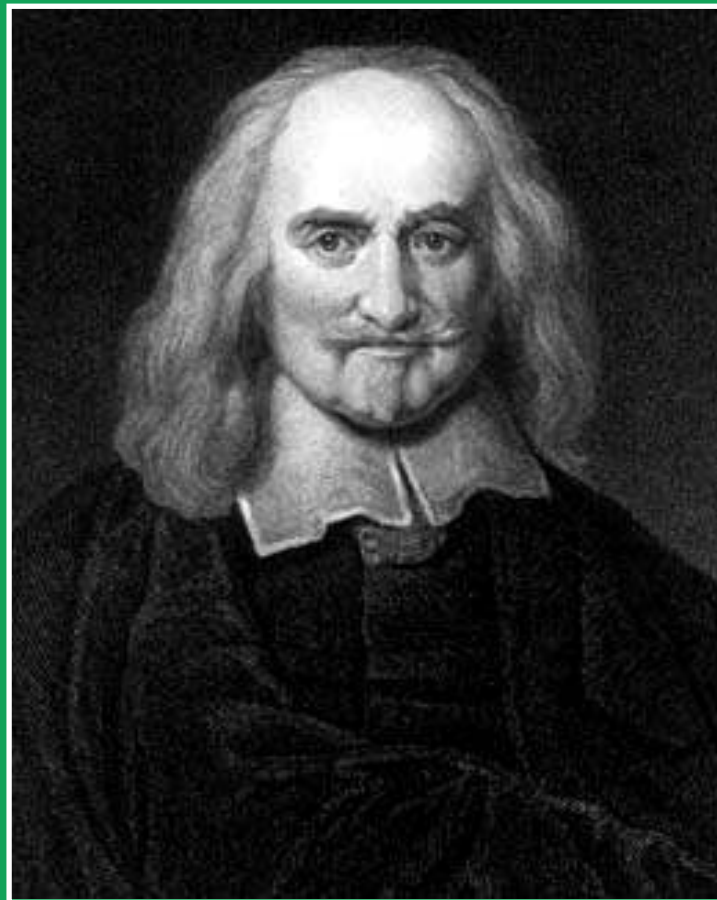


Juan David Ramírez Echeverri

Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

1803

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLÍTICAS

Colección mejores trabajos de grado

Juan David Ramírez Echeverri

Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

1 8 0 3

**FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLÍTICAS**

Colección mejores trabajos de grado

La colección mejores trabajos de grado de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia, surge con el objetivo de hacer visibles los trabajos de grado de pregrado y posgrado de nuestra Unidad Académica que han sido distinguidos con la máxima calificación, y como una manera de reconocer a quienes, gracias a su esfuerzo, recibieron recomendación de publicación del texto completo por parte de sus jurados.

**Hernán Darío Vergara Mesa
Decano**

Thomas Hobbes y el Estado absoluto:
del Estado de razón al Estado de terror
© Juan David Ramírez Echeverri
© Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Edición: 2010
ISBN:

Este libro hace parte de la colección
MEJORES TRABAJOS DE GRADO
de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
de la Universidad de Antioquia
Número 2

Corrección de textos: Raúl Humberto Ochoa Carvajal
Diseño, diagramación e impresión: Librería Jurídica Sánchez Ltda.
Calle 46 No 43-43, PBX: (57-4) 444 44 98
Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Foto carátula:
Retrato de Thomas Hobbes,
grabado por J. Posselwhite

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Universidad de Antioquia
Teléfono (57-4) 219 58 54
Correo electrónico: derecho@mitra.udea.edu.co
Página web: <http://derecho.udea.edu.co>
Ciudad Universitaria
Calle 67 No 53-108, bloque 14
A.A. 1226
Medellín - Colombia

Hecho el depósito que exige la ley.
Prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por cualquier
proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia,
microfilme, offset o mimeógrafo. (Ley 23 de 1982)

*Para Leidy y para
mis madres*

CONTENIDO

Pág.

Presentación	7
Introducción	9
I. Contractualismo clásico y Estado limitado	11
II. Interpretación liberal de Hobbes	21
1. Método	22
2. Derecho de naturaleza	29
3. Leyes de la naturaleza	34
4. Pacto de institución del Estado	38
5. Estado liberal de derecho	42
III. Contractualismo en Hobbes: del Estado de razón al Estado de terror	49
1. Condición natural de los hombres	50
2. Pacto de legitimación del Estado	55
3. Poder absoluto e ilimitado del soberano	63
4. Negación del derecho de rebelión	83
IV. ¿Leviatán o Golem?	93
Bibliografía	101

PRESENTACIÓN

Por el hecho de ser un sistema sin fisuras, la obra de Hobbes parece estar blindada contra una interpretación libre. De hecho tuvo él mismo el buen cuidado de dedicarse en las lúcidas postrimerías de su vida a la tarea minuciosa de revisar todo su sistema, tema por tema, concepto por concepto, palabra por palabra para pulir las posibles fugas de sentido o las posibles incoherencias entre conceptos teóricos y referencias empíricas, para limar las asperezas en el significado de las palabras incluso ensayando versificaciones como para controlar su sonoridad y aún lo que es más importante, sometiendo su sistema al ataque de los casos difíciles respecto de los cuales podría medirse la resistencia de su integridad. En efecto, en el diálogo entre un filósofo y un jurista, Hobbes se confronta a sí mismo y a su propio sistema teórico tanto en relación con la arquitectura teórico-empírico como en relación con la precisión en el lenguaje. Es una obra de cierre, escrita a los 83 años de vida como para no llevarse dudas a la tumba y no dejar dudas al mundo. En ella reafirma la integridad de sus postulados y la coherencia de sus consecuencias en relación con los hechos específicos a los cuales podría ser aplicado empíricamente. En particular, se reafirma en el punto más difícil de su sistema que es el de la soberanía del soberano que lo exime de ligarse a las leyes que él mismo ha expedido para poder preservar su soberanía y con ello garantizar la vida y la seguridad de los súbditos. Por supuesto no deja de revisar los casos difíciles como el de la pena de muerte, que confronta la relación entre derecho y política y que termina a favor de la decisión política del soberano si bien dentro de su capacidad para legitimar jurídicamente sus decisiones.

Este texto de Juan David Ramírez Echeverri no es ni mucho menos una libre interpretación, sino la confrontación con otra interpretación de la obra de Hobbes. Si algo tiene de libre es que siendo consecuente y fiel con la obra del filósofo político, su conocimiento minucioso le permite discutirla en perspectiva contemporánea confrontando otra interpretación.

El contenido de este libro está dirigido a contestar la idea según la cual Hobbes es liberal porque su obra está inserta en la tradición del pensamiento liberal y en particular de la filosofía política y de la antropología liberal moderna. Considera el autor de este libro que aunque lo más clásico del liberalismo filosófico y antropológico como la preeminencia de la individualidad y la artificialidad de la sociedad sean las bases del pensamiento hobbessiano, esto no nos puede llevar a adoptar sus consecuencias como liberales, como que en efecto no es propio del liberalismo la defensa del poder máximo, así sea legítimo, sino la defensa del poder mínimo, limitado. Que hoy se lo esté leyendo y difundiendo como liberal aun en su defensa del poder máximo e ilimitado, parece cuando menos estratégicamente adecuado a sociedades en las que el derecho se está convirtiendo no en límite sino en expediente para la justificación de poderes autoritarios así estén legitimados.

Con esta visión de la obra de Hobbes, en perspectiva contemporánea, el Señor Ramírez responde en contrario a la versión según la cual se es liberal si la decisión de prosternarse a un poder absoluto, indiviso y único, aunque sea por un cálculo racional de costos y beneficios, es una decisión individualmente autónoma, deliberada y consciente con la cual se opta por entregar unas libertades para salvar unos derechos. Esta interpretación es estratégica porque convierte a Hobbes en un liberal para acomodarlo a los intereses del liberalismo contemporáneo adocenado ya como escudo ideológico de formas de gobierno típico de las sociedades políticas actuales, en las que se privilegia el orden y la seguridad sobre la libertad, a nombre de la libertad propia de la sociedad de mercado y de consumo y en las que se escancia soterradamente la soberanía en las decisiones sobre el poder político legitimado en estados de opinión mayoritarios parecidos a los estados de naturaleza hobbessianos -o estados de crisis- para justificar cambiar el derecho por razones de Estado que no son más que razones de gobierno.

Me enorgullece como profesor que se publique este libro como testimonio de la capacidad disciplinar y de la inteligencia puestas al servicio del conocimiento.

Fabio Humberto Giraldo Jiménez
Director
Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

INTRODUCCIÓN

Para Hobbes la soberanía es absoluta, indivisible e irrevocable. A partir de estas características atribuidas a la soberanía se ha considerado a Hobbes como uno de los mayores defensores del poder ilimitado del Estado. Esta, a pesar de ser la interpretación tradicional, no es la dominante, toda vez que en la actualidad y desde hace más o menos un siglo la lectura del filósofo inglés ha variado de forma radical. Así, al tenor de las recientes interpretaciones, Hobbes aparece ya como un autor liberal, o, incluso, como el padre intelectual del modelo político de corte liberal. Con esto se quiere significar, entre otras cosas, que en *Leviatán* y en las demás obras político-jurídicas de Hobbes se encuentra la fuente de la cual manan la teoría de los derechos naturales del hombre, la defensa de la libertad, el carácter racional de la ley, el constitucionalismo; o, dicho en términos generales, el discurso de los límites al poder.

Ahora bien, si los conceptos anteriores poseen algún valor en sí mismos, o, si al menos se llega a considerar que pueden ser utilizados estratégicamente para la defensa de los hombres contra el abuso del poder, entonces, necesariamente éstos deben ser desembarazados de la sombra del *Leviatán*. Si bien es cierto que conceptos o ideas tales como el pacto de institución del Estado, la representación, el Estado artificial, las leyes naturales y el derecho de naturaleza aparecen en las obras de Hobbes, no podemos caer en un formalismo ingenuo y considerar a la manera de un positivista a ultranza que por el mero hecho de que allí aparezcan enunciados, ya esto representa automáticamente una garantía para los asociados y, consecuentemente, una limitación para el poder.

El presente trabajo tiene como objeto el estudio del sistema político y jurídico de Hobbes para tratar de mostrar que, contra esta nueva interpretación, persiste el carácter absoluto e ilimitado de la soberanía y, por lo tanto, la ausencia en el Estado-*Leviatán* de verdaderos derechos y garantías para los súbditos. Lo que se pretende decir aquí no es algo novedoso, toda vez que, tal como se ha manifestado, la visión tradicional que se tiene de Hobbes es la de un pensador preocupado por

el poder y los derechos de los reyes, poder y derechos que se defienden a costa de los derechos de los súbditos. Por lo tanto, más que a una pretensión de innovar, este trabajo obedece a lo que se ve como una necesidad de recordar el carácter autoritario del pensamiento de Hobbes.

Los fundamentos de mi posición son los siguientes: metodológicamente hablando, Hobbes pertenece a la tradición del liberalismo político. A esta conclusión se llega al considerar el punto de partida de toda la construcción política hobbesiana, esto es, el individualismo radical. Este individualismo conduce, en última instancia, a la teoría del pacto social y, en consecuencia, al carácter artificial y no natural del Estado. Lo anterior implica que el Estado es ya considerado, no como un fin en sí mismo, sino como un medio para el aseguramiento de los intereses de los individuos. Sin embargo, y a pesar de la idea de Estado artificial, en términos materiales el Estado descrito por Hobbes representa una de las mayores y más sofisticadas apologías de la monarquía absoluta que se encuentra en la historia del pensamiento político. La figura del pacto de institución del Estado cumple la labor de dotar de legitimidad el régimen de terror en el que el soberano debe sumir a sus súbditos, para poder así, siguiendo la lógica manejada en *Leviatán*, establecer y/o mantener la seguridad dentro del Estado. Hobbes alcanza este objetivo con la formulación de la teoría de la representación, a partir de la cual se entiende que el soberano no gobierna por su arbitraria voluntad, sino por la voluntad de los súbditos.

Para demostrar lo anterior, usaré esta metodología: primero, se acreditará cómo el liberalismo se sirve del modelo contractual para limitar el poder del Estado, lo cual se hará a partir de la teoría política de John Locke; segundo, se realizará una descripción de la interpretación que autores como Leo Strauss, Michael Oakeshott, Ferdinand Tönnies, Yves Charles Zarka, y Francisco Cortés, entre otros, tienen del sistema de Hobbes, destacando los valores liberales que dichos autores le atribuyen al autor de *Leviatán*; tercero, se presentará una interpretación del pensamiento político y jurídico de Hobbes –lo cual se hará básicamente a partir de tres de sus obras: *El ciudadano*, *Leviatán* y *Diálogo entre un filósofo y un jurista*–, con la pretensión de dejar en evidencia el carácter absoluto y sin límites del poder ejercido por el soberano y, por lo tanto, la ausencia de verdaderos derechos a favor de los súbditos; cuarto, se pretende presentar una conclusión del trabajo en la cual se manifieste el carácter *ex parte principis* de la construcción del Estado-*Leviatán*.

CAPÍTULO I

CONTRACTUALISMO CLÁSICO Y ESTADO LIMITADO



Aquí no se intentará definir el término liberalismo. Sin embargo, en aras de dejar sentado a qué se aludirá cuando se hable de teoría política liberal, es necesario señalar que ésta se asocia inmediatamente con una concepción limitada del poder del Estado, por una parte, y con un entendimiento del hombre como fundamento y razón de ser de éste, por la otra. Así, el liberalismo –al menos en su versión política moderna, esto es, aquella que se sostuvo entre los siglos XVII y XVIII– se puede caracterizar con los siguientes elementos: Estado artificial, derechos naturales inviolables –básicamente el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad–, constitucionalismo, legalidad y legitimidad.¹

La concepción artificial o contractual del Estado alude a que éste no debe ser entendido como el resultado de una pacífica evolución histórica, sino como el producto del arte: «gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido».² De lo anterior se pueden desprender otros dos elementos del Estado liberal: la legitimidad y los derechos naturales. El Estado es legítimo, ya que al ser un producto del arte, se entiende que en su origen se encuentra la voluntad del hombre. «Y en la política liberal la esencia de la legitimidad no es la tradición sino

1. Para Merquior, los elementos centrales del liberalismo son: la libertad civil –la cual es entendida por el autor en términos individualistas como el libre disfrute de derechos adquiridos–, el Estado constitucional y la economía clásica desarrollada por Adam Smith. En este sentido, los referentes teóricos del liberalismo se encuentran en las teorías de Locke y Montesquieu: «El pensamiento protoliberal era una mezcla del contractualismo lockeano con el constitucionalismo de Montesquieu». MERQUIOR, José Guilherme. Liberalismo viejo y nuevo. 1997, p. 39.
2. HOBBS, Thomas. Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. 2004, p. 3.

el consentimiento».³ Ahora bien, si el autor del Estado es el hombre y no la naturaleza o la divinidad, la misión del Estado será la de proteger a su creador. Con lo que se entiende que éste es titular de ciertos derechos que son anteriores a la existencia del Estado. Los restantes elementos de legalidad y constitucionalismo pueden ser vistos como una garantía de que el Estado cumpla con la labor por la cual fue instituido. Así, la exigencia de que el poder sea ejercido en el marco de la legalidad, junto con el sentido propio del constitucionalismo,⁴ debe excluir tanto el ejercicio del poder arbitrario, como el ejercicio arbitrario del poder legal.⁵

Aunque todos los elementos anteriores, excepto el de constitucionalismo, se encuentren presentes en *Leviatán*, y a pesar de que allí tengan su origen algunos de ellos, la raíz de la teoría política liberal no está ubicada en la teoría de Hobbes, sino en la de Locke. Y esto debido a que el liberalismo político, independientemente de que se le atribuya un sentido positivo, neutral o negativo, se identifica necesariamente con la limitación del poder estatal. En el sistema desarrollado por Hobbes, el Estado carece de límites de cualquier índole, por lo que no existe garantía alguna de que cumpla con su misión de protección del hombre, convirtiéndose así en un verdadero monstruo político. Lo paradójico es que Hobbes asume como punto de partida para la construcción de un Estado absoluto el método del contractualismo, el cual, por su mismo sentido –sentido histórico–, debería conllevar a la limitación del poder estatal.

En este acápite se pretende: (1) describir el sentido del contractualismo, para luego ver (2) cómo es éste configurado por una teoría política de corte liberal.

