

## UN PANORAMA ACTUAL DE LA DISCUSIÓN EN TORNO AL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS

### El origen del Estado absoluto

SILVIA C. GABRIEL \*

**Resumen:** Nos proponemos en este trabajo ofrecer un panorama actual de la discusión en torno a la teoría política diseñada por Hobbes en el *Leviatán. De la materia, forma y potencia del Estado cristiano y civil*. Para ello, nos abocaremos, en primer lugar, a establecer los contrastes más destacados entre el programa de Hobbes y los planteos políticos de los pensadores “clásicos”, en particular, Aristóteles. Seguidamente, haremos un breve esbozo de la antropología hobbesiana a modo de antesala de su concepción de la libertad e igualdad naturales propias del “estado de naturaleza” y de las causas específicas de la “guerra de todos contra todos”. Intentaremos dilucidar a continuación el carácter “histórico” o “ficcional” del “estado de naturaleza” cuya belicosidad desemboca en el “pacto social”, instrumento ligado a la teoría moderna de la “representación” en la que también incursionaremos. Previo pasar revista a los atributos fundamentales de la soberanía hobbesiana, concluiremos este trabajo interrogándonos acerca de los fundamentos que recibe el “castigo” en la economía del *Leviatán*. Las conclusiones las expondremos en el apart. XI.

**Abstract:** The purpose of this paper is to offer an updated view on the discussion around the political theory developed by Hobbes in his work *Leviathan, The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. To achieve this, we will first focus on the most outstanding differences between the program in Hobbes and the political thoughts of “classical” thinkers, espe-

\* Abogada (UBA). Licenciada en Filosofía (UBA). Profesora adjunta regular de Teoría del Estado, UBA. Agradezco muy especialmente al Prof. Dr. Daniel Brauer la lectura detenida del trabajo, agradecimiento que hago extensivo a los miembros del Consejo de Redacción de *Lecciones y Ensayos*, María Cecilia Garibotti y Carlos Adrián Garaventa, quienes con sus valiosas sugerencias han colaborado a mejorarlo.

cially Aristotle. Then, we will make a brief summary of Hobbesian anthropology as an introduction to his conception of natural liberty and equality of the “state of nature” and the specific causes of the “war of all against all”. We will try to elucidate the “historical” or “fictional” character of the state of nature, whose aggressiveness results in the “social contract,” an instrument related to the modern theory of “representation,” which we will also discuss. Before analyzing the main attributes in the Hobbesian sovereignty, we will delve into the foundations of “punishment” in the Leviathan’s economy (section X). The conclusion will be exposed in section XI.

**Palabras clave:** Leviatán - Hobbes - Estado de naturaleza - Guerra de todos contra todos - Pacto social - Castigo - Estado absoluto.

**Keywords:** Leviathan - Hobbes - State of nature - War of all against all - Social contract - Punishment - Absolute State.

## I. INTRODUCCIÓN

Hay consenso en que la filosofía política moderna comienza con las reflexiones presentadas por Nicolás Maquiavelo (1469-1527) al comienzo de los *Discursos*<sup>1</sup> como a lo largo de *El príncipe*<sup>2</sup>. Sin embargo, también hay quienes sostienen que estas reflexiones en torno al poder no llegan a constituir una teoría del Estado. Fue Thomas Hobbes (1588-1679) quien habría abierto un panorama completamente nuevo frente a los antiguos y medievales en cuanto a sus planteos en torno al Estado.

En este trabajo nos proponemos, en primer lugar, abocarnos a establecer los contrastes más destacados entre el programa que Hobbes presenta fundamentalmente en el *Leviatán. De la materia, forma y potencia del Estado cristiano y civil* y los planteos políticos de los pensadores “clásicos”, en particular, Aristóteles (apartado II). Seguidamente, haremos un breve esbozo de la antropología propuesta por Hobbes (apartado III) a modo de antesala de su concepción de la libertad e igualdad naturales propias del “estado de naturaleza” y las causas específicas de la “guerra de todos contra todos” (apartados IV y V, respectivamente). Intentaremos dilucidar a continuación el carácter histórico o “ficcional” del “estado de naturaleza” (apartado VI) cuya belicosidad desemboca en el “pacto social”

<sup>1</sup> Nos referimos en particular a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 1996.

<sup>2</sup> MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, trad. de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México DF, 2003.

(apartado VII), instrumento ligado a la teoría moderna de la “representación” (apartado VIII). Previo pasar revista a los atributos fundamentales de la soberanía hobbesiana (apartado IX), concluiremos este trabajo interrogándonos acerca de los fundamentos que recibe el “castigo” en la economía del *Leviatán* (apartado X).

## II. ALGUNOS CONTRASTES ENTRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA “CLÁSICA” Y EL PLANTEO MODERNO DE HOBBS

Sabemos que para el pensamiento filosófico clásico, en particular para Aristóteles, hay un claro primado de la *teoría* (*theoría*) sobre la *práctica* (*praxis*). Al no ser considerado el hombre el ser supremo de la naturaleza, éste recién alcanza la *eternidad* y la *felicidad perfecta* gracias a la *actitud contemplativa*. Afirma Aristóteles en su *Ética nicomaquea*:

Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos<sup>3</sup>.

Y hacia el final de la obra añade:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la mejor parte del hombre. Ya sea, pues, el *intelecto* ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es *contemplativa*...<sup>4</sup>.

En claro contraste con Aristóteles, Leo Strauss sostiene que “Cuando Hobbes desarrolla su propia concepción coherentemente, subordina de modo ostensible la teoría a la práctica”<sup>5</sup>. La justificación de esta inversión puede visualizarse en la “Introducción” del *Leviatán* de Hobbes cuando afirma que “la obra más racional y excelente de la Naturaleza (...) es el *hombre*”<sup>6</sup>.

Ahora bien, si dejamos a un lado este cambio en el orden jerárquico entre contemplación y *praxis*, ¿qué distinciones y articulaciones proponen

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993, 1141a 23, p. 276.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, cit., 1177a 13-18, p. 395. (El resaltado es nuestro).

<sup>5</sup> STRAUSS, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. de Silvana Carozzi, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 62.

<sup>6</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, trad. de Antonio Escohotado, La Página-Losada, Buenos Aires, 2003, p. 35. (El resaltado es del autor).

Aristóteles y Hobbes al interior de la vida práctica? En este punto los estudios de Hannah Arendt resultan esclarecedores<sup>7</sup>. Con la expresión *vida activa* Arendt se propone designar tres órdenes de actividades dentro de la vida práctica: 1) la acción y el discurso, 2) el trabajo y 3) la labor. Mientras 1) la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) son las dos únicas actividades propiamente políticas presentes en las comunidades humanas, 2) el trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas que concede permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida. Por último, 3) la labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano ligada a las necesidades vitales, que asegura la supervivencia individual y de la especie.

