniciado en la antropología hobbesiana y el estado de naturaleza –como la circunstancia primigenia e inmediata del despliegue de la acción humana–, y pasar a la fundación hobbesiana del Estado civil. Tal cual lo indicado, se trata de un caso específico de representación de una multitud en una sola persona:

Y en ella consiste la esencia del Estado, que (para definirla) es *una persona, de cuyos actos una gran multitud, por mutuos pactos de uno con otro, se ha hecho a sí misma y en cada uno [de sus miembros] el autor, con el fin de que pueda utilizar la fortaleza y los medios de todos ellos, como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común.* El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de los que le rodean es SUBDITO suyo.³⁴⁶

La lógica de la cesión o abandono del propio derecho, dada en el ámbito de los contratos, se presenta aquí bajo la forma de un *pacto fundacional* que congrega al conjunto de las voluntades de una determinada totalidad social o *multitud*. Dicho pacto establece *un antes y un después* en el curso de las relaciones sociales. En la medida en que los individuos que componen esta totalidad se disponen hacia la persona elegida como su representante de modo que le permiten utilizar sus fuerzas y medios individuales para realizar los fines de la multitud que ellos conforman, nos encontramos ante una situación inédita: la *instauración de lo político*, entendido como una realidad común, donde los

³⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XVII, p. 141. Para la primera oración he preferido tentar una traducción propia; la segunda mantiene el texto de Sánchez Sarto. (“And in him consisteth the essence of the commonwealth, which (to define it) is *one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence.*”)

And he that carrieth this person is called SOVEREIGN, and said to have *Sovereign Power*; and every one besides, his SUBJECT.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 109).

individuos que componen una totalidad social determinada habrían de encontrar expresión y reconocimiento de sus intereses fundamentales, cifrados en torno de la preservación de la paz en sus relaciones recíprocas y de su defensa como *comunidad de individuos* frente a cualquier agresión externa³⁴⁷.

La aparición de un *soberano* de esta naturaleza, cuya voluntad y acción sea, por medio de la autorización de sus múltiples individuos o autores, una *personalidad suprema*, capaz de pautar y organizar la unilateralidad de las interacciones entre los hombres en el estado de naturaleza, lleva a la finalización de la experiencia de los contratos antes conocida. Entonces, se iba más allá de la mera apetencia individual y aparecía lo social como una dimensión *per se*, en la cual las decisiones y acciones individuales debían proceder considerando, inmediatamente, lo que la contraparte contractual pudiera asimismo estimar conveniente para ella. Aquellos contratos establecían pautas de conducta universales, respecto de las cuales todos, en tanto individuos racionales, sabían que convenía la obediencia.

Sin embargo, nada de esto fue suficiente. La bilateralidad de los acuerdos establecidos –y su correspondiente generalización– no se sostenía por sí misma, y no solo porque la desmesura de las pasiones pudiese, en cualquier momento, irrumpir para liquidar los ordenamientos hasta ese punto precariamente consagrados, o porque individuos equilibrados en el manejo de sus pasiones advirtieran que muchos otros carecen de este control, procediendo a la violencia anticipatoria como un recurso legítimo de

³⁴⁷ La defensa ante enemigos comunes externos será particularmente atendida en *infra*, acápite 5.2, pp. 288-293.

autopreservación³⁴⁸. Vistas las cosas desde la emergencia de lo político que ahora constatamos, aquellos acuerdos estaban también expuestos al inacabable *azar* de las múltiples interacciones sociales posibles en el estado natural. Por supuesto, no me refiero a la *suerte*, sino a la imposibilidad de que los individuos que participan de una relación contractual en el estado de naturaleza, sea entre dos o más partes, puedan tener siquiera noticia, y menos aun capacidad de control, de la diversidad de interacciones que definen los intereses y decisiones de sus contrapartes contractuales; o de las interacciones de terceros que, a través de las caóticas e inesperadas consecuencias de tales circunstancias naturales, pudieran alterar indirectamente las condiciones de los contratos que han suscrito. Todo esto resulta incierto para ellos, y azaroso en el sentido de decididamente *fuera de su control*: condiciones que pueden variar, afectarlos de múltiples formas posibles y que, en buena cuenta, los tienen a merced.

La bilateralidad alcanzada –por más generalizada que pueda llegar a ser– termina revelándose, desde la perspectiva de la aparición del Estado civil, como *otra forma de unilateralidad*; una de mayor alcance quizás, pero igualmente inviabilizadora de la paz, dada la estructura de relaciones que, tanto la posibilita, como define su pronta cancelación. En el planteamiento hobbesiano, solo la dimensión política de la vida humana hace de los contratos entre particulares una realidad estable, garantizada por un poder capaz de intimidar, de modo definitivo, cualquier pretensión de vuelta sobre la unilateralidad de los individuos y su apetencia indeterminada.

³⁴⁸ Cf. *supra*, acápite 4.1.

El establecimiento del Estado civil como un poder común supone, por ende, que cada individuo transfiere todo su poder al soberano, el cual bien puede ser *un hombre o una asamblea de hombres*:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión extranjera y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad.³⁴⁹

En virtud de esta doble posibilidad para el Estado civil, será posible *luego* plantear la cuestión de cuál será el *régimen de gobierno* más favorable a los intereses de la soberanía –si monárquico, aristocrático o democrático³⁵⁰. Escapa a nuestra investigación entrar al detalle de la conceptualmente rica caracterización hobbesiana de estos regímenes. Debemos, no obstante, aclarar que en relación con la elección mayoritaria del representante soberano –a la que nos refiriéramos páginas arriba– nos hallamos ante un problema distinto. Que Hobbes plantee este criterio para dicha elección, no supone algún tipo de preferencia política de su parte a favor de la democracia. Tan solo

³⁴⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XVII, p. 140. (“The only way to erect such a common power as may be able to defend them from the invasion of foreigners and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will...”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

³⁵⁰ La exposición hobbesiana distingue aquí entre los tipos de *generación* del Estado civil y los *regímenes* que éste puede asumir. Los segundos son los que acabamos de indicar (*ibid.*, cap. XIX, p. 151), pero más temprana y fundamental es la distinción entre los Estados generados *por institución* y los generados *de modo despótico* (*ibid.*, cap. XVII, p. 141). Estos últimos, a su vez, pueden ser por *adquisición* o *conquista* (*ibid.*, cap. XX, p. 162), o puede tratarse de un *dominio paternal* (*ibid.*, cap. XX, p. 163). Independientemente de cómo se establezca la generación del Estado civil, el *miedo* es el acicate constante en todos los casos, solo que en los Estados por institución domina el miedo *recíproco* entre los individuos que conforman una multitud, mientras que en los Estados despóticos la cuestión viene decidida por el miedo dispuesto *hacia un tercero* (*ibid.*, cap. XX, p. 162).

establece, de modo acorde con los presupuestos igualitarios del estado de naturaleza, que la elección por la cual se establece la soberanía tendrá un carácter democrático, independientemente de si, a la larga, se decide o no a favor de tal o cual régimen de gobierno³⁵¹.

Sea que se trate de un hombre o de una asamblea de hombres, esta cesión de derechos implica *asumir como propia* cualquier decisión de la instancia de gobierno referente a la paz y la seguridad comunes³⁵². Aquí está en juego algo

³⁵¹ Por lo demás, es ampliamente conocido que dicha preferencia no fue el caso en Hobbes. El punto central de su argumentación *a favor de la monarquía* y en contra del gobierno de las asambleas, sean aristocráticas o democráticas, queda debidamente condensada en el siguiente texto: “La diferencia entre estos géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos. Comparando la monarquía con las otras dos formas de gobierno podemos observar: primero, que quien representa la persona del pueblo, o es uno de los elementos de la asamblea representativa, sustenta, también su propia representación natural. Y aun cuando su persona política procure el interés común, no obstante procurará más, o no menos cuidadosamente, por el particular beneficio de sí mismo, de sus familiares, parientes y amigos; en la mayor parte de los casos, si el interés público viene a entremezclarse con el privado, prefiere el privado, porque las pasiones de los hombres son, por lo común, más potentes que su razón. De ello se sigue que donde el interés público y el privado se hallan más íntimamente unidos, se halla más avanzado el interés público. Ahora bien, en la monarquía, *el interés privado coincide con el público.*” (*ibid.*, cap. XIX, pp. 152-153, cursivas mías) (“The difference between these three kinds of commonwealth consisteth not in the difference of power, but in the difference of convenience, or aptitude to produce the peace and security of the people, for which end they were instituted. And to compare monarchy with the other two, we may observe first, that whatsoever beareth the person of the people, or is one of that assembly that bears it, beareth also his own natural person. And though he be careful in his politic person to procure the common interest, yet he is more (or no less) careful to procure the private good of himself, his family, kindred and friends, and for the most part if the public interest chance to cross the private, he prefers the private; for the passions of men are commonly more potent than their reason. From whence it follows that where the public and private interest are most closely united, there is the public most advanced. Now in monarchy the private interest is the same with the public.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 120). Se trata de un argumento por demás coherente con la antropología hobbesiana del *egoísmo predominante* (cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 64-65). En todo caso, habría que considerar que para el gobierno democrático del Estado civil la representación en juego sería la acción de una multitud que se *elige a sí misma* o se *autorrepresenta*, lo cual se aplicaría sólo a los Estados por institución, sea que tengan o no por adquisición a otras multitudes bajo su dominio.

³⁵² Para David Gauthier, lo que está aquí en juego es una *transferencia* de derechos, lo cual implica una *entrega condicionada*, en función de los intereses individuales a los que nunca se puede renunciar, y que habrían de condicionar a la autoridad soberana (Gauthier, *The Logic of Leviatán, The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1969, p. 124, *passim*). Seguimos, en cambio, a Jean Hampton sobre este punto. A partir de amplias referencias textuales, ella establece que la generación del soberano significa, para Hobbes, *ceder* o *abandonar* los propios derechos a favor de una persona –o asamblea– que es la única que no procede del mismo modo, y de lo cual resulta la *irrestricción* de su poder (cf. Hampton, Jean, *op. cit.*, cap. 5, donde desarrolla ampliamente esta discusión; también, de modo decisivo,

más que un simple consentimiento; se trata de la *unidad real de todos en la persona del soberano*:

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobername a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*³⁵³

Reaparecen aquí los términos bajo los cuales se planteó la segunda ley de naturaleza³⁵⁴. En esta ocasión, expresada en términos de una mutua renuncia de los propios derechos que ya no remite a una contraparte contractual particular, sino a una *tercera persona*, elevada por encima de cualquier particular, y frente a la cual todos los individuos se habrán de disponer como *súbditos*, una vez que a favor de ella se produzca la renuncia generalizada a la irrestricción originaria del estado de naturaleza.

El soberano así establecido viene definido por ser su voluntad irresistible para cualquier individuo, la cual está fundada en el concierto de todas las

sobre lo que significa *renunciar* a un derecho, léase al propio Hobbes en: *Leviatán, op. cit.*, cap. XIV, pp. 107-108). Hampton sostiene, además, que esta interpretación resulta plenamente coherente con el *nominalismo hobbesiano* y su férrea oposición a conferir materialidad a denominaciones que carecen de ella: "One of the advantages of living up the idea that authorization involves the lending of rights is that we are not saddled with language that seems to violate Hobbes's nominalism by committing him to the existence of something that is either an abstract object or some kind of strange occult power that, when transferred, makes someone a sovereign." (Hampton, Jean, *op. cit.*, pp. 128-129) Retomaremos este asunto de la irrestricción del poder soberano en relación con la recíproca irrestricción de los súbditos para defender sus vidas al inicio del acápite 5.3, *infra*, pp. 313-318.

³⁵³ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XVII, p. 141. ("This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man *I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner.*", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

³⁵⁴ *Ibid.*, cap. XIV, p. 107.

disposiciones individuales reunidas en pos de la propia supervivencia de cada uno. Las voluntades de los particulares se fusionan en la figura de esta voluntad política común, pero ello exige que se mantenga la unidad de quienes lo han constituido:

Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando de opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son reducidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros movidos por sus particulares intereses.³⁵⁵

El *disenso*, pues, resulta una amenaza inmediata para los fines de la soberanía. Es la grieta por la cual podrían reaparecer las pulsiones originarias de los individuos, para abandonar los compromisos derivados de la instauración de lo político y volver a la circunstancia de la guerra generalizada propia del estado natural. La *unidad de la soberanía* es, por este motivo, el primer interés a sostener en el planteamiento hobbesiano del Estado civil. Esta unidad es la *irrestricción del soberano por sobre cualquier voluntad particular*; del mismo modo, supone la *obediencia de los súbditos*. Sin estas condiciones, el Leviatán empieza a perder su capacidad para aglutinar recursos sociales y, a

³⁵⁵ *Ibid.*, cap. XVII, p. 138. (“And be there never so great a multitude, yet if their actions be directed according to their particular judgments and particular appetites, they can expect thereby no defence, nor protection, neither against a common enemy, nor against the injuries of one another. For being distracted in opinions concerning the best use and application of their strength by mutual opposition to nothing; whereby they are easily, not only subdued by a very few that agree together, but also when there is no common enemy, they make war upon each other, for their particular interests.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 107).

la larga, devendría incapaz de garantizar la diversidad de los pactos establecidos, fracasando, así, en su misión de paz.

En consecuencia, al socavar la unidad soberana, el disenso socava el poder requerido para consolidar la superación del estado de naturaleza. Puesto en términos de la Introducción a la obra hobbesiana cumbre que aquí estudiamos, la falta de unidad soberana no puede significar otra cosa sino contraposición de las voluntades particulares, las que, ajenas al reconocimiento y acatamiento de la voluntad política establecida, son sinónimo de sedición o guerra civil, enfermedad o muerte del Leviatán, respectivamente³⁵⁶.

Al igual que en el caso de la autocontención de las pasiones y de los contratos entre particulares, en el primer y segundo movimiento de la libertad, que hemos tenido ocasión de estudiar en los capítulos previos, la instauración del Estado civil se guía por el propósito la autopreservación; esto es, la protección de la existencia física y de los recursos necesarios para viabilizar los fines diversos de la apetencia humana³⁵⁷. La noción hobbesiana de la autopreservación como

³⁵⁶ *Ibid.*, Introducción, p. 3. (“...*sedition, sickness; and civil war, death*”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 3). Por supuesto, cumplir con los propósitos del Estado civil supone no solo la efectividad de la unidad soberana, sino su *constancia*: “Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un *tiempo limitado*, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.” (*ibid.*, cap. XVII, p. 139, cursivas mías) (“Nor it is enough for the security, which men desire should last all the time of their life, that they be governed and directed by one judgment for limited time, as in one battle or one war. For though they obtain a victory by their unanimous endeavour against a foreign enemy, yet afterwards, when either they have no common enemy, or he that by one part is held for an enemy is by another part held for a friend, they must needs by the difference of their interests dissolve, and fall again into a war amongst themselves.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 107-108).

³⁵⁷ “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos

algo que va más allá de la mera supervivencia se pone nuevamente de manifiesto en las recurrentes referencias al papel que cumple el Estado civil en cuanto al respeto de la *propiedad privada*:

...es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. En efecto, antes de instituirse el poder soberano... todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano, es el acto de este poder para asegurar la paz pública.³⁵⁸

Se liquida, de este modo, la circunstancia natural por la cual la incertidumbre respecto del destino de los frutos del trabajo hacía de la existencia humana una vida permanentemente acosada, en la que la ausencia de paz traía consigo la pobreza de las actividades productivas, de la investigación y las artes, tal cual ya se ha descrito a propósito del estado de naturaleza³⁵⁹. Solo el poder civil puede hacer que los pactos celebrados entre los individuos se sostengan y,

vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que... es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza..." (*ibid.*, cap. XVII, p. 137). ("The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty and dominion over others) in the introduction of the restraint upon themselves in which we see them live in commonwealths is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war, which is necessarily consequent... to the natural passions of men, when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants and observation of those laws of nature...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 106).

³⁵⁸ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 146. ("...is annexed to the sovereignty the whole power of prescribing the rules whereby every man may know what goods he may enjoy, and what actions he may do, without being molested by any of his fellow-subjects; and this is it men call *propriety*. For before constitution of sovereign power... all men had right to all things, which necessarily causeth war; and therefore, this propriety, being necessary to peace, and depending on sovereign power, is the act of that power, in order to the public peace.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 114).

³⁵⁹ *Cf.*, por ejemplo, *ibid.*, cap. XIII, p. 103.

con ello, asegurar la prosperidad que cada quien sea capaz de darse merced a su esfuerzo, recursos y capacidades³⁶⁰. La propiedad privada se nos presenta, pues, como una institución políticamente establecida; en una palabra, con la constitución del Estado civil es “cuando comienza la propiedad”³⁶¹.

Esta institución y garantía de la propiedad planteada por el poder civil se ofrece también a favor de las propias necesidades del mismo. En buena cuenta, se trata de dos aspectos del mismo interés, pero puede especificarse que, además de que la institución de la propiedad permite la tranquilidad y prosperidad individuales, hace posible que el Estado civil disponga, por medio de los impuestos, de parte de los recursos generados gracias a dicha institución y, con ello, pueda asegurar su propia *nutrición*³⁶².

El medio por el cual el Estado civil se encamina hacia la realización de sus fines es la *ley civil*, donde viene puesta su voluntad, expresada como un ordenamiento racional de las pautas que definirán las interrelaciones sociales de los individuos. Para el caso que acabamos de considerar, la propiedad, por

³⁶⁰ Kavka lo plantea en términos de una exigencia de *seguridad económica* ineludible para los individuos: “The fact that the economic minimum is guaranteed is important for Hobbesian theory. Remember that as forwardlooking agents, occupants of the Hobbesian state of nature are interested in securing their lives, and sufficient goods to sustain them, for the indefinite future. The State is created to obtain such security, thereby dissipating both painful anxiety about the future and normal citizens’ reasorts for defensively violating the laws of nature. Since economic ruin without aid can destroy life and well-being as surely as physical attack, it is entirely within the spirit of Hobbes’s rationale for the State to regard economic as well as physical insurance as a necessary element of the commonwealth.” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, p. 212)

³⁶¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, p. 119. (“So that the nature of justice consisteth in keeping of valid covenants; but the validity of covenants begins not but with the constitution of a civil power sufficient to compel men to keep them; and then it is also that propriety begins.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 89).

³⁶² *Cf.*, al respecto, el capítulo cap. XXIV de *Leviatán*, *op. cit.*, “De la NUTRICIÓN y PREPARACIÓN de un Estado”; particularmente, p. 203.

medio de la cual cada individuo podrá viabilizar su supervivencia y bienestar, la conexión es inmediata: “Esas normas de propiedad (o *meum* y *tuum*) y de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos, son las leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular...”³⁶³ De modo general, las leyes civiles son reglas que disponen de las disposiciones y el comportamiento de los hombres una vez establecido el poder común:

Teniendo esto en cuenta, yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.*³⁶⁴

El soberano, el representante del cuerpo político constituido, resulta ser un particular cuyo interés ha pasado a *identificarse* totalmente con la voluntad pacificadora del Estado civil. Las leyes civiles constituyen la *objetivación política de la racionalidad* desde la que él toma sus decisiones soberanas, estableciendo la positividad del derecho civil como la encarnación de dicha voluntad. Ellas pasan a ser parte del cuerpo político, y no disponerse según lo que ellas ordenan resulta un daño y una injuria contra la totalidad que el soberano representa.

³⁶³ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 146. (“These rules of propriety (or *meum* and *tuum*) and of good, evil, lawful, and unlawful in the actions of subjects are the civil laws; that is to say, the laws of each commonwealth in particular...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 114).

³⁶⁴ *Ibid.*, cap. XXVI, p. 217. (“Which considered, I define civil law in this manner. CIVIL LAW is, to every subject, those rules which the commonwealth hath commanded him (by word, writing, or other sufficient sign of the will) to make use of, for the distinction of right and wrong, that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the rule.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 173).

Asistimos, pues, al arribo de una nueva metamorfosis de la racionalidad humana. La razón individual, que había vuelto sobre sus fueros originarios, una vez que su ampliación social no le significó una circunstancia estable para desenvolverse exitosamente, pasa, en este momento, y siempre de acuerdo con su interés por viabilizar la autopreservación, a ser *algo más que una estructura interior* de pautas de conducta, cuya universalidad sea solo argüible desde los recursos empático-introspectivos disponibles por los individuos.

En adelante, la racionalidad se identificará con la objetividad de la ley, verificable para todos, salida del encierro individual y puesta sensiblemente ante los ojos de los súbditos bajo la claridad que distingue a la *razón de Estado*³⁶⁵. En virtud de esta exterioridad o esencia manifiesta que la distingue, no hay forma de evadirla: *todos quienes viven bajo un Estado civil tienen conciencia de ella*:

Entiendo por leyes civiles aquellas que los hombres están obligados a observar porque son miembros no de este o aquel Estado en particular, sino de un Estado. En efecto, el conocimiento de las leyes particulares corresponde a aquellos que profesan el estudio de las leyes de diversos países; pero el conocimiento de la ley civil en general, a todos los hombres.³⁶⁶

A diferencia de lo que ocurriera con las leyes de naturaleza, la ineludible presencia de la ley civil no es más la inmediatez de la convicción racional

³⁶⁵ En términos que habrán de dominar las discusiones filosófico-políticas de los siglos posteriores, podemos decir que la racionalidad aquí presente deja de lado la circunscripción de los *horizontes privados*, para constituirse en *razón pública*.

³⁶⁶ *Loc. cit.* ("By CIVIL LAWS I understand the laws that men are therefore bound to observe because they are members, not of this or that commonwealth in particular, but of a commonwealth. For the knowledge of particular laws belongeth to them that profess the study of the laws of their several countries; but the knowledge of civil law in general to any man.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 172).

interior, a merced de interminables discusiones marcadas por el influjo distorsionador de las pasiones, y donde el solo arbitrio individual habrá de decidir en último término. Más bien, por tratarse de una inmediatez sensible, o, más precisamente, de una *objetivación social reconocible por todos*, cada individuo tendrá ante sí, escrita y promulgada, la pauta inobjetable de su conducta³⁶⁷. La voluntad soberana, pues, ordena las disputas basadas en el arbitrio individual mediante la impronta de la ley civil, ante la que cada particular no debe sino su acatamiento.

Tanto en el caso de la ley natural como de la ley civil, permanece la vigencia de la universalidad de la razón humana, pero bajo la ley civil ésta cuenta con un nuevo recurso para hacerse valer: su presencia insoslayable, que no podrá ser fácilmente eludida por alguna apelación meramente subjetiva o interior, por ser el caso que la fuente de su validez radica fuera de la interioridad individual, y viene decidida por la objetividad política de la que el soberano es su consumación y pilar. Con ello, a su vez, establece un *orden moral objetivo* capaz de regir las conductas individuales, el cual era imposible de ser formulado de modo individual o bajo las condiciones del estado de naturaleza:

Therefore, the fact that the state of nature is a state of total war means that we live in a world of ‘moral chaos,’ so that we need a sovereign to create “objective” meanings for moral words, meanings that human

³⁶⁷ Por ello es que, mientras “...las leyes de naturaleza no necesitan ni publicación ni promulgación, ya que están contenidas en esta sentencia, aprobada por todo el mundo: *No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro haga a ti.*” (*ibid.*, cap. XXVI, p. 223) (“The laws of nature... need not any publishing nor proclamation, as being contained in this one sentence, approved by all the world *Do not that to another which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself.*”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 177), las leyes civiles, en cambio, necesitan *sello* y *firma* del soberano (*cf. supra*, acápite 3.2).

beings cannot develop on their own either by practice or by objective reflection on what actions and policies will further the cause of peace.³⁶⁸

De este modo, todo individuo –devenido súbdito– tiene ante sí la objetividad de las leyes civiles, sin poder excusarse del incumplimiento de las mismas aduciendo ignorancia de la fuente del poder soberano. El sentido del bien en las relaciones sociales, la preservación de la paz, es, en adelante, una afirmación moral jurídicamente representada. Por ello, señalaba Hobbes, es propio de todo miembro de una comunidad política “el conocimiento de la ley civil en general”, al igual que el saber su sujeción a las mismas y quién es la persona autorizada para disponerla y ejecutarla directa o indirectamente, a través de sus funcionarios³⁶⁹.

Sin embargo, la especificidad de las leyes civiles propias de cada comunidad política debe darse a conocer por el soberano, pues, obviamente, no puede esperarse su conocimiento por parte de los súbditos a menos que su objetividad quede plenamente exteriorizada a través de las diversas formas por las cuales se les promulga y publica:

³⁶⁸ Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 100. Este orden moral objetivado, que se vehiculiza por medio de la dación de las leyes civiles, exige, además, que su *interpretación* quede a *manos del soberano*: “Hobbes realizes that in essence a contract relationship between sovereign and subject will establish a set of higher laws directing the ruler’s actions that the subjects have a right to interpret. But quarrels and infighting will break out among the subjects about how the sovereign should act, whether or not he is acting in accordance with the intentions and goals of their authorization, and so on, leading to warfare and a return to the state of nature. Hence, Hobbes maintains that if the union of the many into the one is to survive, the sovereign must be the *sole judge* of whatever is necessary for the peace and defense of his subjects, and thus the subjects must give up their right of judging his actions.” (*ibid.*, p. 103) La cuestión de la interpretación de las leyes por parte del soberano reaparecerá para dirimir las disputas en torno de la obediencia del poder civil a las leyes de Dios (*cf. infra*, acápite 5.2, pp. 294-313).

³⁶⁹ *Cf.* el capítulo XXIII de *Leviatán*, *op. cit.*, “De los MINISTROS PUBLICOS del Poder Soberano”.

Exceptuada la ley de naturaleza, las demás leyes deben ser dadas a conocer a las personas obligadas a obedecerlas, sea de palabra, o por escrito, o por algún otro acto que manifiestamente proceda de la voluntad soberana. En efecto, la voluntad de otro no puede ser advertida sino por sus propias palabras o actos...³⁷⁰

En caso de que estas leyes no se hayan dado a conocer debidamente, el súbdito queda libre de cualquier posible imputación de injuria: “La falta de medios de conocer la ley exime totalmente. En efecto, la ley de la cual uno no tiene medio de informarse no es obligatoria”³⁷¹. Dado que el acceso a la realidad de la ley ya no viene dado por la operación exclusiva de las facultades racionales del individuo, debe quedar garantizada, por parte del soberano, la plena exteriorización de la misma.

4.4. Poder soberano y libertad de los súbditos

Sumadas al planteamiento hobbesiano la objetividad social de la soberanía y las leyes civiles, debemos considerar ahora que los súbditos –que las han establecido por la acción de fundar el Estado civil– no han dejado de ser aquellos seres humanos originariamente definidos por la apetencia indeterminada, y, por tanto, capaces de ceder a pulsiones contrarias a la observancia de las mismas. En efecto, es perfectamente posible que estas

³⁷⁰ *Ibid.*, cap. XXVI, pp. 223-224. (“The law of nature excepted, it belongeth to the essence of all other laws to be made known to every man that shall be obliged to obey them either by word, or writing, or some other act, known to proceed from the sovereign authority. For the will of another cannot be understood but by his own word, act...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 178).

³⁷¹ *Ibid.*, cap. XXVII, p. 246. (“The want of means to know the law totally excuseth. For the law whereof a man has no means to inform himself is not obligatory.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 198).

leyes sean violadas –como pudimos observar en el caso de las leyes de naturaleza. No obstante, el recurso hobbesiano consistente en la instauración de un orden político para superar el estado de naturaleza –al cual la violación de la ley civil pronto podría llevarnos de vuelta– no se limita a sancionar, por medio de dichas leyes, la forma objetivada de la racionalidad de la voluntad soberana. Apela, además, al *poder* que reside en la nueva personalidad soberana establecida, de forma tal que por medio de su ejercicio se *disuada* a quienes pretendan seguir comportándose según pautas ajenas a lo común.

Quebrantar la ley civil –reconoce Hobbes– no es, por sí mismo, un acto mucho más difícil que hacer lo propio ante las leyes naturales. Sin embargo, las consecuencias que se desprenderían de un acto tal, ante la inmensa superioridad de los recursos a merced del soberano para hacer respetar sus normas, llevan a concluir que “Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.”³⁷²

El Estado civil garantizador de los contratos y, consiguientemente, de la paz podrá hacer frente a la tendencia de las pasiones naturales a rebelarse contra las leyes de naturaleza. Hemos venido mostrando que Hobbes subraya, una y otra vez, la limitación de las facultades racionales para ordenar la conducta humana. Debido a esto, nuestro autor desconfía de ellas e insiste, ahora en el terreno de lo político, sobre el *refuerzo conductual del miedo*. Sólo éste hará realizable la demanda racional de obedecer las leyes de naturaleza:

³⁷² *Ibid.*, cap. XXI, p. 173. (“These bonds, in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold by the danger (though not by the difficulty) of breaking them.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 138).

Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por *el terror que inspira* es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la ayuda mutua contra sus enemigos, en el extranjero.³⁷³

Bajo la presión del miedo universalmente inspirado por el Leviatán, la razón humana podrá, por fin, ser *efectiva guía de la conducta*. Tal cual se indicó hace un momento, esto supone, a su vez, la transformación de los términos bajo los cuales hasta aquí se ha entendido la racionalidad o, más precisamente, la emergencia de una nueva racionalidad: el juicio individual pasa a someterse a un juicio distinto –a la vez que querido y producido por los individuos que buscan la paz–, el cual cobra la forma de una razón de Estado.

Esta razón, articulada en términos de *soberanía* y *ley civil*, se dispondrá como voluntad política capaz de hacer posible lo que hasta ahora había terminado siendo una contraposición insoluble: el *trabajo conjunto*, la cooperación y la fusión, de las facultades antropológicas fundamentales en lo que toca al quehacer humano: las *pasiones* y la *razón*. El imperio de la ley que aquí se perfila muestra nuevamente la impotencia de la razón individual frente al empuje de las pasiones y su desmesura. La exteriorización de las pautas racionales, por medio de las objetivaciones jurídicas, institucionales y administrativas que la vida política exige, permite, finalmente, el éxito de las mismas gracias a su imprescindible alianza con el miedo que, dado el poder del Leviatán, desde este momento son capaces de inspirar.

³⁷³ *Ibid.*, cap. XVII, p. 141, cursivas mías. (“For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that by terror thereof he is enables to conform the wills of them all to peace at home and mutual aid against their enemies abroad.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 109).

Que este miedo se produzca efectivamente entre los súbditos requiere de una considerable *concentración de poder* en manos del soberano. Todo este poder, que no es sino *fuerza social* reunida a disposición de una sola voluntad, procede, por el pacto establecido, de la obediencia, los recursos y capacidades de los individuos que forman el *cuerpo político* del Leviatán. En efecto, “Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un ejército, y de pagar magistrados en la administración de justicia.”³⁷⁴ O, de modo general, proveen a su soberano de *todos los medios* a su disposición para que éste pueda cumplir con sus fines³⁷⁵.

Hobbes entiende que esta cesión o abandono de los derechos, gracias a lo cual el soberano deviene socialmente imbatible, ha de tener un *carácter absoluto*. Es decir, no puede estar sujeto a restricciones que procedan de la voluntad o el interés de algún particular; más bien, suponen la irrestricción de las decisiones soberanas:

La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo *condicional*, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública; es decir, de la libertad de acción de aquel hombre o asamblea de hombres que ejercen

³⁷⁴ *Ibid.*, cap. XIV, p. 113. (“And they that give to a man the right of government in sovereignty are understood to give him the right of levying money to maintain soldiers, and of appointing magistrates for the administration of justice.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 85).

³⁷⁵ “Quien transfiere un derecho transfiere los medios de disfrutar de él, mientras está bajo su dominio.” (*loc. cit.*) (“He that transferreth any right transferreth the means of enjoying it, as far as lieth in his power.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

la soberanía, y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos, y sustentadas por la fuerza de cuantos en ella están unidos.³⁷⁶

Plantear *límites* a la obediencia debida al soberano y a la disposición de los recursos que él podría emplear significa, para Hobbes, un *contrasentido* frente al pacto que le dio origen o, en todo caso, su condena al fracaso, dado que su capacidad de inspirar miedo y controlar así las voluntades individuales perderá vigor³⁷⁷. Que el poder soberano sea absoluto es otra forma de expresar – determinándola mejor– la unidad e indivisibilidad de la soberanía. Si el poder civil constituido tiene que enfrentar un disenso tal que ponga en cuestión su omnipotencia social, socavándola, encontramos que la soberanía *no es una* frente a la multitud para cuyo gobierno ha sido producida: otros particulares se erigirán ante ella para hacerle frente y reclamar *sus propias prerrogativas soberanas*, su propia irrestricción.

La unidad del poder absoluto se pone de manifiesto en la capacidad del soberano para disponer de los recursos necesarios con vistas a la defensa de

³⁷⁶ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 144, cursivas mías. (“The opinion that any monarch receiveth his power by covenant, that is to say, on condition, proceedeth from want of understanding this easy truth, that covenants, being but words and breath, have no more force to oblige, contain, constrain, or project any man, but what it has from the public sword, that is, from the untied hands of that man or assembly of men that hath the sovereignty, and whose actions are avouched by them all, and perform by the strength of them all, in him united.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 112).

