

THOMAS HOBBS,
SOBRE LA CONDICIÓN NATURAL DEL HOMBRE
Y LOS FUNDAMENTOS DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

THOMAS HOBBS,
ON NATURAL HUMAN CONDITION
AND THE BASIS OF THE POLITICAL OBLIGATION

GREGORIO SARAVIA
Universidad Camilo José Cela

Fecha de recepción: 3-12-12

Fecha de aceptación: 8-2-13

Resumen: *La preferencia que tuvo el filósofo de Malmesbury por la constitución de una soberanía de carácter absoluto se encontraba estrechamente ligada al espanto que le produjo ser testigo de las terribles luchas de poder intestinas que desgarraron al cuerpo político de su país en el siglo XVII. Si hay un hilo conductor que atraviesa toda la filosofía política de Thomas Hobbes –expresada en sus obras Elementos de Derecho Natural y Político, De Cive y Leviatán–, éste es el intento de hacer frente a las dificultades propias que entraña la generación de cohesión y orden social. Las herramientas utilizadas por este autor para la construcción de una teoría que responda a dicho objetivo conformarían una ciencia o filosofía civil que se funda en definiciones y nociones rigurosas. Esta forma de proceder resulta, de acuerdo con el criterio de Hobbes, indispensable para alcanzar los avances que otros campos del conocimiento científico habían experimentado a lo largo de aquellos años.*

Abstract: *The preference the Malmesbury's philosopher had for the constitution of a sovereignty of absolute nature was closely related to the fright he took when witnessing the terrible internal power struggles that torn apart the political body of his country back in the XVII century. If there is a connecting thread that goes through all of Thomas Hobbes' political philosophy –expressed in his works The Elements of Law, Natural and Politic; On the citizen and Leviathan– such is the attempt to face the distinctive difficulties inherent to*

the generation of cohesion and social order. The tools used by this author for the construction of a theory in line with that objective would shape a science or civil philosophy based on definitions and strict notions. This way of acting is, according to Hobbes' criteria, indispensable to reach the progress that other fields of scientific knowledge have made during those years.

Palabras clave: soberanía, cuerpo político, orden social, filosofía civil, conocimiento científico

Keywords: sovereignty, political body, social order, civil philosophy, scientific knowledge

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de Thomas Hobbes (1588-1679) ha sido unánimemente reconocido, desde la filosofía del derecho y la filosofía de la política, como una de las fuentes principales de la concepción moderna de la soberanía estatal. Su método filosófico, basado en criterios racionalistas, ha sido apreciado por su carácter innovador respecto de la tradición antigua¹ y, en particular, de la aristotélico-tomista. A su vez, la lectura del *Leviatán* a lo largo de los tres últimos siglos y medio no ha dejado a nadie impasible, dividiendo las aguas entre convencidos seguidores² y acérrimos detractores³. Durante el siglo XX, sus obras llegaron a ser reconocidas como clásicas al multiplicar exponencialmente la intensidad de su influencia y entrar en diálogo con asuntos propios de la era contemporánea⁴.

¹ Así lo ha entendido también John Rawls, para quien “con Thomas Hobbes –y la reacción que su obra *Leviatán* produjo– comienza la filosofía política y moral moderna”. Vid. J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, 2007, p. 24.

² Figuras clave de la filosofía política contemporánea han rendido tributo al filósofo inglés y han destacado la notable influencia que ha ejercido en sus propias obras. Testimonio de ello, y por citar únicamente a dos de diferentes ideologías, han dado Carl Schmitt y Norberto Bobbio. Vid. C. SCHMITT, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, [1938], traducción de Francisco Javier Conde, edición y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez, Editorial Comares, Granada, 2004 y N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, edición de Giulio Einaudi, Turín, 1989, respectivamente.

³ Sobre las críticas a Hobbes, es una referencia ineludible el trabajo de J. BOWLE, *Hobbes and his critics*, [1951], Frank Cass & Co., Londres, 1969.

⁴ Al respecto, vid. K. R. MINOGUE, “Parts and Wholes: Twentieth Century Interpretation of Thomas Hobbes”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 14, 1974, pp. 75-108.

El estudio de la naturaleza humana, ámbito destacado entre las preocupaciones del filósofo inglés, funciona no sólo como antesala sino como indispensable preámbulo a su teoría política, jurídica y moral. Partiendo de premisas mecanicistas y empleando los principios del más rígido materialismo, el autor intentará fundar un nuevo tipo de legitimidad política que no se asienta en lo divino ni en lo histórico, sino en criterios científicos⁵. De la mala condición natural en la que viven los hombres a la construcción de ese artificio político que es el Estado, Hobbes expone los argumentos racionales que justificarían la obligación política. El objetivo de este trabajo será exponer de forma sucinta las bases de su teoría política, prestando particular atención a su concepción de la naturaleza humana y a la aplicación de la misma en las relaciones de mando y obediencia que dan forma y sentido a la estructura de la sociedad política.

2. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA CIVIL: UNA FORMA PARTICULAR DE RAZONAR SOBRE LOS ASUNTOS POLÍTICOS

La teoría política de Hobbes suele presentarse como el resultado de un planteamiento racional que tiene como punto de partida a la condición natural de la humanidad expresada mediante una hipótesis: sin Estado, se desata la guerra de cada hombre contra cada hombre, y como punto de llegada la generación de un Estado como único medio idóneo para garantizar la paz y la seguridad. Entre ambos puntos, el autor expone de forma magistral una serie de argumentos conducentes a demostrar el vínculo de necesidad que une a la hipótesis con la tesis. Siguiendo el modelo epistemológico dicotómico, el estado de naturaleza hobbesiano es la situación humana extrema en la cual todos pueden dar muerte a todos de forma imprevisible y sorpresiva, mientras que en el estado civil estatal todos los individuos viven en tranquilidad, seguridad y orden. De esta forma, en el estado de naturaleza reina el *bellum omnium contra omnes* o, en el mejor de los casos, una atmósfera de violencia latente en la que se ha declarado la voluntad de confrontación. Mientras que en el estado civil predomina la paz y por ello puede florecer lo que antes se encontraba vedado: el trabajo, el cultivo de la tierra, la navegación, la construcción de viviendas, los conocimientos, las artes, las letras y el cómputo del tiempo.

⁵ Para Watkins, los principios de la teoría política y moral de Hobbes funcionan en el marco de un sistema de ideas que debe ser estudiado en el campo de sus afinidades con la ciencia tal como ésta se había desarrollado a lo largo del siglo XVII. Vid. J. W. N. WATKINS, "Philosophy and Politics in Hobbes", en K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 237-262.

Buena parte de las razones que expone Hobbes para sostener su particular hipótesis de partida encuentran su fundamento en lo que podría denominarse la mecánica de las pasiones. Una suerte de transposición de la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al ámbito de las relaciones de los hombres entre sí y de las formas de poder que instauran en el marco de una sociedad política.

René Descartes (1596-1650) había dedicado su obra *El tratado del hombre* a la cuestión antropológica a partir de la unión de dos elementos diametralmente distintos: cuerpo y alma. El funcionamiento del cuerpo humano puede ser explicado mediante las mismas leyes que rigen a la materia y al movimiento. De hecho, todo el universo puede ser comprendido en término puramente mecánicos.

El descubrimiento del funcionamiento que tiene la Naturaleza le es provisto al hombre de ciencia por el conocimiento de las leyes del movimiento. El mundo fenoménico debe ser explorado empíricamente para descifrar lo que a los hombres se les presenta como meras apariencias. La ciencia se sirve de la observación para intentar superar la antinomia entre la realidad y la apariencia. La perspectiva que se asume es que la diversidad de comportamientos que los hombres presentan ante el observador, al igual que la diversidad de hechos que ofrece la Naturaleza, tienen sentido desde un patrón mecanicista. De ahí que para Hobbes, al igual que para Descartes y otros científicos relevantes de la época, todo lo que ocurre en la Naturaleza responde a una matriz mecánica que permitiría la deducción de las leyes fundamentales que gobiernan la materia. En virtud de ello, todos los cuerpos animados o inanimados, incluidos los hombres, son máquinas regidas por las mismas leyes. Se extiende una concepción dinámica de la realidad que incluye a la definición de la vida humana misma como expresión del movimiento y hasta los cánones estéticos se transforman para privilegiar la belleza del cambio en vez de la armonía de lo inmutable.

Uno de los motivos por los cuales el método científico desarrollado por Descartes tuvo gran aceptación es que se consideraba que era el que había permitido un gran avance de las ciencias físicas a partir de las investigaciones de Galileo Galilei (1564-1642). Para la física moderna, la ley de la inercia será fundamental. El contenido de la misma puede sintetizarse en la afirmación de que un cuerpo abandonado a sí mismo permanece en un estado de reposo o movimiento hasta que no se encuentre sometido a la acción de una fuerza externa y en este sentido, un cuerpo permanecerá en estado de reposo eternamente a menos que sea puesto en movimiento, como así también un cuerpo en

movimiento se mantendrá de esa manera hasta que una fuerza exterior se lo impida. Que la formulación de este principio pueda en la actualidad parecer una obviedad, no debería conducir la reflexión hacia un olvido del carácter revolucionario que tuvo en su época. En efecto, los tremendos esfuerzos que se volcaron en su formulación implicaron, a su vez, la construcción de un marco teórico que hizo posible el descubrimiento mismo. De ahí que el principio de inercia presuponga el aislamiento de un cuerpo de todo su entorno físico, una concepción del espacio como algo infinitamente homogéneo que puede ser comprendido desde la geometría y una comprensión de los estados de movimiento y de reposo que es equiparable al status ontológico del ser⁶.