Por un lado, al interior de la vida práctica Aristóteles prioriza la *vida política* caracterizada por la acción y el discurso cuyo marco es el “espacio público” que abre la *polis*. Es en este espacio público donde el ciudadano griego adquiere las virtudes o excelencias (*aretai*), en particular, la *phrónesis* o sabiduría práctica que abarca claramente la elección de los *medios* y para muchos intérpretes también la elección de los *fines* de la acción<sup>8</sup>. ¿A qué obedece esta preeminencia? Arendt piensa que sólo gracias a la acción y el discurso ejercidos en el contexto de la *polis*, el hombre podía

<sup>7</sup> Conf. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>8</sup> Es aún materia de controversia si la *phrónesis* de Aristóteles recae sólo sobre los *medios* o sobre los *medios* y los *fines*. Podrían distinguirse cuatro posiciones al respecto: 1) aquellos autores, como Joseph Moreau, que sostienen que la deliberación que involucra la *phrónesis* recae sólo sobre los medios porque los fines, o bien los pone la naturaleza, o bien son puestos por las virtudes éticas; 2) aquellos intérpretes, como Wiggins y Osvaldo Guariglia, para quienes los medios no son distintos de los fines, sino que son parte del fin, que está en sí pre-dado, y están al alcance de nosotros; 3) pensadores como Emilio Lledó para quienes el dinamismo propio de los fines hace que la elección del medio “cree” o “produzca” el fin; y 4) quienes, como Hans-Georg Gadamer, conjugan de manera original las interpretaciones 2) y 3) al sostener que la *phrónesis* abarcaría tanto los medios como los fines. Pero a diferencia de Wiggins-Guariglia, los fines no estarían pre-dados en sí mismos antes de la deliberación, y a diferencia de Lledó, la deliberación sobre los medios no tendría idoneidad para “crear” sin más los fines. Habría imágenes directrices que sirven de guía sobre lo que “debe ser” que no determinan íntegramente los fines con independencia de la situación particular del que actúa. Los medios de que disponemos en cada caso completan, colman, perfeccionan esas imágenes o esquemas de corrección a tal punto que con la elección de los medios se concreta la corrección moral del fin al que el medio sirve. Conf. MOREAU, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, trad. de Marino Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, 1993, ps. 193/217; GUARIGLIA, Osvaldo, *Ética y Política según Aristóteles*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, ps. 38/60 y 125/134; LLEDÓ, Emilio, “Aristóteles y la ética de la *polis*”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, ps. 136/207; GADAMER, Hans-Georg, “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”, en *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1991, ps. 383/396.

ganar su “inmortalidad mundana” siempre que tuviera la oportunidad “de que un hecho merecedor de fama no se olvidara”<sup>9</sup>. Por debajo de la vida política estaría la actividad meramente instrumental propia del *homo faber*: el *trabajo* del artesano libre y también del mercader que “proporciona un ‘artificial’ mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales”<sup>10</sup>. Por último, nos topáramos con aquella actividad ligada al proceso biológico del cuerpo humano característica del *animal laborans*: la *labor*, hundida al bajo nivel de una actividad sujeta a las exigencias de la pura vida terrena, exclusiva de los esclavos y los siervos de la necesidad.

Por otro lado, la modernidad en general, y Hobbes en particular, habría trastocado esta jerarquía aristotélica en el interior de la *vita activa*. En un primer momento, el vértice superior estaría encarnado en el paradigma del *trabajo* asociado a la artificialidad e industriosisidad instrumentales del *homo faber*. La artificialidad es encumbrada en las primeras oraciones de la “Introducción” del *Leviatán* en los siguientes términos: “La Naturaleza (...) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otra, en la producción de un animal artificial (...) ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial”<sup>11</sup>. En contraste con la *phrónesis* aristotélica, el carácter netamente instrumental que adquiere la razón es asimismo defendido por Hobbes cuando advierte que “en cualquier materia donde haya lugar para una *adición* y *sustracción*, hay lugar también para la *razón*, y donde esas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede la razón (...) Pues la *razón*, en este sentido, no es sino *cálculo* (esto es, adición y sustracción)”<sup>12</sup>. Esta estima del *homo faber* desencadenaría la elevación del *animal laborans* al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*. La *labor*, en efecto, habría dominado sobre las demás consideraciones. Una vez elevada la vida humana a la posición de inmortalidad, cristianismo mediante, la conservación a cualquier precio de la vida terrena habría devenido un deber sagrado ya que ella sería la puerta de acceso a la vida eterna. De aquí, según Arendt, la victoria final del *animal laborans* cuya contracara sería el naufragio de la vida política, antes garante de la ahora superflua “inmortalidad mundana”. De este triunfo también da cuenta el *Leviatán* al definir la ley de naturaleza como aquella que “le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 220.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 21.

<sup>11</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit. (El resaltado es del autor).

<sup>12</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit., p. 63.

para su vida, o que le *arrebate* los medios de *preservar* la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla”<sup>13</sup>.

En suma: en Hobbes la artificialidad del *homo faber* y la laboriosidad del *animal laborans* se unen hasta conformar una ecuación a la que queda supeditada la vida política desde que la “construcción” del Estado o Leviatán tiene por objeto evitar el “miedo continuo, y [el] peligro de muerte violenta; (...) [la] vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”<sup>14</sup>.

Este “artificialismo político” garante de la vida biológica se opone, como advierte Dotti, a la “naturalidad de lo político” o “politicidad natural” de los clásicos, defensores de un nexo inmediato entre naturaleza y política<sup>15</sup>. De ello da cuenta nuevamente Aristóteles en su *Política*, al decir que “la ciudad es una de las cosas naturales, y (...) el hombre es por naturaleza un animal social, y (...) el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre”<sup>16</sup>. Si el hombre es por naturaleza un *zôon politikôn* (un “animal social” o un “animal político” de acuerdo con la traducción que adoptemos), no es necesario el concurso de la voluntad humana para la conformación de la *polis*, ya que “por naturaleza, pues, la ciudad es anterior (...) a cada uno de nosotros”<sup>17</sup>. Y esto nuevamente en claro contraste con el modernismo de Hobbes, para quien la “construcción” del Leviatán depende de “los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el *consentimiento* en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes, tal como acontece con el poder de una República”<sup>18</sup>.

Un corolario importante de la primacía de la vida política dentro de la *vita activa* y de la politicidad natural postuladas por los clásicos es, como advierte Arendt, el siguiente:

En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le

<sup>13</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit., p. 130. (El resaltado es del autor).

<sup>14</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit., p. 127.