³⁷⁷ Hampton sostiene que Hobbes deja abierta la posibilidad teórica de Estados civiles *cuyo poder no sea absoluto* –independientemente del tipo de generación y del régimen del mismo–, pero subrayando su *necesaria inviabilidad práctica* (Hampton, Jean, *op. cit.*, en una discusión que vuelve una y otra vez a lo largo de los capítulos 4 y 5). En esta línea, Hobbes podría pensar en la viabilidad de los regímenes democráticos de las *polis* griegas, o en el gobierno aristocrático de algún principado mediterráneo a fines del medioevo, o en una monarquía como la que en Francia le era contemporánea; pero le resultarían destinadas al fracaso las monarquías constitucionales (denominadas *gobiernos mixtos* por Hobbes; cf. especialmente, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXIX, pp. 270-271), y en mayor medida aun los regímenes democráticos basados en la división de poderes –planteamiento teórico y político que habría de desarrollarse a lo largo del siglo XVIII con fuerza todavía desconocida en los tiempos de nuestro autor.

sus súbditos, lo cual se traduce específicamente en su *decisión inapelable* para hacer la guerra y la paz, para los litigios judiciales, para elegir ministros y consejeros, para decidir sobre las doctrinas que se enseñen, para recompensar y castigar, así como para establecer honores y preeminencias entre los súbditos³⁷⁸. Estamos ante los derechos propios de la soberanía:

Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir en qué hombres o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano. Son estos derechos, ciertamente, incommunicables e inseparables... A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*. Porque si antes no se produce esta división, nunca puede sobrevenir la división en ejércitos contrapuestos.³⁷⁹

³⁷⁸ Cf. *ibid.*, cap. XVIII, pp. 145-148. Podemos destacar que este carácter absoluto de la soberanía *se corresponde con* el presupuesto antropológico fundamental de la *igualdad natural de los hombres*. El poder soberano pone de manifiesto que, frente a él, todo individuo resulta, no solo impotente, sino *igualmente* impotente que cualquier otro. De aquí que el absolutismo hobbesiano no se condiga con preferencias de corte aristocrático ni crematístico: “El buen consejo no viene por casualidad ni por herencia; por consiguiente, no hay más razón para esperar una buena opinión del rico o del noble, en materia estatal, que en trazar las dimensiones de una fortaleza...” (Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXX, p. 289) (“Good counsel comes not by lot or by inheritance; and therefore, there is no reason to expect good advice from the rich or noble in matter of state, than in delineating the dimensions of a fortress...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 231). Dejando de lado consideraciones referidas al origen o a la condición social de los súbditos, el igualitarismo hobbesiano vuelve a quedar de relieve, tras la instauración de lo político, por medio de la afirmación de que todo individuo puede ser útil a los fines del Estado civil (cf. Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 26-27). Inclusive de modo inverso a cualquier preferencia aristocrática o crematística, si de una falta contra la ley civil se trata, que el protagonista sea un *súbdito socialmente destacado*, por su nobleza o por su riqueza, redundaría en un *mayor perjuicio* para la salud soberana: “El honor de los magnates debe estimarse por sus acciones benéficas, y por la ayuda que prestan a los hombres de inferior categoría; o no ser apreciado en absoluto. Y las violencias, opresiones o injurias que cometen no quedan atenuadas sino agravadas por la grandeza de su persona, ya que tienen menos necesidad de cometerlas. Las consecuencias de esta parcialidad respecto a los grandes presenta los siguientes grados: La impunidad causa insolencia; la insolencia, odio; y el odio un esfuerzo para derribar todos los obstáculos opresores y contumaces, aun a costa de la ruina del Estado.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXX, p. 283) (“The honour of great persons is to be valued for their beneficence and the aids they give to men of inferior rank, or not at all. And the violences, oppressions, and injuries they do are not extenuated, but aggravated by the greatness of their persons, because they have least need to commit them. The consequences of this partiality towards the great proceed in this manner. Impunity maketh insolence; insolence, hatred; and hatred, an endeavour to pull down all oppressing and contumelious greatness, though with the ruin of the commonwealth.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 226-227).

³⁷⁹ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 148. (“These are the rights which make the essence of sovereignty, and which are the marks whereby a man may discern in what man, or assembly of men, the sovereign power is placed and resideth. For these are incommunicable and inseparable... And this division is it, whereof it is said *a kingdom divided in itself cannot stand*; for unless this

Más allá del ejercicio irrestricto de estos derechos, la soberanía se divide y multiplica; esto es, pierde su esencia, la protección de los súbditos, y cede paso a otro episodio de guerra generalizada. En el contexto biográfico de nuestro autor, esta amenaza parecía saltar a la vista con la pugna entre los intereses monárquicos, el parlamento y las iglesias, que buscaban establecer la primacía de sus respectivos poderes e introdujeron a la sociedad inglesa en años de guerra civil. Con esta preocupación en mente, Hobbes precisa la cuestión en referencia con las pretensiones antimonárquicas que esperaban dividir el poder soberano en términos de *justicia*, por un lado, y *fuerza*, por el otro:

Además, se dice: los dos brazos de un Estado son la *fuerza* y la *justicia*, el primero de los cuales reside en el rey, mientras el otro está depositado en manos del Parlamento. Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar.³⁸⁰

En el plano conceptual, Hobbes vuelve aquí sobre la distinción entre el carácter absoluto del Estado civil y el régimen de gobierno. En virtud de lo primero, no cabe restricción alguna al poder soberano, pues la tolerancia de cualquier división de la voluntad soberana supondría la liquidación de la instancia política. La cuestión del régimen de gobierno, por su parte, nos lleva a posibilidades varias: el gobierno de un hombre, de una asamblea de algunos o

division precede, division into opposite armies can never happen.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 115).

³⁸⁰ *Ibid.*, cap. XXVI, p. 221. (“Item, that the two arms of a commonwealth are *force* and *justice*, the first whereof is in the king, the other deposited in the hands of the parliament. As if a commonwealth could consist where the force were in any hand which justice had not the authority to command and govern.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 176).

de una asamblea de todos los miembros del cuerpo político, que, en todos los casos, presuponen la unidad soberana de su voluntad³⁸¹.

Manteniendo nuestra atención sobre la concentración de poder necesaria para la viabilidad de la autoridad soberana, habría que precisar qué es lo que ella debiera garantizar. La enumeración que Kavka ofrece nos resulta suficiente:

Since people's primary end is *lasting* security (as follows from their forwardlookingness and predominant egoism), they would opt for a concentration of power that is sufficient to do at least three things: (1) field and support enough military forces to deter or repel likely external invaders; (2) authoritatively settle disputes within the group and put down challenges to its own authority (this is necessary to prevent escalating feuds, active fighting between factions in the group, and civil war); (3) provide citizens with enough security against one another that they are not forced (or tempted) into self-help actions that lead to an escalating cycle of violent anticipation and revenge.³⁸²

No solo los individuos aisladamente considerados del estado de naturaleza, tampoco los grupos de amplia escala que en dichas condiciones pudieran formarse serían capaces de ofrecer estas garantías del modo en que sólo el Estado civil puede hacerlo. Particularmente, para el caso de amplias agrupaciones de individuos, que no logran plena soberanía sobre el más amplio conjunto social del cual forman parte, el segundo punto de la

³⁸¹ La revisión somera de los sistemas constitucionales de las democracias contemporáneas revela pronto la claridad y necesidad de esta distinción: que todos decidan cuál habrá de ser el curso político a seguir en su respectiva comunidad soberana, supone el *poder absoluto* de dicha *multitud* para tomar tal decisión. En la perspectiva hobbesiana, desde este nivel, el de la soberanía, solo podría hablarse en un sentido parcial de *división de poderes* en dichas democracias, pues, a excepción de los jueces, tanto los presidentes como los primeros ministros y los parlamentarios son *funcionarios* de la asamblea formada por todos los ciudadanos del cuerpo político en cuestión, y su poder caduca para volver a las *manos unidas* de la multitud, a la *voluntad soberana* –que, en tal caso, se organiza bajo un gobierno democrático–. Para discutir la necesidad de la indivisibilidad del poder soberano en la propuesta hobbesiana, cf. Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 192-193, 229-230.

³⁸² *Ibid.*, pp. 164-165.

enumeración de Kavka resulta insalvable³⁸³. Situaciones de anarquía basadas en la coexistencia de grupos rivales, grandes y poderosos, representan solo *otra variedad* del estado natural que los individuos pretenden evadir. La ausencia de unidad soberana o la relatividad de su poder es el *quid* que define su fracaso para refrenar las pulsiones humanas y garantizar la paz.

Aun con las limitaciones que se le puedan presentar, el poder del Estado civil, añade Kavka, debe, cuando menos, tener la *preponderancia* requerida para cumplir con los fines antedichos³⁸⁴. Recuérdese que, por tratarse de un producto social, el carácter absoluto del Estado civil ha de remitir a la dominancia que su voluntad puede ejercer sobre las de todos los individuos particulares, mas no se trata, abstractamente, de que él “pueda hacer lo que quiera”. Su poder irresistible se define bajo la realidad de los alcances y limitaciones humanas que son su elemento, y desde las cuales podrá –en términos de Kavka– realizar sus fines, gracias a que dicho poder es lo suficientemente preponderante para ello.

Desde la contemplación de este poderío socialmente irresistible aparece la *pregunta por la libertad de los individuos convertidos en súbditos*. ¿No queda

³⁸³ Del mismo modo, y a manera de un corolario de aquellas tres exigencias, destaca la incapacidad de dichos grupos para mantener el *control estable* de una circunscripción territorial: “Given these considerations, all that is required for the large defense groups (that rational state of-nature parties would opt for) to qualify as a State is that the group control a territory. If we add reasonable assumptions about nonabundance of resources, population density, and high costs and difficulties involved in maintaining group cohesion if the group is constantly on the move, we can conclude that group members would prefer to have a permanent home base or territory under its control to live on. It would follow, then, from our Hobbesian arguments, that rational state-of-nature parties would opt for security arrangements constituting a State.” (*ibid.*, p. 165)

³⁸⁴ “To be a State, an organization must be *preponderant* in power, in a given geographic region, in the sense that it can physically overpower internal competitors and generally discourage aggression by outsiders.” (*ibid.*, p. 158)

acaso manifiestamente negada o radicalmente constreñida la inmensa positividad que le es posible al querer individual?, ¿no es la ley civil la resuelta negación de la libertad que le dio origen?

Para responder a estas interrogantes, debe recordarse, en primer lugar, que el sentido de instaurar al Leviatán es la opción de los individuos por asegurar, en la mayor medida de lo posible, su propia preservación. Dominados por el miedo ante la amenaza que el estado de naturaleza representa para su seguridad y bienestar, los individuos prefieren disponer su temor hacia aquella entidad política que, aunque podría arrasar con cada uno de ellos –individualmente considerados– si así lo decidiera por el beneficio de la paz, les ofrece mejores perspectivas de vida. Esto pone de relieve que el sustrato originario del Estado civil es la libertad de la apetencia humana: la positividad de las voluntades individuales que eligen las mejores condiciones que les es posible edificar para autopreservarse.

Hobbes extrae de este punto el mayor provecho que le es posible para favorecer su propuesta a favor de la soberanía absoluta y el irrestricto respeto del imperio de la ley. En este sentido, sostiene la *plena coherencia de temor y libertad*:

Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *temor* de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era *libre*: así también, un hombre paga a veces su deuda solo por *temor* a la cárcel, y sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en *libertad*. Generalmente todos los actos que

los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos.³⁸⁵

La negatividad de la libertad individual es la clave de esta coherencia: en la medida en que ningún impedimento físico me impida tomar una decisión y obrar en consecuencia, soy un individuo dotado de *libertad para la acción*, de forma tal que puedo decidir arrojar o no mis mercancías valiosas al mar con el propósito de salvar mi vida, así como puedo elegir pagar mis deudas o ser penado por no hacerlo. En términos estrictamente negativos, soy *libre de* no respetar la ley, cuando menos siempre que no exista un impedimento externo – social o físico– que me lo impida³⁸⁶. La cuestión, pues, vendrá decidida por mi voluntad: así como nadie fuerza los brazos del navegante a arrojar sus mercancías, nadie me fuerza a cumplir con la ley; aun a costa del castigo – opción que, en principio, resultaría una irracionalidad–, puedo elegir contrariamente a la ley civil establecida³⁸⁷.

³⁸⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXI, p. 172. (“Fear and liberty are consistent, as when a man throweth his goods into the sea for *fear* the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to do it if he will; it is therefore the action of one that was *free*; so a man sometimes pays his debt only for *fear* of imprisonment, which (because nobody hindered him from detaining) was the action of a man at *liberty*. And generally all actions which men do in commonwealths for *fear* of the law are actions which the doers had *liberty* to omit.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 136-137).

³⁸⁶ A propósito de la concepción negativa de la libertad en Hobbes, definida desde el *límite* que toda exterioridad social y, por último, física, representa para el individuo, *cf. supra*, acápite 2.2, pp. 87-92. Watkins resume, de este modo, la compatibilidad entre libertad y miedo: “...there is no loss of liberty in obeying a command from *fear* of the consequences of disobeying it. A man’s liberty is reduced if something external opposes his endeavour-initiated behaviour, but not if something external *alters the endeavour itself* without opposing the behaviour initiated by his new endeavour... Even someone who is voluntarily obeying a gunman is free, for he is not being hindered from doing what he (now) has a will to do, which is to avoid being shot. On this view, laws do not take away liberty...” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 134) En nuestra interpretación, la positividad del querer individual es libre en la medida de que se preserve un espacio donde no existan restricciones para su acción; esto es, siempre que sea libre en términos negativos.

³⁸⁷ Sobre la posibilidad de elegir irracionalmente abierta por la originaria indeterminación sustancial de la libertad individual, *cf. supra*, cap. 3, p. 178, n. 289, donde se discute la plausibilidad del suicidio bajo los cánones de dicha libertad.

Asimismo, desde el punto de vista de la racionalidad contractual puede argüirse también esta coherencia entre temor y libertad, tanto para el caso de los contratos entre particulares, como si del pacto fundacional con el Leviatán se trata. Los individuos, en la medida en que se hallan dotados de libre albedrío, son capaces de decidir por su cuenta, a pesar de las influencias externas –tal como lo sería una amenaza inminente para su seguridad y bienestar–, si cumplen o no con los pactos establecidos, o si realizan un pacto por medio del cual se comprometen con ciertas obligaciones a cambio de determinados beneficios. De hecho,

Incluso en los Estados, si yo me viese forzado a librarme de un ladrón prometiéndole dinero, estaría obligado a pagarle, a menos que la Ley civil me exonerara de ello. Porque todo cuanto yo puedo hacer igualmente sin obligación, puedo estipularlo también legalmente por miedo; y lo que yo legalmente estipule, legalmente no puedo quebrantarlo.³⁸⁸

Si el Estado civil resulta incapaz de garantizar la vida de los súbditos, reaparece la plena irrestricción de los individuos para protegerse a sí mismos del modo en que les sea posible. Ocurre así en el caso citado de ofrecerle dinero a un ladrón. Se trata de un compromiso legítimo, pues no hay obligación violada de por medio, y el temor presente no niega que quien realiza el ofrecimiento tenía libertad –negativa– para elegir si realizar o no el pacto.

³⁸⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIV, p. 114. (“And even in commonwealths, if I be forced to redeem myself from a thief by promising him money, I am bound to pay it, till the civil law discharge me. For whatsoever I may lawfully do without obligation, the same I may lawfully covenant to do through fear; and what I lawfully covenant, I cannot lawfully break.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 86).

Solo cuando la *protección* del Estado civil es *efectiva*, los súbditos quedan exonerados de cumplir con este tipo de compromisos. Es recién en este caso que el temor hacia otro particular no legitima las obligaciones contraídas, “Pero la razón no es que se hizo por miedo, sino que quien prometió no tenía derecho a la cosa prometida”³⁸⁹. La “cosa prometida” es la sumisión individual a una voluntad distinta de la propia, la cual ya ha sido entregada al soberano a cambio de seguridad. Consecuentemente, mientras aquél la provea, ningún individuo debiera sujetarse a una voluntad que no sea la expresada en la ley civil. Hacerlo significaría una disrupción de la indivisibilidad soberana que, según lo expuesto, no podría tolerarse.

Es decir, en la medida en que el Leviatán garantiza la seguridad de los individuos, todos quedan librados de las amenazas de otros particulares, concluyéndose, de este modo, que la coherencia entre libertad y temor reside en la génesis del contrato con él establecido, a la vez que en la garantía permanente, ofrecida por el Estado civil, de quedar libre de cualquier nueva amenaza que pudiese aparecer. La individualidad que Hobbes nos presenta se perfila aquí *radicalmente alejada de toda elevada moralidad* –aristocrática o del tipo que fuere. Más allá de cualquier estéril dignidad, es como si el individuo hobbesiano enunciara: “Aunque sea la negatividad del mundo la que me fuerce a fundar el Estado civil, finalmente, *soy libre* mientras siga actuando de acuerdo con *mis* intereses individualmente definidos. Por ello, aun cuando sea desde el temor y la sujeción, apruebo y respaldo libremente el poder del Leviatán”. Un

³⁸⁹ *Ibid.*, cap. XX, p. 162. (“...but the reason is not, because it was made upon fear, but because he that promiseth hath no right in the thing promised”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 127-128).

querer positivo de la voluntad humana es el que sostiene y apuesta por la negatividad legal que el Leviatán establece.

En la propuesta hobbesiana, la *obediencia a la ley civil* resulta, pues, *resultado y garantía* de la *libertad individual*, de donde las exigencias y necesidades que aquella plantea a los seres humanos serían armonizables con los intereses y la voluntad de los individuos³⁹⁰. Llegados a este punto, el argumento hobbesiano reconcilia obligación y libertad en la figura de la *sumisión*:

...en el acto de nuestra *sumisión* van implicadas dos cosas: nuestra *obligación* y nuestra *libertad*, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres.³⁹¹

³⁹⁰ Desde el horizonte más amplio de su ontología monista, la armonía que así aparece entre libertad y necesidad es fraseada por Hobbes en los términos siguientes: “*Libertad y necesidad* son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no solo tiene *libertad*, sino *necesidad* de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede con las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la *libertad*, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas causas), proceden de la *necesidad*. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la *necesidad* de todas las acciones voluntarias del hombre.” (*ibid.*, cap. XXI, p. 172) (“*Liberty and necessity* are consistent: as in the water, that hath not only *liberty*, but a *necessity* of descending by the channel, so likewise in the actions which men voluntarily do, which, because they proceed from their will, proceed from *liberty*, and yet, because, every act of man’s will and every desire and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause in a continual chain (whose first link is in the hand of God the first of all causes), they proceed from *necessity*. So that to him that could see the connection of those causes, the *necessity* of all men’s voluntary actions would appear manifest.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 137). No es la consideración ontológica la que propiamente interesa en este momento de nuestra exposición, pero éste es el razonamiento que subyace a la legitimación hobbesiana del Estado civil: la libertad individual *no es algo otro* frente a la necesidad, sino que termina asumiendo la forma de la férrea exigencia de obedecer las leyes civiles impuestas a los súbditos.

³⁹¹ *Ibid.*, cap. XXI, p. 177. (“...in the act of our *submission* consisteth both our *obligation* and our *liberty*, which must therefore be inferred by arguments taken from thence, there being no obligation on any man which ariseth not from some act of his own; for all men equally are by nature free”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 141).

Tal *reconciliación* había sido imposible o muy inestable en los anteriores momentos del movimiento de la libertad hobbesiana: la recíproca exterioridad que persistía entre libertad y obligación abría, una y otra vez, las puertas para una nueva disidencia de la primera bajo alguna de sus pretensiones irrestrictas originarias. Al igual que en el caso de la fusión de temor y racionalidad en la autorización conferida al Leviatán, la sumisión a la ley civil es otro ejercicio de reunión de dimensiones que en el planteamiento hobbesiano habían permanecido separadas; en esta ocasión, obligación y libertad.

Su separación se había verificado como contraposición entre pasiones; luego, como la oposición entre pasión y razón; por último, la objetividad de la ley civil parece ser el punto hacia el cual –cuando menos ésa es la expectativa de Hobbes– la lucha al interior de los individuos puede trasladarse y convertirse en el pleno reconocimiento de lo que no sería más que el resultado de sus propias decisiones: *una exteriorización humana por la cual la libertad de los individuos se pauta a sí misma.*

Para Hobbes, aquel que desconoce esta unidad de libertad y obligación –que, en buena cuenta, define al cuerpo político del cual todos los súbditos son inseparables–, y demanda libertad, contraponiéndola a la ley civil, cae en una *exigencia absurda*:

Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden, como lo hacen, esta libertad, en virtud de la cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe

una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan.³⁹²

Tales demandas son algo así como un boicot contra las propias expectativas y posibilidades vitales, cuando debiera tratarse, más bien, de *asumir el espacio de libertad* garantizado por la institucionalidad política y *complacerse con él*³⁹³. Por supuesto, la expectativa de los súbditos consistirá en perder la menor libertad posible³⁹⁴. No obstante, su pérdida no vendrá definida por el juicio arbitrario de cada uno de ellos so riesgo de recaer en la anarquía. Viene *establecida negativamente* por aquello que la autoridad soberana decide no pautar de modo determinado; “por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir a sus niños como crea conveniente, etc.”³⁹⁵ Quehacer humano que, en todos los casos, debe ser protegido y preservado por el soberano.

³⁹² *Ibid.*, cap. XXI, p. 173. (“Again, if we take liberty for an exemption from laws, it is no less absurd for men to clamour as they do for that liberty by which all other men may be masters of their lives. And yet, as absurd as it is, this is it they demand, not knowing that the laws are of no power to protect them without a sword in the hands of a man, or men, to cause those laws to be put in execution.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 138).

³⁹³ Retomando la lectura de Strauss, aquellas demandas por una libertad no sujeta a la soberanía vendrían a ser una reaparición del orgullo y su potencial intrínseco de violencia: “The State is compared to Leviathan, because it and especially it is the ‘King of all the children of pride’. Only the State is capable of keeping pride down in the long run, indeed it has no other *raison d’être* except that man’s natural appetite is pride, ambition, and vanity.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 13)

³⁹⁴ En la interpretación de Watkins: “According to Hobbes, then, what a man primarily demands from civil society is protection; and he is willing to pay for this by forgoing whatever liberty it costs. But of course, he would like to buy protection as cheaply as possible.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 120) Por cierto, debe siempre recordarse que no es que se pague la seguridad a cualquier precio, dado que hay derechos y libertades irrenunciables para los individuos, cuya preservación, además, constituye precisamente el sentido del arribo al Estado civil (*cf. supra*, acápite 3.2, pp. 155-158, sobre aquello que no puede ser abandonado por los individuos en sus relaciones contractuales).

³⁹⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXI, pp. 173-174. (“...(such as is the liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another; to chose their own abode, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; and the like)”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

Frente a la posibilidad de un Estado totalitario como los que el siglo XX habría de conocer, el Estado absoluto defendido por Hobbes muestra, por medio de esta declarada *indiferencia política* frente a las libertades individuales antedichas, un *perfil liberal* acorde con sus presupuestos originarios:

...si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible, se sigue necesariamente que en todo género de acciones, conforme a leyes preestablecidas, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos.³⁹⁶

Si la ley no estipula una prescripción positiva, el súbdito podrá *hacer u omitir según su propio criterio*³⁹⁷, sin que ello sea de interés del soberano, para quien las definiciones privadas de los cursos de vida de sus súbditos, en principio, no le conciernen. El abandono de las pretensiones sustanciales de la dimensión política de la existencia humana aparece con nitidez. La positividad de la ley civil impone una normatividad cuyo sentido no es otro que la preservación negativa de los márgenes privados de acción de los súbditos. Más allá de esto,

³⁹⁶ *Ibid.*, cap. XXI, p. 173. ("For seeing there is no commonwealth in the world wherein there be rules enough set down for the regulating of all actions and words of men (as being a thing impossible), it followeth necessarily that in all kinds of actions by the laws praetermitted men have the liberty of doing what their own reasons shall suggest for the most profitable to themselves.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

³⁹⁷ "En cuanto a las otras libertades dependen del *silencio de la ley*. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía." (*ibid.*, cap. XXI, p. 179, cursivas mías) ("As for other liberties, they depend on the silence of the law. In cases where the sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do or forbear, according to his own discretion. And therefore such liberty is in some places more, and in some less, and in some times more, in other times less, according as they that have the sovereignty shall think most convenient.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 143).

Hobbes es claro en establecer que el interés del Estado civil *concluye*, pues todo aquello que no compete a la paz pública le resultará irrelevante³⁹⁸.

Finalicemos las consideraciones hobbesianas acerca del poder soberano, dedicando unas líneas a la cuestión del honor que él recibe y es capaz de conferir. Como habíamos indicado al inicio de este capítulo, la eficacia de la soberanía para garantizar la paz remite no solo a su capacidad para disponer de los recursos y capacidades combinadas de los súbditos, sino también a que éstos confieren *legitimidad* al Leviatán. En términos hobbesianos, *honran la autoridad* del Estado civil; es decir, la reconocen como suprema y le prestan obediencia.

Estas disposiciones subjetivas de los súbditos se cristalizarán en la figura de la *lealtad a la ley* civil, la que, provista por cada individuo, tiene el efecto de una *escalada* o una reacción en cadena sobre el comportamiento de los demás. En efecto, cada expresión de honra individual difunde el temor inserto en dicha lealtad entre quienes la presencian, reforzando con ello la legitimidad de la autoridad soberana³⁹⁹. Señala Hobbes en sus consideraciones antropológicas

³⁹⁸ Esta precisión permite tomar distancia frente a formulaciones que, como fue el caso del fascismo europeo en el siglo pasado, inmolen toda libertad en pos de la seguridad. Habremos de ver en el capítulo siguiente, sin embargo, que la positividad no sustancial del Estado civil hobbesiano está lejos de ofrecer garantías *definitivas* para la preservación de las libertades individuales ejercidas en los espacios privados.

³⁹⁹ Este temor que se difunde, y anima el respeto de las leyes civiles, puede estar meramente referido al castigo que habrá de recaer sobre quien delinque o, más bien, a la amenaza de muerte debida al quiebre del orden de paz establecido por el Leviatán. Para Strauss, de aquí se desprende el perfil del hombre injusto o justo, respectivamente, en el Estado civil, definido según su estrechez o amplitud de miras: "In particular it [the identification of conscience with the fear of death] makes possible the distinction between the attitude of the unjust man who obeys the laws of the State for fear of punishment, i.e. without inner conviction, and the attitude of the just man, who for fear of death, and therefore from inner conviction... obeys the laws in the State. Fear of death and fear of punishment remain as different as far-sighted consistent fear,

de la primera parte del *Leviatán*: "...cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios"⁴⁰⁰.

Al ser el Leviatán la fuente social de mayor temor imaginable, el incremento de su reputación por medio de cada acto individual de lealtad provocará una particularmente intensa difusión del temor y la honra que a él le corresponden⁴⁰¹. La reputación que el Estado civil recibe de cada súbdito manifiesta la *estima* que ellos le profesan, lo que no es sino una forma de *evaluación de su poder*⁴⁰², de la cual se desprende la *magnitud de la honra* concedida: "Estimar a un hombre en un elevado precio es *honrarle*; en uno bajo deshonorarlo."⁴⁰³

En el caso de las relaciones sociales dadas en el estado de naturaleza entre individuos particulares, sin la presencia de un poder común, se establece una curiosa dialéctica entre la objetividad y la subjetividad del honor. Dada la vanagloria, cada quien juzgará la propia honra siempre del modo máximo posible, mientras que la objetividad del honor remitirá a la circunstancia fáctica de mayor o menor reconocimiento que el poder de cada quien reciba del resto –sean o no sus contrapartes contractuales.

which determines life in its depth and its entirety, is from short-sighted momentary fear which sees only the next step." (Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 25-26)

⁴⁰⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. X, p. 70. ("...what quality soever maketh a man beloved or feared of many, or the reputation of such quality, is power, because it is a means to have the assistance and service of many", edición inglesa de Edwin Curley, p. 51).

⁴⁰¹ En el mismo sentido, "Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos." (*ibid.*, cap. X, p. 69) ("Reputation of power is power, because it draweth with it the adherence of those that need protection.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁰² Cf. *ibid.*, cap. X, pp. 70-71.

⁴⁰³ *Ibid.*, cap. X, p. 71. ("To value a man at a high rate is to *honour* him; at a low rate is to *dishonour* him.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

En cambio, para el caso de la relación entre el Estado civil y sus súbditos, ambas dimensiones coinciden en la figura del supremo honor recibido por el Leviatán, el cual es asumido por éste como el que le corresponde a su dignidad. Con ello, se dejan de lado la fuente de disputas permanentes que en el estado de naturaleza venían dadas por la disonancia entre lo que cada quien estimaba como el honor que le correspondía y el que efectivamente recibía de parte de los demás hombres. Esta manifestación suprema de honor consolida el orden moral objetivo que el poder civil instaura y encamina decisivamente las disposiciones individuales de los súbditos hacia la circunstancia, pretendida por Hobbes, de sometimiento civil y paz.

La obediencia al poder civil constituye también una forma de honrarle: “Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien no puede ayudarle o perjudicarlo. Y en consecuencia, desobedecer es *deshonrar*.”⁴⁰⁴ Esto es, la obediencia a la ley resulta un modo efectivo de reconocimiento del poder del Leviatán. En buena cuenta, pues, la sujeción de las disposiciones de los súbditos al Leviatán se muestra, para Hobbes, en el honor que ellos son capaces de ofrecerle, el cual es, a su vez, tanto estimación pública, como obediencia.

Por su parte, el Leviatán también es capaz de conferir honores, aunque en su caso el honor remite exclusivamente a determinado reconocimiento conferido a sus súbditos, pero obviamente jamás a obediencia alguna hacia ellos. “Un soberano hace honor a un súbdito con cualquier título, oficio, empleo o acción

⁴⁰⁴ *Loc. cit.* (“To obey is to honour, because no man obeys them whom they think have no power to help or hurt them. And consequently, to disobey is to *dishonour*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 52).

que él mismo estima como signo de su voluntad de honrarle.”⁴⁰⁵ Se trata de variedades del *honor civil*⁴⁰⁶, y “Los hombres honran a quienes los poseen, porque son otros tantos signos del favor del Estado; este favor es poder.”⁴⁰⁷

Si consideramos lo que hemos venido indicando acerca de la omnipotencia social del Estado civil, es manifiesto que el honor por él concedido “debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos sus súbditos: porque en la soberanía está la *f fuente de todo honor*”⁴⁰⁸, desde el momento en que el conjunto de las disposiciones individuales de reconocimiento y obediencia se han dirigido al soberano por sobre cualquier otro particular. Frente al honor que viene de la soberanía, poco representa cualquier otra dignidad que los individuos particulares pudieran disponer para sí:

“...como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del sol.”⁴⁰⁹

También las *recompensas* pueden ser incluidas como parte del honor que el soberano es capaz de brindar a sus súbditos cuando así lo juzgue conveniente

⁴⁰⁵ *Ibid.*, cap. X, p. 73. (“A sovereign doth honour a subject with whatsoever title, or office, or employment, or action, that he himself will have taken for a sign of his will to honour him.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 53).

⁴⁰⁶ *Loc. cit.*

⁴⁰⁷ *Loc. cit.* (“...men honour such as have them, as having so many signs of favour in the commonwealth, which favour is power”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁰⁸ *Ibid.*, cap. XVIII, pp. 149-150, cursivas mías. (“...the honour of the sovereignty ought to be greater than that of any or all subjects. For in the sovereignty is the fountain of honour.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 117).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 150. (“As in the presence of the master, the servants are equal, and without any honour at all, so are the subjects in the presence of the sovereign. And though they shine, some more, some less, when they are out of his sight, yet in his presence they shine no more than the stars in [the] presence of the sun.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

para el beneficio del Estado civil. En este caso, se trata de beneficios que implican algún gasto de los recursos públicos a favor de un particular que le ha servido debidamente⁴¹⁰. Por supuesto, al igual que respecto de cualquier variedad del honor que el Leviatán pueda conferir, no se trata del acto de una voluntad soberana movida por el temor a la amenaza que algún ciudadano pueda representar para la paz. De ser éste el caso, no se alecciona al resto de los súbditos con potenciales beneficios del respeto a la ley –añadidos al cuidado de sus vidas y libertades frente a los demás–, sino que se compra una seguridad momentánea (“...en lugar de atajar tales hombres en sus comienzos, corriendo un peligro pequeño para evitar otro que pasado un cierto tiempo será mayor”⁴¹¹) y se coloca a esta conducta como pernicioso ejemplo para el resto de los súbditos.

4.5. El carácter artificial del Leviatán

Hemos visto, a lo largo de este capítulo, que una vez sujetas las voluntades particulares a una *norma común*, bajo la cual se encauce el arbitrio de la apetencia de los seres humanos, puede finalmente aparecer la justicia como un *referente universal estable para todo individuo*. El arribo a la ley civil permite formular la contraposición hobbesiana fundamental entre el hombre natural, ligado a su antojo y a su precario aislamiento, y el súbdito, ligado, más bien, a la legitimidad racional de la soberanía, que él conformó y a la que se somete voluntariamente junto con todos aquellos con quienes antes se contraponía en

⁴¹⁰ *Ibid.*, cap. XXX, p. 287.

⁴¹¹ *Ibid.*, cap. XXX, p. 288. (“...and not rather to oppose the beginnings of such men, with a little danger, than after a longer time, with greater”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 231).

una guerra inacabable. Los individuos devienen *ciudadanos* una vez que se disponen según las pautas establecidas por la autoridad soberana, la cual es resultado del libre albedrío racionalmente dispuesto a favor de la autopreservación.

Frente a la tradición aristotélico-escolástica, la *naturalidad* de esta ciudadanía y, en suma, de la dimensión política de la existencia humana cede paso a su consideración como un *producto*. Este quiebre se plantea desde la Introducción misma de la obra que venimos estudiando:

En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación.⁴¹²

⁴¹² *Ibid.*, Introducción, p. 3. ("For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the *sovereignty* is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the *magistrates* and other *officers* of judicature and execution, artificial *joints*; *reward* and *punishment* (by which fastened to the seat of the sovereignty every joint and member is moved to perform his duty) are the *nerves*, that do the same in the body natural; the *wealth* and *riches* of all the particular members are the *strength*; *salus populi* (the people's safety) its *business*; *counselors*, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the *memory*; *equity* and *laws*, an artificial *reason* and *will*; *concord*, *health*; *sedition*, *sickness*; and *civil war*, *death*. Lastly, the *pacts* and *covenants* by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that *fiat*, or the *let us make man*, pronounced by God in the creation.", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 3-4).