1. En la historia del pensamiento político se ha establecido una relación directa entre el contractualismo y el liberalismo. Sin embargo, esta relación es tan solo histórica, ya que la teoría política liberal no depende causalmente del método contractualista y, por otra parte, la utilización de dicho método como modelo de explicación y legitimación del Estado no conlleva necesariamente a una teoría liberal de Estado. El contractualismo representa tan solo un método formalista o vacío que puede ser llenado con cualquier contenido, dependiendo de

3. MERQUIOR, José Guilherme. Ob. cit., p. 41.

4. En el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 se encuentra una buena noción de lo que significa una Constitución: «Toda sociedad en la que la garantía de los derechos no esté asegurada, ni la separación de poderes establecida, no tiene Constitución».

5. MERQUIOR, José Guilherme. Op. cit., p. 42.

criterios ideológicos. Así, únicamente el punto de partida –esto es, la noción de un estado natural u original en el cual los hombres se encuentran aislados y deciden, mediante acuerdos guiados por la «razón», salir de dicha condición y pasar a un Estado político o civil– se corresponde con los principios liberales. Por lo tanto, la estructura del contractualismo puede servir para establecer y, más importante aún, para legitimar cualquier sistema político. De esta manera, partiendo de los principios liberales y contractualistas, se puede construir un Estado absoluto e incondicionado (Hobbes), un Estado limitado que garantice la propiedad privada y la libertad comercial (Locke), o el establecimiento de una República compuesta por ciudadanos «virtuosos» (Rousseau).

Sin embargo, y aunque el contractualismo efectivamente haya sido utilizado en términos instrumentales, se puede afirmar que al menos conceptualmente posee una lógica interna. Ésta consiste en los efectos que se deben derivar de la preexistencia del individuo respecto al Estado. Al ser el individuo anterior al Estado, en el evento en que se presentare un choque entre los derechos de los individuos y alguna necesidad del Estado, establecer y mantener el orden público, por ejemplo, éste sólo podría actuar respetando los derechos individuales.⁶ En todo caso, independientemente de que uno u otro autor sea coherente o no con los principios establecidos al comienzo de su sistema, aquí se pasará a describir brevemente la lógica que debería tener el método contractual.

Siguiendo el análisis que los autores de la Escuela de Turín⁷ han realizado de la figura del contractualismo en el pensamiento político moderno, se puede decir que la explicación del Estado como un ente creado por los hombres surgió en el siglo XVII como reacción a la concepción naturalista u organicista del Estado. En este siglo continuaba aún vigente el «modelo aristotélico» según

-
6. Para Locke el fin por el cual los hombres pasaron de la condición natural a la civil fue la preservación de su propiedad. El gobierno está limitado por dicha finalidad y no puede arrebatarle la propiedad a un súbdito sin que medie su consentimiento. Así, al menos en este aspecto, Locke es coherente tanto con sus postulados como con la «lógica» del método adoptado. En cambio, Hobbes no es consecuente, toda vez que a pesar de que promulgue que la finalidad del Estado es la protección de la vida de los súbditos, consagra a favor del soberano un derecho ilimitado de vida y muerte sobre estos.
 7. Me refiero concretamente a Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero y José Fernández Santillán. Aunque el trabajo de estos autores en relación con el contractualismo es considerablemente amplio, el espíritu de su interpretación bien se puede sintetizar en el ensayo de Bobbio *El modelo iusnaturalista*. BOBBIO, Norberto. «El modelo iusnaturalista». En: *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. 1997.

el cual, entre otras cosas, el hombre era entendido como un animal político por naturaleza.⁸ A partir de esta idea se explica el Estado como un organismo natural al cual se llega a través de una continua evolución histórica, empezando con las primitivas sociedades salvajes, pasando por la familia y las primeras comunidades hasta llegar al Estado entendido como una comunidad política.⁹ Esta concepción del hombre y de la política que, de acuerdo con Bobbio, se sostuvo desde Aristóteles hasta el siglo XVII con autores como Grocio y Althusius, fue revaluada por Hobbes en el primer capítulo de *El Ciudadano* –en el cual se considera el estado de los hombres fuera de toda sociedad– al rechazar la visión del hombre como *zoon politikon*. Para Hobbes el hombre no es un animal político por naturaleza sino por educación y por necesidad. A partir de esto se entienden las sociedades civiles o políticas no como organismos naturales, sino como entes artificiales creados por los individuos mediante acuerdos con el fin de alcanzar la satisfacción de sus mutuas necesidades.

Aquí se dejará de lado la concepción natural del Estado, para caracterizar a grandes rasgos el modelo contractual. Tradicionalmente se ha dicho que el contractualismo tiene su origen en la filosofía moral y política de Hobbes y que se extiende, en su versión moderna, hasta finales del siglo XVIII con Kant. Dicho modelo responde a una lógica que se divide en tres momentos básicos: estado de naturaleza, pacto o contrato y Estado. De acuerdo con este ejercicio filosófico,¹⁰ se especula sobre cuál sería la condición de los hombres sin la

-
8. «La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias [...]. Está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico». ARISTÓTELES. *Política*. 1993, p. 43.
 9. A esta teoría del Estado como una reconstrucción histórica se refiere Bobbio como el modelo aristotélico. Bobbio explica esta sucesión natural esgrimiendo que «[...] entre la sociedad original y primitiva y la sociedad última y perfecta que es el Estado existe una relación de continuidad, de evolución o de progresión en el sentido que de la condición familiar al estado civil el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, en vez de la antítesis del Estado prepolítico, la desembocadura natural, la llegada necesaria». BOBBIO, Norberto. «El modelo iusnaturalista». Ob. cit., p. 60.
 10. El hecho de partir de la noción de pacto o contrato para la explicación del Estado responde solamente a un método a partir del cual no se pretende situar el origen histórico del Estado, sino encontrar su principio de legitimidad. El carácter hipotético de la descripción de la condición prepolítica del hombre es reconocido tanto por Hobbes como por Rousseau. Hobbes, refiriéndose a la condición natural de guerra de los hombres reconoce: «Acaso pueda pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero». HOBBS, Thomas. *Leviatán*... Op. Cit., Cáp. XIII, p. 103; de manera similar, Rousseau, hablando de la «naturaleza» humana señala: «Porque no es ligera empresa el separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que ha podido no existir, que probablemente no existiría jamás, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien de nuestro estado presente». ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. 1973, p. 19.

existencia de un poder común que regule sus vidas –estado de naturaleza–, condición que es entendida por Hobbes, Locke y Rousseau como una situación negativa.¹¹ Teniendo en cuenta este punto de partida, el Estado es explicado como una creación de los hombres, mediante un pacto o contrato, para, de esta manera, garantizar sus derechos naturales.

Adoptar el contractualismo como modelo explicativo del origen del Estado implica, en principio, la limitación del poder estatal. Así, por ejemplo, si se es coherente con la lógica de este método, la cual se podría sintetizar en que el Estado es un ente artificial creado para garantizar los intereses de los individuos, la relación entre Estado e individuo deberá favorecer al segundo. El contractualismo debe llevar a una concepción del hombre como base y fin del Estado; esto es, de una comprensión del hombre como fin en sí mismo y nunca como un medio para el aseguramiento de fines externos a él –esto, de acuerdo, con el principio moral kantiano.¹² Ahora bien, desde un punto de vista, ya no desde el hombre, sino desde la máquina estatal, la relación entre medios y fines ha de variarse. El Estado no puede ser concebido como un fin en sí mismo, sino tan sólo como un medio o un instrumento orientado al aseguramiento de los intereses de los individuos. De esta manera, el pacto o contrato social que le da vida al Estado aparece como una doble garantía para los individuos. Por una parte, fija unos límites infranqueables para aquellos que ejercen el

-
11. La afirmación de que para Hobbes el estado de naturaleza representa una situación negativa no requiere argumentación, baste para esto la tan conocida tesis de la guerra permanente de todos contra todos en que se encuentran los hombres allí donde no existe un poder común. El caso de Locke y Rousseau es un poco más complejo. Locke, refiriéndose a la condición natural de la humanidad distingue dos momentos: en primer lugar, un estado de naturaleza pacífico y en un segundo momento, un estado de guerra. Sin embargo, el tránsito entre uno y otro depende tan sólo de que un hombre ataque a su semejante. Y ante la ausencia de un tercero que haga respetar la ley natural de la razón, la condición de los hombres sería, al igual que en Hobbes, de permanente zozobra. Por lo tanto, bien se puede decir que dicha condición es también negativa. En cuanto a Rousseau, también se presenta una distinción en cuanto al estado de naturaleza. Así, mientras que en su discurso sobre el origen de la desigualdad (1755) se refiere al estado natural de los hombres como la condición ideal de la humanidad, aquella en que el hombre no ha sido corrompido por el desarrollo de las ciencias y de las artes, en el Contrato social (1762), el estado de naturaleza es descrito ya en términos negativos. Así, el establecimiento de la República produce el efecto de transformar el instinto en justicia. Con esto, además, el hombre obtiene una libertad civil y moral, de la cual carecía en la condición prepolítica.
 12. Lo que para Kant, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, es visto como un imperativo práctico –esto es, la consideración que deben tener los hombres entre ellos como fines en sí mismos–, debe ser una guía del modelo contractual de Estado, aplicado ya a la relación entre el Estado y los individuos, considerados estos como fines en sí mismos. La formulación que hace Kant de su imperativo práctico es la siguiente: « obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio ». KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. 2004, p. 49.

poder en nombre del pueblo, si dichos límites son rebasados el pueblo podrá ejercer legítimamente su derecho a la rebelión y deponer al soberano. Por lo tanto, la obligación de los súbditos hacia el soberano es una obligación condicionada al cumplimiento por parte de éste del fin por el cual se creó el Estado. Por otra parte y derivado de lo anterior, los individuos en la condición civil son poseedores de unos derechos de tal magnitud que se pueden hacer valer frente a cualquiera, principalmente respecto al soberano. Estos derechos inalienables son la fuente misma de la soberanía y, por lo tanto, no podrán ser vulnerados dentro de la condición política.

La concepción del hombre como autor o creador del Estado o, en términos kantianos, como un fin en sí mismo, y la del Estado entendido como un instrumento, responde a la lógica del liberalismo político.¹³ Por otra parte, la visión del hombre como un medio subordinado a los intereses de la comunidad y del Estado, entendido éste como una totalidad ética, se encuadra dentro de las concepciones organicistas, comunitaristas o sustancialistas del Estado y de la sociedad.

De esta manera, la distinción entre estos dos modelos que explican el origen del Estado no obedece a un mero ejercicio de «gimnasia académica», sino que, dependiendo de cuál modelo se parta, se llegará a conclusiones, en principio, diferentes, respecto al sentido y función del Estado y, a su vez, a los límites frente al deber de obediencia por parte de los súbditos.

2. De acuerdo a lo que aquí se entiende por liberalismo, su fuente se debe encontrar en la teoría política de John Locke.¹⁴ Ésta surge como reacción contra

13. Sin embargo, esto no debe ser entendido en términos lineales. Es decir, no se puede adoptar como una fórmula el hecho de considerar al hombre como el autor del Estado y, por lo tanto, al Estado como un ente artificial, fórmula que daría como resultado por sí misma una noción liberal de Estado. El hecho de que un autor adopte el método contractualista no implica automáticamente la asunción de sus consecuencias «lógicas». Así, por ejemplo, a partir de la noción de Estado artificial, creado mediante el libre consenso de los hombres, se puede dar origen a un Estado absoluto e ilimitado que lo representa todo, por una parte, y a una noción de individuo que carece de valor frente al Estado, por la otra.

14. El liberalismo –entendido fundamentalmente como limitación del poder político– nació en Inglaterra con el triunfo del partido Whig y la consiguiente imposición de los principios defendidos por la «Revolución Gloriosa» de 1688. El objetivo principal perseguido por dicha revolución era la limitación de la acción del monarca en algunos asuntos públicos y privados en aras de garantizar la libertad –fundamentalmente la libertad de comercio y la no interferencia del Estado en el derecho «natural» a la propiedad privada. De esta manera, en el Bill of Rights, aprobado el 13 de febrero de 1689, se recordaba la «indiscutible» existencia en Inglaterra de derechos y libertades, los cuales no eran disponibles por parte del monarca. Éste requiere de la autorización del parlamento

el absolutismo monárquico hobbesiano. En el Segundo tratado sobre el gobierno civil, a pesar de que sólo se cita en un par de ocasiones directamente a Hobbes, se siente en todo momento su presencia fantasmal, a quien se combate reciamente por el liberalismo emergente. No obstante que Locke adopta el modelo contractual iniciado por el autor de *Leviatán*, cada uno de sus elementos es dotado de nuevo contenido.

Así, primero, la condición natural de los hombres ya no se asocia directamente con el estado de guerra, sino que ésta se divide en dos momentos: estado de naturaleza pacífico y estado de guerra propiamente dicho.¹⁵ Segundo, el pacto fundador del Estado es un verdadero pacto de asociación mediante el cual los hombres, a través de la figura del consentimiento, renuncian a la posibilidad de hacer justicia por sí mismos y se someten en adelante al principio de la mayoría. «Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento».¹⁶ Finalmente, el resultado del pacto es la creación de la comunidad política. El establecimiento del gobierno se realiza mediante un acto posterior.¹⁷ La existencia del gobierno está así

para tomar todas aquellas medidas que puedan afectar dichos derechos y libertades de los súbditos. Así las cosas, la consecuencia política más relevante de la revolución fue el establecimiento de un gobierno mixto, compartido por el monarca y el parlamento, lo que se constituyó en uno de los pilares fundamentales del constitucionalismo moderno. Como todo cambio político significativo en la historia, la revolución inglesa requería de una legitimación teórica del nuevo orden y esta fue aportada por Locke con su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690). Locke acomodó la estructura del contractualismo para brindar explicaciones filosóficas a los principios establecidos por el partido Whig en la revolución. De esta manera, John Locke se convirtió en el primer legitimador del liberalismo político.

15. La finalidad de esta diferenciación radica en el intento por negar la tesis antropológica hobbesiana. Sin embargo, el objetivo no se cumple. La separación realizada por Locke entre estado de naturaleza pacífico y estado de guerra no pasa de ser una mera tentativa, ya que las condiciones negativas que se presentan en el estado de guerra y que llevan a los hombres a asociarse y conformar una sociedad política, se presentan también en el estado de naturaleza pacífico. Estas son: la inexistencia de la ley, la ausencia de un juez imparcial y la falta de un poder común que sostenga una decisión. Así, concluye Locke: «La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay». LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. 1994, p. 47.
16. *Ibíd.*, *Cáp. VIII*, N. 95, p. 111. Para Merquior, el rasgo distintivo de la figura del consentimiento en Locke y que lo hace ser uno de los predecesores del constitucionalismo es el carácter periódico y no definitivo en el que este se otorga. «La innovación de Locke fue hacer el consentimiento (incluso tácito) periódico y condicional [...]». Locke veía a los gobernantes como fideicomisarios de la ciudadanía y, en forma memorable, contempló el derecho a la resistencia e incluso la revolución. Así, el consentimiento pasó a ser la base del control del gobierno». MERQUIOR, José Guilherme. *Op. cit.*, p. 41.
17. «Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno». LOCKE, John. *Op. cit.*, *Cáp. XIX*, N. 211, p. 206.

claramente condicionada al cumplimiento de la finalidad por la cual se creó la comunidad política. Si este fin no se cumple o se presenta un abuso de poder por parte del órgano legislativo o del príncipe, el gobierno es disuelto y el pueblo queda en libertad de establecer otro gobierno, consagrándose así el derecho de rebelión: «[...] cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa».¹⁸

De esta manera, en el contractualismo de Locke se encuentran algunos de los más importantes principios del liberalismo clásico: derechos naturales inviolables, limitación al poder, separación de poderes como fuente del constitucionalismo, entre otros.

El fin de la comunidad política es hacer efectivos los derechos a la propiedad, a la vida y a la libertad que poseen los hombres en la condición natural. Los hombres, al entrar en la comunidad política, solamente renuncian a su derecho natural a castigar las infracciones a la ley de la razón –ley natural para Locke–, conservando sus demás derechos naturales, los cuales se constituyen en la misión o razón de ser del Estado. De esta manera, a diferencia de Hobbes y Rousseau, para quienes la alienación de derechos al entrar al Estado es casi total o total,¹⁹ respectivamente, para Locke ésta es mínima, reduciéndose tan solo a la facultad de hacer justicia.

Partiendo del principio de la desconfianza hacia el poder, Locke establece una serie de límites al gobierno. En primer lugar, se debe mencionar la separación de poderes establecida en el capítulo 12 del Segundo tratado. La clara diferenciación y separación entre los poderes ejecutivo, legislativo y federativo constituye una de las bases fundamentales del constitucionalismo moderno, en oposición a la concentración del poder del pensamiento hobbesiano. Para Locke, el órgano que crea las leyes no puede ser el mismo que las ejecute ya que así se correría el riesgo de que dicho órgano concentre un poder de tal magnitud que no se le pueda oponer límites de ninguna índole. Además de

18. *Ibíd.*, Cap. XIX, N. 224, p. 215.