<sup>15</sup> Conf. DOTTI, Jorge E., “Pensamiento político moderno”, en DE OLASO, E. (editor), *Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI)*, Trotta, Madrid, 1994, ps. 53/76.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Política*, trad. de J. Palli Bonet, Bruguera, Barcelona, 1981, 1253a 1-4, p. 58.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Política*, cit., 1253a 19-21.

<sup>18</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit., p. 95.

permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano<sup>19</sup>.

En contraposición con esta visión clásica, los modernos en general y Hobbes en particular, dejarán de pensar primordialmente en “privación” cuando hablan de “privado” al punto de ceder el “espacio público” al soberano. Y a la vez, proponer la reclusión del ciudadano-súbdito a aquel espacio donde se encuentra “privado” de los demás. A esto obedece la emergencia de la teoría moderna de la “representación” que en el capítulo XVII del *Leviatán* Hobbes traza en estos términos:

El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos (sc. a los hombres) de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (...) es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir a un hombre, o asamblea de hombres, que *represente* su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como *autor* de aquello que pueda hacer o provocar quien así *representa* a su persona<sup>20</sup>.

Precisamente esta cesión del “espacio público” al “representante” soberano hace concluir a Jorge Martínez que si bien el conocido “organicismo” aristotélico —según el cual, dicho sucintamente, la pertenencia a la vida apolítica, política o contemplativa está dada “por naturaleza”— puede ser acusado de discriminatorio y elitista, el ciudadano moderno “que se hace representar para que otro actúe por él (...) corre el riesgo de no ser más que un consumidor o un usuario, ignorante de aquellas acciones por las cuales valdría la pena ser un ciudadano en el sentido principal del término”<sup>21</sup>.

Frente, entonces, a los “lugares naturales” supuestos por la estratificación organicista de los clásicos, la teoría moderna de la representación se vincula en Hobbes al “individualismo”, aliado histórico del pensamiento democrático-liberal inglés, aunque —como advierte con acierto Macpherson— difícilmente puedan calificarse las conclusiones de Hobbes de liberales<sup>22</sup>. Ello no obsta, sin embargo, a que si bien Hobbes fue políticamente conservador, no fue un anticipador —como sostiene Norberto Bobbio— del estado totalitario, ya que tuvo una visión más bien “me-

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 49.

<sup>20</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, cit., p. 164. (El resaltado es nuestro).

<sup>21</sup> MARTÍNEZ, Jorge, “¿Ciudadanos de segunda clase? Aristóteles y el problema de la democracia”, en *Revista Philosophica*, nro. 22-23, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1999-2000, ps. 9/22, p. 22.

<sup>22</sup> Conf. MACPHERSON, C. B., “Introducción”, en *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella, Fontanella, Barcelona, 1970.

canicista” del Estado. En efecto, esta “teoría política del individualismo posesivo” —título del citado libro que Macpherson dedica a Hobbes— adopta una postura antiorganicista defensora, por un lado, de la “libertad” e “igualdad” naturales de los seres humanos. “Libertad” que en tanto derecho natural “subjetivo” opera como origen de la ley natural “objetiva” —como explica Strauss— nuevamente en clara oposición a los clásicos, para quienes el origen radica en el *ethos* entendido como norma natural, ley o derecho de la *polis*<sup>23</sup>. Por otro lado, frente al “teleologismo” de los clásicos que prioriza la “causa final” (la *eudaimonía* o felicidad)<sup>24</sup>, Hobbes elimina la pregunta por la finalidad del Estado, que da por presupuesta (la paz), y enaltece —como anticipara Bobbio— el “mecanicismo” ligado históricamente a la “causa eficiente” asentada sobre los nuevos conocimientos científicos aportados por Copérnico, Kepler, Galileo y Harvey<sup>25</sup>.

Como sugiere Tönnies, este “mecanicismo eficientista” lleva a Hobbes a extender la explicación matemática y física de los fenómenos naturales al dominio de las humanidades, en particular, al campo de la psicología, la ética y la política, con la pretensión de hacer de esta última una ciencia política exacta. Strauss lo ilustra en estos términos:

De acuerdo con la propia perspectiva de Hobbes, la aplicación del método matemático a la filosofía política significa que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional (...) La única ciencia completamente desapasionada, puramente racional, y por tanto la única ciencia ya existente, es la matemática; por eso, sólo orientándose como los matemáticos, es decir, avanzando como los matemáticos a partir de principios autoevidentes por medio de conclusiones evidentes, puede ser reducida la política “a las reglas y la infalibilidad de la razón”. La filosofía política debe ser tan exacta y precisa como la ciencia de las líneas y figuras<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Dice Strauss citando a Ernest Barker: “Mientras que el pensamiento moderno parte de los derechos del individuo y concibe que el Estado existe para asegurar las condiciones de su desarrollo, el pensamiento griego parte del derecho del Estado (...) La filosofía política clásica y la moderna se distinguen fundamentalmente en que la segunda toma al ‘derecho’ como su punto de partida, mientras la filosofía política clásica toma la ‘ley’” (STRAUSS, Leo, *La filosofía...*, cit., p. 211).

<sup>24</sup> Esta estimación de la causa final surge de las primeras líneas del Libro I de la *Ética nicomaquea*, cuando Aristóteles afirma que “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (ARISTÓTELES, *Ética...*, cit., 1094 a, 1-4, p. 129).

<sup>25</sup> Conf. TÖNNIES, Fernando, *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, trad. de Eugenio Imaz, Revista de Occidente, Madrid, 1932, “Capítulo Primero: Introducción”.

<sup>26</sup> STRAUSS, Leo, *La filosofía...*, cit., ps. 188/189.



Por un lado, la científicidad que adquiere la política se contrapone nuevamente al método que Aristóteles asignara a la ética y a la política, el método “dialéctico”, consistente básicamente en “mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático (...) porque (...) evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”<sup>27</sup>. Por otro lado, esta misma científicidad nos situaría, como advierte Paul Ricoeur, en otro contexto, “en el camino de la idea más peligrosa de todas (...), a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una científicidad, comparables al saber y a la científicidad requeridos en el orden teórico (...) que hay una ciencia de la praxis”<sup>28</sup>; pretensión de saber en el orden ético y político que resultaría ruinosa teóricamente, y peligrosa prácticamente, porque contendría *in nuce* los peores fanatismos.

### III. LA CONCEPCIÓN HOBBSIANA DEL HOMBRE COMO ENTE DE DESEOS Y DE PALABRA

En el apartado precedente recordamos que Aristóteles veía al hombre como un animal social o político, un *zôon politikôn* que, en cuanto tal, realizaría su forma o naturaleza en el marco de una *polis* gracias a participar cívica y políticamente en el *ágora*. Yves Zarka enseña que en su obra *De Cive*<sup>29</sup> Hobbes arremete contra Aristóteles al sostener que si bien el hombre tiene una disposición natural a unirse, porque la soledad perpetua le resulta penosa, “esta disposición a relacionarse no puede en modo alguno considerarse como una disposición a la sociedad política (...) De ahí la afirmación según la cual no es la naturaleza sino la educación (...) lo que hace al hombre apto para la sociedad”<sup>30</sup>.