Todos y cada uno de los principales elementos que constituyen al Estado civil aparecen aquí enumerados⁴¹³. Todos son resultado del *arte*. Por supuesto, no se trata del arte en el sentido estético contemporáneo del término –derivado del siglo XVIII y de sus usos románticos–. Más bien, el término se emplea en su acepción clásico-renacentista ligada a las técnicas y recursos por los cuales los hombres son capaces de producir objetos o realizar ciertos diseños ideados que constituyen *artefactos*: reunión de componentes que originariamente se hallan separados entre sí, pero que gracias al *ingenio humano* son dispuestos de forma tal que conforman un nuevo objeto en el mundo, un producto. De aquí el sentido de *lo artificial* que Hobbes emplea reiteradamente para referirse al Estado civil. De acuerdo con ello, para nuestro autor, hay tanto vida natural como artificial; el ejemplo clásico hobbesiano define al reloj como un autómeta:

Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómetas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?⁴¹⁴

Se trata, pues, de *partes* cuya totalidad es la suma de las mismas –y no más⁴¹⁵. Por medio de esta *composición*, los seres humanos son capaces de

⁴¹³ Nos hemos referido a varios de ellos. A lo largo de la segunda parte de *Leviatán*, constituyen el contenido de sendos capítulos que delimitan los rasgos de esta entidad.

⁴¹⁴ *Loc. cit.* (“For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within. Why may we not say that all *automata* (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) have an artificial life? For what is the *heart*, but a *spring*; and the *nerves*, but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving motion to the hole body, such as was intended by the artificer?”; edición inglesa de Edwin Curley, p. 3).

⁴¹⁵ Bajo esta consideración, debe indicarse que aunque nos hemos referido a la *emergencia* de lo político o del Estado civil, ello no debiera entenderse, en el contexto del pensamiento mecanicista hobbesiano, en el sentido de las *cualidades emergentes* bajo las que la reflexión

comportarse como *artífices* que *imitan* al Artífice por excelencia, Dios. Él creó la naturaleza; parte de ella es la esencia de los hombres –descrita por la antropología hobbesiana–, la cual tiene un don peculiar: puede imitar la obra del Creador. “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial.”⁴¹⁶ Tal sería el caso del reloj.

Sin embargo, el hombre puede hacer más. Es capaz de imitar la obra divina que él mismo es: “El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre.”⁴¹⁷ Por medio de la racionalidad de los contratos y del recurso a la *representación* –la mediación que el autor se permite en la figura del actor–, los individuos pueden producir un objeto inédito en la naturaleza, un hombre artificial: el *Leviatán*.

Desde el mecanicismo aquí en juego, este hombre será la *reunión* de fuerzas individuales que intentan asegurar, por su intermedio, mejores condiciones para la subsistencia y el bienestar de los seres humanos⁴¹⁸. Si consideramos

epistemológica y el desarrollo de diversas disciplinas científicas contemporáneas quieren significar la realidad de sistemas complejos, tales como la vida, el cerebro o las instituciones sociales, cuya fenomenalidad trasciende cualquier posible remisión reduccionista a sus componentes constitutivos. Éstos serían, en realidad, *más que la suma de sus partes*.

⁴¹⁶ *Loc. cit.* (“Nature (the art whereby God hath made and governs the world) is by the *art* of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴¹⁷ *Loc. cit.* (“*Art* goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, *man*.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴¹⁸ Siguiendo la contraposición planteada por Strauss entre vanidad y temor a la muerte, el Estado civil sería un producto cuyo contenido vendría dado, en última instancia, por la propia naturaleza humana, cifrada en la disputa entre estas pasiones y resuelta a favor de la segunda de ellas: “If the form of the State is deduced from its matter, there is a guarantee that no elements enter into the State which are not contained in its matter, man, and finally in the ‘nature’, understood as matter, of man, i.e. in what falls to man’s share before all education. The execution corresponds to this programme; the axioms which Hobbes gains by going back from the existing State to its reasons, and from which he deduces the form of the right State, are man’s natural *selfishness* and *fear of death*, i.e. the motives on whose force one can depend in

sus componentes así como sus atribuciones, el Leviatán es, por consiguiente, una *artificialidad instrumentalizada* en función de los fines e intereses individuales libremente asumidos y viabilizados por su mediación. El distintivo antropocentrismo de la concepción hobbesiana de la naturaleza humana se cifra en un individuo para quien *la vida en una comunidad políticamente organizada llega después*, definida como *su restricción necesaria*. Se ha hecho a un lado la *inmediata naturalidad* del *ethos* aristotélico, con su articulación teleológica de los espacios privados de los ciudadanos en función de su *culminación* o *virtuosa realización* en la experiencia política, dimensión que resultaría así la única en la cual los hombres serían capaces de desplegar plenamente su naturaleza.

En el razonamiento que investigamos, al contrario, se prescinde de la visión de la comunidad humana como sustancia a partir de la cual el hombre es inherentemente un animal político⁴¹⁹. A la política arribamos, más bien, *a costa*

the case of all men under all circumstances. Thus all chance, all arbitrariness is excluded and the unconditional applicability of the ideal of the State, thus arrived at, vouched for.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 151, cursivas mías). Asimismo, el mecanicismo que la ontología hobbesiana pone de manifiesto en este punto va de la mano con su metodología resolutivo-compositiva. La secuencia de un hombre que se suma a otro hombre, para ir constituyendo un conjunto creciente que, por último, gracias al pacto fundacional respectivo, deviene una multitud organizada por el poder soberano, hace posible que, parte por parte, átomo social por átomo social, se instaure al Leviatán: “Hobbes expects to find parts that are, in effect, ‘wholes’ themselves. Just as he believes that dissection of a watch, or even of a human body, produces components that are separately defined but interacting parts of a unified mechanism, so, too, does he think that dissection of the state results in the discovery of separately defined human individuals who, after instituting the sovereign, are interacting parts of this ‘artificial man’.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 7) Sobre la concepción atomista de los individuos y la socialidad humana presente en Hobbes, *cf. supra*, acápite 3.4, pp. 169-171.

⁴¹⁹ Frente a las visiones sustanciales procedentes de la tradición, Watkins destaca el *nominalismo* inserto en la concepción política hobbesiana: “When Hobbes was writing in a political or religious context, his nominalism tended to be uncompromising. His nominalist ontology, uncompromised by ‘accidents’, precludes all talk of men having essential properties in common. If some people who, though unrelated, all happened to be called ‘Smith’, were in a room together, they would not coalesce into a *Smithian* whole; they would be just a collection of Smiths. If some creatures who are all called ‘man’ are on the same territory, they do not naturally coalesce into a human community. Without political organization they are just a multitude of men.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 158) Ninguna cualidad dispone *per se* a los

de nuestra naturalidad originaria. Precisamente, los recursos de la naturaleza humana son la condición del esfuerzo negativo que hace posible erigir tal artificialidad en desmedro de múltiples pulsiones positivas de los individuos, que pasan a ser abandonadas.

La política no es, por ende, la dimensión humana en la que el individuo esperará encontrarse a sí mismo del modo más pleno. Ninguna armonía inmanente le aguarda bajo el horizonte de la ley civil⁴²⁰. Una armonía en la cual el individuo satisfaga todas sus apetencias; es decir, realice plenamente su naturaleza es simplemente imposible en la concepción hobbesiana y, a la larga, un contrasentido: la condición de su propia aniquilación en la lucha a muerte contra las apetencias de los demás. Para autopreservarse en mejores términos, tendrá que darle la espalda a la inmanencia de su naturaleza y pasar a someter sus disposiciones individuales a la objetividad de la politicidad instaurada. Por su parte, la política no es más el escenario que armonice los más elevados fines de los miembros de una comunidad. Dada la apetencia indeterminada de los individuos se ha *perdido* esa armonía sustancial. Ahora los individuos reformulan su convivencia mediante pactos de seguridad por los

seres humanos como poseedores de tal o cual identidad que les sea inherente e irrenunciable; para este caso, como *animales políticos*. La condición política *se adquiere* por medio de la renuncia al derecho de naturaleza de parte de cada individuo a favor del soberano, permitiendo que éste actúe en su nombre como actor de su voluntad; es decir, a través de una construcción o elaboración artificial.

⁴²⁰ Le esperan, más bien, *cadena*s. En efecto, de acuerdo con su artificialidad, las leyes civiles son definidas por Hobbes en los términos siguientes: “Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo a sus propios oídos.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXI, p. 173) (“But as men (for the attaining of peace and conservation of themselves thereby) have made an artificial man, which we call a commonwealth, so also have they made artificial chains, called *civil laws*, which they themselves by mutual covenants have fastened at one end to the lips of that man or assembly to whom they have given the sovereign power, and at the other end to their own ears.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 138).

cuales la diversidad de sus fines particulares no les signifique la muerte. Para ello, cuentan con el Estado civil, en tanto producto político que es, por sí mismo, una *mediación* y carece así de la inmediatez de lo natural. La armonía sustancial del pasado que caracterizaba a la política cede paso al asentimiento contractual que la define únicamente como la determinación de los términos de convivencia entre los individuos.

Estamos, pues, ante el planteamiento de la vida política como una *elección*. El hombre hobbesiano elige contraer ciertos lazos que le harán insertarse en un orden social; podría no elegirlos. Es cierto que mantenerse en el estado de naturaleza constituiría una decisión irracional por medio de la cual se contradiría el propio interés de la supervivencia. No obstante, dicha posibilidad –por ejemplo, cuando domina la desmesura del orgullo– está abierta o puede efectivamente realizarse dado el desapego sustancial que define a la libertad individual hobbesiana. La antropología que aquí se expresa no reconoce ninguna relación social particular ni la integración en la vida política como cursos de absoluta necesidad para la existencia individual⁴²¹. Para Hobbes, la naturaleza humana no nos conmina a seguirlos, solo nos permite reconocerlos como una posibilidad y *una eventual necesidad si y solo si el querer dominante es el de sobrevivir*.

De este modo, como ya ha quedado establecido, en su condición natural, el individuo está fundamentalmente *solo*, no depende de ninguna exterioridad que

⁴²¹ Hemos indicado en más de una ocasión que la socialidad, en tanto *condición general* de los hombres, es un rasgo antropológico fundamental en el planteamiento hobbesiano. De aquí *no* se desprende, sin embargo, la necesidad de ninguna relación social *específica*.

lo pauté o definí⁴²². Lo político, por su parte, no es más lo natural, sino una artificialidad donde toda naturalidad pasará a encauzarse y parametrarse. Una artificialidad *querida* y posibilitada por las facultades originarias –la naturaleza– de los individuos, pero, al fin y al cabo, una circunstancia que establece un tipo de existencia humana no definida bajo la inmanencia de lo natural, sino, por el contrario, de acuerdo con el recurso de negativizar nuestra condicionalidad y libertad originarias.

En tanto que esta restricción de las pulsiones de la naturaleza humana es una necesidad permanente para la viabilidad de la paz, las prerrogativas del Estado civil deberán trascender el alcance temporal del gobierno de tal o cual soberano particular –sea que se trate de un hombre o de una asamblea– y permanecer más allá de cualquiera de ellos. Se establece así que la soberanía no es solo un gobierno actual sobre el quehacer humano de la multitud que la fundó, sino una *eternidad artificial* en la figura del *derecho de sucesión*⁴²³:

⁴²² Es por esto que incluso en lo que puede ser leído como un rasgo conservador en Hobbes, su preferencia monárquica, no encontramos, de su parte, argumentaciones cifradas en apelaciones sustanciales por las cuales *se adscriba la legitimidad del poder* a cierta tradición, estamento, etnia o familia, que puedan disponer de él como si se tratase de una cierta *inherencia* que les perteneciese. La legitimidad monárquica consiste, para Hobbes, en que el soberano absoluto rige como resultado de la *elección de individuos racionales*, quienes encuentran que ésta es la mejor forma de organizar la vida social que invariablemente les toca asumir. No hay pertenencia sustancial *inmediata* –tampoco unción divina *particular*– que valga. Domina, en cambio, la *voluntad libre de los hombres* que quieren su propia preservación. En tanto que ellos juzgan a la monarquía como *el mejor instrumento* para ello, la concebirán y establecerán como una institución justa en la que se habrán de plasmar objetivamente las leyes de naturaleza.

⁴²³ Por supuesto, esta figura no aparece en el caso de los regímenes democráticos: “En una democracia, la asamblea entera no puede fallar, a menos que falle la multitud que ha de ser gobernada. Por consiguiente, en esta forma de gobierno no tiene lugar, en absoluto, la cuestión referente al derecho de sucesión.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIX, p. 158) (“In a democracy the whole assembly cannot fail, unless the multitude that are to be governed fail. And therefore questions of the right of succession have in that form of government no place at all.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 124-125). De todos modos, se trata del régimen de gobierno que para Hobbes poseía menor viabilidad, por lo que la cuestión sigue en pie para el caso de los regímenes que le resultan de mayor interés; especialmente, la monarquía, donde

Como la materia de todas estas formas de gobierno es mortal, ya que no solo mueren los monarcas individuales, sino también las asambleas enteras, es necesario, para la conservación de la paz de los hombres, que del mismo modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra; y quienes están gobernados por un hombre, tan pronto como muere su gobernante. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman derecho de *sucesión*.⁴²⁴

Desde esta eternidad, la superioridad del Estado civil para viabilizar la autopreservación de los individuos pareciera quedar más que nunca garantizada. Una vez establecido el pacto fundacional que da origen al Leviatán, ya *ni siquiera la muerte* de la persona natural que encarna la representación política significaría una amenaza de vuelta sobre la guerra generalizada del estado de naturaleza⁴²⁵. En tal sentido, el carácter moderno de la concepción hobbesiana de la soberanía se revela ahora como una *consideración abstracta* del poder, una que se sitúa más allá de los

correspondería evaluar la consistencia de los argumentos hobbesianos acerca de la continuidad del poder soberano.

⁴²⁴ *Loc. cit.* (“Of all these forms of government, the matter being mortal (so that not only monarchs, but also whole assemblies die), it is necessary for the conservation of the peace of men that, as there was order taken for an artificial man, so there be order also taken for an artificial eternity of life, without which men that are governed by an assembly should return into the condition of war in every age, and they that are governed by one man, as soon as their governor dies. This artificial eternity is that which men call right of *succession*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 124).

⁴²⁵ Asimismo, esta independencia de lo político frente a la suerte natural del soberano perfila decisivamente la distinción, propia de la Modernidad, entre *dominación política* y *dominación personal*. Señala Hampton, sin embargo, que tal distinción no termina de ser procesada por Hobbes, debido a su vecindad con la feudalidad medieval: “Since the late eighteenth century... Western thinkers have made a clear distinction between government as such and rulers holding governmental office, and they have regarded political subjugation as subjugation to the former, that is, to the ‘rule of law’. On this way of thinking, equality does not imply freedom from political subjugation, although it does imply freedom from personal subjugation. However, such a distinction between personal and political subjugation was not clearly made in the sixteenth and seventeenth centuries. The memories of the recent feudal past, when political power was almost completely personalized, were too strong. Whether one was a divine right theorist or a social contract theorist during this period, one would perceive the institution of a ruler as synonymous with the creation of government.” (Hampton, Jean, *op. cit.*, p. 25) El problema de la sucesión nos permitiría, en todo caso, evaluar con la mayor precisión la medida en que una *asociación pre-moderna* como ésta permanecería en la propuesta hobbesiana: la artificialidad del Leviatán *subsiste* a la muerte de las personas naturales que asumen su representación; es decir, lo político se divorcia de lo personal.

gobernantes de ocasión: “Por otra parte, yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, no por ser ellos, sino por estar allí...”⁴²⁶

La representación política hobbesianamente concebida trasciende a las personas naturales y obtiene así una consistencia no dependiente de circunstancia personal alguna, incluida la persona del propio soberano. Para hacer esto posible, y evitar que el Estado civil caduque con la muerte natural del soberano o de la asamblea soberana, es necesario –sostiene Hobbes– que la elección de la persona sobre la que recaiga la soberanía sea *dispuesta por el propio soberano* en funciones –directamente o por medio de alguna persona designada por él. De lo contrario, si la sucesión “se encomienda a una nueva elección, entonces el Estado queda disuelto, y el derecho corresponde a aquel que lo recoge, contrariamente a la intención de aquellos que instituyeron el Estado para su seguridad perpetua y no temporal.”⁴²⁷

La metáfora de la soberanía como un *alma artificial* recién adquiere su plena significación al considerar la cuestión de la sucesión. Al igual que el alma de la religiosidad cristiana, la soberanía es propiamente tal en tanto que sea capaz de subsistir por sobre las existencias físicas particulares de aquellos a quienes les toque hacer ejercicio de ella. Éste es –para nuestro autor– el punto de

⁴²⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, Epístola dedicatoria, p. 1. (“Besides, I speak not of the men, but (in the abstract) of the seat of power (like to those simple and impartial creatures in the Roman Capitol, that with their noise defended those within it, not because they were they, but there)...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 2).

⁴²⁷ *Ibid.*, cap. XIX, p. 158. (“...left to a new choice, then is the commonwealth dissolved, and the right is in him that can get it, contrary to the intention of them that did institute the commonwealth for their perpetual (and not temporary) security.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 124).

*perfección del gobierno civil*⁴²⁸: la persistencia de la pauta común capaz de mantener cohesionados a los individuos, el definitivo abandono de las inmanencias de su naturaleza originaria, para pasar a comportarse según una entidad producida por ellos mismos, y bajo cuya protección pueden autopreservarse, redefinidos en términos de una *segunda naturaleza* a la que acceden por medio de su propia actividad: la *ciudadanía*⁴²⁹.

Concluida la exposición de este tercer movimiento de la libertad en la filosofía política hobbesiana, consumado en la negatividad que el Estado civil define, podemos plantear algunas consideraciones –aunque sean breves– acerca del tipo de razonamiento empleado por Hobbes respecto de los dinamismos sociales que fuerzan el arribo a la dimensión política de la existencia humana.

El propio Hobbes da la pista en su respuesta a posibles objetores que apelen a la experiencia histórica conocida para desconocer la necesidad de conformar una autoridad soberana absoluta como la que aquí se ha descrito: “La objeción máxima procede de la práctica: cuando los hombres preguntan dónde y cuándo

⁴²⁸ *Loc. cit.*

⁴²⁹ Podría objetarse, contrariamente a lo que acabamos de indicar, que, a propósito de la sucesión, se pone también de manifiesto cierta permanencia de criterios sustanciales en el planteamiento hobbesiano, tales como la *costumbre* o la presunción de *afecto natural*, a la hora de establecer quién habría de ser el sucesor en el caso excepcional en que el soberano no lo haya indicado expresamente antes de su muerte (*ibid.*, cap. XIX, pp. 159-160). Sin embargo, debe señalarse que en cuanto a la costumbre se trata de una apelación *por defecto*; esto es, Hobbes refiere que ella puede asumirse como válida para la sucesión en la medida en que el soberano no la rechazó durante su mandato, pudiendo haberlo hecho dada la primacía de su voluntad soberana. En cambio, la permanencia sustancial de la familia –el *afecto natural*– sí resulta clara –aunque, para poner el punto en perspectiva, cabría acotar que se trata de una permanencia sustancial de tipo biológico y social que persiste aun en la modernidad del siglo XXI. En cualquier caso, el *carácter electivo* –cifrado en la libertad individual– de la instauración hobbesiana del Estado civil quedaría a salvo de estas consideraciones; con ello, asimismo, la impronta moderna de la reflexión filosófico-política que aquí estudiamos.

semejante poder ha sido reconocido por los súbditos.”⁴³⁰ Ante lo cual nuestro autor replica que la condición de permanencia y continuidad de la paz en los reinos conocidos es la no disputa, por parte de los súbditos, de la irrestricción del poder soberano⁴³¹. A continuación, sin embargo, y ya dejando de lado las consideraciones históricas, señala:

Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo y ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto *deba ser así*.⁴³²

Esta inconformidad con las apelaciones históricas, sean legitimadoras o deslegitimadoras, pone una vez más de relieve la *impronta moderna* de la reflexión hobbesiana. No es solo un asunto de su consideración abstracta de la soberanía a la que nos hemos referido hace un momento. Se trata de un rasgo más general –y quizás más fundamental– que abarca al conjunto de su propuesta filosófica y a la de sus coetáneos. Está en juego la *vocación de ruptura* con las enseñanzas que podríamos tomar de nuestras experiencias pasadas.

⁴³⁰ *Ibid.*, cap. XX, p. 170. (“The greatest objection is that of the practice, when men ask where and when such power has by subjects been acknowledged.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 135).

⁴³¹ *Loc. cit.*

⁴³² *Loc. cit.*, cursivas mías. (“But whatsoever, an argument from the practice of men that have no sifted to the bottom, and with exact reason weighed the causes and nature of commonwealths, and suffer daily those miserias that proceed from the ignorance thereof, is invalid. For though in all places of the world men should lay the foundation of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that so it ought to be.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

La sucesión de las experiencias sociales conforman referentes tradicionales y son el contenido de las costumbres. ¿Podemos conformarnos con los criterios de vida que de ellas se desprenden? La conciencia reflexiva que distingue a la modernidad filosófica niega esta posibilidad. Desde sus albores, la pretensión moderna de emancipación de los individuos racionales se distinguió por su rechazo de las determinaciones sustanciales cifradas en la *herencia del pasado* –incluso un rechazo más intenso que la confrontación que también se plantearía contra lo divino y lo natural.

Vistas las cosas desde el horizonte de la libertad, ésta manifiesta su cara negativa: ser *libre de* las definiciones consuetudinarias –léase, históricas– que hemos heredado. Su correlato positivo es la *apuesta por lo nuevo*⁴³³; particularmente, la decisión de pensar desde perspectivas inéditas. El razonamiento hipotético-deductivo que Hobbes asume, y que le permite formular una hipótesis como la del estado de naturaleza, es una radical expresión de esa apuesta⁴³⁴. Habrá que esperar hasta Hegel para que la historia sea retomada sin que ello signifique el mero acatamiento de lo socialmente *dado*, sino el continuo de las resignificaciones que el sujeto es capaz de producir para sí, de forma que la voluntad libre se reconcilie con la historia. En la perspectiva hobbesiana de temprana modernidad, esta posibilidad todavía no tiene lugar. Resulta, más bien, decisivo que seamos capaces de pensar el fundamento de la vida política más allá de los *inciertos*

⁴³³ Ante el quiebre de los referentes sustanciales, dicha apuesta significará la *indeterminación del sentido de las acciones humanas* y su consiguiente *vacío* –tópico moderno por excelencia–. Para el caso de Hobbes, sin embargo, la positividad de su antropología fundamental permite lidiar, siquiera parcialmente, con esta suerte de sombra constante que se levanta sobre las edificaciones desustancializadas de los filósofos modernos.

⁴³⁴ Cf. *supra*, el planteamiento de la cuestión en los párrafos introductorios al capítulo 2, pp. 68-74.

*caminos recorridos por el hombre a lo largo de su historia*⁴³⁵. La fuerza de las argumentaciones y legitimaciones filosófico-políticas hobbesianas residirán, más bien, en un elemento distinto, la *normativa correcta*, racionalmente formulada en pro de los intereses humanos también racionalmente esclarecidos. Ello solo puede alcanzarse bajo la pauta de las ciencias, en las que se abriga la esperanza de un conocimiento carente de compromisos y ataduras pasadas:

La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la *aritmética* y la *geometría*, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas.⁴³⁶

Estamos, pues, ante un *razonamiento no historicista* de los cursos de necesidad en los que los hombres se ven involucrados merced a la naturaleza que los define y que son inherentes al desenvolvimiento de la vida social. Una vez discernidos los puntos de partida antropológicos –equivalentes a la axiomática originaria de un modelo aritmético o geométrico– y dejados de lado las inconvenientes circunstancias empíricas –que añadirían una complejidad innecesaria y perjudicial para la comprensión de los axiomas–, podemos recorrer la secuencia de necesidad que, en último término, nos llevó a la figura

⁴³⁵ Por supuesto, resuena con intensidad el proceder de la *duda metódica cartesiana* – contemporánea a Hobbes– y su desdén por el *conocimiento incierto que procede de los sentidos*, que es necesario dejar de lado lo más pronto posible y de la manera más definitiva.

⁴³⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 170, cursivas mías. (“The skill of making and maintaining commonwealths consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry, not (as tennis-play) on practice only; which rules, neither poor men have the leisure, nor those men that have had the leisure have hitherto had the curiosity or the method to find out.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). La variante de la edición latina de 1668 refuerza aun más el punto: “La ciencia de hacer y mantener los Estados tiene reglas definitivas e infalibles.” (la traducción es mía) (“The science of making and maintaining commonwealths has definitive and infallible rules.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*, n. 20).

del Leviatán. Esta manera de determinar el orden político necesario, para garantizar la viabilidad de la apetencia de los individuos y su socialidad, exige, consecuentemente, en la propuesta hobbesiana, dar la espalda a los referentes históricos conocidos:

Hobbes, however, cannot rest content with such findings as to the historical origin of States, for they give no answer to *the only important question*, which concerns *the right order of society*. That he devoted no particular attention to the historical origin of States is to be understood from this point of view... in the criticism that Hobbes's political philosophy is 'unhistorical', the only statement that is justified is that Hobbes considered the philosophic grounding of the principles of all judgements on political subjects more fundamental, incomparably more important than the most thoroughly founded historical knowledge.⁴³⁷

En buena cuenta, se trata de dos preocupaciones distintas: por un lado, la de los orígenes históricos de los Estados, los cuales no necesariamente nos proveen de información segura acerca de los requerimientos del buen gobierno; por otro lado, la que concierne al correcto ordenamiento de las relaciones sociales bajo un régimen político. Así, el dinamismo social que hemos estudiado, y nos ha llevado desde el estado de naturaleza al Estado civil, consiste en un recorrido marcado por la redefinición de los términos de la existencia humana que no tiene por qué corresponderse con el efectivo curso de los acontecimientos sociales. En términos de Strauss, se trata de una *historia peculiar*; Hobbes "does not narrate a true history, but he grasps a typical history... by this very fact he acknowledges that the subject of at least

⁴³⁷ Strauss, Leo, *op. cit.*, pp. 103-104, cursivas mías.

the fundamental part... of his political philosophy, is an history, a genesis, and not an order which is static and perfect.”⁴³⁸

Por ello, la filosofía política *ocupa el lugar de* la historia o, cuando menos, de lo que a propósito de ésta interesa en la reflexión hobbesiana: la comprensión del dinamismo que nos permite saber cómo organizarnos políticamente de manera estable y pacífica⁴³⁹. O, puesto en términos negativos, bajo la *inversión* del recorrido expuesto, ella nos permite advertir lo que sería de nuestras condiciones de vida si no nos atenemos a sus prescripciones normativas. De este modo, queda plenamente manifiesto el valor de los recursos hipotéticos y contrafácticos que la filosofía política ha empleado para lograr sus conclusiones. No solo fueron útiles para despejar el camino y comprender la naturaleza de lo político y la normatividad que le es inherente. También indican una posibilidad histórica, que, aunque de facto no es más que un vacío empírico, resulta *empíricamente viable*: la guerra civil, que no es sino la forma histórica reconocible de la guerra generalizada de todos contra todos propia del estado de naturaleza.

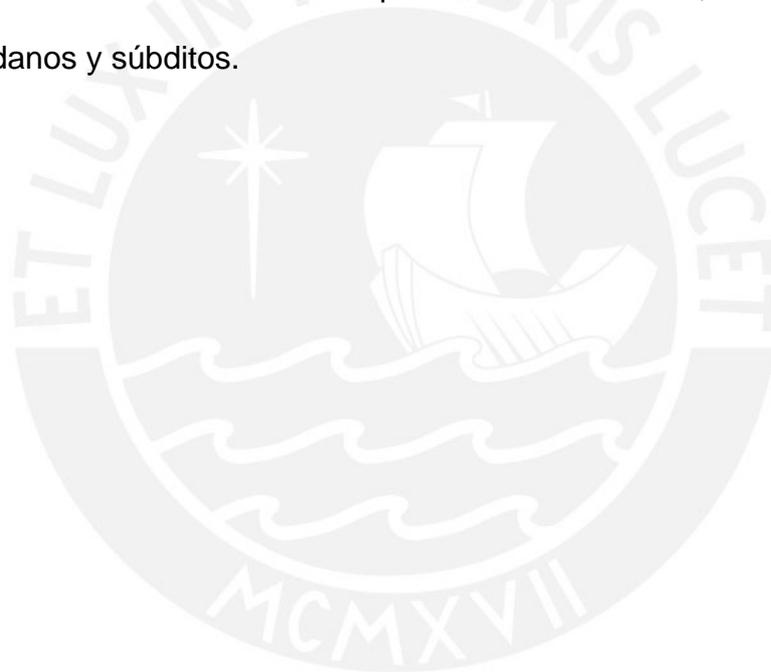
⁴³⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁴³⁹ Que es, a su vez, un reemplazo de la historia social conocida a favor de la apuesta por el futuro y contra cualquier sustancia inmutable: “For Hobbes, at all events, history finally becomes superfluous, because for him political philosophy itself becomes a history, a typical history. His political philosophy becomes historical because for him order is not independent of human volition, but is borne up by human volition alone... And for this very reason political philosophy no longer has the function, as it had in classical antiquity, of reminding political life of the eternally immutable prototype of the perfect State. The repression of history in favour of philosophy from now on means in reality the repression of the past –of the ancient, which is an image of the eternal– in favour of the future.” (*ibid.*, p. 106) Sobre el curso de la evolución del pensamiento hobbesiano acerca del papel de la historia en la conformación del Estado civil, cf. el conjunto del capítulo VI del mismo comentario clásico de Strauss.

Por fin la salida del estado de naturaleza ha sido alcanzada. Para ello, fue necesario que los individuos abandonen la inmanencia de sus condiciones naturales y pasen a *producir* una circunstancia *inédita* –vistas las cosas desde el alcance inmediato de su apetencia indeterminada originaria. Los individuos se dispusieron recíprocamente de forma que fueron capaces de edificar un artificio: la *comunidad política*. Éste no es el punto de partida obvio e insoslayable de los antiguos, es un *resultado* de la acción de los individuos, que ellos *asumen libremente*, aun a pesar suyo.

Hemos visto que fue el *trabajo conjunto de las facultades humanas* el que hizo posible la elaboración de este *hombre artificial*. Mientras el puro juego de las pasiones nos colocaba en el ir y venir de una inmanencia carente de la contrariedad requerida para redefinir los términos de la existencia natural, la razón humana sí ofreció la posibilidad de que los individuos se confronten a sí mismos, cuestionen las pautas de su proceder habitual y salgan del estado de naturaleza. No obstante, la sola razón carecía del poder para culminar la empresa. Por ello, debía volver sobre las pasiones y *aliarse* con ellas. La virtud del monismo hobbesiano ofrece lo mejor de sí en este movimiento de la libertad que culmina en la autorrestricción de los individuos por medio del Estado civil: las potencias de la individualidad no disputan eterna y desesperanzadamente entre ellas –como será el caso en otros varios hitos de la modernidad filosófica, que tienen que lidiar con dualismos irresolubles–. Terminan, más bien, trabajando *del mismo lado* y viabilizando los fines humanos individualmente definidos.

Nuestra investigación se cierra, en el próximo capítulo, con el análisis de lo que la culminación de este proceso significa a propósito de las metamorfosis de la libertad en él implicadas. Sentada por Hobbes la necesidad de la soberanía absoluta para asegurar la paz y, por medio de ella, el interés de la vida y los fines individuales, veremos a qué circunstancia arribamos desde la perspectiva de la libertad humana –libertad que constituye el *fundamento* de todo este derrotero. En tal sentido, habrá que analizar, con más detalle, los alcances y límites del poder soberano, y lo que desde ahí ocurre en relación con la libertad de los individuos –la materia de la composición del Leviatán–, ahora redefinidos como ciudadanos y súbditos.



Capítulo 5

El Leviatán o la culminación positiva de la libertad

*Nada existe sobre la tierra, que pueda compararse con él.
Está hecho para no sentir el miedo.
Menosprecia todas las cosas altas,
y es rey de todas las criaturas soberbias
(Job, 41, 33-34)*

Hobbes no encuentra mejor punto de comparación para referirse al Estado civil que la bestia bíblica descrita hacia el final del libro de *Job* en el Antiguo Testamento⁴⁴⁰. La superioridad de su poder es la fuente de su soberbia frente a cualquier otra criatura natural. La circunstancia del Estado civil que nuestro autor nos ha expuesto, sin embargo, ofrece una *contrariedad intrínseca* que no está presente en el caso de la bestia por medio de la cual Yahvé termina de ilustrar a Job acerca de su insignificancia humana: el hombre artificial hobbesiano está compuesto por una multitud de hombres naturales poseedores, cada uno de ellos, de una voluntad y una capacidad de acción propias. Se trata, pues, de *seres humanos originariamente libres* que han

⁴⁴⁰ Cf. el empleo de esta cita bíblica, al concluir la sucesión de capítulos referidos a los derechos de la soberanía, en Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXVIII, p. 262.

hecho uso de esta libertad para preservar sus existencias y demás intereses. Precisamente, gracias a su libertad, decidieron producir y pasar a formar parte de una comunidad política de la cual pudieran obtener el mayor provecho individual que les fuera posible una vez convertidos en ciudadanos.