19. En el caso de Hobbes, los hombres en el pacto de institución del Estado realizan una transferencia de derechos casi absoluta, conservando tan solo el derecho a la vida. Para Rousseau, la alienación es absoluta. Esto lo describe y justifica en los siguientes términos «la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás». ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. 1993, p. 15.

esto, el ejercicio del poder político está sujeto a limitaciones naturales, teleológicas y legales. Respecto a los límites naturales establece Locke:

Las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad [...]. Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas, deben de estar de acuerdo –lo mismo que sus propias acciones– con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida.²⁰

De esta manera, para Locke debe existir una relación de correspondencia entre las leyes civiles dictadas por el órgano legislativo y la ley natural de la razón. Si la ley civil no cumple con esto, carecerá de validez. Los límites teleológicos y legales claramente se deducen del alcance que Locke le atribuye al poder legislativo. Se debe recordar que el poder legislativo es el poder supremo del Estado, lo que se corresponde con el principio establecido en la revolución inglesa, de acuerdo con el cual se consagra la supremacía del parlamento sobre la monarquía. Sin embargo, el hecho de que el poder legislativo sea considerado como el poder supremo, no quiere decir que sea absoluto, ya que la labor de la creación de las leyes está condicionada al cumplimiento del fin por el cual se creó la comunidad política. «El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad». En correspondencia con ello, Locke habla de cuatro límites en el ejercicio del poder legislativo: primero, éste no puede ser ejercido de manera absoluta o arbitraria; segundo, el poder debe ser ejercido dentro de los canales legales y, por lo tanto, se prohíbe la utilización de decretos extraordinarios; tercero, la propiedad de los particulares es inviolable, por lo que el Estado sólo puede tomar parte de dicha propiedad con el consentimiento previo del particular; cuarto, el poder legislativo es intransferible.²¹

De esta manera, a diferencia de Hobbes, quien escribe pensando en todo momento en los peligros que acarrearía una condición anárquica y, con base en esto, utiliza el contractualismo para crear una poderosa máquina de poder, el temor de Locke radica en los efectos que conllevaría el abuso del poder. Por lo tanto, su principal

20. LOCKE, John. Op. cit., Cap. XI, N. 135, pp. 142-143.

21. Ibíd., Cap. XI, pp. 140-149.

preocupación radica en establecer límites a su ejercicio. A partir de esto, la teoría política de John Locke se constituye como el referente por excelencia del liberalismo, entendido fundamentalmente como un modelo que tiende a la limitación del poder político.

Sin embargo, no sobra decir que el telos de dicha limitación no es la garantía de la vida, de la libertad y de la propiedad de todas aquellas personas que hacen parte de un Estado, sino fundamentalmente la protección de la posición de los propietarios. Y teniendo en cuenta esto, el contractualismo es usado para crear, por una parte, una comunidad política a partir de la cual la posición de los propietarios quede investida de legitimidad y, por otra, para el establecimiento de un gobierno lo suficientemente limitado como para que no interfiera en la propiedad privada o en las relaciones comerciales de los particulares, pero lo necesariamente fuerte como para que haga respetar el «santo» derecho de los propietarios.²²

Ahora bien, a pesar de que el contrato en Locke tenga un carácter fraudulento –tal como lo señaló Rousseau casi un siglo después en su Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres –,²³ o tal vez, precisamente por esto, en éste se encuentran los fundamentos políticos y económicos del liberalismo. En todo caso, lo que nos interesaba destacar aquí no eran esos vicios de la teoría política liberal –al menos claramente presentes en su versión clásica–, sino qué es lo que se entiende por una teoría política liberal.

22. Para ver cómo en la teoría de Locke el derecho a la apropiación se convierte en un derecho natural ilimitado, véase el parágrafo 50 del Segundo tratado sobre el gobierno civil y para ver cómo dicho derecho se constituye en el fin de la comunidad política, véase la lectura que realiza Macpherson de la obra de Locke, MACPHERSON, C. B. La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. 2005, pp. 193-255; también, GALLARDO, Helio. «John Locke y la teoría del poder despótico». En: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol. 43, No. 109-110, May-Dic. 2005, pp. 193-215.

23. En un bello pasaje de su obra, Rousseau, seguramente pensando en el Segundo tratado de Locke, describe de manera crítica el paso de la condición natural a la condición política en los términos de un contrato fraudulento. Se califica dicho contrato como fraudulento en la medida en que es propuesto por los propietarios, bajo ciertos artilugios, para asegurar su condición de superioridad frente a los pobres. Luego de decir que ante esto todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo encontrar la libertad, Rousseau concluye que «Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico; destruyeron sin esperanza de recuperarla la libertad natural; fijaron para siempre la ley de propiedad y de desigualdad; hicieron de una torcida usurpación irrevocable derecho, y por beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano para lo sucesivo al trabajo, a la servidumbre y a la miseria». ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso... Op. cit., p. 85.

CAPÍTULO II

INTERPRETACIÓN LIBERAL DE HOBBS



Es increíble que, aún hoy, en algunas Historias de la Filosofía, su doctrina aparezca de tal modo desfigurada que se le atribuye como contenido esencial y primordial la fundamentación de la monarquía absoluta.

Ferdinand Tönnies, Hobbes. Vida y doctrina.

A diferencia de lo que se dijo en el capítulo anterior, para autores como Strauss, Tönnies, Oakeshott, Zarka y Cortés, entre otros, la fuente de la teoría política liberal no se encuentra en la doctrina de Locke, sino en el sistema desarrollado por Hobbes. Mientras que en dicho capítulo se caracterizó al liberalismo político con los elementos de Estado artificial, constitucionalismo, derechos naturales, legalidad y legitimidad, para los autores antes mencionados, salvando las diferencias en cuanto a la interpretación de Hobbes que existen entre ellos, estos elementos, incluido el de constitucionalismo (Tönnies), están ya claramente delineados en el sistema del filósofo inglés, constituyéndose así Hobbes en el padre intelectual de la teoría política liberal.

Cada uno de los autores antes mencionados, imprime un especial acento en alguno de estos elementos. Así, para Strauss el origen de la construcción política hobbesiana se encuentra en el derecho de naturaleza, el cual ha de ser tenido en cuenta como el punto arquimédico de su lectura de la obra de Hobbes. Para Tönnies el pacto de institución del Estado representa una verdadera asamblea constitucional. Esto conduce al establecimiento de una monarquía de carácter constitucional, en la cual prima el gobierno de la ley sobre el gobierno de los hombres. Sin compartir la idea de la monarquía constitucional, para Oakeshott el

Estado-Leviatán se constituye como un verdadero Estado de derecho, prevaleciendo con esto el individualismo sobre el absolutismo. En cuanto a Zarka, el concepto de representación presente en el pacto de institución del Estado, tal como se describe en Leviatán, hace que los súbditos tengan una participación activa en la formación de la ley civil y que, además, sus derechos naturales posean una magnitud tal que no pueden ser desconocidos por el soberano. Finalmente, de acuerdo con Cortés, el poder del soberano está limitado por un marco normativo, el cual es creado por las leyes de la naturaleza y el derecho de naturaleza.

En este capítulo se pretende realizar un recorrido descriptivo por la interpretación liberal que estos autores realizan de la filosofía política de Hobbes. Dicho recorrido se dividirá en cinco partes, así: (1) el método; (2) el derecho de naturaleza; (3) las leyes de la naturaleza; (4) el pacto de institución del Estado; (5) el Estado liberal de derecho.

I. MÉTODO

Entre los intérpretes de Hobbes se presenta una discusión en relación con el método adoptado por él para el análisis de la filosofía; en realidad, la discusión, más que centrarse en la pregunta por cuál fue el método utilizado, atiende a la relevancia que dicho método ejerció en el descubrimiento o establecimiento de los principios a partir de los cuales Hobbes construyó su sistema. Así, para Michael Oakeshott, la consideración de la naturaleza de la filosofía por parte de Hobbes como razonamiento continuo que indaga por las causas y por los efectos de éstas, representa la guía a partir de la cual se deben analizar los principios que guían su pensamiento, mientras que para Leo Strauss dichos principios no se derivan del razonamiento, sino de la observación, es decir, de la particular manera en que Hobbes veía a los hombres en sí mismos considerados y en su relación con los demás. La relevancia de lo anterior estriba en las consecuencias que se derivan de uno u otro postulado, las cuales, a pesar de ser divergentes, terminan representando un saldo favorable para la consideración del Estado-Leviatán como el antecesor por excelencia del Estado liberal de derecho.

1.1. Cuando se habla de método se hace referencia, por una parte, al método resolutivo-compositivo que Galileo ideó para estudiar los fenómenos naturales y,

por otra, a la psicología mecanicista.²⁴ En su famosa introducción al Leviatán, Oakeshott destaca la relevancia del mecanicismo y del razonamiento en general en la obra de Hobbes:

Así pues, la explicación filosófica se ocupa de las cosas causadas [...]. Es un mundo concebido sobre la analogía de una máquina, donde para explicar un efecto vamos a su causa inmediata, y para buscar el resultado de una causa vamos sólo a su efecto inmediato. En otras palabras, el elemento mecanicista en la filosofía de Hobbes deriva de su racionalismo; su fuente y autoridad no reside en la observación sino en el razonamiento. No dice que el mundo natural sea una máquina; sólo dice que el mundo racional es análogo a una máquina.²⁵

Oakeshott atribuye una verdadera relevancia al sistema en el que se desarrolla la filosofía de Hobbes. Para él, a diferencia de Strauss según el cual el sistema adoptado por Hobbes oscureció su obra, el sistema, al no corresponderse necesariamente con el rigor que requiere una obra arquitectónica, no exige en el desarrollo una obediencia ciega a sus lineamientos y, por lo tanto, la no correspondencia exacta con éstos no destruye el carácter sistemático y menos aún lo hace con la obra misma. El carácter de sistema de la doctrina de Hobbes está dado por su consideración de la naturaleza de la filosofía como razonamiento continuo que indaga por las causas y los efectos de éstas. Por lo tanto, la obra de Hobbes es sistemática y lo es por el hecho de que existe un pensamiento –el razonamiento– que guía el desarrollo de su obra dotándola de coherencia.²⁶

De esta manera, la filosofía, entendida esencialmente como razonamiento, nos lleva a la pregunta por las causas de efectos dados, obteniéndose a partir de esto

24. Cassirer, en su estudio sobre la forma de conocimiento en el pensamiento moderno, señala la evidente adopción por parte de Hobbes del método de Galileo y, por lo tanto, su anticipación a la Ilustración. Sin embargo, en lo que se refiere al contenido de su sistema, esto es, a la consideración de la necesidad de un Estado absoluto, en La Filosofía de la Ilustración afirma que dicha anticipación atañe sólo al método, toda vez que la Ilustración, en varios aspectos, representa una reacción contra dicho poder absoluto. CASSIRER, Ernst. El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Tomo II. Traducción Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 172; CASSIRER, Ernst. La Filosofía de la Ilustración. 2002, pp. 35 y 283-285.

25. OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». En: El racionalismo en la política. p. 225.

26. «Sostengo, entonces, que el sistema de la filosofía de Hobbes se basa en su concepción de la naturaleza del conocimiento filosófico, y no en alguna doctrina acerca del mundo. Y la inspiración de su filosofía es la intención de guiarse por la razón y rechazar todas las demás guías; éste es el hilo, el pensamiento oculto, que le da coherencia, distinguiéndolo de la fe, la «ciencia» y la experiencia». Ibid., p. 232.

un conocimiento de carácter universal.²⁷ Ahora bien, el estudio de las relaciones entre causa y efecto como objeto del conocimiento filosófico, centrado en el análisis del Estado, conduce al campo de la filosofía política o «filosofía civil». El análisis que realiza Hobbes de la política cuenta con un efecto dado –el Estado–, a partir de esto se indaga por cuales fueron las causas que generaron dicho efecto. A partir de un riguroso estudio de la naturaleza humana, estudio que para Oakeshott está siempre guiado por el razonamiento, Hobbes encuentra la causa del Estado en las pasiones del hombre. Ahora bien, para Oakeshott esta relación entre causa y efecto establecida por Hobbes es evidente ya que la vida humana representa por sí misma una «situación difícil».²⁸ Así, la consideración de Hobbes de que la naturaleza problemática del hombre genera la necesidad de la existencia de un tercero que regule los conflictos es valorada por Oakeshott como algo universal, es decir, que se aplicaría a todos los hombres sin necesidad de establecer distinciones en cuanto al espacio o tiempo en el que estos se encuentren. «La naturaleza humana que estamos considerando es la estructura interna y los poderes del hombre individual; estructura y poderes que serían suyos aunque fuese el único ejemplar de su especie: estamos considerando el carácter del solitario».²⁹

A partir de lo anterior, se puede al menos vislumbrar los efectos que genera el hecho de considerar, tal como lo hace Oakeshott, que el principio de Hobbes según el cual la naturaleza humana es conflictiva, es extraído a partir del razonamiento y no de la simple observación.

1.2. Para Strauss³⁰ la filosofía política de Hobbes, a pesar de lo que él pretendía, es esencialmente una filosofía antropológica más que

27. Se dice que este conocimiento filosófico es universal no en el sentido de que sea absoluto, sino por oposición al conocimiento que se adquiere por medio de la experiencia sensorial, el cual, al ser el conocimiento que un individuo adquiere a partir de los sentidos, es sólo particular.

28. «Ahora podemos enunciar la situación difícil. Hay un conflicto radical entre la naturaleza del hombre y la condición natural de la humanidad: lo que uno busca con esperanza de alcanzarlo, el otro lo imposibilita. El hombre es solitario; lo sería si estuviera solo. Pues la dulzura de todo lo que pueda obtener mediante los esfuerzos de otros se vuelve amargo por el precio que debe pagar, y no es el pecado ni la depravación lo que crea la situación difícil: la naturaleza misma es la autora de su ruina». *Ibíd.*, p. 241.

29. *Ibíd.*, p. 238.

30. STRAUSS, Leo. La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis, 2006. Además de este libro, el presente comentario sobre la interpretación que Strauss realiza de la obra del filósofo inglés se fundamenta en: La base de la filosofía política de Hobbes, Sobre la ley natural, Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt, ¿Qué es filosofía política?, textos en los cuales, ya sea de manera central o bien marginalmente, Strauss se ocupa de Hobbes. La procedencia de estos textos se precisará una vez sean referenciados.

científica.³¹ Strauss no discute el hecho de que el método presente en las obras de Hobbes sea el resolutivo y compositivo, lo que sí ataca es que a partir de éste y de la psicología mecanicista haya derivado el contenido de su sistema. Los principios que delinean su pensamiento –esto es, la concepción conflictiva de la naturaleza humana y la posibilidad de salir de la situación natural de caos mediante la institución del Estado– no se desprenden del método científico, sino de una detenida observación del comportamiento de los hombres. Para Strauss, la finalidad perseguida por Hobbes al encubrir dichos principios bajo un manto científico, era la de superar el problema de la filosofía política clásica en cuanto a la aplicabilidad de los principios se refiere. Este problema radicaba en que los principios en materia de moral y política eran tan sólo el producto de la opinión, lo que por sí mismo les negaba la posibilidad de una aplicación universal.

Hobbes, al elevar al grado de universalidad los principios que estableció en su observación del hombre –objetivo que pretendía alcanzar no sólo con el método científico de Galileo, sino también con la adopción de la matemática de Euclides– estaba dotando por primera vez a la filosofía política del carácter de ciencia.³² El método utilizado para alcanzar dicho objetivo es el resolutivo y compositivo.

La filosofía política descompone el Estado existente en sus elementos sólo para producir, por medio de una mejor síntesis de esos elementos, el Estado justo. El procedimiento de la filosofía política, por lo tanto, se asemeja, más que al procedimiento de los físicos, al de los técnicos que desarmen la máquina rota en sus partes, quitan el cuerpo extraño que impide su

31. La lectura crítica que Leo Strauss realiza de la filosofía política de Hobbes debe encuadrarse dentro de lo que él denomina «las tres olas de la modernidad». Estas olas están representadas por el pensamiento filosófico, moral y político de autores como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel y Heidegger. De acuerdo con Strauss la consecuencia de este pensamiento propio de la modernidad fue eliminar la idea de filosofía política –filosofía política entendida como búsqueda del orden político justo. Esta renuncia a la filosofía se dio, entre otras cosas, con el abandono del idealismo por el realismo, consecuencia propia del historicismo. Strauss desarrolla esta idea en el texto *The Three Waves of the modernity*, el cual no ha sido traducido al español. Respecto a esta crítica a la modernidad por parte de Strauss, véase, Luc Ferry. *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. 1991, pp. 41-68.