Esta disposición natural a unirse o relacionarse se fundamenta básicamente en que Hobbes caracteriza al hombre, siguiendo la lectura semiológica que propone Zarka, como un ente de deseos y de palabra. Por un lado, el mayor deseo del hombre es el *conatus*, entendido como deseo de continuar siendo; es decir, un deseo de sí. Si esto es así, el reverso del *conatus* va a ser el temor a la muerte violenta. De aquí que el *conatus* haga, o bien que nos acerquemos a un objeto externo que contribuya a mantener

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Ética...*, cit., 1094b 21-22 y 25-26, p. 131.

<sup>28</sup> RICOEUR, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. de Pablo Corona, FCE, Buenos Aires, 2000, ps. 230/231.

<sup>29</sup> Este texto de Hobbes ha sido traducido al español como *El ciudadano*, trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Debate-CSIC, Madrid, 1993.

<sup>30</sup> ZARKA, Yves C., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, trad. de Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1997, p. 66.

nuestro ser, o bien que nos alejemos de aquello que perjudica nuestro deseo de continuar siendo, esto es, que redunde en perjuicio de nuestra vida.

Junto a este deseo básico y fundante, el hombre tiene otro deseo de capital importancia: el *deseo de poder*, que se extiende a la humanidad entera. Hobbes es categórico al respecto al situar en el *Leviatán* “en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”<sup>31</sup>. Deseo inagotable de poder conforme al cual la felicidad queda definida como una búsqueda renovada de placer.

Por otro lado, también dijimos que Zarka define al hombre de Hobbes como un ente de palabra. Y Hobbes vuelve a darle la razón cuando sostiene en el *Leviatán* que “la más noble y más beneficiosa invención de todas fue el lenguaje (...) sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, ni ninguna cosa que no esté presente entre los leones, osos y lobos”<sup>32</sup>.

Ahora bien, esto abre una serie de interrogantes, a saber: ¿Qué es primero: el lenguaje o la sociedad? Si el lenguaje es una institución social, como comúnmente suele pensarse, ¿cómo puede el lenguaje ser la condición de posibilidad del Estado cuando aquél sería consecuencia de éste? Y si el lenguaje no fuera una institución social, ¿habría sociabilidad antes del pacto o convenio que, según veremos, funda el Estado civil o político? De contestarse afirmativamente, ¿no contradiría esa respuesta aquella afirmación de Hobbes a la que aludimos más arriba sobre que, previo al Estado, el hombre lleva una vida solitaria?

Estos interrogantes, además de ser plausibles en sí, creemos que sirven para ilustrar la “paradoja” en la que según Hume y Hegel caen los filósofos contractualistas<sup>33</sup>. Esta paradoja básica consiste, como enseña Dotti, en que “el contrato originario supone una serie de condiciones (...), que, de ser satisfechas, vuelven al pacto fundacional innecesario”<sup>34</sup>. Y de no ser satisfechas, el pacto fundacional se torna imposible. Podemos ilustrar esta paradoja en los siguientes términos: a) si en el estado de naturaleza el hombre tiene un lenguaje entonces ya está inserto en alguna institución, al menos en la del lenguaje de ahí que el pacto político que intenta crear

<sup>31</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 106.

<sup>32</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 54.

<sup>33</sup> Conf. HUME, David, “Sobre el contrato original”, en *Ensayos políticos*, Herrero Hermanos, México DF, 1965, ps. 47/68; HEGEL, Georg W.F., *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*, trad. de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, §§ 71, 75 y 126, ps. 137/138, 140/141 y 189/191.

<sup>34</sup> DOTTI, Jorge E., “Pensamiento...”, cit., p. 72.

toda institución se vuelve irrelevante; y b) si en el estado de naturaleza el hombre no tiene un lenguaje instituido sino, como sostiene Zarka, se maneja con signos arbitrarios<sup>35</sup>, entonces no pertenece a ninguna institución, ni aun a la del lenguaje propiamente dicho, por lo que el pacto político se haría imposible porque, ¿en qué lenguaje se comunicarían aquellos que pactan cuando en el estado de naturaleza la arbitrariedad de los signos los vuelve equívocos y truncados?

#### IV. IGUALDAD Y LIBERTAD; DERECHO NATURAL Y OBLIGACIÓN NATURAL

En tanto entes de deseos y de palabra, anticipamos que los hombres son *iguales y libres* por naturaleza. La igualdad se desdobra en igualdad *de facto* (de hecho) e igualdad *de iure* (de derecho).

La igualdad *de facto* apunta a la igualdad en facultades o capacidades tanto corporales como mentales. Dice Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él. Y en lo que toca a las facultades mentales (...) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza<sup>36</sup>.

La igualdad *de iure* consiste en que todos los hombres tienen igual esperanza de alcanzar sus fines, de satisfacer sus deseos y por ello tienen *derecho ilimitado* a todo aquello que los ayude a perseverar en el ser. En efecto, Hobbes atribuye al hombre en estado natural el “derecho a todo, y a hacer cuanto considerase necesario para su propia conservación: someter,

<sup>35</sup> Conf. ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., ps. 106/110.

<sup>36</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., ps. 124/125. Es probable que esta “mayor igualdad” que Hobbes encuentra en las capacidades mentales respecto de las físicas o corporales esté inspirada en las primeras líneas del *Discurso del método* de René Descartes, contemporáneo de nuestro autor. Nos referimos a aquellas sentencias iniciales donde Descartes sostiene que “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo (...) [pues] lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres” (DESCARTES, René, *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 41).

herir o matar a cualquier hombre para conseguir tal fin”<sup>37</sup>. Por un lado, la igualdad *de iure* es una igualdad de *deseos* que llevará —según anticipamos y sobre lo que volveremos— a un deseo indefinido de poder, así como a las tres causas específicas de la guerra de todos contra todos. Por otro lado, que la igualdad sea en los *deseos* hace que Hegel sospeche en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que esta igualdad no proviene de la libertad del espíritu, ni de la dignidad y autonomía de los hombres, sino que tiene su origen en la igual *debilidad* de todos los hombres; cada cual se siente débil, y lo es, con respecto a los otros<sup>38</sup>.