Así es como el método mecanicista se nutría del respaldo de los procesos deductivos, que se utilizaban en la disciplina de la geometría, y lograba reunir los ideales lógicos de análisis, simplicidad y claridad evidente por sí misma. Tres elementos que ya Descartes había incluido en la que puede ser considerada como la obra-síntesis de la filosofía mecanicista: el *Discurso del Método*. En la segunda parte –intitulada “*Las reglas del método*”– el filósofo francés expone cuatro principios que se deben seguir rigurosamente para la obtención de verdadero conocimiento, aquel que no acepta ninguna teoría o idea que no esté demostrada.

El segundo de dichos principios establece que los fenómenos deben dividirse en cuantas partes fuera posible, mientras que el tercero ordena dicha división del fenómeno partiendo de los objetos más simples y accesibles para el observador, para ir ascendiendo de forma gradual hasta el conocimiento de los elementos más complejos⁷.

El filósofo francés estaba interesado en obtener un conocimiento que fuera *claro y distinto* y que permitiese al hombre de ciencia resolver todos los problemas en sus elementos más simples. Nunca se debe admitir algo como verdadero hasta no haber avanzado mediante pasos prefijados y seguros.

⁶ En virtud de ello, tal como ha afirmado Alexandre Koyré, “no es de extrañar que estas concepciones parecieran difíciles de admitir –e incluso de comprender– a los predecesores de Galileo; no es de extrañar que para sus adversarios aristotélicos la noción de movimiento comprendido como un estado relativo, persistente y sustancial, pareciera tan abstrusa y contradictoria como nos parecen las famosas formas sustanciales de la escolástica”. Vid. A. KOYRÉ, “Galileo y la Revolución Científica del Siglo XVII”, en *Estudios de historia del pensamiento científico*, [1973], traducción de Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos, Ediciones Siglo XXI, Madrid, 10ª edición, 1990, pp. 180-195, p. 184.

⁷ Los cuatro principios se encuentran en R. DESCARTES, “Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias”, en R. DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid, 2005, p. 82.

Lo real se presenta como un agregado de partículas en movimiento y toda diferencia cualitativa puede ser reducida, en definitiva, a su aspecto cuantitativo. El universo es un orden determinista que está sujeto a la causalidad y su estudio se halla determinado por leyes que se pueden formular matemáticamente. De esta manera, Descartes establece un proceso para el incremento del conocimiento científico que no es otra cosa que el método que él ya había aplicado en la geometría analítica.

Inmerso en esta corriente de avances en las investigaciones científicas y de mejoras en sus respectivas metodologías, Hobbes, un hombre curioso e inquieto, entrará en contacto de forma personal tanto con Galileo como con Descartes. Admirando al primero y rivalizando con el segundo, buscará fundar a comienzos de la década de 1640 una filosofía social de vanguardia⁸. Una *ciencia civil* capaz de sentar los principios que permitan alcanzar un orden social y estatal correcto desde el punto de vista racional⁹. Empleando el método mecanicista, en reemplazo de la tradicional filosofía escolástica, Hobbes indagará no sólo la realidad circundante sino también el interior de la naturaleza humana. A partir del estudio y análisis de ella, se pueden establecer los fundamentos del poder político y el Derecho.

La idea del hombre que, imitando a Dios, es capaz de crear mediante el uso de su intelecto es uno de los principales temas de la obra de Hobbes. La lenta pero progresiva eliminación de categorías filosóficas pertenecientes a la teleología griega o al pensamiento cristiano medieval, supuso colocar al hombre como nueva autoridad en el campo del saber y al cosmos como ma-

⁸ Cuando Hobbes llegó a Francia a principios de la década de 1640, Descartes se encontraba en Holanda donde estuvo viviendo hasta 1649. No se produciría, entonces, hasta 1647 su encuentro personal con Hobbes. La relación entre ambos no estuvo marcada por la cordialidad, sino más bien por la rivalidad y la envidia que sintieron uno respecto del otro. Respecto del antagonismo entre los dos autores, vid. E. A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, [1924] Routledge & Kegan Paul, Londres, 1959, pp. 117-144 y R. S. WESTFALL, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, 1958, pp. 106-111.

⁹ El progreso de la ciencia con el que soñaba Hobbes se encuentra estrechamente asociado a la aparición de la ciencia natural moderna. No obstante, tal como ha señalado Donald Rutherford, "es importante evitar el anacronismo en la utilización del término *ciencia*. A comienzos del siglo XVII no existía una distinción clara entre *filosofía* y *ciencia*, puesto que ésta última tomaba su nombre de la palabra latina *scientia* que significa un cuerpo sistemático de conocimiento tal como tradicionalmente se entendía a la filosofía. Lo que conocemos como ciencia natural era originalmente una simple rama de la filosofía: la *filosofía natural*". Vid. D. RUTHERFORD, "Innovation and orthodoxy in early modern philosophy", en D. RUTHERFORD (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, p. 12.

teria inteligible sin misterio ni cualidades ocultas. Se trata de un proceso que sitúa al hombre como artífice de su propio mundo, creador de las ciencias y en el centro de la racionalidad¹⁰.

La esencia misma del Estado, al igual que el funcionamiento de una máquina, puede ser descubierta mediante un proceso de descomposición de las partes que lo forman. Cuando en el *Prefacio del autor al lector*, incluido en el *De Cive*, Hobbes explica el método que va a implementar para el estudio de los deberes de los hombres y los derechos de los Estados aclara que, además de un estilo claro y sencillo de escritura, es necesario referirse a los principios primeros “pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas”¹¹.

Realizando una analogía entre el método que pretende utilizar y el mecanismo que hace funcionar a un reloj, Hobbes afirma que “la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados”¹².

Reconociendo además en la *Epístola Dedicatoria*, que también aparece incluida en su obra *De Cive*, la deuda que la humanidad ha contraído con la geometría –aunque sin reconocer los méritos de Descartes en la materia– por la claridad con que esa ciencia expone los principios de su metodología, Hobbes pretende llevar ésta al estudio del derecho natural y la política.

De esta manera el filósofo inglés realiza el primer intento de incorporar a la política un método científico que comprendiera a la *materia* (o cuerpos), al *hombre* y a la *sociedad* compuesta por los ciudadanos, porque como afirma-

¹⁰ Sobre este aspecto, Sheldon S. Wolin ha sostenido que Hobbes describía el desarrollo impresionante de la ciencia de su tiempo como un drama intelectual de destrucción creativa. Lo más increíble de este proceso es que, según Wolin, responde a una construcción «arbitraria» de la mente humana que convierte al hombre en un creador de su propia racionalidad. Por ello, “el hombre descrito por Hobbes surgía como Gran Artífice, creador de la ciencia, la matemática y la filosofía, arquitecto del tiempo y el espacio, los valores y la verdad misma”. Vid. S. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, [1960], traducción de Ariel Bignami, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, pp. 263 y 264.

¹¹ T. HOBBS, “Preface to the Readers”, en *On the Citizen*, edición de Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 10.

¹² T. HOBBS, “Preface to the Readers”, en *On the Citizen*, cit., p. 10.

ría en su autobiografía “todo género de filosofía comprende el Cuerpo, el Hombre y el Ciudadano”¹³.

Desde finales de la década de 1630, Hobbes venía trabajando en las que, originalmente, iban a ser las dos primeras partes de su sistema filosófico, es decir, un tratado sobre el cuerpo (*De Corpore*) y otro sobre el hombre (*De Homine*). Sin embargo, los planes de su proyecto filosófico se vieron perturbados por los graves problemas políticos y religiosos que se desataron en Inglaterra cuando el autor ya había decidido irse a vivir su exilio en París. En la antesala de la Guerra Civil inglesa, que se iniciaría en 1642, Hobbes entiende que lo mejor es dar a conocer primero la sección dedicada a la filosofía política por lo que el tratado sobre el ciudadano (*De Cive*) sería el primero en ver la luz¹⁴.

Tomando como base las leyes del movimiento y empleando el método deductivo, se pretendía partir de las formas más simples a las más complejas dentro del gran movimiento social. En un principio, Hobbes se había planteado objetivos muy ambiciosos respecto de los alcances de sus estudios filosóficos ya que éstos incluirían al *cuerpo* y sus propiedades generales; al *hombre* y sus pasiones, y, por último, al *gobierno civil* y los deberes de los súbditos.

De acuerdo con las pautas del mecanicismo materialista que Hobbes aplica al ámbito de la política, el *gobierno civil* se presenta como un cuerpo que sólo puede ser comprendido a partir de un estudio que lo reduce a sus últimos elementos constitutivos y que puede recomponerse a partir de los mismos. Éstos son los individuos que a su vez también son cuerpos regidos por las leyes del movimiento. En el caso del movimiento específico de los individuos se trata de los impulsos de atracción y repulsión¹⁵.