32. «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, puede ser reducida la política «a las reglas y la infalibilidad de la razón». STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes...* Op. cit., p. 188.

funcionamiento y vuelven a armarla; y hacen todo eso para que la máquina pueda funcionar. Así, la filosofía política se convierte en una técnica para la regulación del Estado. Su tarea es modificar el equilibrio inestable del Estado existente para llevarlo al equilibrio estable del Estado justo. Sólo en la medida en que la filosofía política se convierte en una técnica de este tipo puede hacer uso del método «resolutivo-compositivo». Esto significa que la introducción de este método en la filosofía política presupone la previa limitación del problema político, es decir, la eliminación de la pregunta fundamental por la finalidad del Estado.³³

Con lo anterior Strauss no está queriendo decir que la filosofía política de Hobbes carezca de finalidad, sino que la finalidad de ésta no está sujeta a discusión alguna, ya que a partir de la aplicación del método descrito, el resultado del análisis es una consecuencia lógica –por lo tanto, necesaria– de los axiomas establecidos al comienzo de dicho análisis. Los axiomas establecidos por Hobbes a partir de su estudio de la naturaleza humana son el egoísmo, la vanidad y el miedo a una muerte violenta, entre otros. A partir de esto, la finalidad del Estado es el establecimiento y el mantenimiento de la paz, tanto a nivel interno como en relación con el exterior. Ahora bien, partiendo de los presupuestos mencionados –los cuales se podrían sintetizar en la consideración de la naturaleza del hombre como conflictiva–, el hecho de que la finalidad del Estado sea el establecimiento y/o mantenimiento de la paz aparece como algo «incuestionable».

Strauss critica la adopción de este método de la física por parte de la filosofía política moderna, liberando, sin embargo, a Hobbes de la sujeción por él mismo impuesta. Así, para Strauss, la imposibilidad de justificar un determinado axioma o presupuesto que se deriva de este método científico no se aplica al sistema de Hobbes, toda vez que los dos principios a partir de los cuales él caracteriza la naturaleza humana no se deducen del método resolutivo-compositivo, ni de la psicología mecanicista, sino que responden a una determinada actitud moral. Con esta consideración, pretende Strauss desenmascarar al apetito natural de la vanidad –el cual lleva a la consideración del hombre como un ser malo por naturaleza– como el fundamento oculto del sistema de Hobbes.

En aras de determinar este fundamento moral oculto, Strauss estudia los dos postulados a partir de los cuales se caracteriza la naturaleza humana, como son:

33. *Ibíd.*, pp. 206-207.

el apetito natural y la razón. Siguiendo la lectura de Strauss, el contenido de estos principios puede ser derivado, bien de una explicación naturalista, lo que conduciría a la «anulación de la concepción de la justicia como tal», bien de una explicación antropológica, a partir de la cual se podría diferenciar valorativamente lo justo y lo injusto. Para Strauss, a pesar de que la exposición de Hobbes de su filosofía da cuenta de una explicación científica, su sistema oculta un fundamento moral:

Por lo tanto, no es la oposición naturalista entre el apetito animal moralmente indiferente (o el afán de poder humano moralmente indiferente), por un lado, y el afán de conservación moralmente indiferente, por el otro, sino la oposición moral y humanista entre la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo a una muerte violenta fundamentalmente justo lo que constituye el fundamento de la filosofía política de Hobbes³⁴.

En *Leviatán* se presenta el apetito natural a partir de una explicación mecanicista de la percepción. Así, el apetito humano es el resultado de la sensualidad del hombre, quien se ve avocado ante una serie de impresiones externas, las cuales constantemente despiertan deseos y aversiones ante las cosas. Lo anterior genera un deseo de poder en el hombre. Siguiendo la lógica de la explicación hobbesiana del apetito natural a partir de la percepción, se debería concluir que éste es finito. Sin embargo, Hobbes no es consecuente con su explicación mecanicista de la percepción y caracteriza el deseo de poder con una magnitud tal que solo cesa con la muerte. Siguiendo a Hobbes, Strauss establece una diferencia respecto a este deseo de poder: el afán de poder en el hombre es tanto racional como irracional.³⁵ A partir del primero, el hombre adquiere poder en aras de asegurar la satisfacción de los bienes ya obtenidos, lo que implica que el deseo de poder es finito. A diferencia de este, el afán de poder irracional obedece a una inclinación natural del hombre por dominar a los demás. Para Strauss, este afán irracional de

34. *Ibíd.*, p. 54.

35. «Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también». HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2004, p. 101.

poder responde al genuino apetito natural de los hombres y tiene su origen, no en la percepción, es decir, en el método mecanicista, sino en la vanidad, esto es, en un juicio moral acerca de la naturaleza humana. Siguiendo este argumento, Strauss concluye que el apetito natural de la vanidad constituye uno de los fundamentos de la filosofía política de Hobbes. Ahora bien, el motivo por el cual Hobbes relegó la vanidad en la construcción de su sistema obedece al hecho de que de haber reconocido la vanidad como el apetito natural por excelencia en el hombre, se habría concluido con el juicio de que el hombre es malo por naturaleza, valoración que fue negada en el prefacio de *El Ciudadano*, argumentando que el apetito humano, al menos en principio, es un apetito inocente como el de los animales.

El otro principio cardinal de la naturaleza humana es el de la razón. A partir de la lógica del naturalismo Hobbes realiza una reducción de la razón humana al deseo de autoconservación. Sin embargo, de acuerdo con Strauss, Hobbes tampoco es consecuente con este principio y establece como fundamento de la ley, la moralidad y el Estado, no el deseo racional de autoconservación, sino el miedo – «prerracional en su origen, pero racional en sus efectos»– a una muerte violenta. Este miedo a ser asesinado por los otros es el elemento que, venciendo la vanidad, hace del hombre un ser racional. La vanidad conlleva al sentimiento de verse superior a los demás –tanto en las facultades del cuerpo como de la mente– suscitando el orgullo, el cual, a su vez, genera el afán de rango y preeminencia, mientras que la conciencia de la posibilidad de perecer a manos de sus semejantes aterriza al hombre en la realidad de la igualdad natural humana, lo que implica la conciencia de su propia debilidad. «Así como la vanidad es el poder que encandila, la pasión diametralmente opuesta, el miedo, es el poder que esclarece al hombre».³⁶ Por lo tanto, para Hobbes, a pesar de que unos hombres sean superiores a otros en fortaleza e inteligencia, esta superioridad nunca será lo suficientemente grande como para asegurar el dominio sobre los otros hombres.

36. «Este conocimiento de sí es suscitado especialmente por la percepción imprevista del mal máximo y supremo, la muerte. Puesto que el hombre vive por naturaleza en el sueño de la alegría, necesita un poder no menos imponente para que lo despierte de su sueño: este poder imponente es la majestuosidad imperativa de la muerte». STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes...* Op. cit., p. 44, 157. El hecho de que la pasión del miedo se constituya como uno de los cimientos en que se construye el Estado representa para Strauss una condición vulgar y vergonzosa. Así, mostrando el paso de Maquiavelo a Hobbes, señala: «[...] la sociedad civil no tiene su origen en el resplandor o el hechizo de la gloria, sino en el terror que produce el miedo a la muerte: no fueron los héroes, aun fraticidas e incestuosos, sino unos pobres diablos muertos de miedo, los fundadores de la civilización». STRAUSS, Leo. «¿Qué es filosofía política?». En: *¿Qué es filosofía política?* 1970, p. 64.

Así, se presenta una equivalencia entre el miedo y la conciencia, conciencia que permitirá diferenciar la justo de lo injusto.

De esta manera, el origen de la construcción política efectuada por Hobbes se encuentra en la oposición entre la vanidad –pasión injusta– y el miedo a una muerte violenta –pasión justa–, es decir, en una consideración moral obtenida a partir de la observación de los hombres.³⁷

2. DERECHO DE NATURALEZA

Yendo en contra del liberalismo, Schmitt retoma a su fundador, a Hobbes, para alcanzar la raíz del liberalismo en la expresa negación hobbesiana del estado de naturaleza. Mientras Hobbes cumple la fundación del liberalismo en un mundo iliberal, Schmitt emprende la crítica del liberalismo en un mundo liberal.

Leo Strauss, Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt.

Lo anterior representa una síntesis del camino recorrido por Strauss para desmontar el carácter científico de la filosofía de Hobbes y, por extensión, del pensamiento político moderno.³⁸ Ahora lo que nos interesa aquí no es saber si el fundamento de el Leviatán se encuentra en el método científico, en la tradición aristotélica o platónica, o en la inspiración divina o demoníaca, sino determinar los efectos que Strauss deriva de su tesis de que el fundamento último de la construcción hobbesiana se encuentra en una determinada actitud moral; aquella de acuerdo con la cual el

37. STRAUSS, Leo. La filosofía política de Hobbes... Op. cit., p. 42.

38. Siguiendo la lectura detallada que Claudia Hilb realiza de la interpretación de Strauss de los filósofos políticos modernos, encontramos que el objetivo perseguido por Strauss al desenmascarar el fundamento moral que se esconde detrás del sistema de Hobbes no es otro que reabrir la discusión entre antiguos y modernos, desvirtuando el carácter científico de la filosofía política moderna. Lo anterior se puede corroborar a partir del mismo Strauss: «Si entonces la ciencia natural moderna no puede justificar el ideal moderno, y si existe una relación innegable entre el ideal moderno y la ciencia natural moderna, uno se encuentra obligado a preguntar si no será por el contrario el ideal moderno en verdad la base de la ciencia natural moderna, y si no es también entonces precisamente una nueva creencia, antes que el nuevo conocimiento, lo que justifica a la Ilustración». Leo Strauss, Philosophie und Gesetz, citado por Claudia Hilb, Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza. 2005, p. 113.

hombre es un ser malo por naturaleza. Paradójicamente, las consecuencias que se extraen de lo anterior no llevan a fortalecer el Estado, sino que, por el contrario, implican su limitación. Esta limitación se encuentra materializada en el derecho de naturaleza, el cual, en la lectura de Strauss, se constituye en el hilo de Ariadna que ha de guiar la interpretación del sistema político de Hobbes. Pero, a pesar de la importancia que se le atribuye a dicho derecho, Strauss no se detiene a explicar su procedencia –así como tampoco lo hace con la precedencia que le atribuye a este derecho respecto a la ley de naturaleza–, limitándose tan sólo a señalar que es una consecuencia del miedo a una muerte violenta.³⁹ Como se vio anteriormente, el desligar a Hobbes del método científico, le permitió a Strauss sostener que el miedo a perecer por mano ajena representaba un hecho justo. Si se tiene en cuenta que para Strauss el origen del derecho de naturaleza radica en el miedo, para él es perfectamente lógico considerar que Hobbes justificó dicho derecho.

Lo que es justificado de este modo no es por cierto una pauta, una norma, una ley ni una obligación, sino un derecho, una demanda. De acuerdo con Hobbes, la base de la moral y la política no es la «ley de naturaleza», es decir, la obligación natural, sino el «derecho de naturaleza». La «ley de naturaleza» debe toda su dignidad simplemente a la circunstancia de que es la consecuencia necesaria del «derecho de naturaleza». Desde este punto de vista podemos reconocer mejor la oposición entre Hobbes y toda la tradición fundada en Platón y Aristóteles, y a la vez podemos comprender la importancia trascendental de la filosofía política de Hobbes. Pues, ¿cuál es la peculiaridad de la filosofía política moderna en relación con la filosofía política clásica? «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 de los derechos del Estado» [...]. Si la filosofía política moderna y la clásica se encuentran en esta relación, no se puede dudar de que Hobbes, y no otro, es el padre de la filosofía política moderna. Pues es él quien, con una claridad nunca alcanzada ni antes ni después, hace del «derecho de naturaleza», es decir,

39. En una nota al pie de su texto sobre Hobbes de 1936, Strauss señala que en la condición natural se presentan dos demandas: la demanda justa de defender la vida y la demanda injusta de triunfar sobre los demás hombres. «Esta demanda «natural» [se refiere a la demanda injusta] es contenida por el miedo a una muerte violenta y se convierte en la demanda racional mínima del hombre, y surge así, o al menos se vislumbra, el «derecho de naturaleza». A continuación Strauss señala que la precedencia de este derecho en relación con la ley de naturaleza se debe a que el derecho de naturaleza es trabajado en el capítulo primero de *El Ciudadano*, mientras que el desarrollo de la ley natural se realiza en los dos siguientes. STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes...* Op. cit., pp. 209-210.

de las exigencias justificadas (del individuo), la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente de la ley natural o divina.⁴⁰

Con esta separación entre ley de naturaleza y derecho de naturaleza se llega al punto cardinal de la interpretación que realiza Strauss del pensamiento de Hobbes.⁴¹ Si bien con la premisa de que Hobbes había entendido el apetito natural y la razón humana en términos morales, Strauss desligaba el contenido de la filosofía de Hobbes de la ciencia moderna, ahora, con la distinción entre los conceptos de derecho y ley, lo separa radicalmente del pensamiento de la tradición –antigua y medieval– para situarlo en el origen de la filosofía política moderna.⁴²

Es necesario señalar que en la lectura de Strauss, el concepto derecho de naturaleza de Hobbes posee un sentido tanto filosófico como jurídico. El carácter filosófico de este derecho se puede explicar a partir de su distinción con la ley de naturaleza. Para la filosofía política de los griegos el fundamento del Estado se encontraba en la noción de ley, la cual era entendida como portadora de un orden objetivo. Así, la relación del hombre con la naturaleza era entendida en términos armónicos. La misión del hombre era entender el orden natural del Universo y, sólo a partir de esto, reflexionar acerca del orden político justo. Lo anterior cambia radicalmente al situar como punto de partida el derecho de naturaleza. Esto implica la renuncia a la idea de un orden vinculante anterior a los hombres por la moderna teoría del humanismo, de acuerdo con la cual el hombre y no la naturaleza es el centro de la reflexión. La naturaleza es entendida ya como un estado de caos que

40. *Ibíd.*, pp. 210-212.

41. Esta separación que establece Strauss entre los conceptos de ley de naturaleza y derecho de naturaleza en el estudio sobre Hobbes de 1936 no es tan clara en algunos de sus otros textos. Así, por ejemplo, en el artículo titulado *Sobre la ley natural* de 1968, luego de definir la ley natural como aquello que por la misma naturaleza determina lo que es justo y lo que es injusto, equipara la noción de ley a la de derecho o, mejor aún, reemplaza la noción de ley por la de derecho: «A la luz del significado originario de «naturaleza», la noción de «ley natural»[...] es una contradicción en los términos antes que un asunto corriente. La cuestión primordial concierne menos a la ley natural que al derecho natural, es decir, lo que por naturaleza es correcto o justo [...]». STRAUSS, Leo. «Sobre la ley natural». 1996, p. 134.

42. La primera edición del texto de Strauss *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, es de 1936. En éste Strauss consideraba a Hobbes, sin reserva alguna, como el padre de la filosofía política moderna. Para la edición de 1952 publicada por la Universidad de Chicago este juicio cambió, siendo ya Maquiavelo el detentador de dicho título, ya que, para Strauss, fue Maquiavelo, con su renuncia por el idealismo de los antiguos y su adopción del realismo en materia política y moral, quien sentó los principios del pensamiento moderno. Sin embargo, en lo que a Hobbes se refiere, este cambio de título no representó una variación considerable en la opinión de Strauss: «fue Maquiavelo, ese gran Colón, quien había descubierto el continente sobre el cual Hobbes pudo erigir su estructura». En relación con lo anterior véase STRAUSS, Leo. «¿Qué es filosofía política?». *Op. cit.*, pp. 53-63.

tiene que ser resuelto por el hombre, la tarea del hombre no es entender la naturaleza, sino dominarla.

Ahora bien, en cuanto al carácter jurídico, ser uno de los fundadores de la filosofía política moderna implica automáticamente, en la lectura de Strauss, la asunción de la prevalencia de los derechos sobre los deberes, o, dicho en otros términos, del individuo sobre el Estado.⁴³ Esto se manifiesta de manera ejemplar cuando Strauss aborda el espinoso problema del conflicto que se presenta entre el derecho soberano de vida y muerte, por una parte, y el derecho natural a la vida que permanece dentro de la condición política, por la otra. De acuerdo con Strauss, todas las contradicciones que se presentan en la obra de Hobbes son el producto de la asunción del método de la ciencia. Así, éstas pueden ser explicadas e, incluso, justificadas, una vez que se remueve el velo cientificista y se conoce el postulado moral que guía el desarrollo del sistema del filósofo inglés. Aplicando esto al caso de la contradicción entre los derechos de los súbditos y los derechos del soberano, a partir de la tesis de acuerdo con la cual Hobbes no sólo describió en términos neutrales el derecho de naturaleza, sino que lo justificó, situándolo además como fundamento del Estado, Strauss resuelve este problema de modo pacífico con la prevalencia del derecho de naturaleza de los súbditos sobre el derecho de muerte del soberano.