Como hemos indicado, la originaria concepción hobbesiana de la libertad humana, en tanto libertad negativa que hace posible la satisfacción de las apetencias individuales, es compatible con los planteamientos de la tradición liberal desarrollados a lo largo de los siglos de modernidad que la filosofía política recorrería con posterioridad a Hobbes⁴⁴¹. No obstante, el movimiento de la libertad que hemos tenido ocasión de rastrear termina mostrando un resultado paradójico: la libertad que, en la intención de autopreservarse y plenificarse del mejor modo posible, cancela su posibilidad o *se anula a sí misma* por medio del producto de su propio quehacer. A lo largo de este capítulo final, estudiaremos el contenido y las variaciones de esta autoanulación de la libertad de los individuos, una vez inscritos en la vida ciudadana.

5.1. Irrestricción absoluta del poder civil para la preservación de la paz

En relación con nuestro problema, la suerte de la libertad de los individuos, lo que nos interesa de la emergencia de lo político en la figura del Leviatán es que nos hallamos ante una *personificación*. O, en términos de Hobbes, ante un

⁴⁴¹ Cf. *supra*, el planteamiento de la cuestión en nuestra Introducción, pp. 9-18, y en el cap. 2, pp. 87ss.

artificio que, representando las voluntades de quienes lo han producido, posee el *rasgo crucial* de la naturaleza humana individuada, modernamente concebida por nuestro autor: la posesión de una *voluntad capaz de definirse al margen de cualquier pertenencia sustancial*. Ciertamente es que el soberano responde al compromiso asumido por medio del contrato que le instituyó como tal; esto es, responde al interés de preservar la paz⁴⁴². Empero, hay que indicar que, aunque se trata de un compromiso libremente asumido por las partes, el soberano, una vez producido, pasa a disponer de múltiples posibilidades de decisión y acción que son solo de su *exclusiva competencia*. Esta autosuficiencia recibe, de parte de Hobbes, su expresión por medio de otra analogía, empleada a propósito de la generación del Leviatán, la del *dios mortal*.

Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa.⁴⁴³

Así como el interés individual de autopreservarse regulaba el querer y el comportamiento de los seres humanos en el estado de naturaleza, sin que ninguna exterioridad se imponga sobre la voluntad de los hombres, ahora el

⁴⁴² Con vistas a la simplificación, a lo largo de este capítulo final nos referiremos al Leviatán como un Estado civil *instituido*. Para efectos de nuestro interés, la distinción acerca de si el Estado civil se ha generado de modo despótico o por institución –cf. la nota 350 del capítulo anterior– no es especialmente significativa por no afectar la naturaleza absoluta de la soberanía que aquí discutimos. Además, Hobbes centra su enfoque en los Estados instituidos, aquellos en los cuales el derrotero que nos ha llevado del estado de naturaleza al Estado civil puede apreciarse más nítidamente.

⁴⁴³ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XVII, p. 141. (“This done, the multitude so united in one person is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortal God* to which we owe, under the *Immortal God*, our peace and defence.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 109).

Estado civil velará por la preservación de la paz pública sin atender a ninguna determinación ajena a su persona. En esta *autonomía* consiste la *divinidad social* del soberano⁴⁴⁴.

La pretensión, que cualquier ciudadano podría plantear, de confrontar la pauta establecida por el Leviatán e imponer un patrón distinto para la organización de la vida social constituiría la *amenaza* de una *nueva positividad particular* que, una vez más, anteponga el arbitrio de los individuos sobre toda negatividad viabilizadora de la paz. En esta ocasión, sobre aquella negatividad inserta en la positividad de la ley civil. En términos de la metamorfosis de la libertad que venimos rastreando, tal positividad particular vendría a ser una cuarta experiencia de la libertad natural originaria de los individuos⁴⁴⁵. Esta vez, sin embargo, a diferencia de todas sus anteriores apariciones, le será vedado el camino a la disrupción que ella pudiera tentar. En el razonamiento filosófico-político hobbesiano, la trascendencia del poder que, por medio de su fundación, le ha sido asegurada al soberano proveería a éste de los recursos para preservar su *autonomía política*, cifrada en lo común y *capaz de hacer valer como única positividad la voluntad de su alma artificial*.

⁴⁴⁴ Por supuesto, no se trata aquí de algún derecho soberano de *inspiración divina* o basado en el *derecho natural de los reyes*. Se trata, más bien, de una *omnipotencia elegida y producida* por las voluntades individuales, como hemos tenido ocasión de mostrar a lo largo de todo el capítulo anterior.

⁴⁴⁵ La primera de ellas fue ampliamente presentada en la circunstancia originaria del estado de naturaleza (*cf.* todo el acápite 2.1), la segunda contra la posibilidad de que las pasiones se contengan a sí mismas (*cf.* acápite 3.1, pp. 131-136), y la tercera apareció para liquidar la continuidad de la paz basada exclusivamente en la racionalidad negativa de los contratos (*cf.* el íntegro del acápite 4.1).

Las figuras del *delito* y la *pena* son aquellas por medio de las cuales Hobbes rastrea esta preeminencia absoluta de la voluntad soberana frente a cualquier amenaza de disrupción de las voluntades individuales de los ciudadanos. Consideremos la primera de ellas: “DELITO es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena.”⁴⁴⁶ La violación de la ley civil se define como una *comisión* u *omisión*; esto es, como una acción o una inacción por las que se manifiesta exteriormente –ante los otros– determinada voluntad contraria a la objetividad de la pauta común de convivencia establecida. A su vez, un delito es un *pecado*, un desprecio al legislador que “puede consistir no sólo en la *comisión* de un hecho, o en la enunciación de palabras prohibidas por las leyes, o en la *omisión* de lo que la ley ordena, sino también, en la *intención* o propósito de transgredir.”⁴⁴⁷

Ahora bien, por esta intención no debe entenderse una complacencia de la conciencia en la *mera imaginación* de disfrutar algo prohibido⁴⁴⁸. Nuevamente, a diferencia de lo que habría de ocurrir en las posteriores filosofías morales de cuño kantiano, el pecado al que se refiere Hobbes no es dilucidable como trasgresión puramente interior de pautas universales igualmente interiores. Se trata, más bien, de la *efectiva* disposición de los recursos individuales con vistas a la trasgresión de las pautas exteriores de conducta sancionadas por

⁴⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXVII, p. 238. (“A CRIME is a sin consisting in the committing (by deed or word) of that which the law forbiddeth, or the omission of what it hath commanded.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 190).

⁴⁴⁷ *Loc. cit.*, he colocado las cursivas del original dejadas de lado en la traducción de Sánchez Sarto. (“...may consist, not only in the *commission* of a fact, or in the speaking of words by the laws forbidden, or in the *omission* of what the law commandeth, but also in the *intention* or purpose to transgress”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁴⁸ *Loc. cit.*

las leyes civiles –al margen de si esta intención se cristalice o no en la comisión de un delito⁴⁴⁹.

De la distinción entre pecado y delito, resulta que solo el segundo cae en el ámbito de aquello que puede ser considerado como una amenaza para el imperio de la ley civil; el primero, en cambio, resulta, por definición, inaccesible al discernimiento de la autoridad soberana y, por ende, fuera de su evaluación como una disposición que le sea favorable o desfavorable. En efecto, el pecado “hasta que se manifieste por alguna cosa hecha o dicha, en virtud de la cual la intención pueda ser argüida por un juez humano, no tiene el nombre de delito...”⁴⁵⁰

La reacción que ante el delito manifiesta el Estado civil es el castigo o la pena:

*Una PENA es un daño infligido por la autoridad pública sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta para la obediencia.*⁴⁵¹

A través de la propia legalidad que es capaz de establecer, la soberanía define la naturaleza y gradación de los castigos⁴⁵². Aunque de un modo muy

⁴⁴⁹ “Así, pues, todo delito es un pecado: en cambio, no todo pecado es un delito.” (*loc. cit.*) (“So that every crime is a sin; but not every sin a crime.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁵⁰ *Ibid.*, cap. XXVII, p. 239. (“...till it appear by something done, or said, by which the intention may be argued by a human judge, it hath not the name of crime...”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁵¹ *Ibid.*, cap. XXVIII, p. 254. (“A PUNISHMENT is an evil inflicted by public authority on him that hath done or omitted that which is judged by the same authority to be a transgression of the law, to the end that the will of men may thereby the better be disposed to obedience.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 203).

⁴⁵² Las posibilidades abarcan las penas corporales, capitales, pecuniarias, la ignominia, la prisión y el destierro (*cf. ibid.*, cap. XXVIII, pp. 257-259).

incipiente, Hobbes nos plantea, en este punto, una distinción fundamental que jerarquiza los delitos y las penas en relación con la *magnitud* de la injuria producida: existen faltas tales como las deudas entre particulares que pueden ser resueltas entre ellos mismos bajo la supervisión de la ley civil; hay otras que no pueden ser “pasadas por alto” por el poder soberano: los actos de violencia y los robos⁴⁵³. Las últimas afectan sin más los fines para los que fue establecida la soberanía, de modo que no es posible que ésta no intervenga *directamente* para imponer su autoridad en tales cuestiones, so riesgo de revelarse incapaz de hacerlo y perjudicar el reconocimiento que ella requiere con vistas a su propia preservación⁴⁵⁴.

En esta concepción hobbesiana de la pena, además, se destaca que el fin perseguido no es la venganza, sino el beneficio posterior de la soberanía, por lo que “los castigos más severos deben infligirse por aquellos crímenes que resultan más peligrosos para el común de las gentes: tales son, por ejemplo, los que proceden del daño inferido al gobierno normal; los que derivan del

⁴⁵³ “Así en los Estados los particulares pueden perdonarse unos a otros sus deudas, pero no los robos u otras violencias que les perjudiquen: en efecto, la falta de pago de una deuda constituye una injuria para los interesados, pero el robo y la violencia son injurias hechas a la personalidad de un Estado.” (*ibid.*, cap. XV, p. 123) (“And so also in commonwealths, private men may remit to one another their debts, but not robberies or other violences whereby they are endamaged; because the detaining of debt is an injury to themselves, but robbery and violence are injuries to the person of the commonwealth.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 94).

⁴⁵⁴ En el marco del desarrollo del derecho moderno, se trataría de la distinción entre el derecho civil y el derecho penal, respectivamente. Asimismo, esta distinción entre “lo que el Estado puede permitir que los ciudadanos resuelvan entre sí bajo su supervisión” y aquello sobre “lo que el Estado tiene que imponer directamente su autoridad” se halla en el núcleo de la conceptualización decimonónica planteada por la influyente sociología de Emile Durkheim acerca de los distintos planos de la cohesión social en la institucionalidad jurídico-política moderna (*cf.* Durkheim, Emile, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1967). Por supuesto, esta distinción no es inédita; se asienta en la tradición del derecho romano, donde se distinguía el *jus* o el derecho privado, que regulaba las relaciones –principalmente económicas– entre los ciudadanos; y la *lex* o el derecho público, que hacía lo propio con las relaciones entre el Estado y los ciudadanos (*cf.* Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México: Siglo XXI, 1990, especialmente, el capítulo primero, “El Estado absolutista en Occidente”, pp. 9-38).

desprecio a la justicia...”⁴⁵⁵ Del mismo modo, en tanto que tampoco la reparación o la compensación por el daño producido es el criterio que decide la pena, es posible que el gobernante se permita cierta flexibilidad en el caso de “los delitos provocados por la debilidad, como son los que tuvieron su origen en un gran temor, en una gran necesidad o en la ignorancia de si el hecho era o no un gran delito...”. En estos casos, “existe muchas veces lugar para la lenidad, sin perjuicio para el Estado; y la lenidad, cuando hay lugar para ella, es una exigencia de la ley de naturaleza”⁴⁵⁶. Todo lo cual permite entrever que el poder absoluto de la soberanía da espacio, siempre desde la determinación de su interés, para un manejo no necesariamente draconiano de los castigos aplicados a quienes delinquen y al hacerlo confrontan su autoridad.

La posibilidad de que ciertos individuos se dispongan en la intención y en la acción contrariamente al ordenamiento impuesto por el poder civil nos remite a la amenaza de recaer en la pauta de la apatencia indeterminada y en su incierta disposición de la suerte de los individuos. Las fuentes que animarían esta ruptura no son nuevas en el ámbito de las pasiones; se trata de la *vanagloria* y, en menor medida, de otras disposiciones como el odio y el propio miedo a la muerte. En el terreno de la racionalidad, la cuestión remitirá a una

⁴⁵⁵ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXX, p. 286. (“...the severest punishments are to be inflicted for those crimes that are of most danger to the public, such as are those which proceed from malice to the government established, those that spring the contempt of justice...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 230). Sobre el papel aleccionador del castigo como generador de nuevos *endeavours* favorables a la obediencia civil, mas no para buscar el sufrimiento del inculpado, quien se halla causalmente determinado a delinquir dada la configuración de sus disposiciones pasionales, cf. Watkins, J.W.N., *op. cit.*, § 26.

⁴⁵⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXX, p. 287. (“But crimes of infirmity (such as are those which proceed from great provocation, from great fear, great need, or from ignorance whether the fact be a great crime or not), there is place many times for lenity, without prejudice to the commonwealth; and lenity, when there is such place for it, is required by the law of nature.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

circunstancia que antes no tenía cómo aparecer: la *falta de instrucción* de los ciudadanos respecto de sus deberes para con la soberanía.

En virtud de la vanagloria, ciertos súbditos pueden pretender que su propia valía va más allá de las estimaciones procedentes de la autoridad civil.

De aquí [de la vanagloria] se desprende la presunción en que tales hombres se hallan, de que los castigos establecidos por las leyes, y generalmente extendidos a todos los súbditos, no deben ser infligidos a ellos con el mismo rigor con que descargan sobre los hombres pobres, oscuros, sencillos, que se comprenden bajo la denominación de *vulgo*.⁴⁵⁷

Esta pasión podrá definirse en torno del linaje, la riqueza, los amigos o la sabiduría⁴⁵⁸. En cualquier caso, vuelve a advertirse un tono marcadamente antiaristocrático en la evaluación hobbesiana: el rechazo por aquella pretendida nobleza y distinción que –más allá de la especificidad de su contenido– no serían otra cosa sino amenaza de muerte para el bienestar común y para los individuos que puedan gozar de él.

La vanagloria resulta, también en esta ocasión, el principal obstáculo para la realización de los fines humanos o la autoinviabilización de la naturaleza humana. Existen, además, otras pasiones que pueden llevar al mismo resultado: el odio, la concupiscencia, la ambición y la codicia⁴⁵⁹. Incluso el miedo a la muerte o a otros perjuicios, si bien en el enfoque hobbesiano tiende

⁴⁵⁷ *Ibid.*, cap. XXVII, pp. 242-243. (“From whence proceedeth a presumption that the punishments ordained by the laws, and extended generally to all subjects, ought not to be inflicted on them with the same rigour they are inflicted on poor, obscure, and simple men, comprehended under the name of the *vulgar*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 194).

⁴⁵⁸ *Ibid.*, cap. XXVII, p. 243.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, cap. XXVII, p. 244.

a ser una pasión favorable a la paz y a la prevención del delito, puede llevar al quebrantamiento de la ley cuando pierde el sentido de la proporción –aunque siempre en menor medida que las demás pasiones⁴⁶⁰.

La otra fuente de disidencia en el Estado civil es aquella que procede del desconocimiento de que la justicia es el fundamento de todos los actos del poder soberano:

La ignorancia de las causas remotas dispone a atribuir todos los acontecimientos a causas inmediatas e instrumentales, porque éstas son las únicas que perciben. Y aun ocurre que en todos los sitios en que los hombres se ven gravados con tributos fiscales, descargan su cólera sobre los publicanos, es decir, los granjeros, recaudadores y otros funcionarios del fisco, y se asocian a todos aquellos que censuran al gobierno, y arrastrados más allá de los límites de toda posible justificación, llegan a atacar a la autoridad suprema...⁴⁶¹

El dominio del Leviatán supone no solo que su libertad tiene como correlato que la posibilita a la restricción de los súbditos, sino que su voluntad suprema es inaccesible, de modo inmediato, al conocimiento de aquéllos. Así, de la misma manera en que consideramos la inescrutabilidad de la intención puesta en juego en el súbdito que peca, aunque no delinque, toca ahora razonar en semejantes términos a propósito del designio de la voluntad soberana que anima a cada una de sus acciones. Ello debe ser dado a conocer por el soberano. Más importante aun, debe enseñarse a los súbditos acerca de la

⁴⁶⁰ *Ibid.*, cap. XXVII, pp. 244-245.

⁴⁶¹ *Ibid.*, cap. XI, p. 84. ("Ignorance of remote causes disposeth men to attribute all events to the causes immediate and instrumental; for these are all the causes they perceive. And hence it comes to pass that in all places, men that are grieved with payments to the public, discharge their anger upon the publicans (that is to say, farmers, collectors, and other officers of the public revenue) and adhere to such as find fault with the public government; and thereby, when they have engaged themselves beyond hope of justification, fall also upon the supreme authority...", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 61-62).

legitimidad que subyace a las pretensiones de dicha voluntad. Aparece, en consecuencia, la necesidad de que el poder civil se haga cargo de la instrucción pública⁴⁶².

Que el poder civil se haga cargo de esta tarea, supone una consideración de sus atribuciones cifrada en torno de la legitimidad absoluta de la soberanía o, en los términos que ahora nos interesan, de la *inalienabilidad del poder civil* frente a cualquier demanda de las libertades individuales originarias. En última instancia, cualquier delito trasunta la pretensión de alienar el poder civil a quien legítimamente le corresponde según el pacto establecido; en efecto, lo que está detrás de toda violación de la ley civil es la pretensión de negar el pacto fundacional que dio origen al ordenamiento político de la existencia humana. Veamos más de cerca esta decisiva cuestión, que no es sino el planteamiento hobbesiano de la *ilegitimidad de toda pretensión de salirse del pacto* que instituyó al Estado civil.

Más allá del delito particular, la explícita vocación de renuncia de los súbditos al ordenamiento político común establecido es abiertamente combatida por Hobbes en los términos siguientes:

En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En

⁴⁶² Nos habíamos referido a la necesidad de que las leyes civiles sean publicadas en *supra*, acápite 4.3, pp. 221-222. Ahora nos referimos a una cuestión más amplia que la incluye: la educación de los súbditos a favor de la paz pública o la promoción desde el gobierno de una *conciencia ciudadana*.

consecuencia, también quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano.⁴⁶³

Ni es posible plantear legítimamente una nueva sujeción a otro hombre o asamblea de hombres, ni cabe volver legítimamente sobre la figura de la multitud disgregada. El argumento hobbesiano se basa en los términos de la racionalidad contractual. Hemos tenido ocasión de verlo: las partes contratantes pueden *liberarse* del pacto estipulado, pero solo bajo dos circunstancias. En primer término, el cumplimiento de la obligación a la que cada una se haya comprometido. En segundo lugar, la restitución que la contraparte contractual pudiera hacer de la libertad cedida en su favor⁴⁶⁴.

Ninguna de las dos circunstancias pueden arribar, en el planteamiento hobbesiano, en la relación entre los súbditos y el soberano, dado que, en primer término, el contrato entre ellos no define un período de tiempo discreto para su cumplimiento, ni determinadas acciones específicas que deban llevarse a cabo para lo mismo. Se trata de un *pacto de carácter indefinido* mientras el poder civil siga siendo capaz de preservar la paz pública, garantizando con ello

⁴⁶³ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 142. (“And consequently they that have already instituted a commonwealth, being thereby bound by covenant to own the actions and judgments of one, cannot lawfully make a new covenant amongst themselves to be obedient to any other, in any thing whatsoever, without permission. And therefore, they that are subjects to a monarch cannot without his leave cast off monarchy and return to the confusion of a disunited multitude, nor transfer their person from him that beareth it to another, or other assembly of men; for they are bound, every man to every man, to own, and be reputed author of, all that he that already is their sovereign shall do and judge fit to be done...”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 110-111).

⁴⁶⁴ *Cf. supra*, acápite 3.3, p. 163.

las vidas y el bienestar de sus súbditos. La obligación de éstos, pues, carece de solución de continuidad. En segundo lugar, la posibilidad de que sea el propio soberano quien renuncie a las prerrogativas dispuestas para él por la multitud que le instituyó sería contraria a los fines del pacto, pues, siendo la seguridad de los ciudadanos la finalidad de la institución del Leviatán, constituiría un despropósito que éste se mantenga sólo durante un período de tiempo discreto, para recaer luego en el estado de naturaleza. Con esto, se vuelve sobre la indefinición del pacto, ahora del lado del soberano, y expresada en la figura de la sucesión como *eternidad artificial*⁴⁶⁵.

La ruta que restaría considerar para una posible liberación de las obligaciones contractuales de los súbditos consiste en que las garantías que son responsabilidad del Leviatán dejen de estar aseguradas: el incumplimiento de las obligaciones contractuales de parte del soberano⁴⁶⁶. Esto puede ocurrir por circunstancias internas o externas a nuestra entidad política. Dejaremos las segundas para el próximo acápite. Nos ocuparemos ahora de la única posibilidad inherente al cuerpo artificial animado bajo el alma artificial de la soberanía: que determinadas acciones del gobernante hacia los ciudadanos

⁴⁶⁵ Cf. *supra*, acápite 4.5, pp. 250-253. He formulado este análisis en términos de las obligaciones de los súbditos y la posible restitución de parte del soberano, porque la naturaleza peculiar de su contrato así plantea la relación entre ambos: todos cedieron sus libertades al único que no hizo lo propio; ellos han asumido una obligación indefinida, a la vez que él debe no proceder a la restitución de sus libertades, dada la específica obligación que le compromete. El soberano también tiene una obligación indefinida, pero ello no es otra cosa que la *continuidad de su irrestricción* o de su falta de obligaciones y ataduras sociales para actuar.

⁴⁶⁶ Como se ha podido apreciar, en lo que toca a los súbditos, ni su incumplimiento ni su cumplimiento del pacto les libera de la obligación contractual con el soberano; lo primero es mera injusticia, delito que pasa a ser penado; lo segundo, tiene un carácter indefinido.

incumplan el pacto que define su razón de ser y la de la obediencia civil, liberando a los súbditos de la misma por medio de la *anulación* del contrato⁴⁶⁷.

La forma como Hobbes va a enfrentar esta posibilidad es destacando lo específico del pacto político fundacional, en cuanto no se trata de una relación simétrica entre individuos particulares, sino entre una persona –un hombre o una asamblea de hombres– que es colocada por encima del resto de los individuos. De acuerdo con esta *relación inmediatamente multilateral y asimétrica*, ninguna acción particular del soberano podrá ser argüida como violación de sus obligaciones en relación con su contraparte contractual, que no viene constituida por nadie en particular, sino por el *conjunto* de la multitud que le instituyó, restringiendo su propia libertad originaria a cambio de paz y seguridad. Entre los decisivos párrafos del capítulo XVIII de *Leviatán*, “De los DERECHOS de los soberanos por institución”, Hobbes señala:

...como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y *no del soberano en cada uno de ellos*, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Insistimos: también el soberano ha asumido una obligación con carácter indefinido, por lo que no hay cumplimiento de sus obligaciones que le lleven a la *liberación* de los compromisos contractuales adquiridos. Por su parte, sobre la *anulación* de los contratos, *cf. supra*, acápite 3.3, pp. 163-164.

⁴⁶⁸ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XVIII, p. 143, cursivas mías. (“...because the right of bearing the person of them all is given to him they make sovereign by covenant only of one to another, and not of him to any of them, there can happen no breach of covenant on the part of the sovereign; and consequently none of his subjects, by any pretence or forfeiture, can be freed from his subjection”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 111). En base a esta cita, podría decirse que, estrictamente, el *Leviatán* no tiene contrapartes contractuales. Sin embargo, es claro que, puesto que la cesión de la irrestricción originaria de los individuos que le instituyen se realiza *a cambio* del beneficio de la autopreservación, el *Leviatán* viene definido por la racionalidad contractual del mutuo interés de las partes.

El soberano aparece como una persona que se *debe a una totalidad social*, su cuerpo artificial, y que no pone en juego sus derechos y sus obligaciones contractuales por el específico encuentro o desencuentro que pueda trabar con algún ciudadano particular. No estamos frente a una relación contractual estrictamente bilateral, como la que acontece en los pactos establecidos ante la ausencia de un poder común. Al contrato entre individuos (I – I), se le contrapone ahora una fórmula diferente: [(I – I – I – etc.) – S], definida por una *multilateralidad irreductible* a cualquiera de las posibles y efectivas relaciones que el soberano (S) pueda entablar con cualquier individuo (I). Con esto, el soberano hobbesiano queda con las *manos libres* para decidir la acción que desee respecto de cualquier súbdito, sin que nada de lo que él mismo pudiera disponer para alguno de ellos lo deslegitime o signifique una violación de su máximo interés: la *paz pública*⁴⁶⁹.

Todavía podríamos preguntarnos por la posibilidad de que, no un ciudadano particular, sino todo el *conjunto* social que lo fundó (I – I – I – etc.) rechace al soberano instituido. Sería igualmente injusto, según el planteamiento hobbesiano, pues, al haber abandonado su derecho a autogobernarse, la multitud fundadora del Estado civil ha quedado desprovista de la libertad para seguir legítimamente este curso de acción. El soberano, en cambio, sí podría llevar a cabo una acción semejante, *i.e.* renunciar a su soberanía, de modo legítimo frente a sus súbditos, pues no hay manera de que él viole la ley civil –

⁴⁶⁹ Desde un punto de vista epistémico, reaparece aquí el atomismo hobbesiano: dado que el *conjunto* o cuerpo político constituido no es más que la suma de sus partes, la soberanía o alma artificial que anima y dirige su movimiento puede decidir desprenderse de alguna de sus particulares porciones para preservar el resto más amplio de sí misma. Algo así como prescindir de alguna parte del cuerpo natural que resulte nociva o innecesaria; por ejemplo, extirparse un tumor o cortarse las uñas.

que él mismo ha instaurado y de la que puede disponer a su discreción—. Sin embargo, tal cual se acaba de indicar, esto contravendría los fines de su obligación, colocándolo en falta contra la ley de naturaleza⁴⁷⁰.

Vemos, en consecuencia, que las piezas del razonamiento hobbesiano se han dispuesto, por medio de la racionalidad del contrato, de modo que las premisas naturales de los seres humanos nos lleven inexorablemente a justificar la soberanía absoluta como el *único mecanismo* que desde tales presupuestos antropológicos es capaz de ofrecer seguridades a la vida y el bienestar humanos. El núcleo del argumento supone siempre la justicia de los contratos libremente asumidos, así como el poder que gracias a su respeto hace del Leviatán una entidad socialmente todopoderosa⁴⁷¹. Es el trabajo conjunto, al que nos referimos en el capítulo pasado, que en el Estado civil realizan la racionalidad y la pasión. Asimismo, las consideraciones inmediatamente pragmáticas no dejan de estar presentes en la argumentación hobbesiana:

Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no

⁴⁷⁰ La cuestión aquí es la de los límites del soberano, que trascienden el horizonte de lo civil, y las obligaciones que de ellos se desprenden para su conducta. En una palabra, la continuidad entre la voluntad soberana, las leyes de naturaleza y las leyes divinas. Nos ocuparemos de esto en los siguientes acápites; especialmente en 5.2. *Cf.*, también, *supra*, acápites 3.2, pp. 158-161.

⁴⁷¹ Dicho una vez más, para el caso de la desobediencia de las minorías: "...si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordados, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos decidiera." (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XVIII, p. 144) ("...because the major part hath by consenting voices declared a sovereign, he that dissented must now consent with the rest, that is be contented to avow all the actions he shall do, or else justly be destroyed by the rest. For if he voluntarily entered into the congregation of them that were assembled, he sufficiently declared thereby (and therefore tacitly covenanted) to stand to what the major part should ordain...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 112).

puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, *se enseña a otros a hacer lo propio*.⁴⁷²

Razonando según el conjunto de consideraciones a las que acabamos de atender, la conclusión hobbesiana es que el Leviatán no debe tolerar la positividad del querer sedicioso puesta de manifiesto en el delito, trátase de una desobediencia puntual o de una abierta rebelión. Para tener éxito, empero, tendrá que emplear los *recursos absolutos* que han sido dispuestos para él, creando una estructura de poder por la que su dominio se cristalice sólidamente y de modo trascendente a cualquier disputa particular entre los súbditos:

Y esto se entiende que debe ser hecho no ya atendiendo a los individuos más allá de lo que significa protegerlos contra las injurias, cuando se querellan, sino por una *providencia general* contenida en pública instrucción de doctrina y de ejemplo; y en la promulgación y ejecución de buenas leyes, que las personas individuales puedan aplicar a sus propios casos.⁴⁷³

Esta providencia general no es sino un ordenamiento institucional de los cauces de la vida civil, cifrado en las leyes impartidas y la instrucción debida. La segunda es de especial importancia para Hobbes; por eso, la coloca al mismo nivel que la dación de leyes: sin ella tales leyes devendrían estériles y

⁴⁷² *Ibid.*, cap. XV, p. 121, cursivas mías. (“And for the other instance of attaining the sovereignty by rebellion, it is manifest that, though the event follow, yet because it cannot reasonably be expected (but rather contrary), and because (by gaining it so) others are taught to gain the same in the like manner, the attempt thereof is against reason.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 92).

⁴⁷³ *Ibid.*, cap. XXX, p. 275, cursivas mías. (“And this intended should be done, not by care applied to individuals, further than their protection from injuries when they shall complain, but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine and example, and in the making and executing of good laws, to which individual persons may apply their own cases.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 219).

sin aplicación por la posibilidad de su descrédito por parte de quienes contravienen los intereses de la soberanía. Avalado por la preeminencia irrestricta de estos intereses, nuestro autor propone sin miramientos el *control sobre las doctrinas impartidas*; una suerte de *censura a favor de la paz*:

...es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y, por consiguiente en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicadas. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz y la concordia no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza.⁴⁷⁴

La verdad de las doctrinas públicamente impartidas se define, pues, en función de la preservación del horizonte común de vida en el que se comunican, que no es otro que la socialidad artificialmente articulada y gobernada por el Leviatán. De este modo, si contraviene la viabilidad de su propio escenario, será contraria a él: falsa desde el punto de vista de su veracidad y sediciosa en consideración a sus efectos políticos⁴⁷⁵. Es peculiar a esta cuestión que, en

⁴⁷⁴ *Ibid.*, cap. XVIII, pp. 145-146. (“...it is annexed to the sovereignty to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing, to peace; and consequently, on what occasions, how far, and what men are to be trusted withal, in speaking to multitudes of people, and who shall examine the doctrines of all books before they be published. For the actions of men proceed from their opinions, and in the well-governing of opinions consisteth the well-governing of men’s actions, in order to their peace and concord. And though in matter of doctrine nothing ought to be regarded but the truth, yet this is not repugnant to regulating of the same by peace. For doctrine repugnant to peace can no more be true than peace and concord can be against the law of nature.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 113).

⁴⁷⁵ Es importante tomar en cuenta que esta censura se verifica en torno de doctrinas *públicamente impartidas*. No es cuestión de lo que meramente uno pueda pensar o concebir privadamente. La diferencia es importante por marcar nuevamente la distinción del absolutismo hobbesiano frente a la sujeción totalitaria de los regímenes fascistas, estalinistas y maoístas del siglo XX., en los cuales las dimensiones privadas de la vida estaban directamente puestas bajo

relación con ella, Hobbes ofrece varias de sus no muy frecuentes referencias a las obligaciones inexcusables del soberano. El motivo es claro: está en juego su propia supervivencia.

...va contra su deber dejar al pueblo en la ignorancia o mal informado acerca de los fundamentos y razones de sus derechos esenciales, ya que, de este modo, los hombres resultan fáciles de seducir y son inducidos a resistir al poder soberano, cuando el Estado requiera el uso y ejercicio de tales derechos⁴⁷⁶.

El asunto de los deberes soberanos es directamente tratado en el capítulo XXX de *Leviatán*, “De la MISIÓN del representante soberano”, pero la tematización hobbesiana de los mismos se troca inmediatamente en una nueva exposición de sus derechos inalienables. Puesto que preservar la inexpugnabilidad de tales derechos, la soberanía se quebrantaría al costo de recaer sobre la circunstancia del estado de naturaleza y su inminente amenaza de muerte para los individuos, Hobbes explicita como *primera misión* del soberano la de

el interés e incesante control de los gobiernos. Sin embargo, resulta claro que en estas líneas resuenan los perfiles más tiránicos del planteamiento hobbesiano. En el mismo tenor, destaca su recelo frente a las asociaciones de individuos en la sociedad civil: “Como las ligas [*sistemas irregulares* de asociación entre súbditos, no representativos del *conjunto* de ellos] se constituyen comúnmente para la defensa común, las ligas de súbditos son en un Estado (que no es sino una liga que reúne a todos los súbditos), en la mayoría de los casos, innecesarias, y traslucen designios ilegales; son, por esta causa, ilegales, y se comprometen por lo común bajo la denominación de facciones o conspiraciones.” (*ibid.*, cap. XXII, p. 193) (“The leagues of subjects (because leagues are commonly made for mutual defence) are in a commonwealth (which is no more than a league of all the subjects together) for the most part unnecessary, and savour of unlawful design; and are for that cause unlawful, and go commonly by the name of factions or conspiracies.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 153). Más aun, dada la inescrutabilidad de los designios privados, llega a asomarse una mirada totalitaria que juzga y procede en base a las *posibles intenciones* de los ciudadanos: “En efecto, toda conjunción de fuerzas realizada por individuos privados es injusta cuando abriga una intención maligna; si la intención es desconocida, esas ligas resultan peligrosas para la cosa pública e injustamente toleradas” (*ibid.*, cap. XXII, p. 194). (“For all uniting of strength by private men is, if evil intent, unjust; if for intent unknown, dangerous to the public and unjustly concealed.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁷⁶ *Ibid.*, cap. XXX, p. 276. (“...it is against his duty to let the people be ignorant or misinformed of the grounds and reasons of those his essential rights, because thereby men are easy to be seduced and drawn to resist him, when the commonwealth shall require their use and exercise”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 220).

autopreservarse: “mantener enteramente esos derechos, y, por consiguiente, va contra su deber: primero, transferir a otro o renunciar por sí mismo a alguno de ellos”⁴⁷⁷. Como se indicara hace un momento, ni siquiera el soberano puede, sin cometer una falta contra las leyes naturales que le obligan a cumplir con sus obligaciones pactadas, abandonar el compromiso de preservar la paz de la multitud que le instituyó. *Debe*, más bien, buscar su propia continuidad, que en su consumación es la perpetuidad de la soberanía –la sucesión.