¹³ T. HOBBS, “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor”, en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y otros escritos autobiográficos*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1ª reimpresión, 2002, p. 155.

¹⁴ A mediados de 1650 saldría publicado el *Tratado sobre el cuerpo* o *De Corpore*, en la Epístola Dedicatoria de esta obra –dirigida al Conde de Devonshire– Hobbes también hacía referencia a ella como la sección primera de “los Elementos de Filosofía, monumento de mi servicio hacia vos y de vuestra benevolencia hacia mí, dilatada por mucho tiempo después de editada la tercera parte; libro pequeño en volumen pero denso y, si se tiene en cuenta la rectitud de intención, muy grande”. Vid. T. HOBBS, “Epístola Dedicatoria”, en *Tratado sobre el cuerpo*, traducción de Joaquín Rodríguez Feo, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 29.

¹⁵ Tal como ha señalado Fernando Vallespín, “los deseos o «apetitos» son las respuestas a estímulos placenteros que nos suscita un determinado objeto. Cuando éste nos produce la reacción contraria, estamos ante un impulso de «aversión» o rechazo”. Vid. F. VALLESPÍN, “Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa”, en V.V.A.A., *Historia de la Teoría Política 2*, edición de Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 284.

La concepción de la filosofía que tenía Hobbes se traduce en el conocimiento de los efectos a partir de la exploración de sus causas y viceversa. En este sentido, la filosofía es la ciencia de las explicaciones causales y por eso para estudiar las leyes de la política hay que comenzar por el análisis de las propiedades de los cuerpos. Toda la realidad no está formada más que por cuerpos. Éstos pueden ser naturales o artificiales y dentro de esta última categoría se encontrarían los Estados. La *filosofía civil* se encarga de estudiar la naturaleza, funciones y propiedades de una comunidad mediante el entendimiento de los cuerpos que la forman: los hombres.

Hobbes estaba convencido de que su *filosofía civil* formaba parte –junto con la física de Galileo o las aportaciones científicas de William Harvey (1578-1657), Johannes Kepler (1571-1630) o Pierre Gassendi (1592-1655)– de los últimos avances significativos que había experimentado la ciencia de su época. Así como solía resaltar el valor de las novedades que habían surgido en el ámbito de la anatomía, la astronomía o la física, no se ahorraba los elogios a la hora de referirse a su propio *De Cive*. En este sentido, consideraba que con esa obra había nacido la verdadera *ciencia o filosofía civil*. Una disciplina que sólo puede desarrollarse mediante la aplicación de un método correcto, adecuado, y que, por ello, se encuentra al alcance de cualquier hombre.

El proyecto intelectual de Hobbes consiste así en la introducción del método científico mecanicista en el ámbito de los asuntos políticos. No obstante, junto con los argumentos lógicos y los razonamientos deductivos, sus obras están pobladas de ejercicios literarios retóricos que incorporan variados recursos con el objetivo de despertar la imaginación del lector. Hobbes era consciente de que su sistema de principios filosóficos necesitaba también provocar fuertes emociones entre sus destinatarios¹⁶.

3. DE LA NATURALEZA HUMANA A LAS CAUSAS DE GENERACIÓN DEL ESTADO

A lo largo de la historia, quienes emplean la escritura en asuntos políticos han recurrido a distintos tipos de imágenes, metáforas, símbolos o sí-

¹⁶ La inclusión de grabados en sus obras podría responder a que Hobbes era consciente de la trascendencia que adquieren las imágenes cuando penetran en la psiquis del espectador. Según Horst Bredekamp “sin la apreciación de la fuerza de las imágenes, no se puede comprender plenamente la cualidad distintiva de la filosofía política de Hobbes” ya que “no es accidental que antes o después de Hobbes no hubiese filósofo o teórico del Estado que implementase estrategias visuales como parte de la teoría política”. Vid. H. BREDEKAMP, “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”, en P. SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007, pp. 29-60, p. 38.

miles con el fin de hacer más aprehensible la intrincada materia con la que trabajan. La misión intelectual que buscan cumplir estos recursos es la de instalar una asociación intuitiva que presenta la realidad de la experiencia de manera indirecta estableciendo un grado de separación que facilita la captación de un sentido. De la combinación de imágenes, han surgido metáforas polimorfos tal como las que empleara Hobbes al comparar al Estado con un Dios, con un monstruo bíblico y con un artefacto o máquina. Es posible que la fuerza retórica de su *Leviatán* provenga, al menos en buena parte, de las bondades del medio empleado: las metáforas¹⁷.

Con la primera de estas metáforas, la de Dios, el autor busca situar su concepción del Estado en la dirección de la paz terrena dentro de un marco que es el de la comunidad cristiana. En una época en que la religión ocupaba un lugar relevante en la vida de las personas y pueblos y en el que las guerras confesionales estaban aún al orden del día, resultaba inevitable investir al poder político de cierto carácter divino. Hacerle partícipe de la omnipotencia que tradicionalmente sólo se había reconocido a Dios y emplear como citas de autoridad los fragmentos de las sagradas escrituras que mejor se acomodasen para ese fin¹⁸.

La segunda metáfora, es una muestra cabal de la imaginería que impregna a toda la obra política de Hobbes y no sólo al *Leviatán*. La fuerza plástica y estética que acompaña a la irrupción en el texto de un monstruo marítimo dotado de poderes sobrenaturales, y que se confunde con otros mitos ajenos a la exégesis bíblica, ha dejado una huella indeleble en los lectores de las diferentes épocas. Como soporte a estas imágenes literarias, era usual encontrar en los frontispicios de las publicaciones de Hobbes una serie de grabados en los que aparecían compendiadas las principales ideas que luego se abordarían en el cuerpo principal del texto. Quizá el famoso de estos grabados sea el que acompañó a la edición del *Leviatán* de 1651. Éste presenta al soberano con la imagen de un hombre gigante, portando la espada y el báculo –sím-

¹⁷ Un perfecto manejo del arte de la retórica que apela al lado irracional de sus lectores, es lo que Quentin Skinner atribuye a Hobbes. Vid. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

¹⁸ Hood sostiene que Hobbes es un autor peculiar al “combinar cristianismo, materialismo, escolasticismo y mecanicismo. Él intentó convertir una parte pequeña de su doctrina moral cristiana en una ciencia que pudiese encajar en un marco mecanicista”. Vid. F. C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, 1964, p. vii. Para Springborg, Hobbes habría trasladado, en el *Leviatán*, el principio *cuius regio eius religio* al plano institucional con lo cual queda en manos del buen príncipe decidir la ortodoxia religiosa. Vid. P. SPRINGBORG, “Hobbes, Heresy, and the *Historia Ecclesiastica*”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, núm. 4, 1994, pp. 533-571.

bolos del poder terrenal y del divino-, y compuesto por los cuerpos de todos los hombres de una ciudad que aparece vacía. La estrecha relación que une a las palabras con las imágenes en el *De Cive* busca también que se combinen en la mente del lector un código razonado, fruto de la convención, con un código de carácter intuitivo-sensorial compuesto de líneas y formas.

La tercera de las metáforas mencionadas es, sin lugar a dudas, la más relevante para comprender el carácter novedoso de la teoría política de Hobbes, en relación con las que la precedieron, y la que permite el análisis de la concepción antropológica que sirve de prolegómeno a la concepción política.

Sostener que el Estado es un ente artificial que surge como resultado del ingenio humano mediante un contrato que celebran los individuos, supone estudiar sus causas constitutivas prescindiendo de la historia y de la tradición filosófica imperante en aquél momento. Dicho procedimiento estará basado en el análisis de los hombres a partir de los resortes internos que mueven sus existencias, es decir, las pasiones.

En relación con el surgimiento del Estado deberemos preguntarnos: ¿qué tipo de artefacto es?; ¿qué clase de fines inmediatos persigue?

En *Leviatán*, Hobbes había definido al Estado como un *animal artificial*. En la *Introducción* a su obra subraya que se trata de un *hombre artificial*, que se diferencia del resto porque es “de mayor estatura y fuerza que el Natural, para cuya protección y defensa fue concebido”¹⁹. En efecto, la institucionalización del Estado es el resultado de la voluntad de cada uno de los individuos de ingresar en un pacto o contrato social. La unión se lleva a cabo mediante una transferencia de poder y fuerza individual a un hombre o a una asamblea de hombres, quedando subsumidas las voluntades particulares a la voluntad de esta nueva persona. Para Hobbes una persona es aquél al que se pueden atribuir palabras o acciones suyas o bien la representación de palabras o acciones ajenas. En este sentido, el autor sostiene que “aquel que somete su *voluntad* a la *voluntad* de otro transfiere a ese otro el Derecho de hacer uso de sus propias fuerzas y recursos. Cuando todos los demás han hecho lo mismo, aquel a quien se han sometido tiene tanto poder que puede hacer que las voluntades de los individuos particulares lleguen, por miedo a dicho poder, a la unidad y la concordia. Una Unión así lograda recibe el nombre de *Estado* [*civitas*] o *sociedad civil* [*societas civilis*]; y también de *persona civil* [*persona civilis*]. Porque cuando hay una *voluntad* de todos

¹⁹ T. HOBBS, “The Introduction”, en *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, edición de Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 9.

los hombres, debe ser tomada como si fuera *una* persona (...) Un *Estado* puede, entonces, ser definido como *una persona* cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la *voluntad* de todos”²⁰.