Según Hobbes, los derechos que integran la soberanía –que son derechos naturales de una clase determinada– se derivan de las leyes de la naturaleza, y las leyes de la naturaleza, a su vez, se derivan del derecho de la naturaleza: sin el derecho de la naturaleza no existiría el derecho de soberanía. El derecho de la naturaleza, al ser el derecho de cada individuo, es anterior a la sociedad civil, y predetermina sus fines. Aún más, el derecho fundamental de la naturaleza se mantiene vivo dentro de la sociedad, en tanto en cuanto que mientras el derecho del soberano puede ser desconocido el derecho de la naturaleza no puede ser desconocido.⁴⁴

De acuerdo con esto, a partir del derecho de naturaleza se niega que el soberano tenga un poder sin límites. Se debe recordar que para Hobbes el derecho de

43. «La ley natural que dicta los deberes de los hombres se deriva del derecho natural de la propia preservación; el derecho es absoluto, mientras que todos los deberes son condicionales [...] la primacía del individuo –de cualquier individuo– y su derecho natural permanece intacto». STRAUSS, Leo. «Sobre la ley natural». Op. cit., p. 145.

44. STRAUSS, Leo. «La base de la filosofía política de Thomas Hobbes». 1970, p. 260.

naturaleza les permite a los hombres en la condición natural realizar cualquier acción que ellos consideren como necesaria en aras de garantizar su subsistencia. Ahora, el paso de la condición natural a la condición política implica la renuncia a dicho derecho; sin embargo, esta renuncia no es absoluta, toda vez que los hombres mantienen una parte de su primigenio derecho a todo. De acuerdo con Strauss, la magnitud o grado de la parte del derecho de naturaleza que conservan los hombres dentro del Estado es tal que implica la posibilidad de realizar una demanda subjetiva de derechos frente al soberano, la cual es valorada, además, como «fundamentalmente justa». La consecuencia de esto no es otra que abrir el camino a la teoría de los derechos naturales en el sentido del liberalismo moderno.

Hobbes es, en grado superior a Bacon, el artífice del ideal de la civilización. Es aún el fundador del liberalismo. El derecho a la seguridad de la vida sin más, en que se decide el derecho natural de Hobbes, tiene por entero el carácter de un derecho natural inalienable, es decir, de una reivindicación de los individuos que precede al Estado y determina su alcance y sus límites; la fundamentación hobbesiana de la reivindicación iusnaturalista de la seguridad de la vida sin más, anticipa el inicio del sistema entero de los derechos humanos, en el sentido del liberalismo, supuesto que aun le sea necesario.⁴⁵

De esta manera, la interpretación de Strauss de la filosofía de Hobbes termina, no solo con el posicionamiento del filósofo de Malmesbury como fundador del pensamiento político moderno, sino que además le atribuye el papel de miembro fundador del liberalismo; tan solo con la reserva de su consideración negativa de la naturaleza humana. Es claro que con esto Strauss no solo atenúa el carácter absoluto de la soberanía en Hobbes sino que la desnaturaliza situando como límite del ejercicio de la misma los derechos de los súbditos. Así, la interpretación de Leo Strauss del sistema de Hobbes concluye con una reivindicación de su figura ante el tribunal de la historia del pensamiento político liberal.

45. STRAUSS, Leo. «Apuntaciones sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt.» 1996, p. 40. Este carácter de inalienabilidad que Strauss le atribuye a los «derechos» en la obra de Hobbes se mantiene a lo largo de todos los estudios que éste le dedica al filósofo inglés. Así, por ejemplo, «[...] los derechos naturales fundamentales aun se mantienen dentro de la sociedad civil; son la base de la libertad de los súbditos, a la cual Hobbes dedica un capítulo completo del «Leviathan». STRAUSS, Leo. «La base de la filosofía...». Op. Cit., p. 261.

3. LEYES DE LA NATURALEZA

Para otros autores, el límite al poder del soberano no se encuentra tanto en el derecho de naturaleza, sino mejor en las leyes de la naturaleza. Para ellos, a diferencia de la interpretación según la cual estas leyes sólo obligan en el fuero interno y, por lo tanto, su aplicabilidad en el ámbito externo depende exclusivamente de la voluntad de cada hombre de acatarlas o no, las leyes de la naturaleza representan un verdadero mandato de conducta, que, de esta manera, sería oponible tanto respecto a los súbditos como al soberano.

3.1. Aunque los efectos que Michael Oakeshott le atribuye a las leyes naturales no son tan claros, bien se puede ubicar dentro de este acápite. Para él, aunque estas leyes no contienen un principio de obligatoriedad en sí mismas, al menos potencialmente, y a partir de ciertas convenciones, pueden llegar a ser obligatorias.

Es necesario recordar aquí la afirmación de Oakeshott de que los hombres se encuentran en una situación difícil. El detonante de dicho estado es la naturaleza del hombre, particularmente su egoísmo, lo que conduce a que los hombres prefieran siempre su bienestar particular, aun en contra del bienestar de los demás. Siguiendo los razonamientos del autor, lo anterior no solo obedece a una descripción de la filosofía de Hobbes, sino que se extiende a una situación general de la humanidad. Con este estado de cosas como presupuesto, Oakeshott le atribuye a la filosofía política el noble papel de liberadora de la humanidad. El factor determinante para rescatar al hombre de su «situación difícil» estaría dado por un orden civil o político, el cual se establece en contraposición al desorden natural. En lo que tiene que ver directamente con Hobbes, el principio de liberación de la humanidad se encuentra en las leyes de la naturaleza.

A veces se les llama «leyes de la naturaleza», pero éste es un nombre incorrecto, excepto en circunstancias especiales [...], cuando se reconocen como los mandamientos de un Dios o de un soberano civil. Propiamente, sólo son teoremas, el producto del razonamiento acerca de lo que conduce a la satisfacción óptima de las necesidades humanas. Y son estériles mientras no se transformen de meros teoremas en máximas de la conducta humana y de máximas en leyes; es decir, mientras no se reconozcan como reglas de conducta válidas de jurisdicción conocida, las que deben ser suscritas por todos los que caigan dentro de esa jurisdicción y a las que se

anexen castigos por la falta de suscripción y se provea poder para hacerlas cumplir.⁴⁶

Oakeshott reconoce que estas «leyes» en la condición natural no existen como tales, es decir, como leyes propiamente dichas, sino que tan solo representan teoremas o preceptos dados por la razón que aconsejan tomar ciertas medidas en aras de alcanzar la paz. Siguiendo su análisis, para que una ley natural sea obligatoria por sí misma, esto es, independientemente de su reconocimiento en un acto o convención, debe reunir tres características: la certeza respecto al conocimiento del autor de la ley, que en este caso no es otro sino Dios; la posibilidad de que los sujetos obligados por la ley puedan conocerla, y la existencia de una interpretación auténtica de dicha ley. Oakeshott demuestra que las leyes naturales presentadas por Hobbes no cumplen con estos requisitos, motivo por el cual no les reconoce eficacia inmediata.⁴⁷

Sin embargo, el autor les atribuye una labor potencial de carácter fundamental a estos teoremas de la razón. Así, una vez dada la asociación civil, dichos teoremas se convertirían en verdaderas leyes oponibles a cualquiera, sea súbdito o soberano. Pero, Oakeshott no dice nada respecto a la manera como se dará dicha conversión de teoremas a leyes, limitándose a apuntar que la facultad de realizar la conversión está al alcance del ser humano. De esta manera, no se

46. OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». Op. cit., pp. 242-243. Para Oakeshott el factor determinante para el paso de la condición natural a la condición política está dado por las leyes de la naturaleza y no, como considera Strauss, por el derecho de naturaleza. Para la generación del Estado es requisito indispensable que los hombres renuncien a su derecho de naturaleza: «El derecho natural entregado es el derecho incondicional de ejercer, en todas las ocasiones, la voluntad individual de buscar la felicidad. Ahora bien, un derecho absoluto, si se entrega, se entrega necesariamente en una forma absoluta: Hobbes negó el compromiso que sugiere que debía sacrificarse una parte del derecho, no porque fuese un absolutista en lo tocante al gobierno, sino porque sabía un poco de lógica elemental. Pero entregar un derecho absoluto a hacer algo en todas las ocasiones, no es renunciar al derecho de hacerlo en ninguna ocasión». Ibid., p. 265.

47. Respecto al conocimiento de la autoría de las leyes naturales Oakeshott señala: «[...] debe permanecer excesivamente en duda (para decir lo menos) que Hobbes pensara que nuestro conocimiento natural incluya (o pudiera incluir) un conocimiento de Dios como el autor de las leyes imperativas para la conducta humana»; en lo que tiene que ver con la manera como habría de conocerse la ley natural, se señala en el texto que ésta no puede ser dada a conocer por parte de Dios: «[...] nadie que piense como Hobbes acerca de la naturaleza de la «razón» podrá sostener que Dios es capaz de hacer esto [dar a conocer la ley natural]. Y si Dios no puede hacer esto, entonces se derrumba toda la idea de que la ley de la naturaleza es ley en el sentido apropiado e impone deberes a toda la humanidad porque es conocida y se sabe que es ley de Dios»; «La tercera característica de la ley en el sentido apropiado es la existencia de una interpretación auténtica de su significado; y la ley de la naturaleza carece manifiestamente de ella, a menos que sea proveída por una autoridad positiva y reconocida, como un soberano civil o un «profeta» instruido por Dios y reconocido por sus seguidores». OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». Op. cit., pp. 301, 306, 307.

trata en concreto el espinoso asunto del medio cómo se podría obligar al soberano a acatar dichas leyes.

3.2. Francisco Cortés en un artículo de 1999 realiza un análisis comparativo entre la teoría de Hobbes y la de Schmitt. En este «pro Hobbes contra Schmitt», Cortés ataca la interpretación que Schmitt realiza del sistema político hobbeshiano.⁴⁸ Para Schmitt la teoría de Hobbes gira alrededor de la guerra perpetua de todos contra todos en el estado de naturaleza y la seguridad en la condición estatal.⁴⁹ De acuerdo con Cortés, Schmitt está falseando la teoría de Hobbes ya que está basando la legitimidad del Estado exclusivamente en la decisión del soberano y está, interesadamente, olvidando los capítulos XIV, XV y XVI de Leviatán. Es cierto que en su texto sobre Hobbes, Schmitt no se refiere a las leyes de la naturaleza, ni siquiera para negar su fuerza vinculante, y la consecuencia de dicha omisión es que se fundamenta el deber de obediencia de los súbditos exclusivamente en la decisión del soberano. A diferencia de esto, para Cortés, el Estado-Leviatán tiene justificación, tanto en su legitimidad, la cual se deriva de que su origen es producto del consenso, como en su legalidad, toda vez que el poder se ejerce dentro de un determinado marco normativo. Por otra parte, el deber de obediencia incondicionada que tienen los súbditos dentro del Estado, no es producto del poder del soberano, sino que éste es incluso anterior a su misma existencia.

48. «Schmitt desconoce el significado y la importancia que tiene en Hobbes la reivindicación por medio del derecho natural de la seguridad de la vida y del sistema de los derechos humanos naturales, así como también, el sentido del ideal civilizatorio propuesto mediante la afirmación de un concepto secularizado de la política y el universalismo de los derechos del hombre». CORTÉS RODAS, Francisco. «Del mito político del Leviatán a la dictadura. Consideraciones sobre las concepciones del Estado de Thomas Hobbes y Carl Schmitt». En: Estudios Políticos. Revista del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, No. 14, Medellín, Enero-Junio 1999, p. 164. Para profundizar en esta contraposición entre Hobbes y Schmitt propuesta por Cortés, véase: CORTÉS RODAS, Francisco. La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo. 2002.

49. Aunque es cierto que para Schmitt la relación protección-obediencia se constituye como el factor determinante en la obra de Hobbes, es necesario destacar otra variante de su interpretación. Ésta es la que se manifiesta en el acento que realiza Schmitt de la separación que establece Hobbes en el capítulo XXXVII del Leviatán entre fe interior y su profesión exterior. De acuerdo con esto, el Estado podría controlar las manifestaciones externas de fe, aunque sería impotente en lo que se refiere a la creencia interior de los súbditos. Para Schmitt, «éste resultó ser el germen mortal que destruyó desde adentro al poderoso Leviatán y que mató al dios mortal». Esta separación entre interno y externo conduciría luego a la defensa de la libertad de pensamiento. Así, en lo que se refiere a este punto, de acuerdo con Schmitt, Hobbes sería el antecesor del Estado liberal. Para profundizar sobre esto, véase: SCHMITT, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. 1997.

La pregunta que se debe formular es: ¿en dónde radica este deber de obediencia a las leyes previo a la existencia del Estado? Aunque en el artículo que se ha venido trabajando Cortés se apoya en Taylor y Strauss para encontrar dicho deber en las leyes de la naturaleza y en el derecho de naturaleza, ésta, finalmente, no es su opinión.⁵⁰ En un texto posterior, Cortés centra su atención en dilucidar cuál es el fundamento de dicho deber.⁵¹ Para ello descarta la interpretación que autores como Warrender, Oakeshott y el mismo Taylor tienen de las leyes naturales en el sistema de Hobbes. Siguiendo a Cortés, de acuerdo con ellos el fundamento de la obligación se encuentra en un deber ético contenido en las leyes naturales, las cuales son consideradas como expresión del mandato divino. A diferencia de esto, para Cortés, el deber de obedecer la ley natural y, a partir de esto, de ser un buen ciudadano, es coetáneo con el contrato a partir del cual se crea un orden común. Esto quiere decir que para Hobbes la ética es instrumental. El deber de obediencia no se encuentra sustentado en consideraciones morales acerca de los que es bueno o justo, sino en el interés que dicha obediencia comporta para los individuos, es decir, en una tendencia egoísta. Este interés no es otro que la conservación de la vida.

Ahora bien, descartada aquí la posición de Schmitt de acuerdo con la cual en el marco del Leviatán las leyes son obedecidas a partir de criterios de autoridad, e independientemente de que dicho deber se encuentre en la existencia misma de las leyes naturales o en el pacto de institución del Estado, lo que interesa, finalmente, es resaltar que en la lectura de Cortés, las leyes de la naturaleza generan un marco normativo que no puede ser desatendido ni por los súbditos ni por el soberano. Así, dichas leyes obligan a su cumplimiento de manera incondicionada.⁵² «El Leviatán de Hobbes ofrece un soberano absoluto con poder limitado, es decir, por un poder circunscrito por las leyes naturales y el derecho natural. Así, la noción de poder absoluto que se desprende de Hobbes supone un marco normativo que le define límites y controles».⁵³

50. Para Cortés existe en Leviatán de Hobbes un verdadero deber moral de obediencia a las leyes, el cual no se reduce a consideraciones utilitaristas: «Así, el deber de acatar el contrato de obediencia al soberano, Hobbes lo entiende no sólo como un mandato hecho por consideraciones de seguridad, sino también como una obligación moral estricta. La ley natural obtiene ese carácter obligatorio en la medida en que es inmutable, eterna y previamente existente a toda sociedad fundamentada políticamente». CORTÉS RODAS, Francisco. «Del mito político...». Op. cit., p.170.

51. CORTÉS RODAS, Francisco. «La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes». En: Arete. Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XIV, No. 1, 2002, pp. 5-40.

52. CORTÉS RODAS, Francisco. «Del mito político...». Op. cit., p. 169.

53. Ibíd., p. 168.

4. PACTO DE INSTITUCIÓN DEL ESTADO

Dejando de lado la eventual eficacia que comportan las leyes de la naturaleza como límite al ejercicio del poder soberano, es indiscutible que en la lógica de Hobbes, éstas cumplen la labor de abrir el camino para la institución del Estado. A partir de las tres primeras leyes de la naturaleza se delinea la figura del pacto. Estas leyes se pueden sintetizar en los siguientes términos: si los hombres desean abandonar el estado de guerra en que se encuentran sumidos para alcanzar una condición de paz, deben renunciar a su derecho de naturaleza y, por lo tanto, transferir a un tercero el derecho que tienen de gobernarse a sí mismos. Lo anterior se realiza en el marco de un pacto. Finalmente, este pacto se constituye, de acuerdo con la tercera ley de la naturaleza, en la fuente de la justicia. Realizado esto, los hombres pasan de la condición natural a la condición civil o política.