En cuanto a la *libertad*, sabemos que la antigua distinción de Benjamin Constant, que fue magistralmente afinada por Isaiah Berlin a fines de la década del 50 en *Dos conceptos de libertad*, se ha transformado en un hito al hablar de la libertad<sup>39</sup>. Nos referimos a la diferenciación entre “libertad negativa” y “libertad positiva”. La libertad “negativa” es tratada por Berlin, en general, como ausencia de interferencia en la actividad de uno, y en sentido político, como el ámbito en que un hombre puede actuar libre *de*, es decir, sin ser obstaculizado por otros. El sentido “positivo” de la libertad se derivaría, de acuerdo con Berlin, del deseo por parte del individuo de ser libre *para* ser su propio dueño, dueño de su vida y autor de sus decisiones, sean éstas del tipo que fueran.

Cuando Hobbes define la libertad como “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder de hacer lo que le plazca, pero que no pueden *impedirle* usar el poder que le queda”<sup>40</sup>, parece claramente estar teorizando sobre la libertad “negativa”. Esto se confirma cuando en el capítulo XXI, titulado “De la libertad de los súbditos”, insiste en que la “libertad, o independencia, significa (propriamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales”<sup>41</sup>. El amplio espectro de aplicación de la libertad obedece a que tanto las criaturas racionales como irracionales o inanimadas quedan sujetas, para Hobbes, a la causalidad física y mecánica, es decir, a causas exteriores que en los seres humanos actúan sobre la facultad de querer como condiciones suficientes

<sup>37</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 266.

<sup>38</sup> Conf. HEGEL, Georg W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, trad. de Wencesalo Roces, FCE, México DF, 1955, ps. 331/334.

<sup>39</sup> Conf. BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*, trad. de A. Rivero, Alianza, Madrid, 2001.

<sup>40</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 129.

<sup>41</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 192.

para su producción. En conclusión, junto a la defensa de la libertad “negativa”, vemos la ausencia de tematización de la libertad “positiva”, o libertad *para*, ya que la voluntad es libre *de* obrar una vez que se determina a sí misma, pero no sería libre *para* determinarse a sí misma.

Hobbes también teoriza la libertad poniéndola en ecuación con el *derecho natural* en el capítulo XIV del *Leviatán* del siguiente modo:

El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello<sup>42</sup>.

Frente a la ecuación de la libertad y el derecho natural se erige aquella *ley de la naturaleza*, a la que hicimos referencia más arriba, y que consiste en una constricción o precepto encontrado por la razón que nos determina, nos ata, nos obliga, a hacer o a no hacer. De aquí que Hobbes concluya que “la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles”<sup>43</sup>, porque la ley de la naturaleza viene a limitar la originaria libertad igual y general.

Ahora bien, como sostiene con acierto Bobbio, por un lado, las leyes de la naturaleza tienen para Hobbes la característica de obligar sólo en conciencia, en *foro interno*; sólo obligan en *foro externo* cuando son impuestas por la ley civil. Por otro lado, su carácter genérico, su indeterminación, las vuelve inaplicables en el estado de naturaleza. De aquí que Bobbio concluya que si por la primera afirmación serían ineficaces, por la segunda se volverían inútiles<sup>44</sup>.

#### V. ESTADO DE NATURALEZA: DESEO INDEFINIDO DE PODER Y LAS TRES CAUSAS DE LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS

Dijimos que el *conatus* era el deseo fundante sobre el que se fundaba el deseo insaciable de poder. Imaginemos ahora con Hobbes una situación o estado de inseguridad que atenta contra mi *conatus*. A partir de la hipótesis de que todos somos iguales y libres por naturaleza y que impera la inseguridad y el temor recíprocos, nuestro deseo de perseverar en el ser, ¿no conduciría a un *deseo indefinido de poder*? Este deseo insaciable de poder

<sup>42</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 129.

<sup>43</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 130.

<sup>44</sup> Conf. BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, trad. de Manuel Escrivá de Romaní, FCE, México DF, 1995, “Capítulo IV: Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”.

no sólo se daría de hecho, piensa Hobbes, sino que el derecho natural lo justifica racionalmente porque, según vimos, concede al hombre en estado de naturaleza un derecho ilimitado sobre todas las cosas. De aquí que en un contexto de inseguridad como el que trabaja Hobbes, la igualdad y la libertad naturales entren en contradicción consigo mismas hasta desembocar en la guerra de todos contra todos.

Hobbes especifica tres causas de esta guerra generalizada en un estado natural o prepolítico:

1) La *rivalidad* o *competencia*: hay una rivalidad entre los hombres para lograr mayor cantidad de bienes útiles o cosas necesarias para la conservación de la vida, y esto crea la envidia, el odio y la guerra. La rivalidad hace combatir a los hombres por el *beneficio* trátase, o no, de un contexto de escasez de bienes<sup>45</sup>. En suma, según Zarka, estamos ante una causa *económica*<sup>46</sup>, que por sí sola es impotente para el estado de guerra generalizada.

2) La *desconfianza*: completa la primera causa y se traduciría, no tanto en un deseo de destruir al otro, sino más bien en un deseo de dominarlo. En suma: la desconfianza hace combatir a los hombres para obtener la *seguridad* y generaría “una guerra *ofensiva de prevención*, que emplea violencia y astucia y en ella se apuesta por la seguridad”<sup>47</sup>;

3) *Honor* o la *gloria*: a pesar de que todos son iguales, todos se creen más sabios y más aptos para gobernar, por lo que quieren que los demás les concedan reputación, para que la gloria no sea vana, y esto desencadena el ataque. En suma: la gloria hace combatir a los hombres por la *reputación* y se basa en el deseo insaciable de poder. De acuerdo con Ricoeur, la insatisfacción del deseo de ser reconocido hace del estado de naturaleza hobbesiano una “teoría del *desconocimiento originario*”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Según Zarka, la abundancia de bienes no suprimiría la rivalidad, porque si bien la necesidad se extingue una vez obtenida la satisfacción, ésta no suprime la *guerra del deseo* perpetuo arraigado en el deseo de supervivencia (conf. ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., ps. 151/153).

<sup>46</sup> ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., p. 152. Calificar a esta causa de “económica” no nos debe hacer olvidar que, según Hobbes, en el estado de naturaleza no hay propiedad, porque donde no hay Estado, no hay propiedad y todo hombre tiene derecho a toda cosa.

<sup>47</sup> ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit.

<sup>48</sup> RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. de Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2006, p. 172.

## VI. EL CARÁCTER HISTÓRICO O FICCIONAL DEL ESTADO DE NATURALEZA BELICOSO

Este estado natural, prepolítico, de guerra de todos contra todos se puede comprobar según Hobbes en:

- 1) Las sociedades primitivas, las de los pueblos salvajes.
- 2) En caso de guerra civil, es decir, en la hipótesis de la disolución del Estado.
- 3) En la situación inter-estatal o sociedad internacional.