La transferencia de fuerza y poder que hacen todos los individuos a esta nueva persona sólo puede concretarse renunciando al derecho de ofrecer resistencia.

La particularidad que presenta el pacto social en la teoría de Hobbes es que –al menos en lo que respecta a la forma de gobierno democrática– no se celebra entre dos partes, el pueblo y el soberano (o asamblea soberana), sino que es entre los súbditos entre sí a través de la siguiente fórmula: “Autorizo y renuncio al Derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este Hombre o a esta Asamblea de hombres, con la condición de que tú también renuncies a tu propio Derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones”²¹.

La originalidad de dicha fórmula consiste en que hay un tercero beneficiado por el pacto, que es el hombre o asamblea de hombres a los cuáles se transfirieron los poderes, pero éste no se encuentra obligado contractualmente²².

Mientras que en el estado de naturaleza lo que existe es una multitud de hombres, donde cada uno tiene su propia voluntad y ninguna acción puede ser atribuida más que a éstos, luego de la celebración del contrato surge una nueva persona a la que se le atribuye la voluntad de todos²³.

El soberano así constituido se transforma en el equivalente de todos los individuos porque con la totalidad del poder que le ha sido transferida, asume la representación de todos. El resultado es que lo que haga el soberano, es decir el

²⁰ T. HOBBS, *On the Citizen*, cit., p. 73.

²¹ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 120.

²² La irrevocabilidad se deriva de la propia estructura del pacto social tal como Hobbes lo entendía. Norberto Bobbio ha calificado al pacto de unión expuesto en la teoría de Hobbes como un *pacto de sumisión* en el que –a diferencia del *pactum societatis* en el que los contratantes son por una parte el *populus* en su conjunto y por otra el soberano– “los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero que no participa en el contrato”. Vid. N. BOBBIO, “La teoría política de Hobbes”, en *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 27-71, p. 48.

²³ Sobre este punto, Hobbes, en una nota al pie al comienzo del Capítulo VI del *De Cive*, aclara que por *multitud* [Multitudo] “hemos de entender más de un hombre; de manera que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. La misma palabra, al ser de número singular, significa una cosa en singular, a saber, una multitud. Pero en ninguno de los dos sentidos puede entenderse que una multitud tiene una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal (...) una multitud no es una persona natural...”. T. HOBBS, *On the Citizen*, cit., pp. 76 y 77.

representante, se tendrá como hecho por todos los individuos. Los individuos, entonces, al crear a esta persona se desprenden de sus derechos en beneficio de ella. Lo que ha sido conferido es, ni más ni menos que, la soberanía.

Si tanto la sociedad, la Naturaleza y el hombre son mecanismos o máquinas cuyo funcionamiento puede ser explicado científicamente, la soberanía resulta ser de vital importancia para la vida de esta nueva persona que es el Estado, por cuanto la misma actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo.

Realizando una analogía entre el hombre natural y este hombre artificial que es el Estado, Hobbes dedica una parte de la Introducción del *Leviatán* a describir las distintas partes del cuerpo y la función que cumplen. Así como el alma de ese cuerpo la constituye la soberanía, “los *Magistrados* y otros *Oficiales* de la Judicatura y del Ejecutivo son *Articulaciones* artificiales; *Recompensa* y *Castigo* (por los cuales cada articulación y miembro que pertenecen a la sede de la Soberanía se mueven para cumplir su deber), son los *Nervios* que hacen lo mismo en el Cuerpo Natural; el Dinero y las Riquezas de los miembros particulares son la *Fuerza* (...) los *Consejeros*, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *Memoria*; la *Equidad* y las *Leyes* son una razón y una voluntad artificiales; la *Concordia* es la *salud*; la *Sedición*, la *Enfermedad*; y la Guerra Civil, la *Muerte*”²⁴.

Si la naturaleza humana, dominada por las pasiones, lleva en su interior inscripta la rebeldía y el egoísmo que hacen imposible la convivencia bajo el signo de la sociedad políticamente organizada; el Estado moderno surgirá como un producto racional que busca la paz general pero que para lograr ese fin debe ser transformado en un artefacto o máquina. Así es como en el siglo XVII se presenta la primera expresión consolidada del racionalismo y la teoría política de Hobbes como una de sus principales manifestaciones en los asuntos políticos²⁵. No obstante, el racionalismo hobbesiano no renuncia a la fuerza de las ideas que provienen de los sentidos ni tiene reparos en admitir el importante papel que juegan los mitos, las ilusiones y las imágenes. En virtud de ello, el Estado o Leviatán, revestido de un mito, debe poseer el poder

²⁴ T. HOBBS, “The Introduction”, en *Leviathan*, cit., p. 9.

²⁵ Así lo había entendido Carl Schmitt en su célebre estudio monográfico sobre Hobbes. La vinculación entre la idea de Estado y la imagen de la máquina resulta ser en palabras de Schmitt “un factor esencial del magno proceso de cuatro siglos que, mediante la ayuda de nociones técnicas, produce una «neutralización» general y convierte al Estado en un instrumento técnico neutral”. Vid. C. SCHMITT, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*, cit., p. 36.

y la fuerza necesarios para unificar las voluntades humanas mediante el uso del miedo. La explicación racional de la obediencia política es complementada con una imagen capaz de provocar miedo y respeto que son ingredientes necesarios para que prevalezca una obediencia absoluta.

La inclusión del monstruoso “leviatán”, en su obra política más trascendente, es más que una mera cita bíblica para hacer referencia al poder más fuerte que existe sobre la tierra, se trata de una figura mítica que genera miedo²⁶. La doctrina política de Hobbes buscará, entonces, desarrollar el imperativo de una obediencia absoluta basándose en el miedo a la muerte que comparte el común de los individuos²⁷.

Por otro lado, el argumento lógico del intercambio de obediencia, de los súbditos, por protección del soberano –que es la base del pacto o acuerdo social– requiere que todo individuo racional se adhiera no por razones altruistas sino por propio interés. Los hombres tienen una inclinación innata o una natural propensión a dominar a los demás, a adquirir cada vez más poder o acaparar de forma egoísta la mayor cantidad de bienes posible, dados estos presupuestos el deber civil de la obediencia sólo podrá provenir de un criterio de utilidad²⁸.

El afán de competir con los demás, de obtener gloria o reputación y otras pasiones que conducen al disenso, al conflicto permanente y a la desconfianza mutua, únicamente pueden ser desterradas en función

²⁶ Según Johan Tralau, “hay algo extraño en el *Leviatán* de Hobbes, algo vago, indefinido y contradictorio. En el *Leviatán*, Hobbes sólo menciona el título de su obra tres veces. En estas tres ocasiones se pueden encontrar imágenes divergentes de esta enigmática bestia política (...) el carácter indefinido de este monstruo revela que la imagen mitológica no es superflua ni un ornamento accidental sino que cumple un propósito teórico dentro del argumento principal”. Vid. J. TRALAU, “Leviathan, the Beast of Myth. Medusa, Dionisos, and the Riddle of Hobbes’s Sovereign Monster”, en *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, cit., pp. 61-81, p. 61.

²⁷ En 1936 Leo Strauss dio a conocer su estudio de la teoría política de Thomas Hobbes, cuya tesis principal, o al menos muy relevante, es que el miedo a la muerte violenta es el pilar sobre el cual se asienta toda la construcción teórica hobbesiana. El trabajo de Strauss se tituló *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis* y su edición original es de 1936 aunque fue reeditado en 1952 por la University Chicago Press. Esta última edición ha sido traducida al español como L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*, [1936, 1952], traducción de Silvana Carozzi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

²⁸ Se trata de uno de los aspectos más polémicos entre las interpretaciones que han circulado sobre el pensamiento político de Hobbes. El denominado *individualismo metodológico* tuvo una fuerte implantación en las ciencias económicas y sociales de los siglos XIX y XX y ha considerado a Hobbes como uno de sus precursores, como así también un pionero de la teoría de juegos y, en general, de la elección racional. Vid. D. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

de un interés que justifique los sacrificios que implica la celebración del pacto social para el individuo. Dicho interés no es otro que el de alcanzar la paz pública, ya que sin ésta la satisfacción de los demás intereses se presenta como una quimera²⁹. De hecho, el mismo Hobbes ni siquiera contempla como posibilidad que un individuo, o un grupo, no preste su consentimiento para salir del estado de guerra de todos contra todos mediante el mencionado pacto.