Teniendo en cuenta las particularidades de este pacto, las cuales se podrían resumir en que los hombres abandonan su derecho para someterse al gobierno de un tercero, que no hace parte de dicho pacto, Locke califica dicha situación como un absurdo, toda vez que la condición política representaría para los hombres un riesgo aun mayor que el que se tenía en el estado de naturaleza.

Autores como Ferdinand Tönnies, Yves Charles Zarka y Michael Oakeshott reaccionan ante esta crítica destacando el papel que juega en la institución del Estado la teoría de la representación establecida por Hobbes en el capítulo XVI del Leviatán.

4.1. En la descripción que realiza Ferdinand Tönnies⁵⁴ de la aparición del Estado artificial mediante la figura del pacto, se denomina a la multitud de hombres que aceptan transferir su derecho natural como una asamblea constitucional. La existencia de esta asamblea es anterior al establecimiento del Estado y es independiente de

54. Ferdinand Tönnies, con su obra sobre Hobbes de 1896, es uno de los primeros autores que decididamente interpretaron el sistema diseñado por Hobbes como uno de los pilares fundamentales del pensamiento político moderno de corte liberal. Sin prestar mayor atención a los cargos con los que la interpretación tradicional ha acusado a Hobbes por la defensa de la monarquía absoluta, Tönnies describe su sistema con los calificativos de monarquía constitucional y Estado de derecho o, en términos aún más generales, denomina dicho sistema como liberal. Lo anterior se desprende—además de la continua y expresa mención en el texto—de la caracterización que se realiza del Estado-Leviatán; a saber, un Estado conformado por una asamblea constitucional, regido por un sistema definido o, al menos, definible de leyes, el cual, por una parte, permitiría un considerable margen de libertad para los súbditos y, por la otra, realizaría los postulados del derecho natural, declarando los derechos inalienables de los hombres. TÖNNIES, Ferdinand. Hobbes. Vida y doctrina. 1988.

la forma de gobierno en la que éste se manifieste –democracia, aristocracia o monarquía. «[...] se establece como condición primera para la fundación del Estado el principio mayoritario, mediante el cual una multitud se transforma en una asamblea deliberante: la asamblea constitucional viene a ser el presupuesto teórico de la fundamentación del Estado».⁵⁵ En un segundo momento, establecido ya el Estado, se dice que el soberano no ejerce el poder en nombre propio sino que representa a la multitud –o, en los términos de Tönnies, a la asamblea constitucional– que le dio origen a la soberanía. En este punto Tönnies recalca el concepto de representación presente en Leviatán como la más sofisticada expresión de un Estado racional y justo presente en la construcción de Hobbes.

Así, tanto en la expresión de asamblea constitucional como en la afirmación de que el soberano representa a ésta, se ve que, de acuerdo con la lectura de Tönnies, en el momento previo a la aparición del Estado, existe una voluntad colectiva o común en la multitud que decide su institución.⁵⁶ Esto último es relevante en la medida en que a partir de la existencia de una voluntad común que le da origen al Estado se podría deducir lógicamente un derecho de rebelión a favor del conjunto de hombres que forman el Estado. Lo anterior, sumado a otra serie de argumentos, se constituye en la base de la calificación de la monarquía descrita y defendida por Hobbes como una monarquía constitucional.⁵⁷

4.2. Para Zarka la teoría de la representación lleva a una valoración sustancialmente diferente de la posición de los súbditos dentro del Estado.⁵⁸ De acuerdo con él,

55. *Ibíd.*, p. 279.

56. Además de la existencia de una «asamblea constitucional», se encuentran otros elementos a partir de los cuales se deduce que para Tönnies el estado de naturaleza descrito por Hobbes no representa una condición de caos absoluto. Así, por ejemplo, en repetidas ocasiones alude a la existencia de un «orden jurídico» que subsiste por sí mismo en la condición natural: «Que este orden jurídico es esencialmente independiente del Estado se comprende con sólo considerar que el Estado se instituye precisamente para ese orden, para garantizar los contratos»; «La teoría se repliega siempre en lo mismo, en la validez del concepto de derecho independientemente del Estado, en su extensión aun a todas las relaciones sociales, en que el respeto del ajeno derecho, la lealtad y la honradez coinciden con el interés propio bien entendido, lo que puede ser elevado a la categoría de principio, por más que sea desmentido por algunos casos particulares». *Ibíd.*, pp. 249; 261.

57. «Se ve claramente que la teoría da, por fin, el paso que separa a la monarquía constitucional de una monarquía, por decirlo así, empírica, patriarcal o teocrática». *Ibíd.*, p. 293. Esta idea se encuentra precedida de la enunciación de la teoría de la representación, a partir de la cual se afirma que el monarca representa a los hombres que participaron en la creación del Estado.

58. La reciente descripción e interpretación que Zarka realizó de la obra de Hobbes tiene un marcado acento en la teoría de la representación. Así, el sentido de conceptos tales como soberanía, obediencia, ley y derechos inalienables, entre otros, se deriva directamente del concepto de representación. Es más, se puede afirmar que el juicio general que se realiza del pensamiento político de Hobbes depende de dicho concepto. ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. 1997.

en las obras políticas anteriores al Leviatán (1651) –Elementos de derecho natural y político (1640) y El Ciudadano (1642)– los súbditos tenían una naturaleza meramente pasiva respecto a las decisiones del soberano, careciendo además de algún derecho frente a éste, mientras que a partir de la incorporación del concepto de representación, por el cual se entiende que el soberano actúa en nombre de los súbditos, éstos adquieren, a la vez, una participación activa dentro del Estado y una serie de derechos en relación con el soberano.

Así, el problema que resuelve la noción de representación es el del establecimiento del Estado y, como consecuencia lógica de esto, la fundamentación de la soberanía. En las tres obras en las que Hobbes aborda la política de manera sistemática está presente la forma institucional de Estado, a la que se llega mediante la figura del pacto social. Sin embargo, la manera en que está delineado este pacto no es uniforme en las tres presentaciones.

En los Elementos y en El Ciudadano la nota característica de la figura del pacto está dada por la transferencia de derechos. Zarka atinadamente señala que dicha transferencia no debe entenderse en su tenor literal, ya que ésta significa, más que una entrega efectiva de derechos, la renuncia a ejercer los derechos propios en aras de que otro goce de la libertad necesaria para ejercer los suyos⁵⁹. A partir de esto, se debe entender que el soberano –ese tercero al que se le otorga la libertad para actuar– es tan solo un hombre natural que mantiene su derecho de naturaleza a todo, lo que implica que la relación entre soberano y súbditos será una relación de mera dominación, en la que los súbditos quedan reducidos a una situación de obediencia pasiva frente a la ley. Esto conduciría a una falencia fundamental del sistema político, toda vez que a partir del pacto los súbditos tendrán la obligación de no resistir al poder del soberano, más no la de cumplir lo que éste ordena. En otras palabras, como consecuencia del pacto no se deduciría una obligación positiva de obediencia para los súbditos, lo que deja al Estado sin fundamento jurídico.⁶⁰

59. Hobbes describe la forma en que se realiza el pacto de institución del Estado en los siguientes términos: «Esta sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de un solo hombre o de una asamblea se da cuando cada uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir a la voluntad de aquel hombre o asamblea a la que se somete, esto es, a no negarle el concurso de sus fuerzas y de sus bienes contra otros (porque se entiende que el derecho a defenderse a sí mismo contra la violencia se mantiene); y a eso se le llama UNIÓN». HOBBS, Thomas. El Ciudadano. 1993, Cap. V, N. 7, p. 53.

60. «La teoría jurídica de la transferencia del derecho de los Elements of law y del De Cive resulta incapaz de fundamentar los derechos que Hobbes atribuye, en estas mismas obras, al Estado. Los derechos del soberano exceden infinitamente al pacto de no-resistencia al que se comprometen los súbditos». ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento.... Op. cit., p. 224.

De acuerdo con Zarka, esta serie de problemas son resueltos por Hobbes en *Leviatán* a partir de la reformulación del pacto social con la teoría de la representación. «La teoría de la representación política transforma al Estado en un gigantesco teatro real donde ella levanta el escenario». Los papeles o roles asumidos por los participantes en este teatro son los de representante o actor y representado o autor. Una vez realizado el pacto el soberano instituido en él asumirá el papel de representante mientras que los súbditos serán representados por éste. A partir de esto el pacto social estará guiado, no por la idea de la transferencia de derechos, sino por la autorización que los súbditos dan a un tercero para que actúe en nombre de ellos –lo anterior sin que se elimine la idea de transferencia de derechos dentro de la lógica del *Leviatán*.⁶¹ De esta manera, cada acto que el soberano realice dentro del Estado será entendido como un acto realizado por los mismos súbditos.

La noción de autorización incorporada en *Leviatán* salda el problema presente en las anteriores obras de Hobbes. Así queda de manifiesto en el análisis comparativo que el autor realiza entre los *Elementos* y *El Ciudadano*, por una parte y, el *Leviatán*, por la otra:

[...] 1. Los individuos, al hacerse súbditos del soberano, se desposeían de todo derecho sobre sí mismos y sobre sus acciones, la voluntad del soberano les era pues totalmente extraña. 2. Esta pérdida total de derecho era incompatible con la teoría de los derechos inalienables, en particular con el derecho a la resistencia. Para que la noción de persona civil tenga un sentido, para que la voluntad del soberano sea la de los súbditos y para que la institución del Estado permita que subsistan los derechos inalienables de los súbditos (reafirmados en el capítulo XIV del *Leviathan*), es preciso concebir un tipo de transferencia de derecho que no desposea a los individuos de todo derecho sobre sí mismos, constituyendo un derecho sobre su derecho. La teoría de la autorización proporciona la solución a este problema. La convención por la que el autor autoriza ciertas (o todas las) acciones del actor, deja que subsista el derecho del primero, confiriendo

61. Para Hobbes la forma en que los súbditos realizan el pacto es la siguiente: « autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera . Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS». HOBBS, Thomas. *Leviatán*... Op. cit., Cáp. XVII, p. 141.

al segundo un derecho de uso, por tanto un derecho subordinado al derecho del autor.⁶²

Como lo muestra el pasaje anterior, para Zarka la noción de autorización presente en el pacto de institución del Estado representa algo así como una fórmula mágica que viene a solucionar todos los inconvenientes del sistema político diseñado por Hobbes. Así, el Estado ya no será aquel en el que el soberano es entendido como un hombre natural que mantiene en una relación de fuerza o de dominación a sus súbditos, sino que es una persona artificial, concretamente una persona civil, que comprendería tanto al soberano como a todos los súbditos.⁶³

5. ESTADO LIBERAL DE DERECHO

Todos los autores que se han venido trabajando hasta ahora coinciden de manera unánime en la consideración de que el sistema político diseñado por Hobbes conduce, en última instancia, a un Estado liberal de derecho. Incluso, a partir de figuras tales como el derecho de naturaleza y el pacto de institución del Estado, algunos de ellos han llegado a afirmar que el Estado-Leviatán representa la fuente del constitucionalismo moderno.

Así, continuando con Zarka, aunque él no lo diga expresamente, de su presentación se deduce que la soberanía en Hobbes no es absoluta sino que está limitada por los derechos de los súbditos. Si no ¿cómo habría de entenderse la afirmación de que el soberano sólo tiene un «derecho de uso», derecho, por lo demás, subordinado a los derechos de los autores (los súbditos)? Siguiendo su lectura, se debe concluir que la autorización dada por los súbditos al soberano convierte por sí misma la relación entre ellos, antaño de guerra –como era el caso en las

62. ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento... Op. cit. p. 237.

63. Casi de idéntica manera, Oakeshott señala que el tercero receptor de los derechos transferidos por los hombres no es un hombre natural guiado por los instintos y las pasiones propios de la naturaleza humana, sino un «hombre artificial»: [...] el derecho de cada uno a «gobernarse por sí mismo» (es decir, a determinar las condiciones en las cuales puede perseguir su felicidad) se transfiere a un actor; es decir, a alguien autorizado en el acuerdo para ejercerlo. Pero, ¿quién debe ser este actor? No una persona natural, uno de quienes convienen en renunciar a su derecho para gobernarse por sí mismo, porque eso sería meramente poner el gobierno de su conducta en las manos de alguien movido solo por su apetito de satisfacer sus propias necesidades. El actor es un hombre artificial que representa o «lleva la persona» de cada uno de quienes, al convenir entre ellos hacerlo así, lo crean y autorizan todas sus acciones. Lo que se crea y autoriza en este pacto es un cargo [...]. OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». Op. cit., p. 245.

obras anteriores—, en una relación de pacífica armonía en donde se presenta una equivalencia entre la voluntad de los súbditos y la voluntad del soberano.

[...] la autorización ya no implica para los individuos la pérdida de su derecho natural sobre sí mismos, al contrario, crea un derecho civil que está fundado sobre él y que vuelve a los súbditos en forma de obligaciones, que aseguran una intersubjetividad y garantizan la paz [...] los súbditos no son expoliados de todo derecho. Desde luego, evidentemente no tienen el derecho de no obedecer las leyes. Pero conservan su derecho natural, es decir, su libertad de actuar o no actuar allí en donde las leyes civiles no impongan ninguna obligación o prohibición. El derecho civil, que permite la distinción de lo mío y lo tuyo, da un contenido, una efectividad y una garantía al derecho de los súbditos.⁶⁴

A partir de lo anterior, se puede observar cuál es la visión que se tiene aquí de conceptos fundamentales, tales como derechos de los súbditos y ley en el contexto del sistema de Hobbes. Así, respecto al segundo punto, para Zarka la armonía que se presenta entre la voluntad del soberano y la voluntad de los súbditos fundamenta la obligación positiva de los últimos.⁶⁵ La ley no es ya extraña a la voluntad de los súbditos, todo lo contrario, ellos mismos son considerados como los autores de ésta, lo que lleva a que Zarka se acerque a una interpretación de la noción de ley en Hobbes como una muestra del racionalismo jurídico más que como la expresión del decisionismo político.⁶⁶

Este carácter racional de la ley se vería manifestado también en la correspondencia que Zarka establece entre las leyes de la naturaleza y las leyes civiles. Así, a diferencia de Oakeshott, para quien la ley de naturaleza para que se haga efectiva

64. ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento... Op. cit. p. 243.

65. Tal como se ha venido viendo, de acuerdo con la interpretación de Zarka, en los Elementos y en el Ciudadano, del pacto de dominación que estas obran contienen solo se deduce una obligación negativa para los súbditos que consiste en que éstos se comprometen a no resistirse a la aplicación de una ley. En Leviatán se supera este problema, lo que implica que los súbditos tienen ya una obligación positiva de obediencia, la cual se traduce en que ellos, a partir de la autorización que le dan al soberano para actuar en su nombre, deberán cumplir lo que la ley ordena.

66. La equivalencia en la interpretación que realiza Zarka entre la voluntad del soberano y la voluntad de los súbditos, así como también su concepción de la ley como algo racional en el sistema de Hobbes, se manifiestan en el siguiente pasaje de su texto: «[...] lejos de abrir la vía a una oscura y peligrosa concepción de la trascendencia irracional de la voluntad del Estado, la teoría de la ley es, por el contrario, uno de los lugares privilegiados en donde es posible comprender por qué en Hobbes la razón del Estado no podría ser en definitiva de una naturaleza distinta de la de los particulares». Ibid., p. 72.

dentro de la condición civil requiere el cumplimiento de una serie de requisitos, como la promulgación de la ley, por ejemplo, para Zarka, al ser las leyes naturales verdaderos mandatos divinos, tienen un carácter normativo sin necesidad de su promulgación.⁶⁷

Esta valoración de la teoría del derecho de Hobbes como racionalismo jurídico no es exclusiva de Zarka. Para Tönnies, su concepción del Estado-Leviatán como una monarquía constitucional viene ligada a la idea de Estado de derecho:

El espíritu que anima la teoría [de Hobbes] es la idea del Estado de derecho, cuya finalidad es la realización del derecho natural mediante las leyes [...]. Como todo el derecho natural posterior y la misma teoría del Estado de derecho, que viene a sustituirlo en el siglo XIX, su pensamiento es expresión del sistema liberal, en el sentido en que lo entendían los príncipes y ministros del despotismo ilustrado del XVIII y como fue entendido todavía en el siglo XIX, pues no llegó a desprenderse de una manera total de sus connivencias con el despotismo.⁶⁸

A pesar de la atenuación presente en el final del pasaje anterior, es claro que esta noción de Estado de derecho, de acuerdo con la cual el poder dentro del Estado no es ejercido arbitrariamente, sino que se desarrolla dentro de unos cauces legales, además de dejar un amplio margen de libertad para los súbditos, permitiría la materialización de los derechos naturales, toda vez que la ley positiva es vista en la lectura de Tönnies, así como en la de Zarka, como el desarrollo de los postulados del derecho natural. Así, de acuerdo con esto, existe en la teoría de Hobbes una correspondencia entre la ley civil o positiva y las leyes de la naturaleza; a partir de lo cual bien se podría calificar a Hobbes como filósofo iusnaturalista.⁶⁹ Y esta calificación se deduce de lo dicho por Tönnies, toda vez que para él, el fin último del Estado de derecho «es la realización del derecho natural mediante las leyes». Siguiendo a este último, Hobbes es el fundador de la idea de los derechos

67. *Ibíd.*, pp. 171-173.