Así, de modo inmediato, la tematización de los deberes del soberano deviene en una nueva exposición de los derechos irrestrictos de los que dispone la soberanía para la preservación de la paz. Como plena positividad socialmente omnipotente, *la voluntad del Estado civil fusiona deber y derecho*, y cualquier negatividad que pueda ser forzosa para su querer no es sino un desarrollo de su voluntad positiva fundamental o algo que ella misma se impone. Así, por ejemplo, el deber de censurar toda doctrina que promueva la disidencia.

Ahora bien, el *deber medular* desde el que se estructurará concretamente la vida civil será el ejercicio de los derechos de la soberanía por medio de la *dación de leyes* que rijan al *conjunto* de su cuerpo artificial. Dado lo expuesto, cualquiera de estas leyes será justa por definición: “Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores

⁴⁷⁷ *Ibid.*, cap. XXX, p. 275. (“...to maintain those rights entire; and consequently, against his duty, first, to transfer to another or to lay from himself any of them”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 219).

convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos.”⁴⁷⁸ Y tal justicia se pondrá de manifiesto en la *equidad*:

La seguridad del pueblo requiere, además, de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, que la justicia sea administrada por igual a todos los sectores de la población; es decir, que lo mismo al rico y al poderoso que a las personas pobres y oscuras, pueda hacerseles justicia en las injurias que les sean inferidas; así como que el grande no pueda tener mayor esperanza de impunidad, cuando hace violencia, deshonra u otra injuria a una clase más baja, que cuando uno de éstos hace lo mismo a uno de aquéllos. En esto consiste la equidad, a la cual, por ser un precepto de la ley de naturaleza⁴⁷⁹, un soberano se halla igualmente sujeto que el más insignificante de su pueblo.⁴⁸⁰

La equidad consiste, así, en el trato igualitario de parte del soberano hacia sus súbditos. En virtud de la *forma* de esta relación multilateral, la voluntad de aquél se revela efectivamente como la de todos aquellos que constituyen su cuerpo artificial, y no como la de alguno o algunos por sobre la de los demás. Por medio de la equidad de la voluntad soberana, todos los individuos resultan, bajo los mismos términos, divorciados de sí mismos o en la figura de una *trascendencia artificial* frente a sus propias disposiciones particulares y efectivas.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, cap. XXX, p. 285. (“It is in the laws of a commonwealth as in the laws of gaming: whatsoever the gamesters all agree on is injustice to none of them.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 229).

⁴⁷⁹ Se trata de la undécima ley de naturaleza (cf. *ibid.*, cap. XV, p. 127).

⁴⁸⁰ *Ibid.*, cap. XXX, pp. 282-283. (“The safety of the people requireth further, from him or them that have the sovereign power, that justice be equally administered to all degrees of people, that is, that as well the rich and mighty as poor and obscure persons may be righted of the injuries done them, so as the great may have no greater hope of impunity when they do violence, dishonour, or any injury to the meaner sort, than when one of these does the like to one of them. For in this consisteth equity, to which, as being a precept of the law of nature, a sovereign is as much subject as any of the meanest of his people.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 226).

Esta trascendencia del soberano, puesta de manifiesto en el trato igualitario que provee a sus súbditos, vía el alcance y la aplicación de sus leyes, revela inmediatamente su sustrato antropológico profundo: la igualdad natural originaria de los seres humanos, alterada solo ante la figura artificial del Leviatán, ante la que los individuos se disponen del mismo modo en que lo hacen bajo la relación jerárquica inalterable que tienen con el Creador. “La desigualdad de los súbditos procede de los actos del poder soberano; por consiguiente, no tiene ya lugar en presencia del soberano, es decir, en un tribunal de justicia, así como tampoco existe desigualdad entre los reyes y sus súbditos en presencia del Rey de Reyes.”⁴⁸¹

En la dación de leyes, sin embargo, no solo importa el carácter justo y equitativo de las mismas, sino su *contenido*. En este sentido —precisa Hobbes—, el soberano debe ser capaz de dictar *buenas leyes*. ¿Qué es una buena ley? “Una buena ley es aquello que resulta *necesario* y, por añadidura, *evidente* para el *bien del pueblo*.”⁴⁸² Esta necesidad, que se autoevidencia en sus efectos acordes con el bienestar de los súbditos, es planteada por Hobbes en términos de la negatividad de la libertad que rastreamos y que viene aquí consumándose:

En efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su

⁴⁸¹ *Ibid.*, cap. XXX, p. 283. (“The inequality of subjects proceedeth from the acts of sovereign power, and therefore has no more place in the presence of the sovereign (that is to say, in a court of justice) than the inequality between kings and their subjects, in the presence of the King of kings.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁸² *Ibid.*, cap. XXX, p. 285. (“A good law is that which is *needful* for the *good of the people*, and withal *perspicuous*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 229).

precipitación o su discreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino.⁴⁸³

La negatividad de las leyes civiles no es presentada como la anulación de los intereses de los súbditos o su bienestar, sino como la *restricción que encamina debidamente* el curso práctico de los intereses y satisfacciones individuales. O, la voluntad positiva del soberano, objetivada en sus leyes, pauta negativamente la positividad del querer individual, de forma tal que los individuos no “choquen” entre sí.

No obstante, pensada la cuestión en términos de lo que la irrestricción soberana puede de facto llevar a cabo en perjuicio de tal o cual individuo, y justificando su acción bajo la consigna del *bien común*, ahora identificado con la paz y la seguridad públicas, encontramos que dicho encaminamiento puede no ser sino la ocasión para despachar malamente, no solo el bienestar, sino incluso la vida de los súbditos. Esta posibilidad es abiertamente reconocida por Hobbes, y su argumentación legitimadora de la misma no solo se atiene a considerar la forma y el contenido de las leyes civiles y la voluntad soberana, sino que establece la *identidad esencial del soberano y sus súbditos* en lo que toca a sus condiciones de existencia:

⁴⁸³ *Loc. cit.* (“For the use of laws (which are but rules authorized) is not to bind the people from all voluntary actions, but to direct and keep them in such a motion as not to hurt themselves by their own impetuous desires, rashness, or indiscretion, as hedges are set, not to stop travelers, but to keep them in the way.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*) La versión de la edición Latina de 1668 es más explícita: “For the end of laws is not to restrain people from a *harmless liberty*, but to *prevent* them from rushing into dangers or harm to themselves or to the commonwealth, from impetuous passions, rashness or foolishness, as roads are hedged not as an obstacle to travelers, but to prevent them from wandering off, with injury to their fellow citizens.” (*loc. cit.*, n. 11, cursivas mías)

Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano necesita poder para regularlo a su voluntad.⁴⁸⁴

Desde esta unidad no sustancial del cuerpo político, queda cancelada cualquier posibilidad de contradicción entre la autoridad soberana y el bienestar individual por el cual los actuales ciudadanos sacrificaron a ella su libertad. El aplastamiento de la voluntad individual queda legitimado en una suerte de *unidad artificial* de las voluntades y sus condiciones comunes de existencia; producida por sus miembros, sí; pero, una vez real, definida de modo perfectamente independiente de sus designios e intereses particulares. Más aun, dotada de plena de autoridad para arrasarlos⁴⁸⁵. Esta armonía artificial, consagrada en la identidad del beneficio del soberano y el del súbdito, ha pasado por la mediación del contrato para terminar estableciendo que, en la práctica, la única persona que termina siendo poseedora de una voluntad libre, a costa de todas las demás, es el soberano.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, cap. XXX, pp. 285-286. ("A law may be conceived to be good when it is for the benefit of the sovereign, though it be not necessary for the people; but it is not so. For the good of the sovereign and people cannot be separated. It is a weak sovereign that has weak subjects, and a weak people whose sovereign wanteth power to rule them at his will.", edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁴⁸⁵ Debe subrayarse el carácter *legítimo* de esta suerte de aplastamiento del individuo a manos del soberano. Siempre será posible que entren en juego cuestiones de depravación moral o desorden de las pasiones del soberano; empero, la cuestión de fondo es que tal aplastamiento individual es siempre una inminente posibilidad *inherente* al tipo de relación aquí planteada: más allá de las peculiaridades del carácter de los soberanos, estamos ante la necesidad fundamental de la propia institución soberana. Para cumplir con sus fines, el gobernante podrá y, eventualmente, deberá prescindir de una porción de su cuerpo artificial. No se trata, pues, de que el soberano obre por fines distintos a los de su misión, la preservación de la paz pública, y que por ello las libertades individuales resulten liquidadas; por el contrario, buscando cumplir con su misión es que el ejercicio de la voluntad política del soberano nos lleva a este resultado.

Recapitulando, vemos que lo político resulta un querer positivo que el hombre artificial realiza por medio de la instauración de un orden común para todas sus partes constituyentes. En la medida en que la libertad individual es el sustrato fundador del poder civil, la personificación que ahora la representa llevará a cabo los fines de su naturaleza artificial *preservando la irrestricción* bajo la que aquella se definía originariamente⁴⁸⁶. Para asegurar, pues, el éxito de los fines políticos, Hobbes mantiene la libertad natural de los hombres, pero adscribiéndola con exclusividad a la soberanía. La autoanulación recíproca de las voluntades individuales, por medio de la guerra generalizada del estado de naturaleza, le llevaron a sostener la necesidad de que la libertad individual *cambie de dueño* y sea sacrificada, en la intención hobbesiana, de modo parcial, para preservar lo más que se pueda de la misma.

A pesar de esta intención, sin embargo, nos hemos topado con que en virtud de la metamorfosis por la que la libertad individual deviene libertad del soberano, Hobbes confiere a la personificación del Leviatán todas las prerrogativas que en el estado de naturaleza confirió a los individuos recíprocamente contrapuestos. La *diferencia efectiva* entre ambas libertades consistirá, desde luego, en que el poder de esta personificación será incomparablemente mayor a la de cualquier individuo natural.

⁴⁸⁶ Recuérdese que aquí seguimos la postura de Hampton acerca de la irrestricción del poder del Leviatán (cf. *supra*, cap. 4, p. 212, n. 352): no se trata de un *traslado* de derechos al Leviatán, como si éstos fueran cosas que se entregan o se quitan, sino de que el soberano nunca renunció a aquellos que poseía en el estado de naturaleza, mientras que los demás *cedieron* en su ejercicio de los mismos o simplemente los *abandonaron*, a cambio del beneficio de la paz y la seguridad públicas.

En efecto, entre el individuo aislado natural y el soberano hobbesiano median las leyes de naturaleza y las leyes civiles, las cuales significaron movimientos autorre restrictivos de la libertad humana con vistas a garantizar, de un modo progresivamente mejor, la vida y los intereses de los individuos por medio de la paz. El Leviatán se erige sobre la base del pleno cumplimiento de estas leyes, las cuales constituyen un conjunto de limitaciones para los individuos, que, a su vez, son la condición para que el Estado civil surja legítimo –fundado en el concierto de las voluntades individuales– y poderoso –dada la disposición efectiva de los recursos de todos aquellos que de él forman parte–.

Nuestra artificialidad retoma, de esta manera, la figura del individuo, pero de uno socialmente todopoderoso, cuya prerrogativa no conoce límite, dado que abarca a cada uno de los hombres que forman parte de una misma comunidad y está por encima de cualquier contraposición particular con alguno de ellos. Su relación con los individuos no tiene, en consecuencia, la forma de la simetría que domina entre ellos en el estado natural: la identidad de sus intenciones –regidas por su apetencia indeterminada– hacia los objetos y la igualdad de sus capacidades. Es, más bien, una relación esencialmente asimétrica: la de *un todo orgánico* que tiene fines distintos a los de cada apetencia individual y gobierna sobre ellas en tanto *sus partes*, pudiendo disponer plenamente de las mismas.

En efecto, en tanto partes, éstas no pueden constituir una oposición para el Leviatán. Más bien, sus afirmaciones positivas particulares devendrán subsumidas en él, y, si pretenden oponérsele, desconocidas por la *nueva*

positividad que ha emergido desde ellas mismas. En última instancia, este desconocimiento no será sino la *liquidación física* de aquellos súbditos que sostengan tales afirmaciones.

Vistas así las cosas, el resultado al que este camino nos ha llevado se encuentra lejos de la figura de un sacrificio parcial de la libertad individual, tal cual se pretendía en la fundación del Estado civil. Es, más bien, la institución de condiciones comunes de vida que en cualquier momento pueden ser dirigidas contra la suerte de sus propios hacedores, quienes se *autoanulan* a través de la mediación del poder político por ellos producido. Simultáneamente, y de modo paradójico, este poder se presenta como una positividad que corre a favor de ellos mismos –si los consideramos luego de la transformación por la cual ya no son meros individuos, sino un *único cuerpo artificial* o una unidad política producida.

Los súbditos terminan siendo fieles cumplidores de la segunda ley de naturaleza, que insta al cumplimiento de los pactos contraídos, pero la más fundamental *regla general de la razón*⁴⁸⁷ termina siendo traicionada en esta culminación de la filosofía política hobbesiana. Su segundo componente, la posibilidad de que el derecho de naturaleza reaparezca, ante el atropello del

⁴⁸⁷ “De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIV, p. 107) (“And consequently it is a precept, or general rule, of reason *that every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it, and when he cannot obtain it, then he may seek and use all helps and advantages of war*. The first branch of which rule containeth the first and fundamental law of nature, which is *to seek peace, and follow it*. The second, the sum of the right of nature, which is *by all means we can, to defend ourselves*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 80).

poder civil constituido sobre los individuos particulares, no tiene ya lugar, salvo como una declaración inefectiva. La relación multilateral y asimétrica del soberano con su cuerpo artificial, el *conjunto de los individuos* que ya no cuentan efectivamente como tales, hace de toda resistencia individual no más que una *elección sobre cómo morir*, sin que quepa espacio para la rebelión, una vez que la soberanía se halla sólidamente instalada.

Antes de pasar a ocuparnos de esa cuota de libertad irrestricta que todavía resta a los individuos, en tanto individuos, bajo el Estado civil, nos ocuparemos de los *límites externos* al poder soberano.

5.2. Los límites externos del poder político: Leviatán contra Leviatán y las leyes procedentes de Dios

Nos hemos referido en el acápite anterior a la irrestricción absoluta del soberano en relación con sus súbditos. Él puede disponer de la suerte de ellos, incluso aniquilándolos, sin que quepa injusticia y, más aun, en aras del bienestar de ellos mismos, considerados como miembros de su cuerpo artificial –con cuyo interés se identifica el interés soberano– mas no como individuos propiamente tales.

Sin embargo, ningún soberano civil está solo en el mundo. Comparte la geografía del orbe junto con otros soberanos que disponen de la misma irrestricción frente a sus respectivos súbditos. Entre sí, se relacionan bajo la

forma de la *independencia recíproca* y la *igualdad*. No existe un soberano civil que rijan sobre las disposiciones de todos los soberanos existentes, de modo que su independencia recíproca e igualdad no configura otra circunstancia que la que distinguía al hipotético estado de naturaleza, propuesto por Hobbes para dar cuenta de lo que ocurriría a los individuos de no existir un orden político común que regule sus conductas. Por este motivo, nuestro autor resuelve pronto la cuestión *equiparando la ley de naturaleza a la ley de las naciones*:

Respecto a los oficios de un soberano con respecto a otro, comprendidos en la ley que comúnmente se denomina *ley de las naciones*, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres que carecen de una gobernación civil lo que deben hacer y lo que deben evitar uno respecto a otro, señala análogos dictados a los Estados, es decir, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas...⁴⁸⁸

En este caso, la relación natural que se establece entre los Estados no es una situación hipotética: la incertidumbre que resulta de la incondicionalidad del querer y la acción de cada soberano configura el derrotero histórico de los Estados, donde la constante amenaza de muerte producto de la guerra de todos contra todos se traduce en términos de una condición de enemistad latente y efectiva bajo la cual se han relacionado los Estados entre sí a lo largo del tiempo:

⁴⁸⁸ *Ibid.*, cap. XXX, p. 291. (“Concerning the offices of one sovereign to another, which are comprehended in that law which is commonly called the law of nations, I need not say anything in this place, because the law of nations and the law of nature is the same thing. And every sovereign hath the same right, in procuring the safety of his people, that any particular man can have, in procuring the safety of his own body. And the same law that dictateth to men that have no civil government, what they ought to do, and what to avoid in regard of one another, dictateth the same to commonwealths, that is, to the consciences of sovereign princes and sovereign assemblies...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 233).

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra.⁴⁸⁹

Con ello, volvemos sobre la figura de la *apetencia indeterminada*, solo que ahora para caracterizar, no a individuos atómicamente definidos, sino a los Estados, en tanto no sujetos a ningún poder social que los trascienda, pero que se ven necesariamente relacionados entre sí dadas sus necesidades y su circunstancia de vecindad. Del mismo modo que en el estado de naturaleza, esta circunstancia, aunada a la consideración de la *igual indeterminación* de las disposiciones de los otros Estados, encamina la satisfacción de sus apetencias bajo los patrones –que en su momento tuvimos ocasión de estudiar– de la competencia, la anticipación y la vanidad⁴⁹⁰. En particular, el papel de la anticipación y la vanidad son destacados por el propio Hobbes:

Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad, y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de

⁴⁸⁹ *Ibid.*, cap. XIII, p. 104. (“But though there had never been any time wherein particular men were in a condition of war one against another, yet in all times kings and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing and their eyes fixed on one another, that is, their forts, garrisons, and guns upon the frontiers of their kingdoms, and continual spies upon their neighbors, which is a posture of war.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

⁴⁹⁰ Cf. *supra*, el íntegro del acápite 2.1., sobre las disposiciones humanas favorables al conflicto en el estado de naturaleza.

otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con honor tales hechos.⁴⁹¹

A propósito de la suerte de los individuos, la *guerra exterior* que de aquí se desprende no tiene el mismo resultado que la guerra de todos contra todos del estado natural. Aquí, en un sentido muy específico, el del poder social disponible para afrontar una adversidad exterior, vuelve a entrar en escena la unidad del bienestar del soberano y el de sus súbditos. En la guerra exterior, puesto que los gobernantes “a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares”⁴⁹². Esta defensa es requerida para sostener los esfuerzos de guerra del Leviatán. De hecho, no solo su industria queda menos propensa al desastre, sino, lo que es más importante, sus propias vidas poseen mayores posibilidades de salir indemnes de los conflictos interestatales. Para empezar, no es tan frecuente que tales conflictos devengan en guerras, y éstas – considerando las variedades posibles de su intensidad– no comprometen en la lucha directa a todos los ciudadanos de un Estado⁴⁹³.

⁴⁹¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XVII, p. 138. (“And as small families did then, so now do cities and kingdoms (which are but greater families) for their own security enlarge their dominions upon all pretences of danger and fear of invasion or assistance that may be given to invaders, [and] endeavour as much as they can to subdue or weaken their neighbours, by open force and secret arts for want of other caution, justly (and are remembered for it in after ages with honour.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 107).

⁴⁹² *Ibid.*, cap. XIII, p. 104. (“But because they uphold thereby the industry of their subjects, there does not follow from it that misery which accompanies the liberty of particular men.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 78).

⁴⁹³ Kavka lo precisa de este modo: “Further, the state of war between his nation and others constitutes a much smaller threat to his life than would a war of all individuals (or small groups). Because of the problems of organizing large groups for combat, the uncertainty of the outcome in battles between States, the geographical barriers between States, and the relatively small number of agents on the international scene, actual fighting between States is relatively infrequent and directly involves only a small segment of a warring nation’s population when it does occur. Hence, there is much less fighting and killing per capita in the war of all nations than there would be in a war of all individuals (or small groups).” (Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 163-164)

La guerra entre Estados pone de manifiesto, en modo extremo, el *límite social externo* que define la existencia de toda comunidad política. Si un soberano no sale airoso de las guerras que le toque afrontar y sufre una severa derrota, podría perder su capacidad para ofrecer garantías a la seguridad de sus súbditos, perdiendo, así, la sujeción y obediencia de los mismos. Con ello, encontramos una *salida legítima* del contrato fundador del Estado civil que no aparecía en el acápite anterior. Se trata del incumplimiento de las obligaciones soberanas para con el *conjunto de sus súbditos* o cuerpo artificial. Siendo el Estado incapaz de seguir ofreciéndoles —en tanto comunidad de ciudadanos— protección, su contrato con ellos queda anulado⁴⁹⁴.

No obstante, puede que el resultado sea más afortunado y el soberano se sobreponga a los límites externos, que le vienen definidos por otro soberano, venciendo en la guerra. La victoria aparece, en principio, tan posible como su contraria, pero la historia humana no conoce de victorias indefinidas, ni en el caso de los más grandes imperios conocidos. Por ello, el conflicto en juego es, más allá de posibles éxitos momentáneos, *insuperable*, y no más que la reformulación, a un nivel superior, de las condiciones precarias del estado de naturaleza.

En la perspectiva hobbesiana, esta circunstancia incierta que rige la relación entre los Estados no puede ser revertida por ninguna institución humana. No hay mecanismo social que sea capaz de ponerle término, como si lo hubo en el caso de la guerra generalizada entre individuos. No aparecerá un *nuevo juez*

⁴⁹⁴ Volveremos sobre el problema de la disolución del Leviatán en 5.3.

humano que se erija sobre los Estados particulares para encauzar su apetencia de forma que quede asegurada, en este caso, la mutua viabilidad de sus intereses⁴⁹⁵.

Cada soberano es juez de sí mismo, cuenta sólo con sus capacidades para salir airoso de la potencial o efectivamente conflictiva situación en la que se encuentra. Así, dispone de sus recursos pasionales y de su razón para salir adelante; por lo cual, únicamente podrá acceder al segundo recurso negativizador de la libertad que tuvimos ocasión de rastrear en nuestra tesis, el de la obediencia a las leyes de naturaleza racionalmente discernidas. En términos de Hobbes: “...no existe tribunal de conciencia natural sino en la conciencia, en la cual no reina el hombre, sino Dios, y cuyas leyes (que obligan a la humanidad) con respecto a Dios, como autor de la naturaleza, son *naturales*; y con respecto a Dios mismo, Rey de Reyes, son *leyes*”⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ Una suerte de Estado civil *supra-supremo*, que sí está presente, por ejemplo, en la filosofía de la historia de Kant (*cf.*, por ejemplo, el Séptimo Principio de su “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 52-57), y que históricamente podría verse formulado de una manera muy incipiente en los intentos, apenas iniciados en el siglo XX, por aglutinar los intereses de los diversos Estados nacionales en instituciones tales como la Sociedad de Naciones y la Organización de la Naciones Unidas, así como en los desarrollos de las diversas ramas del derecho internacional, la experiencia creciente de un Estado supranacional en ciernes como la Comunidad Europea, etc. La negativa a considerar un Estado de tales dimensiones tiene especial importancia para Hobbes. Está en juego su disputa con el Papado; específicamente, con la pretensión de éste por configurar un poder universal que, o bien someta, o bien coexista con el poder de los gobernantes civiles; en ambos casos –temía Hobbes– amenazando la paz pública y llevando a la generalización de las guerras que aquejaban su tiempo. Nos ocuparemos de esta cuestión enseguida, en la segunda parte del presente acápite.

⁴⁹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXX, p. 291. (“...there being no court of natural justice but in the conscience only, where not man, but God reigneth, whose laws (such of them as oblige all mankind) in respect of God, as he is the author of nature, are *natural*, and in respect of the same God, as he is the King of kings, are *laws*”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 233).

Esto nos lleva a considerar el *segundo límite externo* de la irrestricción soberana, uno que en ningún caso podría ser siquiera momentánea o parcialmente superado: el antepuesto por Dios a través de las leyes de naturaleza. Desde el horizonte de las leyes civiles, el Leviatán no conoce restricciones. Él instaura estas leyes legítimamente y, bajo el mismo derecho, puede violarlas; es decir, instaurar una ley distinta. Frente a Dios, empero, la situación es distinta: las leyes de naturaleza son la condición que hace posible la propia erección del Leviatán; a la vez, ellas establecen su límite: la *voluntad de Dios*. Dirigirse contra ésta es cometer injusticia, no contra los súbditos sino contra el *Rey de Reyes*.

El sometimiento de toda criatura humana al *gobierno de Dios* no procede del hecho de ser él su creador, sino de su *irresistible poder*⁴⁹⁷, del mismo modo que ocurre en todas las formas humanas de gobierno, según la concepción hobbesiana:

Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e igualmente es por la excelencia de este poder que el reino de los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ “El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su *irresistible poder*.” (*Ibid.*, cap. XXXI, p. 294) (“The right of nature whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his laws, is to be derived, not from his creating them (as if he required obedience, as of gratitude for his benefits), but from his *irresistible power*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 235). Dado el acto creacional divino, la figura humana de gobierno más próxima sería la del dominio paternal, donde el gobierno de los padres sobre los hijos no procede del hecho de haberlos concebido, sino de su superior poder (*cf. ibid.*, cap. XX, pp. 163-164).

⁴⁹⁸ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 294. (“To those, therefore, whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure, belongeth naturally to God

Dada la omnipotencia divina, la posibilidad del disentimiento interior y de la disidencia públicamente manifestada carece de relevancia respecto de la unidad del reino de Dios: “Quiéranlo o no los hombres, deben estar siempre sujetos al poder del Dios. Cuando niegan la existencia o providencia de Dios, los hombres pierden su reposo, pero no su yugo.”⁴⁹⁹ En todo caso, aquellas posibilidades serán únicamente relevantes en cuanto a la distinta suerte de los individuos. Esto es, si serán tratados como buenos súbditos o como enemigos⁵⁰⁰. A su vez, por sí misma, la trascendencia del poder de Dios significa trascendencia respecto de los criterios del bien y del mal propios de los hombres; por lo cual, la administración divina de las excelencias y las adversidades de los súbditos será inapelable por éstos, a quienes solo cabrá obedecer su voluntad –inescrutable en sus designios últimos– y su ley⁵⁰¹.

La cuestión que nos interesa para dilucidar los términos específicos bajo los cuales rige la voluntad divina a la de los soberanos; es decir, la naturaleza de los límites que ella les antepone, consiste en determinar el modo en que dicha voluntad se manifiesta a los hombres. Ocurría lo mismo en el caso de la gobernación civil: el soberano debe *asegurar públicamente la expresión de su voluntad* para que ella pueda ser obedecida, una vez que los hombres la conocen suficientemente⁵⁰². Pues bien, en el caso de la voluntad divina, Hobbes precisa que Dios “declara sus leyes por tres conductos”: por la *razón*

Almighty, not as Creator and gracious, but as omnipotent.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 236).

⁴⁹⁹ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 292. (“Whether men will or not, they must be subject always to the divine power. By denying the existence or providence of God, men may shake off their ease, but not their yoke.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 234).

⁵⁰⁰ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 293.

⁵⁰¹ *Ibid.*, cap. XXXI, pp. 294-295.

⁵⁰² *Cf. supra*, acápite 4.3, pp. 221-222.

natural, por la *revelación* a alguna persona particular y por la *profecía* contenida en las Sagradas Escrituras⁵⁰³.

La ruta de la revelación queda fuera de nuestro seguimiento, pues “no han existido leyes universales así comunicadas, en tanto que Dios no habla de esta manera sino a personas particulares, manifestando cosas distintas a los diversos hombres”⁵⁰⁴. Interesan sí, en cambio, las otras dos posibilidades de expresión de la voluntad divina. De ellas se habrá desprender el *carácter doble* del reino de Dios sobre los hombres:

En virtud de la diferencia que existe entre las dos especies de palabra divina, *la racional* y *la profética*, puede atribuirse a Dios un doble reino, *natural* y *profético*: natural en que gobierna a aquellos seres del género humano que reconocen su providencia, por los dictados de la razón auténtica; profético en cuanto que habiendo elegido como súbditos a los habitantes de una nación particular (la de los judíos) los gobernó, y a nadie sino a ellos, no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas que les fue comunicando por boca de sus santos Profetas.⁵⁰⁵

“Del REINO DE DIOS POR NATURALEZA” es el título del capítulo XXXI, que constituye el cierre de la Sección Segunda de *Leviatán*, “Del Estado”, y en el que Hobbes termina de evidenciar lo que ya venía aludiéndose a lo largo de los capítulos previos de la misma sección: la identidad entre las leyes de

⁵⁰³ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXXI, p. 293.

⁵⁰⁴ *Loc. cit.* (“...there have not been any universal laws so given, because God speaketh not in that manner but to particular persons, and to divers men divers things”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 235).

⁵⁰⁵ *Ibid.*, cap. XXXI, pp. 293-294. (“From the difference between the other two kinds of God’s word, *rational* and *prophetic*, there may be attributed to God a twofold kingdom, *natural* and *prophetic*: natural, wherein he governeth as many of mankind as acknowledge his providence by the natural dictates of right reason; and prophetic, wherein having chosen out one peculiar nation (the Jews) for his subjects, he governed them, and none but them, not only by natural reason, but by positive laws, which he gave them by the mouths of his holy prophets.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

naturaleza y las leyes divinas. Bajo su égida, se constituye la gobernación natural de Dios sobre los hombres, la cual impera de modo universal en el amplio espectro de la humanidad dotada de razón. Por su parte, el íntegro de la Sección Tercera de *Leviatán*, “De un Estado cristiano”, la más extensa del libro, se ocupa de esclarecer, con el mayor sustento bíblico posible, la circunstancia específica de la historia del pueblo judío en la que, durante un período determinado, se estableció un Estado cristiano, donde la unidad del poder civil se encarnaba en la autoridad eclesiástica de los profetas directamente conferida por Dios.

Respecto al primero de ambos reinos, se pone en juego la continuidad de las leyes divinas y naturales que gobiernan a los seres humanos y, por ende, los límites insuperables que le toca asumir al Leviatán; en cuanto a lo segundo, destaca el interés hobbesiano por confrontar las aspiraciones del Papado y de algunas iglesias reformadas en competencia con el poder civil. Para completar la concepción hobbesiana de lo político, cifrada en el carácter absoluto de la soberanía y su irrestricción sobre cualquier otro poder, incluido el de las iglesias, revisaremos lo esencial de ambas cuestiones estrechamente vinculadas.

Como acabamos de indicar, en lo que toca a la gobernación natural de Dios por medio de la razón, Hobbes dirime la cuestión estableciendo la *plena identidad de las leyes de naturaleza y las leyes divinas*:

Habiendo hablado del derecho de la soberanía de Dios como exclusivamente basado en la naturaleza, tenemos que considerar,

ahora, cuáles son las leyes divinas o los dictados de la razón natural; estas leyes conciernen o bien a los deberes naturales de un hombre con respecto a otro, o al honor naturalmente dispuesto a nuestro Divino soberano. Son las primeras *las mismas* leyes de naturaleza... particularmente la equidad, la justicia, la piedad, la humildad y las restantes virtudes morales.⁵⁰⁶

Desde las primeras formulaciones de la racionalidad contractual, nuestro autor subraya que no hay sino una forma de lograr el favor divino: el cumplimiento de los pactos⁵⁰⁷. En el contexto del Estado civil, por su parte, la cosa no se modifica; así, toda pretensión de justificar la desobediencia al soberano, apelando a un pacto directo con Dios es implausible por suponer una manifestación sobrenatural inverificable⁵⁰⁸. A la par, resulta injusto por no

⁵⁰⁶ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 295, cursivas mías. (“Having spoken of the right of God’s sovereignty as grounded only on nature, we are to consider next what are the Divine laws, or dictates of natural reason; which laws concern either the natural duties of one man to another or the honour naturally due to our Divine Sovereign. The first are the same laws of nature... (namely, equity, justice, mercy, humility, and the rest of the moral virtues).”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 237). Watkins precisa la intención que está detrás del establecimiento de esta identificación: establecer la universalidad de las pautas racionales del comportamiento humano favorables a la paz pública, a contracorriente de los extremistas religiosos de su tiempo: “Hobbes said on several occasions that what makes the laws of nature *laws* is their being commanded by God... His intention, here, seems plain. He wanted the laws of nature to be compelling for everybody. Now for most people, a prescription will be compelling if observance of it is demonstrably necessary for physical survival. But in Hobbes’s time religious extremists were preaching that God required Englishmen to overthrow their king; and Hobbes agreed that it would be only rational to disobey one’s civil sovereign *if* one would be only otherwise be punished eternally by God. Thus if the prescription of his civil philosophy were to be compelling for all sorts of theists as well as for agnostics and atheists, he had to eliminate the very possibility of conflict between the dictates of reason and the commands of God.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, pp. 94-95) Desde tal identificación entre leyes naturales y leyes divinas, el caso del ateo no tendría que ser particularmente problemático, pues, aunque él no declara fe ni obediencia alguna hacia la ley divina, está obligado por la ley de naturaleza a obedecer a su soberano.

⁵⁰⁷ “Por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la segura y perpetua felicidad del cielo... no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado.” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV, p. 121) (“As for the instance of gaining the secure and perpetual felicity of heaven by any way... there being but one way imaginable, and that is not breaking, but keeping of covenant.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 92).