Junto con las pasiones que caracterizan a la naturaleza humana, se encuentra la razón y es ésta la que guía a cada individuo en la búsqueda de la paz. Empleando la antigua noción de la ley natural o *lex naturalis*, Hobbes la redefinirá como un *precepto o regla general* que puede ser descubierto mediante la razón, con el objetivo de que los hombres conozcan aquello que pueda ser destructivo para su vida o para los medios que permiten conservarla. El carácter hipotético e instrumental de las leyes de naturaleza permite interpretarlas como una serie de consejos prudenciales que están al servicio de los principales intereses humanos.

De esta primera aproximación, se puede extraer el significado diferente que Hobbes asigna a la ley natural si se la compara con las concepciones tradicionales puesto que para éstas la recta razón indica lo que es bueno o malo en sí pero no en función de un determinado fin como es la paz. Desde el novedoso punto de vista que el autor asume, la ley natural les indica a los individuos lo que resulta conveniente en función del objetivo que persiguen, que es la paz. De ahí que el contenido de la primera ley de naturaleza sea “*buscar la paz y mantenerla*” aunque no queda suprimido el derecho natural a “*defendernos con todos los medios que estén a nuestro alcance*”.

La razón es la que conduce a los hombres a buscar la paz sin que ello suponga la desaparición de su apetito por conservar la vida, por eso queda justificada la defensa de la misma por cualquier medio. En este sentido, el filósofo inglés afirma que “la razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón. Por tanto no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de

²⁹ Gabriella Slomp, profesora de Teoría Política de la Universidad escocesa de St. Andrews, ha resaltado la originalidad de Hobbes en su ruptura con la tradición mediante la utilización de un método racional y lógico. Vid. G. SLOMP, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Macmillan Press, Chippenham, 2000, pp. 1-8.

DERECHO NATURAL que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse”³⁰.

En el contenido de la segunda ley de naturaleza se cifra todo el argumento que Hobbes desarrolla para justificar el poder absoluto del soberano puesto que supone una renuncia de ciertos derechos naturales que los hombres poseen en aras de un único objetivo que es la paz y el orden social. Su formulación es la siguiente: “que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la Paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, como la que el permitiría a los otros en su trato con él”³¹.

Desde un punto de vista lógico, el derecho natural que tienen todos a todo es fuente de enfrentamientos e inseguridad entre los hombres, por ello hay que renunciar, indefectiblemente, a ciertos derechos para comenzar a andar el camino que conduce a la paz y a la auto conservación. La renuncia de un derecho puede hacerse sin tener en cuenta a quién beneficia esa renuncia o, bien, transfiriéndolo a otra persona. En este segundo caso, se intenta que el beneficio recaiga sobre alguna persona o personas en particular. Esta transferencia es el origen de una obligación cuyo contenido consiste, de acuerdo con el argumento de Hobbes, en una abstención, es decir, no impedir que aquéllos a quienes se ha concedido ese derecho, lo ejerciten³².

La transferencia se perfecciona mediante una declaración en la cual la persona manifiesta su voluntad de transferir su derecho a otra que la acepta. Hecha esta transferencia, surge un lazo que liga y obliga a los hombres. No obstante, dichos lazos de unión “no poseen una fuerza derivada de su propia naturaleza –pues nada puede romperse más fácilmente que la palabra de un hombre–, sino del miedo a que su ruptura dé lugar a alguna mala consecuencia”³³. La mala consecuencia a la que hace referencia el autor es la fuerza de la espada –o poder coercitivo– que tendrá el soberano para hacer cumplir las promesas o pactos una vez que haya sido constituido el Estado.

³⁰ T. HOBBS, “Human Nature”, en *The Elements of Law Natural and Politic*, edición de J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 82.

³¹ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 92.

³² El tema de la representación ha sido recientemente estudiado y en profundidad por Montserrat Herrero. Vid. M. HERRERO, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012, pp. 30-40.

³³ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 93.

Teniendo en cuenta el egoísmo como característica de la naturaleza humana, Hobbes no espera que los hombres transfieran un derecho a cambio de nada ni que se sientan obligados a respetar la palabra empeñada, aunque no haya estipulada ninguna sanción al que incumple³⁴. En efecto, la búsqueda constante del bien propio también se proyecta en la realización de este acto voluntario y es por ello que el individuo que transfiere sus derechos o renuncia a los mismos, está a la espera de algún bien u otro beneficio. Cuando se da una transferencia mutua de derechos, se está celebrando un contrato en el que debe prevalecer la reciprocidad. Sin embargo, no todos los derechos son susceptibles de ser transferidos y en este sentido, un individuo siempre conservará para sí el derecho de resistirse a aquel o aquéllos que intenten atacarlo con el fin de asesinarle. Y el mismo principio es de aplicación respecto de la resistencia que cabría oponer a los daños físicos u otro tipo de menoscabos a la integridad personal ya que, como afirma el mismo autor, “el motivo y el fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida y el de poner los medios para conservarla y no hastiarse de ella”³⁵.

Siguiendo la lógica de este principio por el cual no puede transferirse el derecho de defensa en caso de que corra peligro la vida o la integridad física del individuo, Hobbes afirma que “un convenio que me obligue a no defenderme usando la fuerza cuando la fuerza es ejercida sobre mí, siempre será nulo. Porque (como he mostrado antes) ningún hombre puede transferir o ceder su derecho a salvarse de la muerte, del daño físico y del encarcelamiento. El único fin de ceder cualquier derecho suyo es precisamente evitar esas cosas. Por tanto, la promesa de no defenderse usando la fuerza, no transfiere ningún derecho, y un convenio que implique esa cesión no es obligatorio”³⁶.

Con excepción de estos supuestos mencionados, Hobbes deja establecido que la obediencia absoluta e incondicional al soberano es, nada menos, que el dictamen primero y fundamental de las mismas leyes de naturaleza³⁷.

³⁴ Sobre el papel que cumple el egoísmo en la argumentación de Hobbes, Vid. B. GERT, “Hobbes and Psychological Egoism”, en R. SHAVER (ed.), *Hobbes*, Ashgate, Great Yarmouth, 1999, pp. 255-272.

³⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 93.

³⁶ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 98.

³⁷ Las polémicas doctrinales en torno a cómo interpretar la validez y eficacia de las leyes de naturaleza en la teoría política de Hobbes han generado ríos de tinta. A lo largo del siglo XX, la cuestión de las leyes de naturaleza ha atraído la atención de reconocidos estudiosos de la obra de Hobbes tales como C. B. Macpherson, F. C. Hood, J. W. N. Watkins, Maurice M. Goldsmith o David P. Gauthier.

En cuanto al contenido de las restantes leyes de naturaleza, no todas revisiten la misma importancia y de la lectura se desprende que algunas están, en realidad, contenidas en otras que tienen alcances más generales. A su vez, parte de ellas regulan aspectos de fondo o sustantivos, mientras que otras se centran en cuestiones formales o procedimentales. Entre las que forman parte del primer grupo, se encuentran la gratitud, la sociabilidad, la moderación, la piedad y la imparcialidad. También se incluyen las leyes que condenan los vicios que conducen a la discordia o la guerra: la venganza, la ausencia de generosidad y la arrogancia. Mientras que las incluidas en el segundo grupo van dirigidas a regular las actuaciones de los mediadores de la paz, los árbitros y los testigos.

De acuerdo con el contenido de las mismas, las leyes de naturaleza no sólo resultan aplicables a la conducta mutua entre los hombres, sino también al trato que cada individuo se debe así mismo. Las leyes de naturaleza tienen un alcance general, es decir, están destinadas a todos los individuos y para evitar el incumplimiento de las mismas por deficiencias que pudiesen presentar algunos a la hora de conocerlas o interpretarlas, Hobbes sostiene que la síntesis de todas ellas hallan su expresión contenida en la regla de oro de la moralidad: *no hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti*.

Auténticos quebraderos de cabeza se han generado entre los estudiosos de su obra, a causa de unas particulares, y curiosas, características que Hobbes atribuye a las leyes de naturaleza al proclamar que son *inmutables, eternas* y que, como leyes morales, constituyen la única y verdadera *filosofía moral*. A su vez, también les asigna el carácter de *divinas* porque pueden encontrar su fundamento en las Sagradas Escrituras³⁸.

El mismo autor había aclarado que la expresión “leyes de naturaleza” era impropia por cuanto, al ser dictadas por la razón, no son otra cosa que *conclusiones* o *teoremas* referidos a todo lo que resulta conducente a la conservación y defensa de los hombres. Sin embargo, en un pasaje del *De Cive* puede leerse: “la misma Ley que es Natural y Moral suele también ser llamada

³⁸ Las citas de la Biblia no operarían como un refuerzo de las argumentaciones expuestas sino que su inclusión respondería a una estrategia del autor por evitar incómodas censuras, muy usuales en su época. Al respecto, Franck Lessay ha sostenido que en los estudios acerca de la teología hobbesiana de las últimas dos décadas es dable encontrar tres tendencias. La primera es la que reconoce la importancia de esta parte del pensamiento del filósofo, la segunda es la que admite el vínculo indisoluble que une su teología con su teoría política y la tercera es la que subraya la naturaleza heterogénea, y en muchos sentidos marcadamente heterodoxa, de su teología. Vid. F. LESSAY, “Hobbes’s Covenant Theology and Its Political Implications”, en *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, op. cit., pp. 243-270.