68. TÖNNIES, Ferdinand. Hobbes. Vida y doctrina. Op. cit., pp. 262-263.

69. Si estos autores fuesen consecuentes con esta relación entre las leyes civiles y las leyes naturales necesariamente deberían concluir que toda ley civil contraria a los preceptos de las leyes de la naturaleza debe ser tenida, bien sea como inexistente o como ineficaz. Sin embargo, ninguno de ellos deriva esta conclusión de sus principios. Tönnies, cayendo en una lógica absurda, afirma que: «Verdad que todas las leyes son igualmente válidas, y el obedecerlas es deber del ciudadano, por ley natural y por ley del Estado; pero no todas las leyes son racionales («justas»), y lo irracional («injusto») es contrario a la ley natural». *Ibíd.*, p. 270.

naturales tal como ha sido concebida en el siglo XVIII. En esta época primó la concepción de unos derechos naturales inalienables que, por ser tales, permanecían en la condición civil con una magnitud tal que representaban límites infranqueables para el ejercicio de la soberanía. Que este es el carácter que Tönnies le atribuye al derecho de naturaleza de Hobbes se desprende, entre otros, del siguiente pasaje: «Y también esta construcción del Estado racional comienza con una declaración de los derechos inalienables del hombre, que para Hobbes están comprendidos dentro del derecho de seguridad personal, que es el fin por el cual unos hombres se «someten a otros».⁷⁰

En relación con los derechos inalienables, también Zarka, de manera similar a Strauss, a Tönnies y a Cortés, concluye que el derecho natural de los súbditos permanece dentro de la condición civil, y lo hace debido a la noción de autorización. Siguiendo su lectura de Hobbes, las obras anteriores al Leviatán daban lugar a la conformación de una voluntad soberana privada, a partir de la cual la soberanía era entendida en términos de dominio, mientras que en Leviatán la soberanía, entendida ya en términos de autorización, permite el paso a una verdadera voluntad soberana pública. «Esta transformación se realiza sustituyendo la teoría de la transferencia o de la enajenación del derecho por una teoría de la autorización». Este cambio en los términos del pacto, que se presenta según la lectura de Zarka, permite que los derechos inalienables de los súbditos persistan una vez instituido el Estado y, además, éstos tendrían el valor normativo suficiente como para oponerse a los derechos del representante soberano –el cual, como se vio anteriormente, tan sólo tendría un «derecho de uso».

El «espíritu» del Estado de derecho presente en la obra de Hobbes también se materializa, de acuerdo con estos autores, en la libertad que gozan los súbditos dentro del Estado. Tönnies destaca el carácter legal del poder ejercido por el soberano, hasta el punto de considerar dicha característica como una negación del absolutismo estatal. Así, habla de «límites necesarios y esenciales» en la legislación y del carácter per se racional de la ley dictada por el soberano.

Así mismo, en lo que se refiere al análisis del Estado, Oakeshott omite la serie de derechos que Hobbes le atribuye al soberano, así como también lo hace con los deberes de los súbditos, limitándose a anotar que el Estado de Hobbes está

70. Ibid., p. 279.

gobernado por la ley: «[...] Hobbes concibe al soberano como un legislador, y su gobierno no es arbitrario sino el gobierno de la ley».⁷¹

La libertad de los súbditos, además de lo que se refiere a la parte del derecho natural que se conserva dentro del Estado, básicamente está contenida en aquellos asuntos de la vida privada de los súbditos que no han sido objeto de regulación legal por parte del soberano. Y, teniendo en cuenta aquellos límites «esenciales» de la legislación, este margen de libertad sería considerablemente amplio.

En la lectura realizada por Oakeshott del sistema de Leviatán se percibe claramente el acento benevolente con el que se interpreta la relación entre Estado e individuo. Así, a pesar de reconocer que en el pacto los hombres renuncian tanto a la facultad de ejercer ciertos derechos como a la posibilidad misma de «querer», y que el representante soberano es el único sujeto habilitado para ejercer su voluntad, para Oakeshott esta situación no pone en peligro la individualidad: la asociación civil generada a partir del pacto «es un conjunto de individuos unidos en un representante soberano, y por lo que toca a la generación y la estructura es la única clase de asociación que no compromete la individualidad de sus componentes».⁷² Esto último lo dice el autor en contraposición con la forma de Estado que se genera a partir del contrato social de Rousseau. Siguiendo a Rousseau, los individuos naturales al entrar a formar parte de la República pierden su individualidad para conformar la voluntad general.⁷³ Sin embargo, Oakeshott no se está refiriendo únicamente al concepto de individualidad, sino también al de individuo, toda vez que, de acuerdo con él, el Leviatán no destruye a los individuos que lo conforman. «Los hombres naturales son los elementos integrantes de la asociación civil que, aparte de cualquier otra cosa, es una asociación que puede comprender a tales individuos sin destruirlos».

71. OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». Op. cit., p. 265.

72. «Ahora bien, la percepción común es que, aunque Hobbes puede ser un individualista al principio, su teoría de la asociación civil está concebida precisamente para destruir el individualismo. En lo que respecta a la generación de la asociación civil, esto no es cierto. El hecho de autorizar a un representante para que haga una elección por mí no destruye o compromete mi individualidad; no hay confusión de voluntades mientras se entienda que mi voluntad se manifiesta en la autorización del representante y que la elección que él hace no es mía, sino suya en nombre mío. El individualismo de Hobbes es demasiado fuerte para permitir siquiera la aparición más breve de algo como una voluntad general». *Ibíd.*, pp. 263-264.

73. Para Rousseau, los hombres para pasar de la condición natural a la condición política deben realizar una alienación total de sus derechos frente a la comunidad: «De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad». ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. 1993, Libro I, Capítulo VI, pp. 15-16.

De esta manera, se puede observar cómo para Oakeshott, por una parte, la conflictiva relación que se presenta tanto en *Leviatán* como en las demás obras políticas de Hobbes entre Estado e individuo es saldada con la preeminencia del individuo sobre el Estado o, para decirlo en sus propios términos, del individualismo sobre el absolutismo; y, por otra, el Estado es concebido como un verdadero Estado de derecho, en el que prevalece la noción de gobierno de la ley sobre la de gobierno de los hombres.

A partir de lo visto anteriormente, bien se puede concluir que para todos estos autores, en el sistema de Hobbes existe una relación pacífica de medios a fines. El fin por el cual se instituye el Estado es la garantía de la vida y el medio para obtener dicho objetivo es que los hombres renuncien a su derecho natural a todo. Ahora bien, una vez que los hombres hacen esto y se crea un orden estatal existiría la garantía para los súbditos de que todo aquello que realice el soberano responderá a la finalidad perseguida con su institución. Por otra parte, siendo muy pesimistas o tal vez dramáticos, en el extrañísimo evento de que el soberano no cumpla con la misión que le fue encomendada, y en lugar de proteger, intente dominar y esclavizar a sus súbditos, siguiendo los lineamientos de la interpretación aquí descrita, pacíficamente y con derecho los súbditos podrían, tanto en términos individuales como colectivos, desobedecer o deponer a su soberano, respectivamente.

Así las cosas, en lugar de ser uno de los más sagaces y enfáticos defensores del poder absoluto del Estado, Hobbes aparece ya como un paria entre aquellos que propugnan por la monarquía absoluta.

CAPÍTULO III

CONTRACTUALISMO EN HOBBS: DEL ESTADO DE RAZÓN AL ESTADO DE TERROR



Concluí un libro escrito en mi lengua materna, para que pudiese ser leído muchas veces y con provecho por mis compatriotas. Con el título de Leviatán, sale raudo volando impreso desde Londres hacia las regiones vecinas. Ese libro milita a favor de todos los reyes y de todos los que, bajo cualquier otro nombre, poseen derechos regios. Thomas Hobbes, Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor.

Tal como se ha venido viendo en los capítulos anteriores, situar como base del Estado un pacto implica que el fundamento de obediencia de los súbditos frente al Estado no se encuentra en la divinidad o en la tradición, sino en su misma voluntad. Por lo tanto, y de acuerdo con la terminología propia del liberalismo, el Estado es legítimo. Por otra parte, el Estado-Leviatán, además de ser legítimo, es también legal, toda vez que el poder es ejercido mediante los cauces de la ley. En relación con el contenido iusnaturalista, en el sistema diseñado por Hobbes aparecen una y otra vez los conceptos de derecho de naturaleza y leyes de la naturaleza. Éstos han sido interpretados como una manifiesta garantía que poseen los súbditos frente al poder del soberano. Así, dentro del Estado-Leviatán encontramos enunciados los elementos que definen al liberalismo político.

Sin embargo, en términos materiales, y no meramente formales, la construcción artificial del Estado-Leviatán realizada por Hobbes representa una de las mayores y más sofisticadas apologías de la monarquía absoluta que se puedan encontrar en la historia del pensamiento político. En primer lugar, a partir del pacto, Hobbes

fundamenta los derechos de la soberanía, que, tal como los describe en el capítulo XVIII de *Leviatán* y en el capítulo VI de *El Ciudadano*, hacen del poder del soberano un poder absoluto e ilimitado. En segundo lugar, Hobbes no recurre a las leyes de la naturaleza y al derecho natural para imponer límites al poder del soberano estableciendo derechos de defensa o de rebelión a favor de los súbditos, sino que manipula estas teorías para legitimar y fortalecer aún más el Estado. Finalmente, el ejercicio del poder a través de las leyes no garantiza automáticamente su limitación. En el Estado-*Leviatán*, las leyes, en lugar de representar un límite para el poder del soberano, se constituyen en el mejor medio para su ejercicio.

Para demostrar esta tesis se dividirá este capítulo en cuatro partes, así: (1) la condición natural de los hombres; (2) el pacto de legitimación del Estado; (3) el poder absoluto e ilimitado del Estado; (4) la negación del derecho de rebelión.

I. CONDICIÓN NATURAL DE LOS HOMBRES

Siguiendo lo dicho en el prefacio de *El Ciudadano*, el método utilizado por Hobbes para estudiar el Estado es el racional-hipotético, método a partir del cual se conocen los efectos a partir del estudio de las causas. Esta tarea de conocer las causas que originan un efecto o resultado es para Hobbes la tarea de la filosofía; es decir, que no basta con conocer la naturaleza de las cosas en sí mismas consideradas, sino que es necesario conocer cuál es la razón de ser de éstas. Lo anterior, aplicado a la política, da como resultado que no es suficiente saber que el Estado realmente existe, sino que se deberán buscar las causas que generaron dicho efecto. En la búsqueda de tales causas, Hobbes se imagina cuál sería la situación de los hombres allí donde no existe un tercero autorizado para regular los conflictos que se presenten entre ellos. Esta situación es la tan conocida guerra de todos contra todos. Si se tiene en cuenta que esta condición de guerra propia del estado de naturaleza se infiere a partir de un método racional-hipotético, tal como lo reconoce Hobbes al sostener que el estado de naturaleza por él descrito no ha existido sino tan sólo en situaciones particulares –por ejemplo, en la América para entonces acabada de descubrir o en las relaciones entre los Estados–, bien se podría afirmar que su conclusión es sólo aplicable a determinados casos, como lo podría ser la conflictiva sociedad inglesa de mediados del siglo XVII, por ejemplo. Sin embargo, las pretensiones de Hobbes son mucho más profundas: «Siguiendo este método pongo en primer lugar, como principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie, que la condición de los hombres es tal, que

si no existiese el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarían los unos de los otros y se temerían mutuamente [...]».⁷⁴ Así, la causa del Estado o aquello que lo constituye es la naturaleza humana. Oakeshott avala este anhelo de universalidad al afirmar que el hombre al que se refiere Hobbes es el solitario o, para decirlo en otros términos, el hombre universal.

Aquí no se entrará en la discusión de si Hobbes obtuvo sus conclusiones referentes a la naturaleza humana a partir de la observación de los hombres o del razonamiento, ya que lo que interesa destacar es la condición negativa en la que se encuentran los hombres en el estado de mera naturaleza y la posibilidad que tienen a partir de leyes dictadas por la razón para salir de dicho estado.

1.1. En el comienzo de *El Ciudadano* Hobbes asesta un fuerte golpe contra la hasta entonces dominante tradición aristotélica que concebía al Estado en términos naturales. Para Hobbes las sociedades políticas no tienen su origen en la naturaleza misma del hombre sino en las asociaciones y en los pactos.⁷⁵ Por lo tanto, los hombres no son seres políticos por naturaleza, sino por educación:

Como de hecho vemos que los hombres viven en una sociedad ya constituida, que nadie vive fuera de la sociedad y que todos buscan la asociación y el trato mutuo, puede parecer en cierto modo estúpido dejar sentado en el comienzo mismo de esta doctrina de la sociedad civil que el hombre no ha nacido apto para la sociedad. Por eso necesita ulterior explicación. Es cierto que el hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento, le molesta la soledad prolongada. Porque los niños necesitan de los demás para vivir, y los adultos para vivir bien. Por eso no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y

74. *El Ciudadano*. Prefacio, p. 7. Las ediciones de las obras de Hobbes que se han trabajado hasta ahora son las siguientes: *El Ciudadano*. 1993; *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2004; *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. 2002. En adelante cuando se requiera citar alguna de estas obras se mencionará solamente el título de la obra en cuestión.

75. Con esto Hobbes inicia una nueva tradición política sobre el origen del Estado entendido ya en términos consensuales, tradición que, de acuerdo con lo dicho por Bobbio y Bovero, se extiende hasta Hegel, quien retoma la antigua idea aristotélica. Como se sabe, la idea del origen consensual del Estado es recuperada en el siglo XX con el neocontractualismo de John Rawls.

para conseguirlas son necesarios la lealtad y los pactos [...]. Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación.⁷⁶

De esta manera, los hombres, debido a sus facultades naturales, no han nacido aptos para vivir en sociedad. La vida en el estado de naturaleza está permanentemente amenazada por una condición de guerra de todos contra todos, lo que conduce a un estado de miedo mutuo entre los hombres. Este miedo mutuo descrito por Hobbes proviene de la misma naturaleza del hombre, ya que ella está guiada por ciertas disposiciones que hacen imposible la convivencia entre los hombres, tales como la «competencia», la «desconfianza» y la «gloria», disposiciones que se pueden resumir en el egoísmo y en un «incesante deseo de poder», de tal magnitud que solo cesa con la muerte. Además de esto, según Hobbes, los hombres son naturalmente iguales y están dotados de un derecho de naturaleza a todo.

De las condiciones vistas anteriormente, aunque para Hobbes todas dificultan una vida armoniosa entre los hombres, las determinantes son dos: la igualdad natural de los hombres y el derecho natural. Mientras que el egoísmo de los hombres y las demás pasiones se mantienen una vez constituido el Estado, toda vez que el pacto, a diferencia de lo que sucede con Rousseau⁷⁷ no transforma la naturaleza humana, los hombres sí renuncian a la igualdad natural y al derecho de naturaleza, estableciéndose con esto las calidades de soberano y súbdito.

La igualdad de los hombres en el estado natural es vista como una condición negativa, ya que a partir de ésta cualquier hombre es lo suficientemente poderoso como para destruir a los otros. Por lo tanto, no hay nada que le asegure la victoria al vencedor, pudiendo así reanudarse el enfrentamiento en cualquier momento.

76. HOBBS, Thomas. El Ciudadano, Cáp. I, N. 2, p. 15.

77. Para Rousseau el contrato social cumple el importante papel de transformar radicalmente al hombre, haciendo que abandone el amor propio y se satisfaga con el amor de sí mismo, el cual es valorado como una virtud dentro de la sociedad civil: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones». ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. 1993, Libro I, Cáp. VIII, p. 19.