Que pueda observarse en estas instancias, ¿implica que el estado natural es necesariamente una hipótesis histórica y, como tal, una descripción? De ser así, podría objetársele a Hobbes el haber incurrido en la conocida “falacia naturalista” según la cual no se puede derivar lógicamente el “debe” del “es”, es decir que ningún juicio de valor, ninguna prescripción, se sigue de un enunciado de hecho, de una descripción porque, para decirlo en pocas palabras, “prescribir” y “describir” son dos “juegos del lenguaje” (*Sprachspiele*) diferentes<sup>49</sup>. Mientras la “prescripción” puede ser razonable o irrazonable, adecuada o inadecuada, racional o arbitraria, eficaz o ineficaz, etc., no sería susceptible de verdad o falsedad como sí lo sería una proposición “descriptiva” o “asertiva”<sup>50</sup>.

Pero el propio Hobbes parece ponerse a salvo de incurrir en la citada falacia cuando dice: “Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así en todo el mundo”<sup>51</sup>. De aquí nace la tesis de Macpherson sobre que el estado de naturaleza no es una descripción de un hecho histórico, sino el resultado de una inferencia basada en cómo se verían las pasiones de los hombres civilizados si se eliminara el cumplimiento de la ley y de los contratos<sup>52</sup>. El estado de naturaleza sería así una abstracción lógica, una hipótesis racional, una “ficción” si se quiere, extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada aunque envilecida. Macpherson también apoya su conclusión en que dos de las tres causas principales de discordia, la competencia y la desconfianza, y más aún la tercera, la gloria, es más característica

<sup>49</sup> Se sabe que este término es introducido en la filosofía por WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica, Barcelona, 1988.

<sup>50</sup> Sobre los avatares de la “falacia naturalista”, puede consultarse HUDSON, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, trad. de José Hierro S. Pescador, Alianza, Madrid, 1987, ps. 237/308.

<sup>51</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 128.

<sup>52</sup> Conf. MACPHERSON, C. B., “Introducción”, cit.

de hombres civilizados que naturales. De acuerdo con este intérprete, el método de Hobbes habría sido el *analítico-sintético* de Galileo: *descomponer* la sociedad envilecida en sus elementos más simples, hacer abstracción, y *recomponer* luego estos mismos elementos en un todo lógico.

## VII. DEL PACTO O CONTRATO SOCIAL

Sea que el estado de naturaleza belicoso sea una hipótesis descriptiva, sea que se trate de una hipótesis racional, como sostiene Macpherson, Hobbes sostiene que la guerra de todos contra todos torna necesario un *pacto* que mantenga unidos a los hombres en *sujeción* a las leyes naturales y por el temor al castigo. Es decir, dada la inseguridad cuya causa principal es la ausencia de un poder común, el miedo a la muerte violenta ilumina la razón (instrumental) e invita a los hombres a instituir ese poder común. Dicho de otro modo, frente a este estado de guerra generalizada, existe una ley natural fundamental que ordena “tú debes procurar la paz”, y para ello debes estar dispuesto a renunciar a tu derecho sobre todas las cosas; y debes darte por satisfecho si la libertad de que gozas frente a los demás es la misma a la que quisieras ver reducidos a estos demás frente a ti. En efecto, mientras la primera ley de la naturaleza ordena la *paz*, la segunda ley natural ordena que estemos dispuestos a renunciar a los derechos naturales cuando los demás también lo están. Esto hace concluir a Tönnies que la segunda ley de naturaleza se funda en la regla de oro: *No hagas a los demás, lo que no quieres que te hagan a ti mismo*.

Contra la naturalidad de lo político que vimos defender a los clásicos, surge nuevamente aquí el carácter *artificial* de lo político. Del capítulo XVII del *Leviatán* surge que lo político nace para Hobbes

...del pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante*. Hecho esto, la multiplicidad así unida en una persona se llama República, en latín *Civitas*. Ésta es la generación de un gran Leviatán o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese *Dios Mortal* a quien debemos, bajo el *Dios Inmortal*, nuestra paz y defensa. (...) Y en él consiste la esencia de la república, que (por definirla) *es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común*<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., ps. 164/165. (El resaltado es del autor).



A partir de esta larga cita del capítulo XVII del *Leviatán*, Bobbio concluye que la obligación fundamental de los individuos es la del *pactum subjectionis*, que Hobbes llama “pacto de unión”, es decir, un *pacto de sujeción* o *de sumisión* que consiste en la obligación de obedecer a todo aquello que ordene el que detente el poder. Como surge de este extenso pasaje, este *pactum subjectionis* no se da entre el pueblo y el soberano, sino entre los contratantes y un *no contratante* al que se someten.

El pacto de sujeción no estaría precedido, según Bobbio, de ningún *pacto de asociación* que comprende la aceptación de reglas de convivencia gracias a las cuales la multitud de individuos se transforma en un colectivo, un “pueblo”. No habría, por tanto, transformación de la multitud en *populus* y del *populus* en *civitas*, sino una transformación inmediata de la multitud en *civitas*<sup>54</sup>. La falta de conformación de un sujeto colectivo es la responsable de que no haya en el *Leviatán* de Hobbes un derecho a la resistencia política en la hipótesis de que el soberano devenga déspota o tirano, es decir, en el supuesto de que no cumpla con la finalidad que justificó su nombramiento por consentimiento. Más que un derecho a la resistencia política, lo que Hobbes concede a los súbditos es el *derecho a desobedecer* a un soberano que le ordene, aunque justamente, hacer algo contra su vida, ya sea declarar contra sí mismo salvo que nuestra negativa a desobedecer frustre el fin por el cual fue ordenada la soberanía. También puede rehusarse sin injusticia a luchar como soldado contra el enemigo salvo que se haya enrolado como soldado, o cuando la defensa de la república exija la concurrencia de todos los capaces de portar armas.

Ahora bien, celebrado el pacto, la tercera ley de la naturaleza ordena “*que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*, sin lo cual, los pactos son en vano, y nada sino palabras huecas”<sup>55</sup>. Esta ley opera como fuente y origen de la *justicia*, pues sin pacto no hay acción injusta. Para Hobbes, la injusticia es el no cumplimiento del pacto. Antes de que los nombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualmente a los hombres al cumplimiento de los pactos, y no existe poder coercitivo común antes que se erija un Estado. Si, como decían los clásicos, la “*justicia es la voluntad constante de dar*

<sup>54</sup> Es interesante ver que esta posición adoptada por Bobbio en su obra titulada *Thomas Hobbes*, difiere de la lectura que el mismo intérprete propone en su obra *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, trad. de Juan Carlos Bayon, Debate, Madrid, 1985, donde en el capítulo I, “El modelo iusnaturalista”, sostiene que el *pactum unionis* de Hobbes en cuya base los individuos que componen una multitud ceden a un tercero el derecho a autogobernarse es, al mismo tiempo, un pacto de sociedad y de sumisión.