Divina, y no sin motivo. Ello es así porque la *razón*, que es la *ley de naturaleza*, le es dada por Dios a cada hombre para que éste gobierne sus propias acciones, y porque los preceptos de vida que de esto se derivan son los mismos que aquellos que han provenido de la Majestad Divina como leyes de su reino celestial, y que nos han sido dados por Nuestro Señor Jesucristo y sus santos Profetas y Apóstoles³⁹.

Si las leyes de naturaleza son, en definitiva, meros consejos prudenciales y funcionan como tales dentro de la argumentación que Hobbes presenta, ¿a qué responde su equiparación con leyes morales y divinas?

La inclusión de la cuestión divina y la referencia a la palabra de Dios parece no calzar muy bien con el carácter lógico e hipotético de estas reglas que indican, por un lado, que ciertas conductas están causalmente relacionadas con la guerra como otras lo están con la paz, y, por otro lado, que no son absolutas debido a que el hombre guiado por sus pasiones tiene la posibilidad de desobedecerlas. En efecto, si existiese la posibilidad de que todos obedeciesen las leyes de naturaleza sin necesidad de temer un castigo, no resultaría indispensable el pacto social que crea el Estado y lo dota de un poder sancionador. A su vez, se derrumbaría cual castillo de naipes todo el aparato conceptual desarrollado por el autor para justificar la necesidad del poder civil.

Al otorgarles el rango de leyes divinas, no se percibe con claridad qué es lo que se añade respecto al conocimiento o a la obligación que las leyes de naturaleza suponen⁴⁰. Hobbes concibe a Dios como primera causa y, a su vez, como límite sobre lo que puede conocerse a través de la ciencia. En este sentido, Dios es causa de un mundo en el que hay, valga la redundancia, causas y efectos que son, obviamente, inmodificables por el hombre. Cuando los individuos descubren, a través de la razón, el contenido de las leyes de naturaleza como medios para el establecimiento de la paz, podría pensarse que la necesidad de estos medios ha sido introducida, también, por Dios. Sin embargo, no puede afirmarse por ello que las leyes de naturaleza tengan un grado mayor de obligatoriedad como leyes divinas que el que ya tenían como preceptos racionales.

³⁹ T. HOBBS, *On the Citizen*, cit., p. 58.

⁴⁰ Según A. P. Martinich, si se deja a un lado sus visiones acerca de la Biblia, las posiciones religiosas básicas de Hobbes "resultaban respetables cuarenta años antes durante el reinado de Jacobo I: ortodoxo en doctrina, calvinista en teología, no puritano en liturgia y monárquico en política". Vid. A. P. MARTINICH, "The Bible and Protestantism in Leviathan", en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 375- 391, p. 375.

Por otro lado, las leyes de naturaleza guían a todos los hombres, incluso a los ateos. El concepto de Dios en la teoría de Hobbes ocupa un lugar un tanto peculiar, funciona como una primera causa omnipotente, pero esto no significa que sea legislador de reglas morales. De ahí, que no se pueda comprender muy bien por qué las leyes de naturaleza son, al tiempo, leyes divinas.

Lo cierto es que, más allá de la enrevesada equiparación que Hobbes realiza entre las leyes de naturaleza y las leyes divinas, la argumentación busca justificar a las leyes civiles. Son estas últimas las que realmente resultan imprescindibles por cuanto la *razón* no es suficiente para que el hombre viva en paz. Si los hombres pudiesen guiarse exclusivamente por los mandatos de la razón, bastaría con la obediencia a las leyes naturales y el sometimiento a las leyes civiles resultaría superfluo.

El argumento principal descansa sobre el principio de que todos los individuos pueden, en uso de su razón, ponerse de acuerdo en que la paz es el mejor medio para preservar sus vidas. Esto no significa que haya una serie de fines que todos los hombres persigan por igual, más allá de la preservación de la vida. No necesitan estar de acuerdo en los fines últimos, pero todos comparten la necesidad de evitar la muerte violenta mediante el cumplimiento de las leyes de naturaleza. Partiendo de este propósito mínimo pero fundamental de todos los seres humanos, no es necesaria ninguna transformación de la naturaleza humana para constituir la sociedad y el Estado, porque los fines que se fijan no son altruistas⁴¹. Aunque sí es necesario que los hombres actúen racionalmente y es aquí donde aparece el principal inconveniente: las pasiones humanas siguen estando presentes y son enemigas de las leyes de naturaleza. Éstas sufren un déficit de eficacia y estabilidad considerable en el estado de naturaleza. De ahí, que la solución que propone Hobbes termine operando sobre una de las pasiones humanas más básicas, el miedo, y quede la cuestión moral absorbida por la política. La idea, aunque resulte descabellada, es que exista un poder sobre la tierra que sea capaz de atemorizar a todos los hombres por igual y que ello genere una obediencia absoluta. En este sentido, Hobbes afirma que “las Leyes de Naturaleza, (tales como la *Justicia*,

⁴¹ Tal como ha afirmado Wolin, “a la sociedad hobbesiana se le había encargado, no superar la particularidad, sino garantizarla. Los deseos individuales naturales no eran perversos, como habían sostenido los cristianos, ni exigían la disciplina de la razón, como habían declarado los escritores clásicos. El inconveniente de los deseos naturales era que se destruían así mismos, porque «muchos hombres apetecen al mismo tiempo la misma cosa»”. Vid. S. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, [1960], traducción de Ariel Bignami, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, p. 293.

la *Equidad*, la *Modestia*, la *Misericordia* y, en suma, el *hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros*) son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún Poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras Pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la *Parcialidad*, al *Orgullo*, a la *Venganza*, y demás⁴².

El elemento etéreo de las leyes de naturaleza debe encarnarse en una persona y ésta debe ser tan temida cómo sólo puede serlo un monstruo, el Leviatán. El miedo, entonces, lejos de desaparecer al final del estado de naturaleza es, precisamente, el que permitirá la creación de este poder político y se constituirá como una suerte de clave de bóveda del andamiaje justificador.

4. CONSENTIMIENTO Y SUJECIÓN A LA AUTORIDAD, LOS FUNDAMENTOS DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

Si todos los hombres profesasen un sentido de la justicia y guiasen sus conductas de acuerdo con el mismo, no hubiese resultado necesaria la sujeción a ninguna autoridad o sociedad política; sin embargo ésta es una quimera dadas las características de la naturaleza humana. Del mismo modo, estarían de más las leyes civiles si los hombres respetasen las leyes de naturaleza. Respecto a la obligación que generan las mismas, Hobbes afirma que “obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica, no siempre es así⁴³. Las razones que ofrece el autor para ello tienen que ver, justamente, con la falta de seguridad que existe antes de la instauración del Estado “porque el que es un hombre modesto, tratable y cumple con todo lo que promete en un tiempo y lugar en que nadie hace lo mismo, sólo logrará convertirse en presa fácil para los demás, procurando así su propia destrucción, lo cual es contrario al fundamento de todas las leyes de naturaleza, las cuales tienden a la preservación de la naturaleza. A su vez, aquél que, teniendo suficientes garantías de que los otros van a observar esas leyes para con él, no está a su vez dispuesto a observarlas para con ellos, estará de hecho buscando la guerra, y no la paz y, consecuentemente, estará buscando la destrucción de su naturaleza por la violencia⁴⁴.”

⁴² T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 117.

⁴³ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 110.

⁴⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 110.

Tal como se puede apreciar, esta cuestión está estrechamente vinculada con el cumplimiento de la segunda ley de naturaleza, es decir, la que dispone que *los hombres deben cumplir los convenios que han hecho*. Sin eficacia del principio *pacta sunt servanda*, los convenios se hacen en vano y nadie puede considerarse obligado por nada ni ante nadie. De ahí que para Hobbes las únicas obligaciones que tienen valor incondicional son las que el individuo contrae ante el poder soberano una vez que la sociedad civil ha sido instaurada, en virtud de ello las leyes naturales tienen un valor condicionado puesto que sólo obligan en conciencia o, en palabras del mismo autor, *in foro interno*.

Ahora bien, ¿qué significa que las leyes de naturaleza obliguen en conciencia?

Significa que los individuos, en principio, desean cumplirlas pero sólo las cumplirán cuando estén seguros de que eso no suponga sufrir un daño. Se trataría de una manifestación del principio ético utilitarista que adopta Hobbes porque la obligación que se deriva de las mismas está condicionada al logro de la paz. En la medida en que cada hombre es su propio juez y autoridad moral, la obligación de obedecer las leyes de naturaleza depende de la aceptación de las mismas. En este sentido, nadie está obligado a obedecer las leyes de naturaleza excepto por su propia conciencia ni nadie está obligado a aceptar la interpretación que otro haga de ellas. Las leyes de naturaleza son insuficientes para sacar a los hombres del estado de naturaleza, porque éstos siguen siendo titulares del derecho natural a elegir los medios que consideren más adecuados para la conservación de sus vidas y esta facultad es el origen de la inseguridad y el estado de guerra⁴⁵.