⁵⁰⁸ En relación con la imposibilidad –a la que nos referíamos líneas arriba– de que por esta vía quede debidamente expresada la voluntad divina, el punto es expresado por Hobbes de la siguiente manera: “...como es consustancial a la ley que los obligados por ella adquieran el convencimiento de la autoridad de quien la declara, y nosotros no podemos, naturalmente, adquirirlo directamente de Dios *¿cómo puede un hombre, sin revelación sobrenatural, asegurarse de la revelación recibida por el declarante...? ... cómo un hombre puede adquirir evidencia de la revelación de otro, sin una revelación particular hecha a él mismo, es*

existir, para Hobbes, pacto con Dios sino por medio de la autoridad soberana, divinamente avalada en tanto producto de la obediencia a las leyes naturales que el propio Dios dispuso:

Y cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía. Pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no es, solo, un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana.⁵⁰⁹

evidentemente imposible; porque si un hombre puede ser inducido a creer tal revelación por los milagros que ve hacer a quien pretende poseerla, o por la extraordinaria santidad de su vida, o por la extraordinaria sabiduría y felicidad de sus acciones (todo lo cual son signos extraordinarios del favor divino), sin embargo, todo ello no es testimonio cierto de una revelación especial. Los milagros son obras maravillosas, pero lo que es maravilloso para unos puede no serlo para otros. La santidad puede fingirse, y la felicidad visible en este mundo resulta ser, en muchos casos, obra de Dios por causas naturales y ordinarias. Por consiguiente, ningún hombre puede saber de modo infalible, por razón natural, que otro ha tenido una revelación sobrenatural de la voluntad divina; sólo puede haber una creencia, y según que los signos de ésta aparezcan mayores o menores, la creencia es unas veces más firme y otras más débil.” (*ibid.*, cap. XXVI, pp. 234-235) (“...because it is of the essence of the law that he who is to be obliged be assured of the authority of him that declareth it, which cannot naturally take notice to be from God, *how can a man without a supernatural revelation be assured of the revelation received by the declarer?...* how a man can be assured of the revelation of another without a revelation particularly to himself, it is evidently impossible. For though a man may be induced to believe such revelation from the miracles they see him do, or from seeing extraordinary wisdom, or extraordinary felicity of his actions, all which are marks of God’s extraordinary favour, yet they are not assured evidences of special revelation. Miracles are marvellous works, but that which is marvellous to one may not be so to another. Sanctity may be feigned; and the visible felicities of this world are most often the work of God by natural and ordinary causes. And therefore, no man can infallibly know by natural reason that another has had a supernatural revelation of God’s will, but only a belief (every one, as the signs thereof shall appear greater or lesser, a firmer or a weaker belief).”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 186-187). También contra la posibilidad de que un individuo –natural o en tanto ciudadano– haga pactos con Dios de modo directo, *cf. ibid.*, cap. XIV, p. 113. En general, la pretensión de ser objeto de una revelación particular de parte de Dios le parece a Hobbes un fácil recurso a disposición de hombres perversamente interesados (*cf. ibid.*, por ejemplo, cap. II, p. 14). Por su parte, como habremos de ver a continuación, la instauración de un gobierno cristiano, que supone un pacto directo con Dios al margen de cualquier gobernación civil humanamente establecida, es una posibilidad reservada para los tiempos bíblicos.

⁵⁰⁹ *ibid.*, cap. XVIII, p. 143. (“And whereas some men have pretended for their disobedience to their sovereign a new covenant, made (not with men, but) with God, this also is unjust; for there is no covenant with God but by mediation of somebody that representeth God’s person, which none doth but God’s lieutenant, who hath the sovereignty under God. But this pretence of covenant with God is so evident a lie, even in the pretenders’ own consciences, that it is not only an act of unjust, but also of a vile and unmanly disposition.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 111).

Que en tanto ciudadanos los hombres no puedan trabar pactos con Dios, sino por la mediación de su respectivo soberano, subraya la unidad de las leyes divinas con las leyes naturales y las leyes civiles dadas por el gobernante. Así, no podrá apelarse a Dios para legitimar acciones contra la autoridad civil constituida ni contra sus leyes, basadas, a su vez, en las leyes de naturaleza. La *apelación teológica* que aquí trasunta puede resumirse del modo siguiente: la obediencia a ambos cuerpos de leyes –naturales y civiles– responde a nuestro apego a la existencia, debido a la respectiva pulsión inserta en nuestra naturaleza por Dios al crearnos. En su acto creador, quedó establecida su voluntad y su ley, que aquellos cuerpos legales despliegan en planos distintos de la existencia humana, el natural y el civil.

Dicho esto, inmediatamente corresponde destacar la aparición de una *primera circularidad* a propósito de la unidad de las leyes que rigen la vida humana. Líneas arriba, indicamos que, en el marco del reino de Dios por naturaleza, las leyes divinas se refieren a “los deberes naturales del hombre”, pero también “al honor naturalmente dispuesto a nuestro Divino soberano”. En relación con la segunda de estas obligaciones, encontramos una circunstancia de especial interés para refrendar el carácter absoluto de la soberanía en su formulación hobbesiana: el soberano establece los términos bajo los que se ha de rendir el honor divino.

El asunto es el de la *veneración pública* en el marco de las comunidades políticas. Se trata de una obligación ineludible para todo ser humano, ergo para los soberanos, quienes merced a sus atribuciones dispondrán, a favor de la paz

pública, de un *culto uniforme*, que libre a la vida en común de la disparidad de las posibles manifestaciones que a este respecto pudieran presentarse⁵¹⁰.

Determinar un culto uniforme a Dios consiste en establecer cuáles habrán de ser, para todos los ciudadanos, los atributos divinos sobre los que recaerán sus alabanzas y su honor:

Y como las palabras (y, por consiguiente, los atributos de Dios) tienen su significación por convencionalismo y acuerdo entre los hombres, esos atributos deben ser expresivos del honor que los hombres se proponen hacer; y cualquiera cosa que pueda ser realizada por las voluntades de los hombres particulares, donde no existe ley sino razón, puede ser hecha por la voluntad del Estado, por medio de las leyes civiles. Y como un Estado no tiene voluntad ni hace otras leyes, sino aquellas que se estatuyen por la voluntad de quien detenta el poder soberano, resulta que aquellos atributos que el soberano ordena, en el culto a Dios, como signos de honor, deben ser tomados y usados como tales, por los particulares, en su culto público.⁵¹¹

⁵¹⁰ “Ahora bien, si consideramos que un Estado es una persona, debe rendir también a Dios una veneración, la cual se realiza cuando el Estado ordena que sea manifestada públicamente por los hombres privados. Este es el culto público, cuya peculiaridad consiste en ser *uniforme*, ya que las acciones que se hacen de modo diferente, por hombres diferentes no puede decirse que sean actos de pública veneración. Por tanto, cuando se permiten diversas clases de culto, procedentes de las distintas religiones de los particulares, no puede decirse que exista un culto público, ni que el Estado tenga una religión, en absoluto.” (*ibid.*, cap. XXXI, pp. 300-301) (“But seeing a commonwealth is but one person, it ought also to exhibit to God but one worship, which then it doth when it commandeth it to be exhibited by private men publicly. And this is public worship, the property whereof is to be uniform; for those actions that are done differently by different men cannot be said to be a public worship. And therefore, where many sorts of worship be allowed, proceeding from the different religions of private men, it cannot be said there is any public worship, nor that the commonwealth is of any religion at all.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 242).

⁵¹¹ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 302. (“And because words (and consequently the attributes of God) have their signification by agreement and constitution of men, those attributes are to be held significative of honour that men intend shall so be; and whatsoever may be done by the wills of particular men, where there is no law but reason, may be done by the will of the commonwealths by civil laws. And because a commonwealth hath no will, nor makes no laws, but those that are made by the will of him, or them that hath the sovereign power, it followeth that those attributes which the sovereign ordaineth, in the worship of God, for signs of honour, ought to be taken and used for such by private men in their public worship.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*)

Con esto, llegamos a una *atribución nominal*, decidida por el soberano, de las cualidades divinas sujetas a la honra pública⁵¹². Esto ocurre no sólo respecto de la definición de los atributos de Dios, sino incluso a propósito de las acciones a considerar propicias para su honra. Así, "...lo que se dice en la Escritura: *Es mejor obedecer a Dios que a los hombres*, tiene lugar en el reino de Dios por pacto, y no por naturaleza"⁵¹³. Es decir, en el reino de Dios por naturaleza, que abarca el ámbito universal de la experiencia humana, salvo el de una parte de la historia del pueblo judío, estas definiciones proceden del soberano. Por supuesto, Hobbes dirá que el soberano es autorizado a ello por Dios, pero, desde cualquier consideración práctica, Dios resulta *alejado* o, cuando menos, las cuestiones referidas a su honra procederán *in concreto* de la voluntad del soberano civil.

En cuanto a la posibilidad de un *Estado cristiano*; es decir, de uno en el cual el gobierno esté en manos de autoridades eclesiásticas, Hobbes parte de considerar que tal circunstancia solo fue conocida por el pueblo judío, a partir del "contrato entre Dios y Abraham, en virtud del cual Abraham se obliga por sí mismo y por su posteridad, a quedar sujeto a la ley positiva de Dios de una manera peculiar... por un juramento de alianza"⁵¹⁴. Este pacto fue renovado con Moisés y su liberación de la esclavitud en Egipto, perfilándose el pueblo

⁵¹² Para Watkins, "Hobbes's nominalism also leads to religious authoritarianism..." (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 157) Queda, pues, fuera de cuestión el interés por determinar cuáles sean o no las cualidades *realmente* atribuibles a Dios.

⁵¹³ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *loc. cit.* ("And that which is said in the Scripture, 'It is better to obey God than men,' hath place in the kingdom of God by pact, and not by nature.", edición latina de Edwin Curley, *loc. cit.*). La referencia bíblica es de *Hechos de los apóstoles*, 5, 29.

⁵¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXXV, p. 338. ("This is it which is called the *Old Covenant*, or *Testament*, and containeth a contract between God and Abraham, by which Abraham obligeth himself and his posterity, in a peculiar manner, to be subject to God's positive law... as by an oath of allegiance.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 273).

judío como *nación santa* que participa de una circunstancia especial merced a su sometimiento voluntario a Dios, expresado en el acatamiento de las Tablas de la Ley:

Toda la tierra... es de Dios, pero no toda la tierra se llama *santa*, sino solo aquella que se destinó singularmente a su servicio especial, como fue la nación de los judíos... esto, propiamente, era un reino donde Dios aparecía como rey, y el Sumo Sacerdote había de ser (después de la muerte de Moisés) su único virrey o lugarteniente.⁵¹⁵

En la lectura bíblica de Hobbes, una vez que los judíos reniegan de este pacto y piden “un rey como el del resto de las naciones” en tiempos de Samuel, la circunstancia excepcional que les tocó en suerte cesó y no se volvería a repetir, según el relato bíblico, hasta la segunda venida de Jesús, y su instauración de un reino cristiano sobre toda la humanidad⁵¹⁶.

La exégesis bíblica de Hobbes tiene puesta la mira sobre la distinción entre *poder temporal* y *poder espiritual* planteada por las iglesias cristianas, católicas y reformadas, para disputar el poder de la gobernación civil y cuestionar su autoridad absoluta. El único caso en que la autoridad eclesiástica asumió las funciones del poder civil habría tenido lugar durante el período indicado de la historia judía. Pero tampoco cabe aquí aquella distinción y división del poder:

⁵¹⁵ *Ibid.* cap. XXXV, p. 340. (“All the earth... is God’s; but all the earth is not called *holy*, but that only which is set apart for his especial service, as was the nation of the Jews... which properly was a kingdom wherein God was king, and the high priest was to be (after the death of Moses) his sole viceroy or lieutenant.”, edición de Edwin Curley, p. 274).

⁵¹⁶ Cf. el resto del recuento histórico en *ibid.*, cap. XXXV, pp. 340-342, y especialmente la amplia exposición de todo el recorrido de la alianza entre Dios y el pueblo judío en el capítulo XL de *Leviatán*, “De los derechos del reino de Dios en Abraham, Moisés, los Sumos Sacerdotes y los Reyes de Judá”.

...allí donde Dios mismo, por revelación sobrenatural, instituyó una religión, se estableció para sí mismo un reino privativo, y dio leyes no solamente para la conducta de los hombres respecto a Él, sino para la de uno respecto a otro. Por esta razón en el reino de Dios la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y por ello no tiene lugar alguno la distinción de dominio temporal y espiritual.⁵¹⁷

En consecuencia, ni siquiera en esta experiencia histórica tiene sentido la distinción entre los pretendidos poderes temporales y espirituales, debido a que lo que se encuentra es un gobierno civil absoluto directamente asumido por Dios en la persona de sus profetas, a través de los cuales expresaba su voluntad. Con ello, dichos representantes son *gobernantes civiles únicos*. Para el resto de experiencias de la gobernación civil a lo largo de la historia humana, donde no se halla presente este designio positivo de la voluntad divina, no toca sino afirmar, sin excepción alguna, la soberanía irrestricta del poder civil constituido, fiel al interés de preservar, por medio del respeto a las leyes de naturaleza y la preservación de la paz, la vida que Dios creó y a la que los hombres se hallan apegados por su propia constitución natural. Lo que la introducción de un poder espiritual capaz de disentir con los intereses de la soberanía civil puede traer consigo es, contrariamente al designio divino, la amenaza de recaer en la guerra generalizada⁵¹⁸.

⁵¹⁷ *Ibid.*, cap. XII, p. 95. ("But where God himself by supernatural revelation planted religion, there he also made to himself a peculiar kingdom and gave laws, not only of behaviour towards himself, but also towards one another; and thereby in the kingdom of God, the policy and laws civil are a part of religion; and therefore the distinction of temporal and spiritual domination hath there no place.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 71).

⁵¹⁸ "Por otra parte, a pesar de la distinción insignificante de *temporal* y *espiritual*, siguen existiendo dos reinos, y cada súbdito está sujeto a dos señores. El *poder eclesiástico* que aspira al derecho de declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia a declarar lo que es ley (el pecado no es otra cosa que la trasgresión de la ley); a su vez, el *poder civil* propugna por declarar lo que es ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños, que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo cual es imposible. O bien, si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía sino la espiritual; o el poder espiritual debe estar subordinado al temporal, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal.

Bajo esta unidad irrestricta del gobierno civil, Hobbes salva, de paso, la cuestión de la *doble lealtad* a Dios y al soberano civil, que en determinadas circunstancias podría presentarse en las decisiones de los súbditos. Ella consiste en la amenaza de disenso entre la ley del soberano y la ley de Dios. Lo que está en juego es la compatibilidad entre la ley natural, fundamento de la ley civil, y la ley divina. Ya hemos visto que ambas no son sino lo mismo, en tanto aquélla es creada por Dios.

Ahora bien, no solo la ley de Dios resulta armónica con la ley civil por medio de las leyes de naturaleza. A la vez, mientras que, en el terreno de la acción y la objetividad públicas del quehacer humano, el ciudadano no tiene otra posibilidad legítima sino la de obedecer a su soberano, en el ámbito de su *fuero interno* sólo se debe Dios. De este modo, de ser el caso que el soberano viole la ley de naturaleza o delinca contra Dios, obligando a sus súbditos a hacer lo propio, éstos quedan a salvo de tal iniquidad: obedecen al soberano –quien está en falta contra Dios– en *fuero externo*, pero son fieles a su creador interiormente⁵¹⁹.

Por consiguiente, si estos dos poderes se oponen uno a otro, forzosamente el Estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración.” (*ibid.*, cap. XXIX, pp. 269-270) (“For notwithstanding the insignificant distinction of *temporal* and *ghostly*, they are still two kingdoms, and every subject is subject to two masters. For seeing the *ghostly* power challengeth the right to declare what is sin, it challengeth by consequence to declare what is law (sin being nothing but the transgression of the law); and again, the civil power challenging to declare what is law, every subject must obey two masters, who both will have their commands be observed as law, which is impossible. Or, it if be but one kingdom, either the civil, which is the power of the commonwealth, must be subordinate to the *ghostly*, and then there is no sovereignty but the *ghostly*, or the *ghostly* must be subordinate to the *temporal*, and then there is no supremacy but the temporal.

When, therefore, these two powers oppose one another, the commonwealth cannot but be in great danger of civil war and dissolution.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 215-216). Cf. Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 165, sobre el papel de la vanidad entre quienes disputan la autoridad absoluta del poder civil sobre la base de sus creencias religiosas.

⁵¹⁹ Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XL, pp. 389-390; cap. XLII, pp. 413-415; cap. XLII, p. 417; cap. XLIII, pp. 484-485; específicamente para el caso de la creencia en los profetas y la obediencia al poder civil, cap. XXXII, pp. 306-307.

Una vez descartada la posibilidad de una doble sujeción pública de los ciudadanos, al poder temporal y al poder espiritual, se concluye la perfecta compatibilidad entre la obediencia religiosa y la obediencia civil, pues en el caso de que ésta resulte contraria a Dios, tal cosa pasa a ser responsabilidad de quien así lo dispusiera y no del súbdito, que mantiene la doble obediencia que de él exige Dios: devoción interior y respeto por la ley civil –en aras de la paz y de la preservación de la vida que su creador le proveyera. Es más, señalará Hobbes –no solo en la tercera, sino incluso en la cuarta parte de *Leviatán*, “El reino de las tinieblas”, dedicada a las creencias e interpretaciones que pervierten el reino de Dios– que se trata de dos aspectos del *mismo* respeto a la voluntad divina⁵²⁰.

Así, nuestro autor logra, mediante estas *apelaciones teológicas*, reivindicar la superioridad de la voluntad divina, a la vez que *secularizar el poder civil*, mostrando cualquier diferencia religiosa como una *diferencia de opinión* entre otras –indiferente desde el punto de vista de la soberanía–; diferencia que cada quien manejará en su fuero privado, en el cual se relaciona directamente con Dios, sin mediación social o sujeción política alguna⁵²¹. Además, la vida eterna del súbdito queda asegurada, pues: “Todo lo NECESARIO para la *salvación* se resume en dos virtudes: la *fe en Cristo* y la *obediencia a las leyes*.”⁵²²

⁵²⁰ Cf. *ibid.*, cap. XLV, pp. 540-541, para la circunstancia límite de que un súbdito se vea forzado por su soberano a adorar ídolos públicamente y niegue con ello a Dios.

⁵²¹ “If an inquisitor doubt the sincerity of a man’s outward expressions, further probing and questioning will not discover the beliefs themselves; it will only provoke further outward expressions. The inquisitor’s quarry forever eludes him.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, p. 102) Cf., también, Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XL, p. 390; y sobre la inadvertencia, entre pensadores clásicos como Aristóteles y Cicerón, de esta inasibilidad de la interioridad humana por parte del poder civil, *ibid.*, cap. XLVI, pp. 562-563.

⁵²² *Ibid.*, cap. XLIII, p. 485. (“All that is NECESSARY to *salvation* is contained in two virtues: *faith in Christ*, and *obedience to laws*.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 398).

La unidad de la soberanía a propósito de su poder en materia eclesiástica termina siendo expresada del modo siguiente:

Por tanto, una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto, es cosa idéntica a un Estado civil, que conste de cristianos; y se denomina *Estado civil*, en cuanto los súbditos de él son hombres, e *Iglesia* en cuanto los súbditos de ella son cristianos. Ahora bien, poder *temporal* y *espiritual* son, sólo, dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su *legítimo soberano*...

No hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado [ni] de la religión, sino el temporal...⁵²³

Poder civil y poder eclesiástico, temporal y espiritual, quedan fusionados en una sola gobernación. La costosa disociación que la historia moderna paulatinamente produjo entre Iglesia y Estado, entre confesión religiosa y ciudadanía, aparece aquí en una versión precoz que no encuentra otra forma sino la del *pleno sometimiento de la religión al Estado*⁵²⁴.

⁵²³ *Ibid.*, cap. XXXIX, pp. 387-388. ("And therefore, a Church, such a one as is capable to command, to judge, to absolve, condemn, or do any other act, is the same thing with a civil commonwealth consisting of Christian men, and is called a civil state, for that the subjects of it are men, and a Church, for that the subjects thereof are Christians. Temporal and spiritual government are but two words brought into the world to make men see double and mistake their lawful sovereign...")

There is, therefore, no other government in this life, neither of the state nor religion, but temporal...", edición inglesa de Edwin Curley, p. 316).

⁵²⁴ Solo debe haber, pues, un pastor o guía principal de la conducta de los cristianos: "Quien debe ser el pastor principal, de acuerdo con la ley de naturaleza, ha sido mostrado ya: a saber, el soberano civil." (*ibid.*, cap. XXXIX, p. 388) ("Who that one chief pastor is, according to the law of nature, hath been already shown, namely, that it is the civil sovereign..."), edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). Éste dispondrá de la estipulación de los mandamientos divinos que los súbditos habrán de obedecer en su comportamiento: "...en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; en efecto, si los hombres tuvieran libertad para considerar como mandamientos de Dios sus propios sueños y fantasías, o los sueños y fantasías de los particulares, difícilmente dos hombres se pondrían de acuerdo acerca de lo que es mandamiento de Dios; y aun a ese respecto cada hombre desobedecería los mandamientos del Estado.

Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado." (*ibid.*, cap. XXVI, p. 236) ("...in a commonwealth a subject that has no certain and assured revelation particularly to himself

La solución hobbesiana en cuanto a la disputa entre el poder temporal y el poder eclesiástico consistirá, pues, en señalar que solo entre los judíos, y durante un período particular de su historia, la autoridad eclesiástica se impuso a la civil, con lo cual pasó a hacer las veces de ésta. Más allá de este caso excepcional, no habría evidencia bíblica que sirva para cuestionar la primacía del soberano civil sobre la Iglesia ni, menos aun, que legitime paralelismo alguno de poderes. Por ende, para los tiempos cristianos, una vez salidos del reino profético de Dios que rigió exclusivamente entre los judíos, no podría establecerse la primacía del poder eclesiástico ni el paralelismo cuya figura culminante viene dada por la pretensión universal de la Iglesia de Roma⁵²⁵.

Como lo hiciera a propósito de cualquier asociación de individuos que pudiera aparecer en la vida ciudadana, Hobbes somete la autoridad eclesiástica a la autoridad civil, relativizando la legitimidad de su poder. De manera específica, socavando la pretensión eclesiástica de disponer de una superioridad divinamente consagrada. Con ello, al igual que en el resto de casos, el

concerning the will of God is to obey for such the command of the commonwealth; for if men were at liberty to take for God's commandments their own dreams and fancies, or the dreams and fancies of private men, scarce two men would agree upon what is God's commandment; and yet in respect of them every man would despise the commandments of the commonwealth. I conclude, therefore, that in all things not contrary to the moral law (that is to say, to the law of nature) all subjects are bound to obey that for divine law which is declared to be so by the laws of the commonwealth.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 188).

⁵²⁵ Hobbes es tajante al respecto: "...un hombre no puede ser justo y obedecer al Papa cuando los mandatos de éste sean contrarios a los de su soberano legítimo." (*ibid.*, cap. LXII, p. 463) ("...no man can be just that obeyeth him [the Pope] when his commands are contrary to those of his lawful sovereign", edición inglesa de Edwin Curley, p. 381). La autoridad del papa no es sino la de *otra autoridad civil limitada* frente a sus colegas soberanos: "...los reyes cristianos no son sino súbditos de Cristo; pero con todo ello pueden convertirse en colegas de los Papas, porque son pastores supremos de sus propios súbditos, y el Papa no es otra cosa sino rey y pastor, precisamente en Roma misma." (*ibid.*, cap. XLII, p. 481) ("...Christian kings are no more but Christ's subjects. But they may, for all that, be the Pope's fellows; for they are supreme pastors of their own subjects, and the Pope is no more but king and pastor, even in Rome itself.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 396). Sobre el papel de los intereses de la Iglesia de Roma y de las Iglesias reformadas en la distinción de los poderes –temporal y espiritual– que Hobbes objeta y acicatearon las guerras de religión de su tiempo, *cf.*, por ejemplo, entre otros muchos lugares de *Leviatán*, cap. XII, pp. 98-99.

enfrentamiento se decide en favor de la unidad de la soberanía, que garantiza la paz que únicamente el carácter absoluto de la gobernación civil o la unidad de su soberanía puede ofrecer. Las confesiones religiosas, en cambio, siempre nos arrojarían a la diversidad y arbitrariedad de los fueros privados y de las consecuentes guerras que nuestro autor conoció.

Este punto de la exposición hobbesiana sobre el reino profético de Dios y la unidad de una soberanía que subordina a las autoridades religiosas pone de manifiesto una *segunda circularidad* favorable a las pretensiones del absolutismo propuesto por Hobbes: la Biblia es la fuente de las distinciones que acabamos de citar, aquellas a las cuales todos los hombres, incluidos los soberanos, deben someterse; pero únicamente los soberanos poseen la legitimidad requerida para dirimir a propósito de cuáles habrán de ser los libros que la componen y cuál será su correcta interpretación. En efecto, la Biblia contiene la expresión profética de la voluntad divina; con ello, las reglas de vida –naturales y civiles– de todos los hombres⁵²⁶. No obstante, su *canon*, o listado de libros que la conforman, viene *decidido por el soberano*:

Advirtiendo, como ya he probado, que los soberanos en sus propios dominios son los únicos legisladores, tales libros solamente son

⁵²⁶ “Por libros de la SAGRADA ESCRITURA comprendemos aquellos que deben ser el canon, es decir, las reglas de la vida cristiana. Y como todas las reglas de vida que los hombres, en conciencia, están obligados a observar, son leyes, la cuestión de la Escritura implica lo que es ley en toda la cristiandad, tanto en el orden natural como en el civil. En efecto, aunque no esté determinado en la Escritura qué leyes deben instituir los soberanos en sus propios dominios, se determina, en cambio qué leyes no deben establecer.” (*ibid.*, cap. XXXIII, p. 311) (“By the Books of Holy SCRIPTURE are understood those which ought to be the *canon* (that is to say, the rules) of Christian life. And because all rules of life which men are in conscience bound to observe are laws, the question of the Scripture is the question of what is law throughout all Christendom, both natural and civil. For though it be not determined in Scripture what laws every Christian king shall constitute in his own dominions, yet it is determined what laws he shall not constitute.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 250).

canónicos, es decir, solo son leyes en aquellas naciones donde están establecidas como tales por la autoridad soberana.

Ciertamente Dios es el soberano de todos los soberanos, y, por consiguiente, cuando habla a un súbdito, tiene que ser obedecido, cualquier cosa que un potentado terrenal disponga en contrario⁵²⁷. Pero la cuestión no es de obediencia a Dios, sino de *cuándo* y *qué* dijo Dios, cosa que los súbditos que no tienen revelación sobrenatural no pueden saber, sino por esa natural razón que les induce, para obtener la paz y la justicia, a obedecer la autoridad de diversos Estados, es decir, de sus soberanos legítimos.⁵²⁸

La ley natural, que ordena cumplir los pactos; en este caso, obedecer al soberano, termina siendo decisoria respecto de la obediencia a la voluntad divina expresada en la Biblia. No solo porque el soberano decide el canon, sino, además, porque “quien tiene el poder legítimo sobre una escritura para convertirla en ley, tiene, también, el poder de aprobar o desaprobado la interpretación de la misma”⁵²⁹, con lo cual termina de plantearse el círculo hobbesiano clave respecto del acceso al reconocimiento de la ley divina proféticamente expresada: quien la interpreta y dirime sobre ella es quien cumple con los fines divinos; es decir, con la preservación de la paz pública. No otro que el soberano.

⁵²⁷ Cuestión que ya viene resuelta por las indicaciones arriba planteadas sobre la compatibilidad de la doble lealtad al poder divino y civil.

⁵²⁸ *Loc. cit.* (“Seeing, therefore, I have already prove that sovereigns in their own dominions are the sole legislators, those books only are canonical (that is, law) in every nation which are established for such by the sovereign authority.

It is true that God is the sovereign of all sovereigns; and therefore, when he speaks to any subject, he ought to be obeyed, whatsoever any earthly potentate command to the contrary. But the question is not of obedience to God, but of *when* and *what* God hath said; which to subjects that have no supernatural revelation cannot be known but by that natural reason which guided them, for the obtaining of peace and justice, to obey the authority of their several commonwealths (that is to say, of their lawful sovereigns).”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*) En el mismo sentido, *cf. ibid.*, cap. XXXIII, pp. 320-321.

⁵²⁹ *Ibid.*, cap. XXXIII, p. 322. (“For whosoever hath a lawful power over any writing, to make it law, hath the power also to approve or disapprove the interpretation of the same.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 261).

Esta circularidad pone de manifiesto que la presencia de Dios no tiene el carácter de una inmediatez sustancial, sino de una *apelación* que adquiere su fondo de sentido en la articulación procedente de los intereses de la humana apetencia indeterminada. Menudo problema: no es que Dios no sea tomado en serio y se le evoque para salir del paso⁵³⁰, pero su presencia no es más la cercanía inobjetable que la fe es capaz de proveernos, sino un recurso por el que las disposiciones humanas individuales terminan de configurar y producir el ordenamiento de su vida en común, y por el que el soberano –o la unidad política– alcanzaría su *legitimación final*.

La consecuencia inmediata de estas atribuciones soberanas en el plano religioso es la censura de las doctrinas de carácter subversivo que pretendan socavar el poder civil mediante la apelación al poder espiritual de los sacerdotes y las autoridades eclesiásticas⁵³¹. Sin este sometimiento, adviene el caos entre los cristianos⁵³². La censura religiosa es el correlato de la unidad fáctica entre las instituciones del Estado y la Iglesia⁵³³.

De acuerdo con este sentido, yo defino una IGLESIA como: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse*. Y como en todos los Estados la

⁵³⁰ Cf. nuestro planteamiento de la cuestión en *supra*, acápite 1.3, pp. 56-60.

⁵³¹ El soberano también debe ser quien decida en el ámbito público –jamás en el privado– qué es o no milagro (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXXVII, p. 369), y es así pleno mediador de la eficacia de la acción de Dios sobre sus súbditos (*ibid.*, cap. XXXVIII, p. 375).

⁵³² Cf. *ibid.*, cap. XXXVI, p. 361.

⁵³³ “Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida.” (*ibid.*, cap. XXVI, p. 236) (“Besides, there is no place in the world where men are permitted to pretend other commandments of God than are declared for such by the commonwealth. Christian states punish those that revolt from Christian religion, and all other states, those that set up any religion by them forbidden.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 188-189).

asamblea que no está garantizada por el soberano civil es una asamblea ilegítima, también la Iglesia que se reúne en un Estado que prohibió la reunión, es una asamblea ilegítima.⁵³⁴

Luego de este doble recorrido circular, en el reino de Dios por naturaleza y en su reino profético, el segundo límite externo del poder soberano, dado por las leyes divinas, termina constituyéndose en la forma culminante por la cual dicho poder sanciona su *irrestricción*. Salvo dentro de los estrechos confines del mundo interior del ciudadano hobbesiano, la determinación de lo que dichas leyes sean, en relación con la honra debida a Dios y con lo que él ordena para el correcto encaminamiento de las relaciones entre los hombres, viene decidida precisamente por el soberano. Hacia el final de la Tercera Sección de *Leviatán*, dedicada a esta materia, el propio Hobbes se encarga de concluir la cuestión:

Las leyes de Dios, por consiguiente, no son sino las leyes de naturaleza, la principal de las cuales es que no debemos violar nuestra fe; es decir, un mandato de obedecer a nuestros soberanos civiles, que hemos instituido sobre nosotros por pacto mutuo, de uno con otro. Esta ley de Dios, que ordena la obediencia civil, ordena como consecuencia obedecer a todos los preceptos de la Biblia, los cuales... sólo

⁵³⁴ *Ibid.*, cap. XXXIX, p. 387. ("According to this sense, I define a CHURCH to be a *company of men professing Christian religion, united in the person of one sovereign, at whose command they ought to be assemble, and without whose authority they ought not to be assemble. And because in all commonwealths that assembly which is without warrant from the civil sovereign is unlawful, that Church also which is assembled in any commonwealth that hath forbidden them to assemble is an unlawful assembly.*", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 315-316). Por supuesto, de aquí se desprende la imposibilidad de una iglesia universal: "De esto resulta que sobre la tierra no existe Iglesia universal a la que todos los cristianos vengan obligados a obedecer, porque no existe poder sobre la tierra al cual todos los demás Estados estén sujetos: existen cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sujeto al Estado del cual él mismo es un miembro, y, por consiguiente, no puede estar sometido a los mandatos de ninguna otra persona." (*loc. cit.*) ("It followeth also that there is on earth no such universal Church as all Christians are bound to obey, because there is no power on earth to which all other commonwealths are subject. There are Christians in the dominions of several princes and states, but every one of them is subject to that commonwealth whereof he is himself a member, and consequently cannot be subject to the commands of any other person.", edición inglesa de Edwin Curley, p. 316). De donde, la única posibilidad de una iglesia universal, para Hobbes, sería la existencia desconocida de un Estado civil del mismo tipo (*cf. supra*, en este mismo acápite, p. 292-293, especialmente, n. 495).

constituyen la única ley cuando el soberano civil la ha convertido en tal...⁵³⁵

5.3. Anulación de las libertades individuales o retorno al estado de naturaleza

Los límites al poder del Leviatán que acabamos de explorar terminan volviéndose, o bien una autolimitación del soberano vía la mediación de las leyes divinas por él reconocidas como tales, o bien el límite social efectivo de otro soberano que se halle bajo su misma condicionalidad. Sin embargo, respecto de la preocupación que nos guía acerca de la libertad de los individuos, lo segundo no resulta más significativo que lo primero. En realidad, ni debido a la presencia de los soberanos de otras naciones, ni a la de las leyes divinas, se altera la precariedad y sumisión de la libertad individual a la que nos ha llevado el planteamiento hobbesiano. En el seguimiento realizado a ambas limitaciones, puede verse que el ciudadano individual, en tanto ser humano con

⁵³⁵ *Ibid.*, cap. LXIII, p. 486. (“The laws of God, therefore, are none but the laws of nature, whereof the principal is that we should not violate our faith, that is, a commandment to obey our civil sovereigns, which we constituted over us by mutual pact one with another. And this law of God, that commandeth obedience to the law civil, commandeth by consequence obedience to all the precepts of the Bible, which is there only law where the civil sovereign hath made it so...”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 399-400). En nuestro acápite 1.3, nos referimos, de modo general, a las apelaciones teológicas hobbesianas que acabamos de rastrear. La interpretación que de las mismas plantea Leo Strauss las sitúa como una suerte de *oportunismo teológico hobbesiano*: “In the earliest presentation of his political philosophy Hobbes is... relatively close to Anglican Episcopalianism. But he was as little a believing Christian then as later. Only political considerations can have induced him to defend the episcopal constitution of the Church and for this very reason to speak more circumspectly on dogma than during the Civil War and under the Republic and the Protectorate.” (Strauss, Leo, *op. cit.*, p. 74) Ya hemos señalado que se trata de una teología muy peculiar la de Hobbes, orientada a favor de la más amplia legitimación de la soberanía absoluta. Nos limitaremos a añadir que nos topamos aquí con una situación análoga a la que aparece en la filosofía hobbesiana a propósito de sus juicios sobre la aristocracia, rastreados por el propio Strauss (*cf. ibid.*, cap. IV, “Aristocratic Virtue”): Hobbes pudo haber albergado, a lo largo de su vida, simpatías personales por diversos aspectos de la vida aristocrática, pero su filosofía política terminó legitimando una administración social del poder más acorde con las necesidades del emergente mundo burgués. Igualmente, puede que él haya sido personalmente ateo; sin embargo, y esto es lo que nos interesa, su filosofía política no es capaz de simplemente prescindir de Dios, y tiene que sumarse a la larga historia de las indagaciones filosóficas que terminaron necesitando de apoyo teológico.

disposiciones particulares, no es tomado en cuenta para la determinación de las mismas, sino solo en tanto *conjunto de ciudadanos* o cuerpo artificial de la soberanía.