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 140.

*a cada uno lo suyo* (...) allí donde no hay suyo, esto es, propiedad, no hay injusticia, (...) y donde no hay República, no hay propiedad, porque todo hombre tiene derecho a toda cosa”<sup>56</sup>.

#### VIII. DE LA MULTIPLICIDAD A LA UNIDAD DEL ESTADO. LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN

A excepción del *derecho a la vida*, que no se transfiere en el pacto, Hobbes busca la transferencia<sup>57</sup> de los derechos naturales que tienen las personas naturales sobre las personas y las acciones, a favor de una persona civil o artificial: el *Leviatán*<sup>58</sup>. De aquí que en el Capítulo XVI distinga persona natural y persona artificial o simulada en los siguientes términos:

Persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción*. Cuando se consideran como suyas, es *persona natural*, y cuando se consideran en repre-

<sup>56</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., 140/141.

<sup>57</sup> Hobbes distingue la “transferencia” de la “renuncia” del derecho natural. Mientras el derecho natural se abandona por *renuncia* cuando no importa quién se beneficia, se abandona por *transferencia* cuando el beneficio recae sobre alguna persona o personas determinadas. Es *deber* de quien abandona un derecho no dejar sin valor este acto propio voluntario (anticipo de la tercera ley de la naturaleza). El abandono de un derecho tiene como contrapartida un *bien* para quien lo abandona. Por eso la existencia de derechos no renunciables, como el derecho a resistirse a que le asalten por la fuerza, porque no hay bien alguno para sí mismo. El motivo y fin por el que este abandono se introduce es por la seguridad de la persona de un hombre, en su vida y en los medios para preservarla.

<sup>58</sup> Como recuerda Carl Schmitt, el Leviatán, como símbolo de unidad política, es un monstruo marino (un cocodrilo, una ballena o un pez grande) que se describe en los capítulos 40 y 41 del Libro de Job como el animal más fuerte e indomable. En el Nuevo Testamento, Isaías 27, 1, el Leviatán se toma por dragón o serpiente. En esta segunda acepción, puede significar un animal hostil y malo, aun el diablo para las mitologías preasiática y judía, o el símbolo de divinidades protectoras y buenas que espantan la fuerzas peligrosas y al enemigo malo (por ejemplo, el dragón chino). Sin embargo, teniendo en cuenta que en la portada inglesa del *Leviatán* se hace alusión al Libro de Job [*“Non est potestas super terram quae comparetur ei”*: “No hay poder en la tierra que pueda compararse con él”] y que no aparece un monstruo marino, sino un hombre gigantesco, majestuoso, compuesto de innumerables hombres pequeños, que tiene una *espada* en el brazo (temporal) derecho y un *báculo* episcopal en el brazo (espiritual) izquierdo, Schmitt concluye que más que en un sentido mítico, podría pensarse que el empleo de la imagen del Leviatán por parte de Hobbes ha de verse como un rasgo semiirónico literario, de buen humor inglés. (Conf. SCHMITT, Carl, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. de Javier Conde, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1990, ps. 5/28).

sentación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es *persona artificial o simulada*<sup>59</sup>.

A esta transferencia de derechos sobre las personas y las acciones subyace una noción crucial del pensamiento moderno: la teoría de la *representación*, a la que ya hemos hecho referencia. Por eso es que a continuación, en el mismo capítulo, Hobbes introduce esta teoría en los siguientes términos:

Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el propietario de sus palabras y acciones es el *autor*, en cuyo caso el actor actúa por autoridad (...) cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiere hecho él mismo, y no le sujeta menos a todas las consecuencias de aquél<sup>60</sup>.

Zarka comenta estos pasajes diciendo que el derecho sobre las personas, a diferencia del derecho sobre las cosas, pone en relación un autor y un actor, entre los cuales se establece una relación de *autorización*. El derecho del actor se funda en el derecho de autor. Mientras en la persona natural, actor y autor coinciden, en la persona artificial, simulada o jurídica —que representa a la multiplicidad de personas naturales en la unidad del poder y de la voluntad—, actor y autor no coinciden. Mientras el *actor* será en Hobbes el *soberano*, los *autores* serán los *súbditos*<sup>61</sup>.

Las acciones del soberano son en rigor las del cuerpo político. Sin embargo, más adelante Zarka advierte que como el actor se termina convirtiendo en juez de las acciones del autor o súbdito, las acciones y palabras del actor vuelven a los súbditos como obligaciones positivas que garantizan la paz. En conclusión, la institución del soberano produce entonces una inversión de la relación autor-actor. De aquí que nuestro intérprete sostenga que el único autor político es el soberano, mientras que los súbditos se convierten en actores de los mandatos del autor soberano<sup>62</sup>.

Por último, Zarka piensa que la teoría de la *representación* del *Leviatán* permite proporcionar los medios jurídicos de pensar el paso de la multiplicidad de individuos singulares a la unidad de una persona jurídica dotada de una voluntad única que sea la de todos. La multitud se convierte gracias a la representación en un cuerpo político o persona civil. Desparecido el

<sup>59</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 153.

<sup>60</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., ps. 153/154.

<sup>61</sup> Conf. ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., ps. 211 y ss.

<sup>62</sup> Conf. ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., ps. 241 y ss.

representante, se entiende la disolución de la unidad del Estado y la vuelta de los individuos a la multitud desorganizada del estado de naturaleza<sup>63</sup>.

#### IX. ATRIBUTOS DEL SOBERANO HOBBSIANO

Las características de la soberanía estatal resultante de la teoría de la representación giran, según Bobbio, en torno a tres ejes principales: 1) el carácter absoluto o ilimitado del poder soberano; 2) su carácter indivisible; y 3) su irrevocabilidad.

En primer lugar, como el pacto consiste en atribuir a un *tercero* por encima de las partes, sea a un hombre (monarquía), sea a una asamblea de hombres (aristocracia o democracia), el poder que cada uno tiene en el estado de naturaleza, el poder soberano es *absoluto* porque no tiene límites externos, ni internos. No tiene límites internos porque al no ser parte del pacto, el soberano se encuentra en estado de naturaleza y en ese estadio prepolítico recordemos que la ley natural sólo obliga en *foro interno* o en conciencia. Y no tiene límites externos porque el soberano no está sujeto a las leyes civiles en virtud de que nadie puede obligarse a sí mismo. Contra la objeción del poder absoluto, Hobbes afirma que a) el soberano no está sometido a las leyes civiles y que un rey que perjudicara a los súbditos, se perjudicaría a sí mismo; b) quien tiene derecho al fin que es la paz y defensa de todos, tiene derecho a los medios para la preservación de la paz y la seguridad; y c) una limitación de poder no impediría el riesgo del mal uso del poder excedente.