La seguridad de que las leyes de naturaleza serán cumplidas por todos los individuos sólo se puede alcanzar en el Estado civil, de lo que se deriva que los individuos están obligados a cumplir lo que las leyes naturales establecen una vez que éstas hayan sido transformadas en leyes civiles.

Cabría preguntarse, entonces, ¿qué sentido tienen las leyes de naturaleza una vez que ha sido instaurado el poder político y la sociedad civil?

⁴⁵ Esta concepción de la naturaleza de la guerra, y en general del estado de naturaleza, ha generado distintas visiones entre sus intérpretes. Al respecto, vid. C. B. MACPHERSON, *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, [1962], traducción de Juan Ramón Capella, Ed. Trotta, Madrid, 2005, pp. 68-91 y pp. 99-109. Para una visión opuesta, vid. K. THOMAS, "The social origins of Hobbes's political thought", en K. C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 185-236.

Parece claro que una vez instaurado el Estado, los individuos deberán obedecer las leyes civiles y, por lo tanto, las leyes de naturaleza perderían su sentido, sin embargo como dictámenes que son regulan un determinado tipo de comportamiento y pueden seguir teniendo valor por lo que prescriben.

Si las leyes de naturaleza no pierden el valor de su contenido frente a las leyes civiles una vez instaurado el poder político, se podría señalar la inversión que Hobbes produce en la doctrina iusnaturalista tradicional ya que si para esta corriente la ley positiva sólo es obligatoria en cuanto se corresponde con la ley natural, para el filósofo inglés la ley natural sólo será obligatoria en cuanto concuerde con la ley positiva⁴⁶.

A partir de este cambio de sentido que introdujo Hobbes, las leyes de naturaleza vienen a ser fórmulas vacías a las que el poder soberano proporciona su contenido. Las leyes de naturaleza pueden llegar a obligar en el Estado civil porque el soberano puede hacer que se cumplan. Sin embargo, dado el carácter genérico de las mismas no pueden ser aplicadas a un caso concreto sin que previamente se haya establecido su correcta interpretación. En virtud del sistema lógico de obligación política que Hobbes establece en torno a la construcción de un poder absoluto, quien tiene la potestad de interpretar a las leyes de naturaleza no puede ser otro que el soberano. A través de la tarea que llevan a cabo los jueces, el Estado asume la gestión y la determinación de la ley de la naturaleza.

Siguiendo con el análisis de las leyes de naturaleza en la sociedad civil, surge otra interrogante importante: ¿De qué manera las leyes de naturaleza afectan al marco de la relación que el soberano establece con sus súbditos?

En principio podría pensarse que el soberano, al igual que los súbditos, está obligado a cumplir con lo que ordenan las leyes de naturaleza, sin embargo estas no tienen ningún tipo de eficacia para limitar el comportamiento del soberano. No obstante, y tal como más arriba se afirmaba, existe un derecho intransferible al soberano por parte de los individuos y es el de la propia conservación. En este sentido, los súbditos siempre podrán repeler cualquier acción que implique un atentado contra su vida o contra su integridad física. ¿Cómo se explica, entonces, esta excepción al deber de obediencia absolu-

⁴⁶ Sobre esta cuestión, vid. N. BOBBIO, "Hobbes y el Iusnaturalismo", en *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, traducción de Juan Carlos Bayón, estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel, Ed. Debate, Madrid, 1985, pp. 151-170. También, A. RUIZ MIGUEL, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 184 y ss.

ta que contrajeron los súbditos?, ¿Podría dictar el soberano una condena a muerte contra un súbdito?

Respecto de la primera pregunta, se podría afirmar que el deber de obediencia del súbdito se extingue en el caso de que esté en peligro su vida o su integridad física. Esta respuesta es la única que parece guardar coherencia con el principal motivo por el cual los individuos celebran el contrato social y que es la preservación de sus vidas, siempre al filo de la navaja en el estado de naturaleza.

Respecto de la segunda cuestión, hay que tener en cuenta que, por un lado, un súbdito está en su derecho de desobedecer una condena a muerte o una pena que suponga la mutilación de una parte de su cuerpo mientras, que, por otro lado, está entre las facultades del soberano dictar el tipo de condena que a su criterio considere más adecuada, incluida la pena de muerte.

¿Es posible esta colisión del derecho del súbdito con la facultad del soberano en un esquema cerrado y lógico de obediencia tal como el que expone Hobbes?

Desde el momento en que el soberano ordena la ejecución de uno de sus súbditos ya se ha roto entre ambas partes el vínculo contractual que las unía con lo cual se vuelve a establecer entre ellos una relación propia del estado de naturaleza, es decir, el condenado a la pena capital tiene el derecho a usar la fuerza para evitar su muerte y, a su vez, el soberano tiene el derecho a que se cumpla su orden. Se impondrá el más fuerte o el más hábil.

El supuesto mencionado deja, sin embargo, otras preguntas abiertas, por ejemplo, ¿Qué ocurre en los casos en que el soberano ordena a un súbdito sumarse a las filas del ejército para ir a la guerra? ¿Puede ser comparada esta orden del soberano con la que establece una pena de muerte? ¿Podría llegar a reconocerse a los súbditos un derecho a la deserción en virtud del peligro que supone para sus vidas o su integridad física participar en una guerra?

En principio, se encuentra claramente expresado en las obras de Hobbes el derecho que asiste al soberano para formar ejércitos porque dicha facultad se encuentra estrictamente relacionada con el deber que tiene de garantizar la paz. Sin embargo, resultaría complicado responder a estas preguntas desde la propia teoría, con algo más que conjeturas, por cuanto allí no se encuentran abordados estos supuestos.

Recapitulando lo afirmado hasta aquí, se podría sostener que las únicas obligaciones que los súbditos contraen de manera incondicional son aque-

llas que los vinculan con el poder soberano. Las leyes de naturaleza sólo son obligatorias cuando se transforman en leyes civiles, es decir, dictadas por el poder soberano. Éste es el único que puede interpretar el contenido de las leyes de naturaleza e imponer su cumplimiento. De ahí que su contenido no pueda hacerse valer frente al soberano.

Si bien podría parecer que el papel de las leyes de naturaleza queda marginado o incluso anulado en un sistema de obligación política, como el hobbesiano, cuyo eje es la voluntad del soberano, no se debe perder de vista, sin embargo, que todo el argumento de la obediencia está asentado en lo que dispone la segunda ley de naturaleza. En este sentido, la autoridad del soberano surge de la transferencia de derechos que ha recibido por parte de los individuos. La idea de una norma suprema que opera como el fundamento último de un sistema positivo, no puede hacer referencia a una norma de carácter positivo puesto que no puede tener el mismo fundamento en el que se basan las normas derivadas de ella.

En definitiva, las dos primeras leyes de naturaleza constituyen el fundamento de la obligación política y son la esencia de la solución que el autor propuso frente al problema básico del estado de naturaleza que es la imposibilidad de la paz.

Tal como se afirmaba en el segundo apartado de este trabajo en relación con la forma de generación del Estado, la diferencia entre la versión hobbesiana del contrato social y su estructura clásica es que no existen, en la primera, los dos pasos característicos (el *pactum unionis* y luego el *pactum societatis*), sino un solo pacto de los individuos entre sí mediante el cual se someten a la voluntad de un tercero que resulta ajeno al pacto. De esta forma, la institucionalización del Estado es el resultado de la voluntad de cada uno de los individuos de ingresar en un pacto o contrato social⁴⁷. La unión se perfecciona en una transferencia de poder y fuerza individual a un hombre o una asamblea de hombres, quedando subsumidas las voluntades particulares a la voluntad de esta nueva persona. En virtud de ello, no resultaría descabellado afirmar que el soberano así constituido se transforma en el equivalente de todos los

⁴⁷ Desde un punto de vista histórico y hacia el interior, el Estado moderno se caracterizaría, entre otras cosas, por no reconocer otro poder que el que él mismo ejerce respecto de sus súbditos. En este complejo proceso, se podría afirmar, siguiendo a Naef, que dos rasgos resultan ser esenciales: "la ampliación del concepto del Estado y del contenido de la actividad estatal y el nacimiento de una comunidad de súbditos de gran extensión". Vid. W. NAEF, *La Idea del Estado en la Edad Moderna*, traducción de Felipe González Vicen, Editorial Comares, Granada, 2005, p. 77.

individuos porque con la totalidad del poder que le ha sido transferida, está asumiendo también la representación de todos y cada uno de los individuos. Como corolario de ello, lo que haga el soberano se tendrá como hecho por todos los individuos.

En esta original fórmula propuesta por Hobbes, el pacto de unión adquiere la forma de un contrato de sociedad con respecto a los sujetos pero es de sumisión respecto a su contenido. La constitución de un poder semejante permite no sólo el paso del estado de naturaleza al estado civil, sino que también comprende el despliegue de un concepto de soberanía. Un tipo de poder que opera como elemento distintivo del Estado frente a otras instituciones que puedan coexistir dentro de una misma sociedad. La magnitud del poder soberano surge de una *diferencia* que existe entre el que gobierna y el resto de los individuos, ésta consiste, básicamente, en el uso de la fuerza para hacer cumplir las leyes. El monopolio de esta fuerza para hacer cumplir las leyes bien puede servir de síntesis de los poderes que tiene el soberano y que marcan la diferencia mencionada.