En medio de este desdén por la suerte de los individuos hay, no obstante, un resquicio por el que *reaparece la libertad natural originaria* en el planteamiento de Hobbes: la *resistencia a la muerte* una vez que el soberano, mediando o no un delito, ha decidido tomar la vida de alguno de sus súbditos. La lucha por la supervivencia individual es una libertad que permanece a pesar de la irrestricción soberana propia del poder civil.

En ningún caso es tolerable aceptar que el soberano tome nuestra vida, pues ahí acaba, bajo la forma de un sinsentido, la obediencia de todo individuo a favor de la paz pública en la cual cada uno de ellos esperaba ver garantizadas sus propias seguridades individuales. Si el precio de la paz termina siendo la propia vida individual, entonces aquélla no es más algo valioso y reaparece el derecho de naturaleza para autopreservarnos; por lo demás, de modo perfectamente acorde con la voluntad divina –volviéndose a la situación del estado natural y su armonía entre el deseo individual de autopreservación y la obediencia a Dios por medio de las leyes naturales racionalmente discernidas.

Desde el núcleo conceptual de la racionalidad de los contratos, Hobbes lo formula en términos de la *finalidad* de los mismos, la autopreservación:

En efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: *Si no hago esto o aquello, matadme*; no puede pactar esto otro: *Si no hago esto o*

aquello, no resistiré cuando vengáis a matarme. El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste⁵³⁶.

Ante la inminencia del *summum malum*, la muerte, reaparece el segundo componente de la *regla general de la razón*⁵³⁷, defenderse por todos los medios posibles, dado el fracaso de las empresas de paz en virtud de las cuales cada individuo sacrificó su libertad natural. “Y la certidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena.”⁵³⁸ La propia autoridad civil pareciera, pues, estar consciente de la legitimidad de esta resistencia cuando

⁵³⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XIV, pp. 114-115. (“For though a man may covenant thus *unless I do so, or so, kill me*, he cannot covenant thus *unless I do so, or so, I will not resist you, when you come to kill me*. For man by nature chooseth the lesser evil, which is danger of death in resisting, rather than the greater, which is certain and present death in not resisting.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 87). Por idéntica razón, nadie está obligado a acusarse a sí mismo: “...es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón, En efecto, es condición de naturaleza que cuando un hombre es juez no existe lugar para la acusación. En el Estado civil, la acusación va seguida del castigo, y, siendo fuerza, nadie está obligado a tolerarlo sin resistencia... En efecto, quien se entrega a sí mismo como resultado de una acusación, verdadera o falsa, lo hace para tener el derecho de conservar su propia vida.” (*ibid.*, cap. XIV, p. 115) (“A covenant of accuse oneself, without assurance of pardon, is likewise invalid. For in the condition of nature, where every man is judge, there is no place for accusation; and in the civil state the accusation is followed with punishment, which being force, a man is not obliged not to resist... for whether he deliver himself by true or false accusations, he does it by the right of preserving his own life.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). En el igual sentido, contra la futilidad de los procedimientos de tortura para obtener confesiones auténticas, *cf. loc. cit.*

⁵³⁷ *Cf. ibid.*, cap. XIV, p. 107.

⁵³⁸ *Loc. cit.* (“And this is granted to be true by all men, in that they lead criminals to execution and prison with armed men, notwithstanding that such criminals have consented to the law by which they are condemned.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*). En realidad, resulta indiferente que el individuo en cuestión reconozca o no la legitimidad de la ley o de la voluntad soberana que le condena. Podría incluso disputarse si hay o no la efectiva comisión de algún delito; es decir, si se ha juzgado al acusado con justicia de acuerdo con las leyes civiles establecidas. Bajo cualquiera de estas posibilidades, de modo uniforme, el derecho de naturaleza reaparecerá en su irrestricción originaria, permitiendo que el individuo pueda luchar legítimamente por su supervivencia del mejor modo que le sea posible; de ahí, las provisiones soberanas del caso.

dispone de tales provisiones a la hora de tomar la vida de alguno de sus súbditos⁵³⁹.

Desde la perspectiva de la racionalidad natural que aquí vemos reaparecer, resulta legítimo disponerse conscientemente contra la autoridad soberana, resistiéndose a su poder; *i.e.* a la ejecución de la condena que se le ha impuesto⁵⁴⁰. El razonamiento detrás de tal resistencia sería el siguiente: “*Si no lo hago moriré ahora; si lo hago, moriré después; por consiguiente, haciéndolo he asegurado una vida más larga.* La naturaleza, por tanto, le compele a realizar el acto.”⁵⁴¹

Nos encontramos, pues, ante una *doble legitimidad*, la del soberano que dispone de la vida y las libertades de determinado individuo particular, y la de

⁵³⁹ Lo mismo puede decirse de la circunstancia en la cual el soberano se dispone a privar a alguno de sus súbditos de las condiciones básicas de su bienestar, como cuando procede a apresarlos o restringir su libertad de movimiento.

⁵⁴⁰ En más de una ocasión, incluyendo la nota anterior, hemos indicado que la autopreservación hobbesiana no remite exclusivamente al ámbito de la mera preservación física, sino que involucra el *bienestar individual* en el cual la diversidad de los fines de la apetencia indeterminada de los individuos pueda realizarse del modo más pleno posible (*cf. supra*, cap. 2, pp. 101-103; cap. 3, pp. 155-157). Esta consideración sigue presente en el ámbito de la resistencia individual que aquí nos ocupa, pero al respecto Hobbes se centra sobre la consideración de lo que acontezca en relación con el *summum malum*, quizás no solo por estimar que es la condición de posibilidad del resto de los bienes accesibles para los hombres, sino porque, ante el poder del Leviatán, la precariedad de éstos –por ejemplo, de la propiedad de los ciudadanos– resulta aun más manifiesta que la que le toca al primero de los bienes humanos, la vida.

⁵⁴¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, cap. XXVII, p. 247. (“*If I do it not, I die presently; if I do it, I die afterwards; therefore by doing it, there is time of life gained.* Nature therefore compels him to the fact.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 198) En el decisivo capítulo XXI, “De la libertad de los súbditos”, donde aparece la concepción negativa de libertad y se explicita *la libertad que resta a los súbditos*, Hobbes señala: “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.” (*ibid.*, cap. XXI, p. 177) (“*If the sovereign command a man (though justly condemned) to kill, wound, or maim himself, or not to resist those that assault him, or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing without which he cannot live, yet hath the man liberty to disobey.*”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 142). Ninguno de estos bienes puede ser cedido por pacto alguno, pues el sentido de cualquier cesión contractual es la propia preservación; de realizarse tales cesiones, los pactos en cuestión resultarían nulos *per se*.

éste que se le resiste y defiende su supervivencia. Pareciera una circunstancia contradictoria, pero viene validada por los términos contractuales bajo los cuales se fundó al Leviatán:

...antes de la institución del Estado, cada hombre tiene un derecho a todas las cosas, y a hacer lo que considera necesario para su propia conservación. Sojuzgando, dañando o matando a un hombre cualquiera para lograrlo. En esto estriba el fundamento del derecho de castigar que es ejercido en cada Estado. En efecto, los súbditos no dan al soberano este derecho, sino que, solamente, al despojarse de los suyos, le robustecen para que use su derecho propio como le parezca adecuado para la conservación de todos ellos: así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que le han sido puestos por la ley natural, tan enteramente como en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino.⁵⁴²

Del lado de los individuos, ninguno de ellos renunció a su derecho de defender su propia naturaleza, y, en consecuencia, nadie acatará al Estado en esta materia⁵⁴³. Del lado de su contraparte, una vez instituido el Leviatán, robustecido por la múltiple y recíproca cesión de derechos que le hizo posible,

⁵⁴² *Ibid.*, cap. XXVIII, pp. 254-255. (“...before the institution of commonwealth, every man has a right to everything, and to do whatsoever he thought necessary to his own preservation, subduing, hurting, or killing any man in order thereunto. And this is the foundation of that right of punishing which is exercised in every commonwealth. For the subjects did not give the sovereign that right, but only (in laying down theirs) strengthened him to use his own as he should think fit, for the preservation of them all; so that it was not given, but left to him, and to him only, and (excepting the limits set him by natural law) as entire as in the condition of mere nature, and of war of every one against his neighbour.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 204).

⁵⁴³ “No man renounces his right to defend himself... And a subject’s right to resist the death-penalty likewise remains from the first right of nature.” (Watkins, J.W.N., *op. cit.*, pp. 136-137) O, nuevamente en palabras de Hobbes: “...un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprendible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*,” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XIV, p. 109) (“...a man cannot lay down the right of resisting them that assault him by force, to take away his life, because he cannot be understood to aim thereby at any good to himself”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 82). Está en juego la reafirmación del reducto inexpugnable de la libertad individual, en términos de la irrestricción de lo que ella efectivamente es capaz de *hacer* frente al Leviatán –recuérdese que su libertad de conciencia es esencialmente inexpugnable ante cualquier poder social o político–. Un reducto cuya defensa no podrá significarle otro beneficio que el de *posponer* su propia muerte.

nos hallamos con que éste no se debe a tal o cual individuo, sino al *conjunto* que lo instituyó; de forma que, desde el interés de la preservación de esta unidad, el soberano puede legítimamente disponer de la vida de sus súbditos⁵⁴⁴.

Desde la disociación que aquí vemos consumada entre el interés del cuerpo político y el de los individuos, llegamos a la conclusión de que *cada uno* de los ciudadanos podrá defenderse con la misma legitimidad con la que el soberano se dispone a tomar su vida, aunque aquello no sea sino una suerte de exabrupto terminal de la libertad, que nos concede la gracia de *elegir cómo morir* a la hora en que el soberano viene a disponer de nuestra vida y de las posibilidades en ella contenidas.

El Leviatán puede, por consiguiente, proceder irrestricta y legítimamente frente a las voluntades de las personas, individualmente consideradas, al extremo de disponer de sus vidas, del mismo modo en que ellas pueden resistirse con

⁵⁴⁴ Tal cual lo desarrollamos en 5.1. A partir de esta doble legitimidad, preciso mi posición frente a la polémica Gauthier-Hampton a propósito del alcance del poder soberano (*cf. supra*, cap. 4, p. 212, n. 352). Mientras para Gauthier el soberano ha recibido ciertos derechos de parte de sus súbditos, y puesto que –según la antropología hobbesiana– nadie otorga nada a cambio de nada, ellos podrán legítimamente exigir límites a la conducta del Leviatán. La respuesta de Hampton se cifra en la coherencia nominalista de la noción de *cesión* o *abandono* de los derechos naturales originarios, no siendo los derechos algo de lo que pueda decirse que se otorguen o se den a alguien más. (En la misma dirección, para Watkins: “But where does the sovereign’s right to punish law-breakers come from? More especially, from where does he get the right (which Hobbes allows him) to inflict the death-penalty in the case of serious crimes?... according to Hobbes, he did not *receive* it from anywhere: in the state of nature he, like other men, had the right to kill others; and he, unlike other men, retains this right intact.”, *op. cit.*, p. 136). Estando de acuerdo con Hampton en su interpretación de por qué, para Hobbes, la soberanía debe ser absoluta, hay que precisar la cuestión puntual y decisiva: la *finalidad del contrato* mismo que instituyó al Leviatán, y las necesidades en él involucradas. Ella no es otra cosa que la autopreservación individual por medio de la paz pública; por lo cual, para la circunstancia en la que el soberano toma la vida de uno de sus súbditos, encontraremos que ambos proceden legítimamente, sin violar, el primero, los compromisos que ha asumido, ni el segundo, su apego natural a la vida.

justicia, aunque sin éxito, siguiendo las leyes de naturaleza. Empero, debemos aún volver sobre una última cuestión para agotar nuestro examen de la caducidad de la libertad individual en el Estado hobbesiano: que el soberano, *en relación con el conjunto* o cuerpo político al cual se debe, *proceda impropriamente*⁵⁴⁵.

Como citamos hace un momento, el soberano puede actuar sin restricciones, pero “con excepción de los límites que le han sido puestos por la ley natural”⁵⁴⁶. Aunque no sean los súbditos quienes hayan de juzgar legítimamente a su soberano, pues a ellos solo les corresponde, por ley natural, la obediencia absoluta a él, cuando el soberano viola la voluntad de Dios, inscrita en dicha ley, las consecuencias para el futuro de la soberanía resultan ineludibles: desobediencia de los súbditos que abandonan su pacto y sus obligaciones para con su soberano, *guerra civil* y muerte del Leviatán. La inevitabilidad de los *castigos naturales* que en tal circunstancia penden sobre la suerte de los soberanos queda expresada por Hobbes a continuación:

...el gobierno negligente de los príncipes, [es naturalmente castigado] con la rebelión; y la rebelión, con la matanza. En efecto, si consideramos que los castigos son consiguientes a la infracción de las leyes, los castigos naturales deben ser, naturalmente, consiguientes al quebrantamiento de las leyes de naturaleza, y por tal causa les siguen como sus efectos naturales, y no arbitrarios.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Pasamos rápidamente por ello en este mismo capítulo, *supra*, pp. 273-274, limitándonos a indicar la ilegitimidad de este proceder soberano desde el horizonte de las leyes de naturaleza, y deteniéndonos inmediatamente a considerar la posibilidad –negada por Hobbes– de que el soberano proceda de modo ilegítimo o injusto con sus súbditos *individualmente considerados*.

⁵⁴⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXVIII, p. 255.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, cap. XXXI, p. 303. (“...negligent government of princes, with rebellion; and rebellion, with slaughter. For seeing punishments are consequent to the breach of laws, natural punishments must be naturally consequent to the breach of the laws of nature, and therefore, follow them as their natural, not arbitrary effects.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 243).

Se trata de uno de los escasos fragmentos en los que Hobbes se ocupa de los castigos que los soberanos pudieran recibir de comportarse de modo no conforme con los mandatos de las leyes de naturaleza⁵⁴⁸. Extrajimos esta referencia de la exposición del reino de Dios por naturaleza; específicamente, del punto referido a los castigos naturales. Hobbes venía allí ocupándose de vicios tales como la intemperancia, la precipitación y el orgullo, los cuales serían objeto de tales castigos. Nos interesa destacar que cuando en este fragmento nuestro autor menciona el caso de una conducta soberana no conforme con las leyes de naturaleza, no pasa inmediatamente a culpar de las faltas del gobierno civil a la desobediencia de los súbditos, sino que la cuestión se presenta como un asunto de *responsabilidad compartida* de gobernantes y súbditos, cuyas acciones se relacionan causalmente, y cuya consecuencia final son las enfermedades del Estado que culminan en la guerra civil⁵⁴⁹.

Lo que tenemos aquí entre manos es la cuestión de la posibilidad de *disolución del Estado civil*, si el soberano se relaciona con su cuerpo artificial violando las prescripciones cifradas en las leyes de naturaleza. En realidad, esta disolución puede acontecer, tanto en virtud de los procesos internos, como de las relaciones externas del Leviatán:

⁵⁴⁸ En el cap. XXVIII, “De las PENAS y de las RECOMPENSAS”, Hobbes lo pone de este modo: “Todas las penas recaídas en seres inocentes, ya sean grandes o pequeñas, van contra la ley de naturaleza, porque la pena se impone solamente por la transgresión de la ley, y, por tanto, no debe existir castigo para el inocente.” (*ibid.*, cap. XXVIII, p. 259) (“All punishments of innocent subjects, be they great or little, are against the law of nature. For punishment is only transgression of the law; and therefore, there can be no punishment of the innocent.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 208). Debe advertirse, inmediatamente, que Hobbes evita hablar, en estos casos, de injusticia de parte del soberano, pues, dentro del ámbito de lo civil artificialmente producido, éste encarna la voluntad de todos aquellos que lo conforman. Se trata, más bien, de un *delito contra la ley natural*.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, cap. XXXI, pp. 302-303.

Por último, cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera.⁵⁵⁰

El soberano podría violar las leyes de naturaleza bajo dos formas fundamentales: a) en sus relaciones con otros soberanos, no haciendo valer la necesidad de la paz y las exigencias que ella le plantea; b) atentando contra su propio cuerpo o procediendo de modo irracional respecto de sí mismo; esto es, actuando contrariamente al pacto fundacional que le dio origen. Las consecuencias que en uno y otro caso se desprenderían para la suerte de los súbditos es diferente. En el caso de la guerra exterior, según que el resultado sea el triunfo o la derrota, los súbditos permanecen igualmente sometidos a un poder civil legítimo, sea el mismo bajo el que ya se hallaban regidos, o sea uno nuevo que se impuso sobre el anterior⁵⁵¹. En el segundo caso, la circunstancia de la guerra civil, los súbditos recaen en la guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, cap. XXIX, p. 273. ("Lastly, when in a war (foreign or intestine) the enemies get a final victory, so as (the forces of the commonwealth keeping the field no longer), there is no farther protection of subjects in their loyalty, then is the commonwealth DISSOLVED, and every man at liberty to protect himself by such courses as his own discretion shall suggest unto him.", edición inglesa de Edwin Curley, pp. 218-219).

⁵⁵¹ Podría haber sido el caso de que quien iniciase el conflicto externo fuera otro soberano. Ello no altera este análisis ni sus implicancias a propósito de la libertad de los súbditos que aquí nos interesa rastrear. Lo que otro soberano quiera a propósito de la paz y la guerra con sus vecinos es, en parte, indescifrable, dada la indeterminación de su voluntad por parte de los demás, tal cual ocurría en el estado de naturaleza en las relaciones entre los individuos. También es cierto que, si mantenemos el traslado –pretendido por Hobbes– de las cualidades del hombre natural a las del hombre artificial, tendremos que asumir que éste dispone de diversos recursos empático-rationales que le harían capaz de anticiparse, en cierta medida, a sus vecinos. Así, aunque no sea quien la inicie, normalmente alguna responsabilidad cabrá atribuir al soberano que se vea involucrado en un conflicto internacional y que, por ejemplo, no se anticipó debidamente a las circunstancias para prevenir un desenlace bélico. Este curso de consideraciones ya no es seguido por Hobbes. Lo importante aquí es que, sea uno u otro soberano quien lo haga, la violación de las leyes de naturaleza pueden significarle su propia liquidación.

Puesto que el resultado de las guerras internacionales no cambia la sujeción de los súbditos a su respectivo soberano, veamos el caso de la guerra civil, donde ellos parecieran, por fin, alcanzar la libertad que habían inmolado. Se trata, para Hobbes, de la consecuencia nefasta de la peor de las enfermedades que nuestro cuerpo humano artificial pueda contraer: la sedición⁵⁵². No es, propiamente, una infección producto de algún agente patógeno procedente del exterior; es, básicamente, un resultado que concierne a la propia constitución interna del Leviatán, y es aquí donde hallamos una *responsabilidad compartida* del soberano y sus súbditos:

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida. Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, en tanto ellos son la *materia*, sino en tanto ellos son sus *hacedores* y quienes les dan un ordenamiento.⁵⁵³

Un ordenamiento fallido de la materia del Leviatán; es decir, de la vida civil y de las relaciones entre los súbditos, puede significar su pérdida de cohesión y consiguiente apertura a la disidencia de quienes terminen renegando de las

⁵⁵² Repásese las líneas introductorias a *Leviatán*, donde ya se anuncia este posible final para la soberanía (*ibid.*, Introducción, p. 3).

⁵⁵³ *Ibid.*, cap. XXIX, p. 263. Desde “en tanto ellos...” hasta el final de la cita, la traducción es mía. La de Sánchez Sarto reza: “sino en la *materia*; pero ellos son quienes la *modelan* y ordenan”, que puede dar la impresión de una confusa disociación entre los hombres y la materia del Leviatán, cuando ambos no son sino lo mismo. (“Though nothing can be immortal which mortals make, yet if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured at least from perishing by internal diseases. For by the nature of their institution they are designed to live as long as mankind, or as the laws of nature, or as justice itself, which gives them life. Therefore, when they come to be dissolved, not by external violence but intestine disorder, the fault is not in men as they are the *matter*, but as they are the *makers* and orderers of them.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 210).

leyes civiles para anteponer sus intereses particulares a los del *conjunto* del que formaban parte antes de disentir. Quien establece este ordenamiento fallido no es sino el soberano⁵⁵⁴. Ésta es la parte que le toca asumir ante la eventualidad de una guerra civil. La parte que le toca a los súbditos remite a su ignorancia⁵⁵⁵ y a las pasiones que les llevan a la desmesura de sus apetencias privadas. La fallida constitución del cuerpo artificial pone en cuestión la continuidad de la obediencia civil:

El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.⁵⁵⁶

Al interior de la dinámica del Estado civil hobbesiano, la guerra civil representaría la posibilidad de abrirnos a un cuarto momento positivo de la libertad, protagonizada, una vez más por la desmesura de las pasiones y las limitaciones de la razón individual⁵⁵⁷. Hobbes esperaría que esta posibilidad no fuese más que la breve agitación de algunos tras la cual reapareciera el poder

⁵⁵⁴ Su obligación –como se indicó arriba– consiste en dar buenas leyes y en instruir debidamente a la población bajo su gobierno; de no hacerlo, falla en su primera misión, su autopreservación. Sobre la *providencia general* que el Leviatán debe ofrecer, cf. *supra*, p. 277.

⁵⁵⁵ Que, a su vez, no puede dejar de evaluarse en relación con lo que el soberano haya hecho al respecto –instruir a su pueblo– en aras del cumplimiento de su misión fundamental.

⁵⁵⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., cap. XXI, pp. 180-181. (“The end of obedience is protection, which, wheresoever a man seeth it, either in his own or in another’s sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal, yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality by intestine discord.”, edición inglesa de Edwin Curley, pp. 144-145).

⁵⁵⁷ Nos referimos a esta posibilidad –la rebelión– en *supra*, p. 264, pero indistinguiéndola aún de los delitos puntuales contra la ley civil. Aquí estamos ante la puesta en cuestión de *todo el ordenamiento establecido por la soberanía*.

coactivo del Leviatán con –dicho en nuestros términos– toda la irrestricción de su positividad negativizadora. Como expusimos, es esta misma positividad a la que termina correspondiéndole dicho cuarto momento positivo de la libertad hobbesiana: el ejercicio de la autoridad soberana en la figura de la *pena*⁵⁵⁸. Cualquier otra positividad que termine imponiéndose sobre la de la soberanía establecida sería la cancelación y/o el fracaso de todo el proceso que hemos venido rastreando en la filosofía política hobbesiana: la inviabilidad de la paz y de la prosperidad de la vida de los individuos devenidos ciudadanos.

Pero puede ocurrir. Puede que el soberano no sea capaz de lidiar con la sedición interna, debida tanto a su mal gobierno, contrario a las leyes naturales, como a la desmesura pasional y a la irracionalidad –vistas las cosas desde los intereses del Estado– de los individuos. En tal caso, arribamos a la disolución del poder civil legítimamente constituido:

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Cf. *supra*, pp. 266ss.

⁵⁵⁹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XXI, p. 180. (“The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenant be relinquished.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 144).

Con esto, *concluye legítimamente la obediencia* de los súbditos considerados como *conjunto de ciudadanos*⁵⁶⁰. Llegados a este punto, el alma artificial se separa de su cuerpo que, incapaz de moción propia, perece: “La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella.”⁵⁶¹ Hasta el final, vuelve Hobbes sobre la analogía con el hombre natural: “En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado.”⁵⁶²

De una forma u otra, el respeto a las leyes de naturaleza es, pues, la condición crucial que garantiza la continuidad de su existencia al Leviatán; por ello, el *pecado* o la falta contra ellas, que no es sino una falta contra Dios, se paga con muerte, la *muerte del Leviatán*⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Asimismo, a propósito de la suerte individual de los ciudadanos, Hobbes menciona situaciones específicas en las que ellos quedarían libres de sus obligaciones para con su legítimo soberano: caer en cautiverio en manos de un enemigo externo (*ibid.*, cap. XXI, p. 181; cap. XXVII, pp. 246-247) o ser desterrado (*ibid.*, cap. XXI, pp. 181-182). En cuanto a la liberación del *conjunto* de los súbditos, restaría por considerar la renuncia del soberano a sus derechos y a los de sus herederos (*ibid.*, cap. XXI, p. 181), lo que, en realidad, constituiría una falta del soberano contra la ley de naturaleza (*cf. supra*, cap. 4, pp. 250-253; cap. 5, pp. 275-276), y, en todo caso, nos llevaría igualmente de vuelta sobre el estado natural y la precariedad de las existencias individuales que en él se desenvuelvan.

⁵⁶¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXI, p. 180. (“The sovereignty is the soul of the commonwealth, which once departed from the body, the members do no more receiveth their motion from it.”, edición inglesa de Edwin Curley, *loc. cit.*).

⁵⁶² *Ibid.*, cap. XXIX, p. 273. (“For the sovereign is the public soul, giving life and motion to the commonwealth, which expiring, the members are governed by it no more than the carcass of a man by his departed (though immortal) soul.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 219).

⁵⁶³ Es una sentencia bíblica: “La paga del pecado es muerte; pero la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo, Señor nuestro” (*Rom.*, 6, 23). Por supuesto, no se trata aquí de ninguna intervención divina directa. Es el curso de una serie de mediaciones humanas por las cuales, para el caso de la guerra civil, las leyes de Dios o leyes de naturaleza, una vez violadas –sea por el soberano, por los súbditos o por ambos–, se hacen valer bajo las diversas formas de la disidencia civil –el castigo del pecado–, en las cuales todos los individuos retoman las prerrogativas naturales que les fueron dadas por Dios en su creación, cancelando al Estado civil y disolviendo la unidad de la multitud que le dio origen.

Al igual que al término del acápite anterior, referido a los límites externos de la soberanía, arribamos a una nueva reafirmación de la sujeción absoluta de las libertades individuales en el planteamiento hobbesiano. Los individuos podrán *elegir cómo morir*, o incluso podrán, considerados como *conjunto* o cuerpo político, quedar legítimamente liberados del pacto establecido con su soberano, si es el caso de que éste resulta, por medio de la guerra externa o de la guerra civil, incapaz de seguir ofreciéndoles su protección. En cualquiera de estas situaciones⁵⁶⁴, *el resultado persiste inmodificable respecto de la libertad de los individuos*: continuará el sometimiento, pasando a manos de otro soberano; o el liberarse de la sumisión política no significará sino volver a la inseguridad del estado de naturaleza, donde la vida poca esperanza puede albergar y la muerte acecha pronta⁵⁶⁵. Así, el ennegrecido horizonte que le toca a la libertad individual bajo el Estado civil hobbesiano no tiene cómo revertirse.

La inminencia de recaer sobre el estado natural –por medio de la guerra civil o del delito– hará que una posible liberación –legítima o ilegítima– de las condiciones de la vida ciudadana sea, desde los cánones de la antropología hobbesiana, poco estimable para los individuos. Siguiendo el razonamiento de nuestro autor, finalmente, resultará mejor que los individuos perseveren en su pacto político, *esperando* que no ocurra que, en algún momento, su suerte individual se contraponga a la del Leviatán. Kavka plantea que detrás de una

⁵⁶⁴ También en las situaciones de las variantes citadas hace un instante en la nota 560.

⁵⁶⁵ Repasemos: no solo la guerra civil nos lleva a este desenlace por el que se retorna al estado natural. La contraposición de cualquier súbdito particular frente a su soberano, por cometer un delito o sin él de por medio, lo coloca, aunque sea sólo por un momento –hasta que la pena se efectivice–, y por medio de la reaparición del derecho natural de aquél, en una circunstancia tipo la del estado de naturaleza.

elección de esta naturaleza, a favor de la preservación del autosometimiento al Estado civil, se halla presente un razonamiento que elige el *mal menor*, pero en un sentido específico: la elección del *desastre por evitar* antes que del beneficio por adquirir:

Instead of weighing off risks, gains, and probabilities as an expected utility maximizer would, Hobbes focuses solely on the disastrous outcomes that might arise from either choosing or forgoing unlimited sovereign authority. Further, his acknowledgement of the inconveniences of all forms of government and subjects' vulnerability to the irregular passions of an unlimited sovereign indicates that he is aware that an individual (e.g., one persecuted and killed by the government) can suffer as badly in civil society as in the state of nature. Hence, his argument is not of the form 'The worst that could happen to you under unlimited sovereignty is better than the worst that could happen under the alternatives,' which would be a maximum argument. It is rather of the form 'Very bad things could happen to you under anarchy or any system of governance, but they are least frequent and hence least likely under unlimited sovereignty, which is therefore the choiceworthy alternative.' This is straightforward disaster-avoidance reasoning.⁵⁶⁶

Si nos concentramos ya exclusivamente en la circunstancia de los ciudadanos en tanto individuos –y no como *conjunto* o cuerpo político–, se concluye la necesidad de esta preferencia, dado que no hay forma en que alguno de ellos pueda contraponerse legítimamente al Leviatán, puestas las cosas en el espectro de la ley civil. Solamente tendrá lugar la libertad individual para resistirse –legitimada por las leyes naturales– una vez que el soberano se disponga a tomar sus vidas. Como sabemos, estos esfuerzos resultarán inefectivos. De este modo, a los individuos, en tanto individuos, no les quedará sino *aceptar la continuidad indefinida* del sometimiento al poder absoluto del Leviatán: la cancelación efectiva y definitiva de su libertad natural originaria.

⁵⁶⁶ Kavka, Gregory, *op. cit.*, pp. 206-207.

Para Hobbes, resulta de sumo interés dejar debidamente asentada y explicitada esta sinsalida de las posibilidades individuales en relación con la irrestricción soberana. Tan es así que llega a identificar, como causa decisiva de la mayor de las amenazas posibles para la paz pública, a la ausencia de estas consideraciones, en la conciencia de los súbditos, acerca de lo que podría acontecer de no estar presente el poder social omnímodo del Leviatán. En efecto, dicha ausencia es el germen de la *resistencia al poder* del Estado, que es, a su vez, algo así como el *auténtico inconveniente* de la vida civil:

La condición del hombre en esta vida nunca estará desprovista de inconvenientes; ahora bien, en ningún gobierno existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de aquellos pactos sobre los cuales descansa la esencia del Estado. Y cuando alguien, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de hacerlo menor, debe sujetarse él mismo al poder que pueda limitarlo, es decir, a un poder mayor.⁵⁶⁷

Tal resistencia a aceptar las incomodidades necesarias que la vida civil exige para la propia preservación de los súbditos hace que los gobernantes tengan que obtener los bienes necesarios para la preservación de la paz por la fuerza⁵⁶⁸, y que, por ende, deban apelar a un ejercicio creciente de su poder y su opresión sobre los súbditos. De acuerdo con este resultado paradójico, el individuo es el responsable del incremento de su propia opresión y, asimismo,

⁵⁶⁷ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XX, p. 169. ("The condition of man in this life shall never be without inconveniences; but there happeneth in no commonwealth any great inconvenience, but what proceeds from the subject's disobedience and breach of those covenants from which the commonwealths hath its being. And whosoever, thinking sovereign power too great, will seek to make it less, must subject himself to the power that can limit it, that is to say, to a greater.", edición inglesa de Edwin Curler, p. 135).

⁵⁶⁸ Cf. *ibid.*, cap. XVIII, p. 150.

puesto que no hay forma de liberarse de ella, la única manera de contenerla es ampliándola; *i.e.* sujetándose “él mismo a un poder mayor”.

Por esto, el soberano no sólo debe disponer de todo el poder necesario para preservar el ordenamiento civil por él establecido⁵⁶⁹. Ha de procurar, del mismo modo, el destierro de determinadas doctrinas favorables a la sedición, tales como afirmar la preeminencia de los juicios privados en la determinación de lo que es una acción buena o mala⁵⁷⁰, sostener el sometimiento del poder soberano a las leyes civiles⁵⁷¹, defender la creencia en la propiedad irrestricta de los ciudadanos⁵⁷² y creer en la división del poder soberano⁵⁷³. De no ser

⁵⁶⁹ La falta de poder absoluto es estimada por Hobbes como la primera de las enfermedades que agobian al Estado civil: “Una de ellas [de estas enfermedades] es que *un hombre, para obtener un reino, se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y defensa del Estado*. Suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual (cuando la ocasión se presenta) dispone a los hombres a la rebeldía.” (*ibid.*, cap. XXIX, pp. 263-264) (“Of which this is one: *that a man, to obtain a kingdom, is sometimes content with less power than to the peace and defence of the commonwealth is necessarily required*. From whence it cometh to pass that, when the exercise of the power laid by is for the public safety to be resumed, it hath the resemblance of an unjust act, which disposeth great numbers of men (when occasion is presented) to rebel...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 211). Recuérdese la posibilidad teórica –aunque jamás práctica– reconocida por Hobbes de que un Estado civil se constituya sin poder absoluto (*cf.* la nota 377 en el capítulo anterior).