En segundo término, la soberanía es indivisible, en el sentido de que no puede compartirse con otras instancias o personas sin negarse a sí misma. La indivisibilidad del Estado atenta contra: 1) el gobierno mixto y el equilibrio de poderes entre monarquía (rey), aristocracia (lores) y democracia (comunes). Quedan unidos el poder ejecutivo (la espada de la justicia y de la guerra), el poder judicial y el legislativo en una *sola persona o asamblea de personas*; y 2) la separación entre el poder espiritual y el poder temporal: el poder de decidir sobre las cosas espirituales corresponde exclusivamente al Estado.

Por último, a diferencia del mandato siempre revocable del que hablará más tarde Locke, dado que el *pacto de sumisión* ha sido estipulado entre los individuos singulares, y no entre el pueblo y el soberano, esto implica una irrevocabilidad tanto *de facto* como *de iure*. Es irrevocable *de facto* porque la rescisión requiere de la unanimidad y no de la mayoría, una-

<sup>63</sup> Conf. ZARKA, Yves C., *Hobbes...*, cit., p. 235.

nimidad empíricamente improbable de alcanzar y que evita el peligro de una desposesión legítima de la autoridad soberana. Es irrevocable *de iure* porque el pacto sólo puede rescindirse con el acuerdo del tercero a cuyo favor se ha estipulado: el soberano. Y por el capítulo XXX del *Leviatán* es contrario al deber del soberano transferir sus derechos a otros o renunciar a cualquiera de ellos. Precisamente aquí reside, según Bobbio, la fuerza contrarrevolucionaria de esta doctrina.

## X. SOBRE EL FUNDAMENTO DEL CASTIGO

El Estado es para Hobbes aquella persona jurídica que goza del monopolio del daño infligido legítimamente. El problema es de dónde surge este monopolio del derecho a castigar que tiene el soberano. Si dijimos que los hombres no transferían el derecho natural a la vida fundado en el *conatus*, pareciera que el derecho a castigar no surge por vía de la transferencia de derechos. Sin embargo, en el capítulo XVIII Hobbes sostiene que

...puesto que todo cada súbdito es por esta institución [i.e. la teoría de la representación], autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por ninguno de injusticia (...) quien se queja de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo, y, en esa medida, no debiera acusar a nadie salvo a sí mismo; y tampoco a sí mismo, porque resulta imposible injuriarse. Es verdad que quienes tienen el poder soberano pueden cometer inequidad; pero no injusticia o injuria en sentido propio<sup>64</sup>.

Pero Zarka advierte que esta vía, *a priori*, parece quedar abandonada en el capítulo XXVIII, cuando Hobbes sostiene:

...pactar un auxilio al soberano para herir a otro no es darle derecho al castigo si quien así pactó tiene derecho a hacer él mismo lo prohibido. Es manifiesto por eso que el derecho de la república (esto es, de aquel o aquellos que la representan) a castigar no se funda sobre ninguna concesión o regalo de los súbditos. Al contrario, he mostrado ya previamente que antes de instituirse la república todo hombre tenía derecho a todo, y a hacer cuanto considerase necesario para su propia preservación: someter, herir o matar a cualquier hombre para conseguir tal fin. Y éste es el fundamento del derecho a penar, que se ejercita en toda república. Porque los súbditos no concedieron ese derecho al soberano; sencillamente,

<sup>64</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 168.

al renunciar a los suyos, le fortalecieron para que usase el propio como considerara conveniente para la preservación de todos ellos<sup>65</sup>.

Si el fundamento del derecho a castigar no surge de ninguna autorización de los súbditos, entonces parece surgir, conforme el capítulo XXVIII, de la *persona natural* del soberano y su derecho ilimitado a todo.

El problema es que tanto el derecho a la vida de los súbditos como el derecho a castigar del soberano son ambos inalienables. Sin embargo, la inalienabilidad de ambos es, como advierte Zarka, difícil de sostener. Porque si es inalienable el derecho a la vida de los súbditos, entonces el derecho a castigar del soberano no lo es, y si es inalienable el derecho a castigar del soberano, el derecho a la vida deja de serlo. Sin embargo, si uno de los dos tiene que prevalecer, ese será, de acuerdo con Zarka, el derecho penal del Estado cuya violencia podrá adquirir justificación en la conciencia de los súbditos si es ejercida en el marco de una “ética de la responsabilidad”<sup>66</sup>, que tome en cuenta las consecuencias de los propios actos soberanos.

## XI. CONCLUSIÓN

Como advertimos en la Introducción, a lo largo de este trabajo procuramos ofrecer una visión de conjunto que, sin ser exhaustiva, dé cuenta de las principales tesis de la filosofía política que Hobbes diseña en el *Leviatán*. Elegimos partir de algunos contrastes entre la propuesta hobbesiana y las de sus antecesores para luego ingresar en los temas más destacados dentro de la economía intrínseca de la obra conforme han sido retomados por sus principales intérpretes contemporáneos. Nuestra presentación, si bien fue intencionalmente sumaria, no evitó dejar abiertos ciertos problemas. En particular, la posible atribución a Hobbes de la crítica general que dirigen Hume y Hegel al contractualismo en general, su comisión (o no) de la conocida “falacia naturalista” en lo tocante al “estado de naturaleza” y los atolladeros y antinomias abiertos en torno al fundamento del derecho del soberano a castigar. Conflictos ante los cuales hemos visto a Zarka sustituir el fundamento *a priori* del derecho a castigar por otro basado en la

<sup>65</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán...*, cit., p. 266.

<sup>66</sup> En este punto, Zarka se apoya en la conferencia de Max Weber “La política como vocación”, cuando el sociólogo afirma que “hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) ‘el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios’, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción” (conf. WEBER, Max, *La política como vocación*, trad. de Francisco Rubio Llórente, Alianza, Madrid, 1980).

“ética de la responsabilidad” que nuestro intérprete llama “fundamento *a posteriori*”. Según éste, el monopolio de la violencia adquiriría “legitimidad” en la conciencia de los súbditos —entendida, según explica José Luis Galimidi, como “*convicción profunda de los participantes*” que acatan los actos soberanos por “*razones y motivos que exceden la pura coerción, la necesidad material o la conveniencia*”—<sup>67</sup>, a condición de que el soberano castigue con fundamento en la ley públicamente declarada y conforme a la pena prevista. Sin ser ampliamente compartida por otros exegetas, pensamos que esta posible “solución” contribuiría a evitar el desmoronamiento del edificio político hobbesiano.

<sup>67</sup> GALIMIDI, José L., “El Leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna”, en NAISHTAT, Francisco (comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Gedisa, Barcelona, 2002, ps. 53-76, p. 54. (El resaltado es nuestro).