El ámbito de la soberanía es, entonces, el que determina el ámbito de lo público y se plasma en la facultad que tiene el poder político de establecer leyes. Hobbes siguió la huella que había dejado Jean Bodin (1530-1596) cuando sostuvo que todo poder implica un mando sobre otro y que este poder puede ser público o privado⁴⁸. El primero de ellos, reside en el soberano que otorga la ley y ésta obliga a todos los particulares por igual⁴⁹. De ahí, su famosa definición de la soberanía como *el poder absoluto y perpetuo de una república*⁵⁰. La soberanía, entonces, implica el no reconocimiento de ninguna otra autoridad en la facultad de dictar las leyes. La teoría de una soberanía permanente debe construirse, según Hobbes, a partir de su carácter absoluto, indivisible e irrevocable cuyo titular es un hombre o asamblea de hombres⁵¹. En varios

⁴⁸ Jean Bodin consideraba que “el primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular (...) sin consentimiento de superior, igual o inferior”. Vid. J. BODIN, *Los seis libros de la república*, [1576], traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, p. 74.

⁴⁹ Hobbes compartiría con Bodin el hecho de ser ambos ideólogos de la ley y el orden, de acuerdo con el análisis propuesto por Preston King. Vid. P. KING, *The Ideology of Order. A comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1974, pp. 230-252 y pp. 252-286.

⁵⁰ Vid. el Libro I, Capítulo VIII de J. BODIN, *Los seis libros de la república*, cit., p. 47.

⁵¹ Vid. N. BOBBIO, “Gobierno Mixto”, en N. BOBBIO, N. MATEUCCI, G. PASQUINO (dirs.), *Diccionario de Política a-j*, [1983], Versión española de José Aricó, Martí Soler, Jorge Tula, Siglo XXI editores, Madrid, 11ª edición, 1998, pp. 712-718, p. 716.

pasajes de su obra *Diálogo*, dejará claro, además, que el soberano es el único legislador y que la ley debe ser entendida como su mandato⁵².

En lo que se refiere a la posibilidad de que el soberano sea el Parlamento y no el Monarca, Hobbes no parece dejar lugar a dudas respecto de su opción por este último. De ahí que sostenga que en Inglaterra es el Rey quien hace las leyes, más allá de quien sea el encargado de redactarlas. No obstante, el filósofo inglés no sólo pretendía dejar sentado este principio sino también afirmar que la teoría de la unidad estatal absoluta es la que mejor se adecúa a la historia inglesa y a su sistema constitucional⁵³.

A partir de estas ideas, es dable diferenciar dos tipos de personas, las denominadas *personas naturales*, cuyas palabras y acciones sólo pueden ser atribuidas a ellas mismas, y las denominadas *personas artificiales*, cuyas palabras y acciones se toman como las palabras y acciones de otro u otros hombres o incluso de otra cosa. De las personas naturales se puede predicar que existe una identificación entre el *actor* y el *autor*, si se entiende por actor aquel que actúa en nombre y por cuenta de otros y por autor aquel que le concede al actor la autoridad para actuar en nombre y por cuenta propios. Por otro lado, también las cosas inanimadas –tales como una iglesia o un hospital– pueden estar representadas, es decir, ser *personas artificiales* aunque en este caso el autor no puede ser la misma cosa sino que es su propietario o un funcionario público el que atribuye a alguien esta representación.

5. CONCLUSIONES

La correcta aproximación a los planteamientos filosóficos de Thomas Hobbes depende en buena parte de la atención que se preste a un conjunto de diversos factores históricos, sin embargo la experiencia de la guerra civil

⁵² Por citar un ejemplo, Hobbes afirma que “una ley es un mandato de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, dado a quien o quienes son sus súbditos, declarando pública y claramente qué puede hacer cada uno de ellos y qué tiene que abstenerse de hacer”. T. HOBBS, “Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra”, cit., p. 24.

⁵³ En este marco, se sitúa su polémica con el juez Coke. Para Hobbes la idea de que el Derecho está vinculado a una *razón artificial* que es monopolio de los jueces resulta tan disparatada como aquella que afirma que la ley es *summa ratio* sin la participación de quien tiene la autoridad soberana. De ahí que la cuestión principal a ser dilucidada es a quién pertenece la razón que deber ser tomada por ley. La razón privada no podría tomarse como parámetro “pues, si así fuese, habría tanta contradicción entre las Leyes como la que se da entre las diferentes Escuelas”. Vid. T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 187.

inglesa pareciera ser el elemento impulsor de su teoría política, mientras que la búsqueda de la paz, a través de una obligación política asentada en la razón, ha quedado como su principal legado a la posteridad.

La constitución de una soberanía de carácter absoluto se encuentra en estrecha conexión con la consternación que le produjo a Hobbes el cruel espectáculo de las terribles luchas de poder que asolaron a su país por aquellos años. En este sentido, sus diferentes escritos políticos encuentran como denominador común el intento de hacer frente a las dificultades propias que supone la instauración de la paz. Los instrumentos conceptuales empleados por Hobbes para la construcción de una teoría que responda a dicho objetivo conformarían una *filosofía civil* que se asienta en definiciones claras y precisas. El empleo de esta metodología resultaba necesario para alcanzar los avances que otros campos del conocimiento científico habían experimentado a lo largo del siglo XVII. Un período histórico al que se suele identificar con una serie de relevantes avances en el terreno científico, que iban de la mano de un conjunto más amplio de cambios decisivos en las formas de vida, de producción, en las creencias, en las concepciones del poder.

La inclusión, entonces, de un método científico propio de las ciencias naturales en el estudio del hombre, la sociedad y el poder político supuso una suerte de nuevo paradigma en la historia del pensamiento social. Dicho traspaso de método supuso dotar al estudio de la política de un sólido fundamento lógico, que permitiría hablar del nacimiento de la filosofía política moderna y de Hobbes, junto con Maquiavelo, como uno de sus principales artífices.

La posibilidad de una vida social en paz sólo puede ser imaginada a partir de presupuestos racionales, en el sentido de calculados, que no resultan insólitos ni extravagantes sino que, por el contrario, son coherentes con la concepción individualista de la naturaleza humana que el autor sostuvo. Si el individuo no está determinado por la pertenencia a grupos sociales previamente establecidos, resulta lógico que Hobbes apele al consentimiento, expreso o tácito, de los sujetos como paso previo a la conformación de los pilares que permiten la vida social. La figura del pacto es, pues, la que mejor se ajusta a una concepción de los individuos como seres autónomos y preocupados por su propio interés, que colocan en la base del Estado un principio como el *pacta sunt servanda*.

El cumplimiento de dicho principio se refuerza con el argumento de la razón misma. En efecto, las denominadas leyes de naturaleza no serán otra cosa que un conjunto de consejos prudenciales, “dictados de la recta razón”, que

indican a los hombres qué deben hacer u omitir para preservar sus vidas y su integridad física. Entre estas leyes de naturaleza, ocupan un lugar primordial las tres primeras: 1) debe buscarse la paz y mantenerla; 2) deben transferirse los derechos naturales a “todo” que tienen los hombres en el estado de naturaleza; 3) los hombres deben cumplir los convenios que han celebrado.

A partir de esta transferencia de derechos de cada uno de los individuos a otra persona física o asamblea de hombres, se crea la persona del Estado y se instaura un poder, que es el resultado de la voluntad de cada uno de los individuos comprometidos a obedecer los mandatos provenientes de esa nueva autoridad. De esta manera se produce el paso de una multitud que vive en conflicto en el estado de naturaleza, a una *civitas* en la que los hombres viven en paz mediante la seguridad que les provee el soberano.

Cuando los individuos renuncian a los derechos naturales que poseen en el estado de naturaleza y los transfieren al poder soberano para constituir el Estado civil como la instancia más eficaz para garantizar la vida y la paz, están designando, a su vez, a un órgano que se encargará de producir las leyes civiles por las que regularán sus comportamientos. En otras palabras, el fundamento del Estado y de sus facultades legislativas, que ejerce de forma exclusiva y excluyente, es la ley natural, pero una vez que ésta ha señalado el camino hacia la consecución del fin supremo todo queda en manos de la fuerza de las leyes civiles o positivas.

Las leyes de naturaleza establecen que para lograr el fin prescrito por ellas mismas, los individuos deben regir sus conductas de acuerdo con lo establecido por las leyes civiles. En virtud de ello, es dable afirmar que el autor utiliza a las leyes de naturaleza de forma meramente instrumental con el claro objetivo de fundar un sistema de poder absoluto que se manifiesta en su capacidad de producir leyes positivas. Siglos más tarde, algunos estudiosos de su obra verán en el establecimiento de una teoría que señala la supremacía incontrovertible del Derecho positivo un precedente del positivismo jurídico decimonónico en las doctrinas defendidas por Bentham y Austin.

GREGORIO SARAVIA
Universidad Camilo José Cela
c/Castillo de Alarcón, 49
Urb. Villafranca del Castillo.
28692 Villanueva de la Cañada. Madrid
e-mail: gсарavia@ucjc.edu