⁵⁷⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, cap. XXIX, pp. 265-266. Por medio de lo cual se busca evitar una nueva versión del pecado adánico: el juicio moral independiente de la autoridad legítima. En el Estado civil, el bien y el mal han accedido a una forma objetivada –las leyes civiles– que trasciende la interioridad de los individuos; a ella éstos deben someter sus acciones.

⁵⁷¹ *Ibid.*, cap. XXIX, p. 266. Puesto que desde la concepción negativa de la libertad en Hobbes, no cabe que uno se restrinja a sí mismo –los límites a la libertad son, por definición, externos–, la voluntad positiva del Estado civil podrá negarse a sí misma, pero siempre desde lo que ella decide, bajo la forma de una redefinición de su querer que nunca es un abandono de la propia positividad soberana. De modo general, esta concepción de la libertad supone que “...tampoco es posible para nadie estar obligado a sí mismo; porque quien puede ligar, puede liberar, y por tanto, quien está obligado a sí mismo solamente, no está ligado.” (*ibid.*, cap. XXVI, p. 218) (“For he is free that can be free when he will; nor is it possible for any person to be bound to himself, because he that can bind can release; and therefore, he that is bound to himself only is not bound.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 174).

⁵⁷² *Ibid.*, cap. XXIX, p. 267. Cada súbdito tiene garantizado el derecho a excluir de sus bienes a cualquier otro súbdito, pero no podría proceder del mismo modo frente al Leviatán, so riesgo de dejar al Estado fuera del acceso a los recursos necesarios para el cumplimiento de su misión. Nuevamente la figura paradójica: para preservar sus bienes, el súbdito debe estar dispuesto a sacrificarlos plenamente –cuando menos hasta el límite de su supervivencia, límite en el que reaparecería su irrestricción originaria.

erradicadas tales doctrinas⁵⁷⁴, la *perversión de la conciencia* ciudadana –que Hobbes teme sobremanera– se impondrá. En una instrucción que repare la *estrechez de miras* propia de los hombres, pone Hobbes buena parte de sus esperanzas:

Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo), vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones.⁵⁷⁵

La difusión de lo que aquí Hobbes denomina *ciencia civil* aparece como la herramienta del poder capaz de hacer posible que las conciencias y las prácticas individuales asuman, por vía de instrucción, la necesidad de su sujeción política y la prefieran bajo un razonamiento como el siguiente:

Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder... Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres

⁵⁷³ *Loc. cit.* Esta creencia llevaría a una variedad de Estado civil sin poder absoluto; es decir, a una variedad hobbesianamente inviable.

⁵⁷⁴ En general, la presencia de todas ellas remiten a un amplio grupo de enfermedades referidas al *envenenamiento* de la conciencia de los súbditos por doctrinas sediciosas. Nuestro autor se ocupa de ellas ampliamente a lo largo del capítulo XXIX de *Leviatán*, *op. cit.*, “De las causas que debilitan o tienden a la DESINTEGRACIÓN de un Estado”.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 150. (“For all men are by nature provided of notable multiplying glasses (that is their passions and self-love), though which every little payment appeareth a great grievance, but are destitute of those prospective glasses (namely moral and civil science), to see afar off the miseris that hang over them, and cannot without such payments be avoided.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 118).

desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza.⁵⁷⁶

Hemos visto, pues, que, dentro de los marcos del respeto a las leyes de naturaleza y en condiciones de paz interna y externa, el poder social del Leviatán resulta irrestricto. El resultado de esta irrestricción es que la pretensión originaria del Leviatán, como artificialidad instrumentalizada según los intereses y las necesidades de los individuos, se trueca en su contraria: *voluntad positiva autonomizada* por encima de las disposiciones de los individuos que la produjeron⁵⁷⁷. Las libertades negativas que los individuos pretenden preservar entre sí por medio del contrato político fundacional y su observancia de las leyes naturales, podrá desaparecer o perder toda garantía, pues el soberano puede así estimarlo necesario con vistas a la preservación de la paz y el bienestar *comunes*.

Toda libertad individual termina, de este modo, sacrificada al Estado civil, en cuya producción cada individuo participó, pero que resulta, a fin de cuentas,

⁵⁷⁶ *Loc. cit.* (“But a man may here object that the condition of subjects is very miserable, as being obnoxious to the lusts and other irregular passions of him or them that have so unlimited a power in their hands... considering that the estate of man can never be without some incommodity or other, and that the greatest that in any form of government can possibly happen to the people in general is scarce sensible, in respect of the miseries and horrible calamities that accompany a civil war (or that dissolute condition of masterless men, without subjection to laws and a coercive power to tie their hands from rapine and revenge)...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 117). En idéntico sentido: “Y aunque, respecto a tan ilimitado poder, los hombres pueden imaginar muchas desfavorables consecuencias, las consecuencias de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores.” (*ibid.*, cap. XX, p. 169) (“And though of so unlimited a power men may fancy many evil consequences, yet the consequences of the want of it, which is perpetual war of every man against his neighbour, are much worse.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 135).

⁵⁷⁷ Puesto en estos términos, estamos ante una temprana formulación de la temática de la *enajenación* de la vida política moderna, planteada después en variaciones ampliamente desarrolladas en las filosofías políticas de Hegel y Marx. Por supuesto, con la diferencia de enfoque fundamental por la cual, mientras éstos indagaban por la posibilidad de *superar* dicha enajenación, Hobbes la consagraba como una necesidad cuya permanencia ha de quererse, y para lo cual la propia filosofía política podrá hacer su decisiva contribución, en tanto valioso instrumento del poder soberano.

una voluntad pública ante la que cada ciudadano y cada privacidad terminará *extrañada* en la contemplación impotente de cómo su soberano acaba por oprimirlo y, por último, liquidarlo físicamente. El extrañamiento consiste en la legitimidad de tales actos soberanos: cada vez que el Leviatán actúa, lo hace representando la voluntad del *conjunto* de sus súbditos. Por tanto, pese a la resistencia que cada súbdito pueda plantearle al soberano para preservar su seguridad y su vida –resistencia en la cual el súbdito estaría ejerciendo, por lo demás, en forma legítima e ineludible, su derecho de naturaleza–, termina siendo la espada del propio ciudadano la que, paradójicamente, y a través de la mediación contractual [S – (I – I – I – etc.)], se dirige *contra él mismo* a la hora en que el Leviatán decide confrontarlo.

De este modo, el rebelde que fracasa en su insurrección se destruye a sí mismo por medio del Leviatán: “...si quien trata de deponer a su soberano resulta muerto o es castigado por él a causa de tal tentativa, puede considerarse como autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga”⁵⁷⁸. Para Hobbes, el ciudadano debiera evitar este

⁵⁷⁸ *Ibid.*, cap. XVIII, p. 143. (“...if he that attempteth to depose his sovereign be killed, or punished by him for such attempt, he is author of his own punishment, as being, by the institution, author of all his sovereign shall do...”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 111). Aunque esta figura no está exenta de complicación, dado que desde el momento en que el rebelde pretende la deposición del soberano, ya no es más su súbdito, y, estrictamente, ya no es muerto por su propia mano –como en el caso de un delito castigado con la pena de muerte: “En cuanto a los castigos establecidos en la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder soberano.” (*ibid.*, cap. XXVIII, p. 257) (“For the punishments set down in the law are to subjects, not to enemies; such as are they, that having been by their own act subjects, deliberately revolting, deny the sovereign power.”, edición inglesa de Edwin Curley, p. 206). El rebelde plantea una contraposición con el poder civil que coloca a ambos en una circunstancia de guerra. De cualquier modo, el rebelde es muerto por los intereses legítimos de la soberanía, que debe defender la integridad de su cuerpo artificial. Más aun, el rebelde persiste en la figura de la autoliquidación por haber contribuido, vía su previa participación en la institución y/o preservación del Leviatán, con su legitimización y poderío; para referirnos solo a lo segundo: con el propósito de destruir al rebelde, el Leviatán

contradictorio curso de acción que encarna el rebelde y lo lleva a su propia destrucción, *asumiendo conscientemente la necesidad de autoanular sus libertades* –a lo que el soberano contribuye con la instrucción y la ciencia civil.

La ley civil fue producida bajo el propósito de garantizar la paz y la seguridad individuales. Sin embargo, ella misma deviene la necesaria negación de las mismas: el súbdito termina contrapuesto a su propia ley; peor, aun, debe aceptarlo. Este es el punto de llegada de la irrestricción positiva originaria del derecho natural y de la secuencia de sus negativizaciones, que tuvimos ocasión de rastrear a través de las autocontenciones pasionales, las leyes naturales y las leyes civiles. Tal despliegue culmina en una reafirmación de la positividad de la voluntad humana devenida voluntad política: la libertad socialmente omnímoda del Leviatán, no comprometida con un interés particular distinto al de la razón de Estado, que solo responde a la preservación de la paz, y, con ella, del *conjunto* que lo produjo. Una paz que significa muerte para la libertad de los individuos.

Y significará muerte para ellos porque la voluntad del Estado *carece de contrapesos* a su poder o de una contraparte negativa, como sí aconteció con las anteriores expresiones positivas del derecho natural de los individuos. En la experiencia inmediatamente anterior de nuestro recorrido, las pasiones disruptoras de los contratos fueron la positividad, contraria a la restricción precedente, que luego pasó, a su vez, a ser contenida por el poder civil. La legitimidad y el poder del Estado surgieron como una fuerza negativizadora

dispone de los recursos que aquél le entregara en su momento. No hay, pues, manera de eludir la paradójica sinsalida en la que aquí ha terminado puesta la libertad individual.

frente a la desmesura de las pasiones y la estrechez de miras que llevaban a los hombres a violar sus pactos interindividuales. Ha resultado, al final del trayecto, que la positividad que, por sí misma, esta negatividad política entrañaba carece de contrapesos que la restrinjan, particularmente frente a sus propios hacedores, los individuos. La dialéctica entre la positividad y la negatividad de la libertad humana en la filosofía política de Hobbes culmina, de este modo, en una figura irrestricta, tiránica y opresiva, tanto como justa y legal.

La preocupación liberal por los espacios privados en los que cada quien pueda disponer de sus decisiones y capacidades como prefiera, y donde, fundamentalmente, la propia vida quede a salvo era compatible con las formulaciones conceptuales hobbesianas condensadas en torno de nociones tales como el derecho y las leyes naturales. Al final de su empresa, sin embargo, tal compatibilidad no se sostiene más. Vistas las cosas desde la tradición liberal que se desarrollaría en los siglos siguientes a la obra hobbesiana, este abandono se cristaliza en la autoanulación del yo en la figura de un *yo soberano*, de carácter social, en el que los individuos particulares se encontrarían, a pesar de ellos mismos, plenamente representados⁵⁷⁹.

En efecto, aún en el ámbito de los contratos entre meros particulares, la tradición liberal podría reconocer una permanente, inestable y, por ello, peligrosa tensión entre las formas negativas y positivas de la libertad. En el

⁵⁷⁹ Cf. Berlin, Isaiah, *op. cit.*, pp. 210-225, 235. Esta pérdida de la libertad negativa a manos del despliegue de su contraria es tematizada por Berlin como un curso recurrente de las por él llamadas “teorías de la autorrealización”. Para el caso del perfil tiránico presente en Hobbes, cuya reflexión total Berlin no se anima a inscribir entre tales teorías, pues nuestro autor no vuelve sobre una definición positivo-sustancial de los deseos humanos (como ocurre, por mencionar uno de los casos más representativos, en Rousseau), le reconoce la claridad de no identificar con la libertad a una institución como el Leviatán que claramente constituye una *pérdida* de la misma –circunstancia ampliamente reconocida por el propio Hobbes.

ámbito del Estado civil hobbesiano, en cambio, terminará resultando que el equilibrio está estructuralmente quebrado a favor de la libertad positiva, de las omnímodas disposiciones del soberano, capaces de liquidar sin mayores miramientos las de los individuos y sus voluntades particulares, y sin restricción alguna, legal o práctica, que pueda contraponérsele. Desde el planteamiento hobbesiano, *anular las libertades individuales* será la única alternativa para evitar el sinsentido de preferir la muerte ineludible que acecha para todos en el estado natural, donde no existe un poder común.



Conclusión

A lo largo de nuestra exposición, nos hemos ocupado del movimiento inherente a la concepción hobbesiana de la libertad. La posibilidad de que las voluntades individuales realicen sus apetencias requiere que aquéllas se restrinjan a sí mismas bajo las diversas formas que hemos estudiado. El querer que tales voluntades puedan determinar tiene, de una u otra manera, que involucrar alguna mediación restrictiva que delimite el ámbito de su realización y lo haga así viable. Necesariamente, pues, la positividad del querer propia del individuo hobbesiano habrá de negativizarse para lograr su satisfacción y ser algo más que solo una disposición interior o un mero anhelo.

El ir y venir entre la faceta positiva y negativa de la libertad humana en la filosofía política de Thomas Hobbes constituye el derrotero de una continua metamorfosis de las aspiraciones individuales en su afán por viabilizarse. El curso de estas contraposiciones culmina en la figura del Estado civil, la cual resulta una negatividad frente a las apetencias individuales, que, por sí misma, comporta una positividad que ya no puede ser vuelta a negativizar. Se trata de

una positividad supra-individual de carácter político que, al no conocer restricciones humanas significativas, deviene algo más que *otro* recurso para controlar la apetencia de los individuos –cuya irrestricción originaria le daba sentido. El Leviatán no sólo restringirá dicha apetencia, podrá convertirse en su resuelta anulación.

Repasemos brevemente el camino por el que llegamos a este resultado mediante el siguiente cuadro que representa, en versión esquemática, el movimiento de la libertad que nos ha ocupado a lo largo de nuestra investigación.



El movimiento de la libertad en la filosofía política
de Hobbes

Estado de la socialidad humana	Momento positivo	Momento negativo	Principio negativo
1. Estado de naturaleza	1. Derecho de naturaleza y apetencia indeterminada	1. Restricción instintiva por el temor a la muerte	1. Pasión (y racionalidad individual subordinada)
	2. Primera reaparición de la irrestrictión originaria	2. Obediencia a las leyes de naturaleza y sujeción a los contratos	2. Racionalidad social
	3. Segunda reaparición de la irrestrictión originaria	3. Obediencia a las leyes civiles y sujeción a la soberanía	3. Compuesto: temor a la irrestrictión soberana + racionalidad política
2. Estado civil	4. Irrestrictión soberana (frustra una tercera reaparición de la irrestrictión originaria vía el delito o la rebelión)	4. {Los otros Estados y las leyes divinas (no alteran la suerte de los individuos sujetos a la soberanía)}	4. {Límites externos}

El movimiento de la libertad que nos lleva del estado natural al Estado civil no tiene, pues, el carácter de una decisión puntual e inmediata. Remite, más bien, a una experiencia de la libertad individual, en la cual se pone de manifiesto un triple desdoblamiento de la misma, en sus momentos positivos y negativos, hasta, por fin, arribar a su culminación en una figura, la del Leviatán, que reúne ambos momentos sin permitir que el movimiento continúe.

A través de este proceso, la precaria negatividad que las pasiones ofrecieron en un inicio –bajo esa especie de instinto inteligente que caracterizara a la forma que la autolimitación individual adquirió primeramente en el estado de naturaleza– es, al final, la irrestricción de la soberanía política. Ciertamente que ahí están los otros soberanos, así como las leyes divinas, para plantear límites a la voluntad de los gobernantes; pero la negatividad que ejercen resulta externa e inefectiva respecto de la suerte de los ciudadanos –por ello, su colocación entre llaves en nuestro cuadro.

De la sujeción absoluta al Estado civil que el individuo experimenta, en tanto ciudadano, no hay forma en que pueda quedar legítimamente librado. En efecto, el soberano se debe solo al *conjunto* con el cual se instituyó su pacto fundacional. Así, la libertad individual reaparecerá solo ante la decisión soberana de disponer de la vida de alguno de sus súbditos. En tal caso, el individuo retoma las prerrogativas irrestrictas del derecho de naturaleza, pero exclusivamente para el ejercicio de una defensa fútil: no existe manera exitosa de resistirse al poder soberano, de forma que la acción del individuo se limitará a aplazar su muerte o *elegir cómo morir*.

El Leviatán, o la aparición de la instancia política en la exposición hobbesiana, significa, de este modo, la legítima cancelación o la más radical restricción de las libertades individuales negativizadas *in extremis*. Podría aún plantearse una alternativa a esta sujeción en el caso de que el propio soberano sea derrotado en una guerra externa o que sucumba ante los embates de una guerra civil. La suerte de los individuos, empero, no conocerá mejora ostensible: el ciudadano pasará a cambiar de soberano al cual someterse o recaerá en la circunstancia inicial del estado de naturaleza, donde la guerra generalizada de todos contra todos será la amenaza constante y cierta sobre su vida y su bienestar.

Éste es el resultado al cual arriba la filosofía política de Hobbes: la apetencia indeterminada de las voluntades individuales fuerza a una creciente negativización de su libertad originaria, la cual, por último, nos lleva al contrasentido de la autoanulación de los propios individuos en su afán por realizar del modo más plenamente posible sus deseos. Las bases antropológicas del planteamiento hobbesiano nos han llevado a la paradójica conclusión de que los individuos establezcan relaciones y forjen instituciones que constituyen el término de la libertad desde las que éstas fueron realizadas.

Las salvaguardas negativas provistas por el Estado a la libertad de los ciudadanos permiten que éstos puedan marchar seguros de que ningún otro individuo atentará fácilmente contra su vida y su bienestar. Sin embargo, el costo es demasiado elevado: la entronización de una positividad política que establece un orden o modelo de vida a pesar de todo y de todos. La entidad estatal es la única que, propiamente, permanece libre, devorando, de ser

necesario para el ejercicio de su libertad, los precarios espacios privados que resguardan a los individuos de sus pares. Este poder político ya no pasa por una nueva negativización, como ocurriera en los momentos previos de la dialéctica que hemos expuesto. La negatividad permanece en cuanto a la vida de los ciudadanos y el alcance de sus decisiones y cursos de acción, pero el Estado no la conoce, salvo como reformulaciones de su voluntad; por ejemplo, en el cambio de sus propias leyes.

Concluimos, de este modo, que la libertad negativa de los ciudadanos, reguladora de las interrelaciones entre ellos, queda sometida a las prerrogativas irrestrictas del gobernante y siempre en función de la voluntad de éste. El Estado puede llegar a disponer de la vida, las libertades individuales y la propiedad de sus súbditos, aduciendo que su interés es el *interés público* de la autopreservación del *conjunto* al cual se debe. De igual manera, es el soberano quien establece los términos específicos bajo los cuales se habrá de definir lo que la comunidad política asuma como justo o injusto; esto se lleva a cabo por medio de la normativa y la equidad objetivadas en las leyes civiles. Inclusive la estima social que los individuos buscan obtener de parte de los demás, y que es fuente de constantes arrebatos individuales en pro de retomar la originaria libertad natural (vanagloria), se resignifica ahora bajo la figura de súbditos que se reconocen libres e iguales en el orden político establecido, que los pauta negativamente, pero que es visto como el resultado de su propia voluntad. Como puede verse, las implicancias civilizatorias que la posibilidad del Leviatán entraña para la vida social y política moderna son vastas.

Tras caracterizar al Estado absoluto hobbesiano como el paradójico punto de llegada de la libertad individual, debemos, sin embargo, reconocer una peculiar posibilidad para el florecimiento de la misma: de no mediar violaciones a la ley por parte de los súbditos, ni las imprevisibles exigencias de una guerra civil o exterior, puede ocurrir que el Leviatán “se mantenga a la sombra”, respetando la libertad negativa de los ciudadanos que le corresponde proteger, sin amenazar sus vidas, sin interferir sobre el ejercicio de sus libertades positivas individuales y su propiedad, así como sin violentar la igualdad entre ellos; esto es, reconociendo honor o dignidad individual a sus fieles súbditos. No obstante, estos perfiles liberales del Estado hobbesiano no encubren su realidad como *libertad positiva* basada en la *elección del autosometimiento individual* a un poder –y a sus formas político-jurídicas correspondientes– que ha devenido exterior y absoluto.

Esto es, la escena culminante de la filosofía política de Hobbes es la de una circunstancia civilizatoria dominada por la positividad absoluta de la soberanía y el poder avasallador de su querer respecto de las voluntades de los individuos. Que la ley civil resulte el encauzamiento inobjetable de la vida ciudadana, no es propiamente el problema; lo es, más bien, que, llegado el caso, dicho encauzamiento *lo abarque todo*, y, del modo más pleno, violentando la privacidad de los ciudadanos; es decir, que un querer positivo reemplace a todos los queres individuales. Es, pues, la *tiranía* que, a lo largo de la Modernidad, la tradición liberal ha combatido. En este caso, una tiranía con una peculiar pretensión de legitimidad que, empero, no puede soslayar el

hecho de que los ciudadanos quedan a merced de la arbitrariedad del gobernante.

La filosofía política hobbesiana se inscribe en los marcos iniciales de la reflexión moderna y la gestación de la subjetividad. Como expresión de ello, hay algo que no desaparece a lo largo de las metamorfosis de la libertad que hemos recorrido: la apetencia indeterminada, desde la que cada individuo natural podía proponerse, en principio, perseguir cualquier finalidad particular sin sujeción exterior alguna, pudiendo apelar al derecho de naturaleza para hacer lo que hiciese falta a la hora en que su apetencia lo llevase a confrontarse con alguien más para realizar sus fines. Esta apetencia, o pretensión positiva de libertad, persiste, pero ahora queda reservada para el soberano; ha ganado en dimensión y se ha enseñoreado al adquirir más poder: es la voluntad política irrestricta que puede juzgar sobre todo, e incluso disponer de la vida de los súbditos si, según su criterio de gobierno, llega a ser necesario para el interés de la soberanía y la paz común que ésta defiende. Las posibilidades de la voluntad humana siguen, pues, situadas en el *horizonte de la ilimitación* respecto de cualquier canon sustancial positivo preestablecido. El Leviatán es esa ilimitación en grado sumo.

A propósito de dichos cánones, y desde un interés filosófico de implicancias aun más amplias a las de las estrictas consideraciones filosófico-políticas, asistimos en el planteamiento hobbesiano a una reformulación del pensamiento de lo sustancial, en tanto *lo dado en y por sí mismo*, o lo autosubsistente. En más de una ocasión, hemos insistido a lo largo de nuestra tesis acerca de las

diferencias fundamentales entre Hobbes y el pensamiento clásico cifrado en torno de apelaciones sustanciales. No obstante, la cerrazón que define al Leviatán, o el detenimiento que en él se produce de la marcha dialéctica de la positividad y la negatividad de la libertad individual, nos colocan ante una entidad que subsiste en y por sí.

Efectivamente, el Leviatán termina siendo, en la máxima esperanza hobbesiana, una realidad inalterable en su fundamento y estabilidad. Se trata, sin duda, de un cuerpo artificial, de una entidad producida por la libertad individual, pero una vez consagrada ya no atiende a su génesis. Solo se atiende a sí misma, a la manera de una sustancia *producida*, pero, al fin y al cabo, una unidad autosubsistente con propósitos definidos propios: la preservación del *conjunto* de los ciudadanos, en tanto su cuerpo político, por vía de la paz pública.

Se trata de un interés positivo que destaca inmediatamente su rol negativizador respecto de la libertad de los individuos. Establece los límites para la conducta legítima entre ellos, a la vez que determina qué acciones responden al interés legítimo del Estado. Por ello, resulta una sustancialidad peculiar la que aquí se afirma, en la medida en que todo aquello que no concierna a la paz pública escapará, por definición, a dicho interés y será de incumbencia exclusiva de los agentes privados, quienes, de este modo, carecerán de una prescripción positivo-sustancial acerca de cómo disponer de sus decisiones y existencias individuales en cuanto no refieran al orden público. Una sustancia que, aunque esencialmente legitimadora de la tiranía, alberga una posibilidad inédita en la

experiencia humana de las determinaciones sustanciales a lo largo de la historia conocida. En efecto, la politicidad hobbesiana irradia una *pauta finita* sobre el curso de las vidas individuales, la cual se circunscribe a la dimensión pública de las mismas, resultando así una restricción de lo sustancial desconocida para los cánones tradicionales del mundo antiguo y medieval.

Desde esta condición singular, la libertad de los individuos culmina identificada con la libertad negativa propia de la ciudadanía moderna, que no es sino la positividad del Estado cuya contraparte es siempre la negativización de las posibilidades individuales. En Hobbes, de modo fundador para la filosofía política moderna, y más allá de él, la positividad del poder político moderno presenta este rasgo esencial: ser la condición de realización de una libertad individual de límites definidos por la ley, pero de orientaciones inciertas, dado que la peculiar sustancialidad del Estado moderno ya no habrá de incidir – como lo sustancial en la socialidad pre-moderna– sobre aquella libertad, salvo en los casos de incumbencia pública.

Si no fuese necesario para el soberano confrontar las libertades individuales –y aun sabiendo que en Hobbes todo está diseñado para que tal cosa se decida tiránicamente–, la libertad negativa de los individuos podría persistir en su cerrazón privada y en su peculiar vaciamiento de sentido –vistas las cosas desde cualquier canon sustancial– que pudimos captar en la apetencia indeterminada de los individuos propia de la antropología hobbesiana y desplegada en el estado de naturaleza. En consecuencia, la posibilidad que resta a la libertad individual es el –incierto– azar por el cual su querer no se

contraponga al del soberano. Pero el azar *no encubre la tiranía* ni la legitimación que de ella plantea Hobbes.

La cultura y las instituciones políticas posteriores a nuestro autor, así como las propuestas filosóficas acerca de la naturaleza y organización del poder, fueron abandonando los contenidos tiránicos del razonamiento hobbesiano. En cambio, aquello respecto de lo cual ya no cupo marcha atrás fue la consideración según la cual la libertad moderna contiene la necesidad de un desdoblamiento inherente entre lo que cada individuo puede querer irrestrictamente, sin que ninguna determinación exterior defina su querer, y la exigencia de una autocontención de ese mismo individuo a favor de la convivencia social, que no es otra cosa que la condición por la cual podrá realizar del mejor modo posible sus apetencias originarias –reelaborándolas en su restricción. Este desdoblamiento es condición común de la vida y la filosofía política modernas. La libertad de los individuos modernos existe, por un lado, como positividad originaria de su voluntad y, por el otro, como negatividad producida a favor de aquélla.

Frente a Hobbes, quienes le suceden irán dejando de lado las preferencias monárquicas de nuestro autor. Es una cuestión que atañe al *régimen de gobierno*. La noción de *soberanía*, en cambio, no puede ser tan fácilmente abandonada. Las democracias liberales contemporáneas no prescinden de ella. Por el contrario, las constituciones políticas de nuestros tiempos sitúan invariablemente los superiores recursos del Estado frente a los de cualquier individuo o grupo de individuos como condición que hará posible, a través de

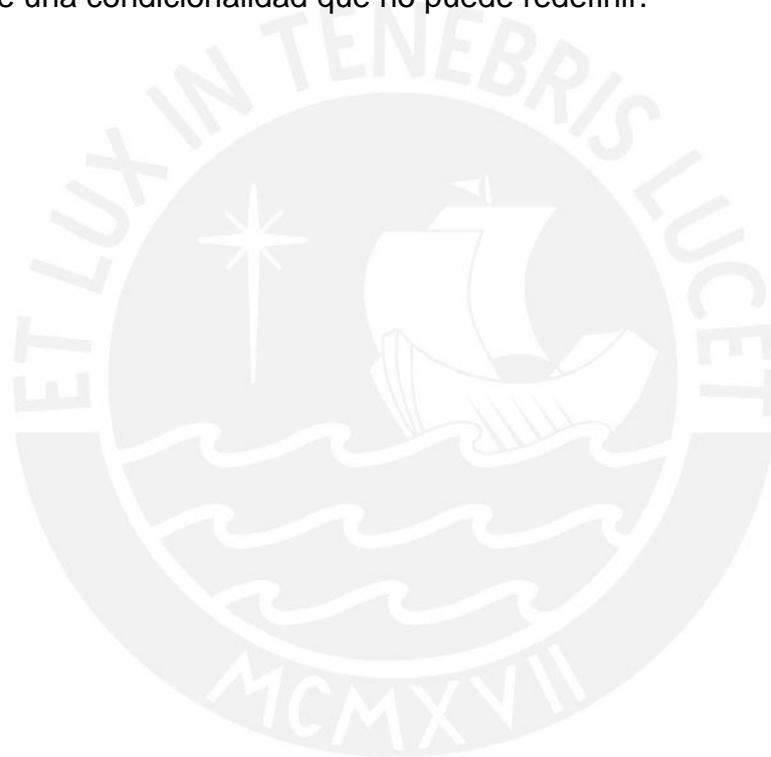
las restricciones de la ley, que los ciudadanos puedan ocuparse de sus fines privadamente determinados.

La antropología hobbesiana impedía que este invariable papel negativizador que el Estado ejerce sobre las libertades individuales en las sociedades modernas alcanzara una formulación no tiránica. La apetencia indeterminada de individuos egoístas parecía no poder ser contenida sino por medio del recurso a un poder político de dimensiones irrestrictas como el que hemos caracterizado. El individuo hobbesiano desarrolla la conciencia de esta necesidad tiránica a partir de la experiencia del estado natural en el que se hallaba en un inicio. Lo que encontramos es que este individuo puede redefinir los términos de su convivencia y sus relaciones sociales, es capaz de producir instituciones políticas y leyes civiles, pero es *quien es y*, finalmente, no será capaz de reinventarse a sí mismo más allá de la dimensión fundamental de su *naturaleza*.

El individuo hobbesiano lo anuncia, pero no es aún *sujeto*. Por ello, su poder para redefinir sus condiciones de existencia no significa que posea la reflexividad por la cual, al apropiarse de sus objetos y, consecuentemente, transformar el mundo, se transforme a sí mismo. Su poder para crearse posibilidades inéditas nunca será poder para ser él mismo una posibilidad diferente.

Acabamos de indicar que la naturaleza del Leviatán es la de una *sustancialidad producida* fundada en la libertad individual. Esta libertad, sin embargo, no es

todavía la plena autonomía de la voluntad de los filósofos modernos. El individuo hobbesiano es libre frente a las determinaciones sustanciales de la tradición y la religión, pero, en última instancia, *debe* querer su sujeción al Leviatán. No tiene alternativas al respecto. Él comparte con el Estado civil que produce la peculiar circunstancia de hallarse entre dos cosmovisiones y modos epocales de la experiencia humana. Ya no es un *animal político*. Él produce la dimensión política de su existencia. Al mismo tiempo, *no es sujeto*. Debe querer desde una condicionalidad que no puede redefinir.



Bibliografía

Principal:

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, with selected variants from the latin edition of 1668*, edited, with introduction and notes, by Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.

Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic*, edited, with a preface and critical notes, by Ferdinand Tönnies, London: Frank Cass, 1984.

Hobbes, Thomas, *De Cive*, en: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir Williams Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, 1992, vol. II, reimpresión de la edición original de 1841.

Hobbes, Thomas, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir Williams Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, 1992, 11 vols., reimpresión de la edición original de 1839-1845.

Hobbes, Thomas, *Behemot: el largo parlamento*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Hobbes, Thomas, *Behemoth*, edited by Stephen Holmes, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Hobbes, Thomas, *Dialog between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, edited by Joseph Cropsey, Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Secundaria:

Alexy, Robert, *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México: Siglo XXI, 1990.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos, 1985.

Aristóteles, *Política*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

Bacigalupo, Luis, “El Principio Mateo. Ensayos sobre los orígenes del liberalismo político”, en: *Cibertextos* (Revista Electrónica de la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú), 11 (1999).

Baumgold, Deborah, *Hobbes' political theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Berlin, Isaiah, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en: Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Del Águila, Levy, "Justicia moral y justicia política: perspectivas del liberalismo y algunos contrastes", en: *Cibertextos* (Revista Electrónica de la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú), 11 (1999).

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras Escogidas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, en: *Obras Escogidas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid: Aguilar, 1965.

Durkheim, Emile, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1967.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Elias, Norbert y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Gauthier, David, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

Gert, Bernard, *Introduction to Hobbes' Man and Citizen*, Indianapolis: Hackett, 1991.

Hampton, Jean, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa: Barcelona, 1998.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Editorial Porrúa, 1975.

Kant, Immanuel, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en: *Filosofía de la Historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Kavka, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986

Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Barcelona: Fontanella, 1970.

Marx, Karl, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1968.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I. El proceso de producción de capital, México: Siglo XXI, 1990.

Midgley, E. B. F., *Hobbes: Leviathan*, Madrid: Magisterio Español, 1987.

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Tecnos, 1965.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1972

Oakeshott, Michael, *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Blackwell, 1975.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Rawls, *Liberalismo político*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rorty, Richard, "Ironía privada y esperanza liberal", en: Rorty, Richard, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

Rorty, Richard, “La contingencia de una comunidad liberal” en: Rorty, Richard, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en: *Rousseau*, Madrid: Editorial El Ateneo, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, en: *Rousseau*, Madrid: Editorial El Ateneo, 2001.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1952.

Taylor, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.

Tönnies, Ferdinand, *Hobbes, vida y doctrina*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Watkins, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, London: Hutchinson University Library, 1965.