En cuanto al derecho de naturaleza es necesario señalar que Hobbes establece una equivalencia entre los términos derecho y libertad.⁷⁸ Así, este derecho de naturaleza consiste básicamente en la libertad ilimitada que todo hombre tiene en la condición natural de hacer u omitir algo para asegurar su vida y cualquier otra cosa necesaria para ello; es decir, que todos los hombres tienen un derecho a todo, inclusive respecto de la vida de los demás. Este derecho tiene un carácter natural e ilimitado. Natural, porque lo tiene todo hombre por el mero hecho de serlo, e ilimitado, debido a la ausencia de un poder común que controle a los hombres. Ahora bien, esta libertad ilimitada del hombre natural carece de efecto debido a que dichas libertades se eliminan unas a otras. Dicho de otro modo: por naturaleza yo poseo el derecho de utilizar cualquier medio para conservar mi vida y, atendiendo al estudio de las pasiones que emprende Hobbes en la primera parte de *Leviatán*, la única manera de alcanzar esto es dominando y sojuzgando a los demás. Así, al tener todos a su vez este derecho ilimitado, el fin último de proteger la existencia dependerá tan sólo de la guerra. Además de esto, el derecho natural y la igualdad de los hombres, hacen que cada hombre sea el juez de sus propios actos, lo que implica que la medida y la calidad de necesarios de los actos que cometa un hombre para asegurar su bienestar dependerán solo de su conciencia: «en el estado de naturaleza la medida del derecho es la utilidad».

Esta serie de condiciones descritas trágica y dramáticamente por Hobbes conducen al miedo mutuo, el cual se constituye como el punto de origen y fundamento de legitimidad del Estado.

1.2. El hombre en la condición natural es un ser pasional y, a la vez, un ser dotado de razón. No obstante, la razón, por sí misma, es insuficiente para generar una vida armoniosa entre los hombres. Incluso, en la condición de mera naturaleza, la razón está al servicio de las pasiones y deseo de poder de los hombres. Ello queda en evidencia cuando Hobbes, luego de establecer como principio general de la humanidad un deseo infinito de poder, afirma que esto, en algunos casos, obedece a la necesidad del hombre de asegurar el poder ya adquirido, lo que implica necesariamente un cálculo racional por parte del hombre natural⁷⁹.

78. «El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *Jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin». *Leviatán*, Cáp. XIV, p. 106.

79. *Leviatán*, Cáp. XI, pp. 79-80.

Sin embargo, a partir de la razón –e incluso también de las pasiones– el hombre tiende a buscar una vida confortable que no se vea constantemente amenazada. De esta manera, teniendo como guía a la razón, Hobbes extrae de la «naturaleza» misma del hombre una serie de «leyes», las cuales se constituyen en teoremas o preceptos para vivir en paz. Dichas leyes desarrollan el derecho natural ya que lo limitan y, a su vez, lo hacen efectivo. Así, las leyes naturales pueden verse como una transformación del derecho natural que en el estado de naturaleza conduce a los hombres a la guerra, a un precepto de la razón que en el estado civil permite que los hombres vivan en paz.

De acuerdo con Hobbes existen 19 leyes naturales, de las cuales en este momento es indispensable mencionar las dos primeras:

[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que se les sea concedida a los demás con respecto a él mismo⁸⁰.

A partir de estas leyes se concluye que el hombre no es sólo un ser pasional, sino que también es un ser racional. Esta racionalidad lo lleva a desear salir del estado de guerra buscando una condición de vida pacífica en la cual pueda gozar de su bien máspreciado: la vida. Sin embargo, la racionalidad presente en los hombres, de ninguna manera es suficiente para alcanzar la condición pacífica de vida que los hombres desean, siendo así necesario establecer pactos que estén respaldados siempre por la fuerza de la espada.

80. Ibíd., Cap. XIV, p. 107.

2. PACTO DE LEGITIMACIÓN DEL ESTADO

En Hobbes, a diferencia de lo que sucede con Locke, el pacto de institución del Estado representa para el soberano la posesión de un poder absoluto que no está condicionado al cumplimiento de obligaciones –ni siquiera al cumplimiento de los fines por los cuales se instituyó el Estado. Por otra parte, a partir del mismo pacto, los súbditos tienen una obligación de obediencia casi total frente al soberano. Además de esto, la función principal que cumple el pacto es la de dotar de legitimidad el ejercicio del poder político por parte de aquel que sea instituido como soberano.

La figura del pacto como fundamento de legitimidad del Estado está presente tanto en *El Ciudadano* como en *Leviatán*. Sin embargo, en estas obras se encuentra una caracterización diferente de él, aunque su función en ambas sea la misma.

2.1. En *El Ciudadano* la esencia del pacto de institución del Estado radica en la imposibilidad que se genera para los súbditos, una vez instituido el Estado, de resistir lícitamente al soberano. Dicha situación se alcanza mediante una serie de pactos recíprocos en los cuales se presenta la renuncia al primigenio derecho natural y la sumisión de las múltiples voluntades particulares a la voluntad de uno solo. Es estrictamente necesaria dicha sumisión, toda vez que para Hobbes la unión de muchas voluntades no garantiza la constitución de una sociedad civil fuerte y duradera. De esta manera, los hombres en el pacto no sólo renuncian a su derecho natural a todo sino que también se despojan de su voluntad.⁸¹ De lo anterior se derivan dos conclusiones importantes respecto a la naturaleza del pacto diseñado por Hobbes.

Primero, los hombres que participan en el acto creador del Estado actúan de manera individual, no colectiva, y lo hacen mediante una serie de pactos recíprocos en los que cada uno accede a renunciar a su derecho natural con la condición de que los demás hagan lo mismo.

[...] ha de considerarse lo que es la multitud de los que se asocian para formar un Estado por su decisión: a saber, que no se trata de ninguna unidad

81. «Esta sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de un solo hombre o de una asamblea se da cuando cada uno se obliga mediante un pacto ante los demás a no resistir a la voluntad de aquel hombre o asamblea a la que se somete». *El Ciudadano*, Cáp. V, N. 7, p. 53.

sino de muchos hombres, cada uno de los cuales tiene su propia voluntad y juicio propio acerca de lo que ha de proponerse. Y aunque por los contratos particulares cada individuo tiene su derecho y su propiedad de modo que pueda llamar suya cada uno a una cosa, sin embargo no existe nada de lo que toda la multitud, como persona diferente de cada individuo, pueda decir rectamente que es suyo más que ajeno.⁸²

Respecto a este punto Hobbes realiza una aclaración concerniente al concepto de multitud. En el evento en que la multitud decida que los hombres renunciarán a sus voluntades particulares para tener la voluntad de uno solo (soberano) como la voluntad de todos, en dicho momento la voluntad de la multitud ha de entenderse como la voluntad del pueblo.⁸³ De esta manera, el soberano recibe el poder del pueblo, lo que no implica, sin embargo, que el soberano tenga obligación alguna con el pueblo o con los que participaron en la constitución de la sociedad civil, ya que éste, entendido como conjunto de hombres, tiene una existencia efímera: el pueblo, antes de realizarse el pacto no existía, ya que en la condición natural los hombres están aislados y, una vez realizado el pacto, la noción de pueblo desaparece:

Tampoco se obliga el monarca a nadie por ningún pacto por el poder recibido, porque recibe el poder del pueblo pero, como se acaba de exponer, el pueblo, en el momento mismo de la transferencia, deja de ser persona, y cuando desaparece la persona, desaparece también toda obligación para con ella.⁸⁴

[...] se opone al régimen civil, sobre todo al monárquico, el que los hombres no distinguen suficientemente entre pueblo y multitud. El pueblo es una unidad, que tiene una sola voluntad, y al que se le puede atribuir una acción común.

82. *Ibíd.*, Cap. VI, N. 1, pp. 55-56.

83. En el momento del pacto la decisión acerca de la constitución de la sociedad civil y, por lo tanto, de la transferencia de derechos, estará guiada por el principio de la mayoría: «Se ha de considerar además que cada uno de los que forman la multitud (para que se dé un principio de constitución del Estado), debe ponerse de acuerdo con los demás en que en aquello que cualquiera proponga en el grupo, se tenga por voluntad de todos lo que quiera la mayor parte; de lo contrario no podrá haber en absoluto una voluntad de una multitud de hombres cuyos caracteres y deseos son tan diferentes. Y si alguien no quisiera ponerse de acuerdo, los demás, a pesar de ello, podrían constituir el Estado sin él. De donde se sigue que el Estado retiene su derecho primigenio, esto es, el derecho de guerra contra el discrepante, como contra un enemigo». *Ibíd.*, Cap. VI, N. 2, pp. 56-57. Esta posibilidad que tiene la mayoría de eliminar a aquel que disienta de ella también se encuentra presente en el *Leviatán*: Cap. XVIII, p. 144; Cap. XV, p. 121.

84. HOBBS, Thomas. *El Ciudadano*, Cap. VII, N. 12, pp. 72-73.

Nada de esto se puede decir de una multitud. En todo Estado el que reina es el pueblo, porque incluso en las monarquías el pueblo reina; es el pueblo el que quiere por la voluntad de un solo hombre. Pero los ciudadanos son multitud, esto es, súbditos. En la democracia y en la aristocracia los ciudadanos son multitud pero la asamblea es el pueblo. Y en la monarquía los súbditos son multitud y, por paradójico que parezca, el rey es el pueblo.⁸⁵

La contradicción presente en los pasajes acabados de citar en donde se dice primero que el monarca recibe el poder de la multitud entendida como un pueblo y luego se niega que una multitud pueda ser considerada como una unidad, es decir, como un pueblo, responde al objetivo perseguido por Hobbes: la necesidad de encontrar un fundamento de legitimidad para el ejercicio del poder político y, a su vez, negar, una vez constituido el Estado, cualquier posibilidad de rebelión a favor de los súbditos.

En segundo lugar, este pacto de institución del Estado podría denominarse como pacto de no resistencia. Se debe recordar que los hombres en el estado de naturaleza poseen un derecho natural a todo, derecho que se extiende incluso sobre los demás. En el pacto, los hombres –guiados por la «razón»– deciden transferir este derecho. Sin embargo, dicha transferencia no debe entenderse en términos literales, toda vez que el depositario de los derechos es también un hombre natural que por ser tal tiene ya un derecho ilimitado a todo. Así, «la transferencia de derechos consiste sólo en la no resistencia», por lo tanto, una vez creado el Estado los hombres ya no podrán oponerse legítimamente al soberano, lo que implica que cualquier oposición, ya sea de un hombre particular o de una multitud de hombres, se reputará por sí misma como ilegítima y podrá ser eliminada por el soberano.

2.2. En *Leviatán* la esencia del pacto también radica en la renuncia a la voluntad y al juicio particular para adoptar como único juicio y voluntad válida la del soberano. Sin embargo, el medio para llegar a esto difiere un poco del presentado en *El Ciudadano*. En esta última obra el rasgo fundamental del pacto radica en que los súbditos, una vez constituido el Estado, pierden toda posibilidad legal de oponerse al soberano. Ahora bien, aunque en *Leviatán* este argumento se mantiene, Hobbes encuentra una estratagema más fuerte que la simple transferencia de derechos para dotar de legitimidad el poder absoluto del Estado: la teoría de la representación.

85. *Ibíd.*, *Cáp.*, XII, N. 8, p. 108.

La forma en que se celebra el pacto de institución y la definición de Estado que surge a partir de éste es presentada por Hobbes en los siguientes términos:

[...] autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. [...]. [El Estado es] una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO SUYO.⁸⁶

En el capítulo XVI de *Leviatán* Hobbes introduce la teoría de la representación con la cual se empieza a concebir el Estado como un ente artificial creado por los hombres para el cumplimiento de un determinado objetivo. Allí se señala que una persona considerada como actor, ya sea mediante palabras o acciones, representa la voluntad de otro, quien será considerado como el verdadero autor de dichas palabras o acciones. Trasladado esto al campo político, una vez instituido el Estado, el soberano ocupará el lugar del actor y los súbditos serán considerados como los autores de aquello que haga el soberano en ejercicio de su poder político.

En *Leviatán*, a diferencia de lo que sucede en *El Ciudadano*, no aparece ya el concepto de pueblo. Los hombres que participan en el acto creador del Estado actúan mediante una serie de pactos particulares, lo que implica que de allí no se podrá inferir una voluntad común y dichos hombres, por lo tanto, tan sólo constituyen una multitud.⁸⁷ De esta manera, no existe un solo autor del Estado –como lo podría ser el pueblo–, sino que habrá tantos autores cuantas personas participen en el pacto, lo que implica, consecuentemente, que la autorización dada al actor (soberano) para que a partir de ese momento actúe en nombre o representación del autor, es una autorización particular. El hecho de que la multitud de hombres no

86. *Leviatán*, Cáp. XVII, p. 141.

87. «Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud». *Ibíd.*, Cáp. XVI, p. 135.

constituya una unidad y que, por lo tanto, la autorización dada al representante sea en términos particulares, implica que los súbditos no constituirán nunca un conjunto de hombres, sino tan sólo una suma de individuos que por ser tal no tendrán derechos colectivos –como el derecho de rebelión, por ejemplo. Por otra parte, el principal efecto que cumple la noción de representación es que los súbditos individualmente considerados tampoco podrán oponerse al soberano, o, si se oponen, se estará cometiendo un acto, además de ilegítimo, absurdo, toda vez que se estarían oponiendo a sí mismos.

2.3. En la teoría de Hobbes en el momento mismo en que los hombres autorizan a un tercero para que actúe en nombre de ellos se constituye el Estado. Los conceptos de Estado y soberanía no pueden ser disociados, así como tampoco los de gobierno y soberanía o gobierno y Estado. El soberano es el gobernante y a su vez encarna al Estado. Si se ataca al soberano, que puede ser un hombre o un conjunto de hombres, se ataca a su vez al Estado. En cambio, para Locke, y también para Rousseau, el acto mediante el cual se constituye el Estado o sociedad política se debe diferenciar de aquel a partir del cual se establece el gobierno. Para Locke el poder supremo del Estado es el órgano legislativo. Sin embargo, en sus propias palabras, este es solo un «poder fiduciario», por lo cual la comunidad retiene el poder de disolver la legislatura.⁸⁸ De esta manera, bien se puede decir que el acto a partir del cual se sale de la condición natural para pasar a la condición política es un verdadero pacto de asociación, mediante el cual se crea la comunidad. «Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno».⁸⁹ Aunque Locke no lo establezca de manera firme y reiterada a lo largo del Segundo tratado, a partir de lo anterior se deduce que la creación de la sociedad y el establecimiento del gobierno se presentan en dos momentos diferentes. En el caso de Rousseau es más clara aún la diferenciación entre estos dos momentos. La función del contrato social es la constitución del pueblo. Ahora, el establecimiento del gobierno se realiza mediante un acto posterior, el cual, en los términos de Rousseau, no es un

88. LOCKE, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil . 1994, Cap. XIII, N. 149, p. 154.

89. Haciendo referencia al pacto o acto de asociación, Locke continúa su argumentación en los siguientes términos: «Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyéndose de este modo un Estado claramente definido». *Ibíd.*, Cap. XIX, p. 206.

contrato sino una ley.⁹⁰ El efecto principal de esto es que la soberanía, a diferencia de lo que sucedía en Hobbes, recae ya no en el gobernante sino en el pueblo, mientras que el gobierno representa tan solo un cuerpo intermedio entre el soberano y los súbditos.

A partir de la forma en que se da el paso de la condición natural a la política en las obras de Locke y Rousseau, se está en presencia de un verdadero pacto de asociación. El resultado de dicho pacto es la creación o constitución de la comunidad o pueblo. Tal como se vio, el establecimiento del gobierno es un acto posterior a éste. Así, siguiendo esta lógica, ante un abuso en el ejercicio del poder, el pueblo tiene el derecho de destituir o modificar el gobierno. A diferencia de esto, teniendo en cuenta la forma como está delineado el pacto de institución del Estado en la teoría de Hobbes, no existe posibilidad alguna para los súbditos de revocar o limitar el ejercicio del poder político.⁹¹

A partir de los textos citados de *El Ciudadano* y de *Leviatán* se concluye fácilmente que los individuos que realizan el pacto por medio del cual se instituye el Estado, no representan, como lo sostenía Tönnies, una «asamblea constitucional».⁹² En la teoría de Hobbes no existe un pacto, sino una multiplicidad de pactos, tantos cuantos individuos participen en la constitución del Estado. En su terminología, la única denominación aplicable a la suma de individuos que realizan dichos pactos es la de multitud, que tal como se vio en *El Ciudadano*, nunca puede ser confundida con el concepto de pueblo: «el pueblo es una unidad, que tiene una sola voluntad, y al que se le puede atribuir una acción común. Nada de esto se puede decir de una multitud». Así, la autoridad que se le da al soberano se realiza en términos

90. A lo largo de *El Contrato social*, Rousseau se encarga de mostrar la diferencia que debe existir entre el soberano y el gobierno, este último es solamente un ministro del soberano, el cual tiene siempre la facultad de destituirlo. «De ahí que tengan mucha razón los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a unos jefes no es un contrato. No es nada más que una comisión, una función que cumplen como simples oficiales del soberano, y ejercen en su nombre el poder, del que se les ha hecho depositarios, y que éste puede limitar, modificar, y retirarles cuando le plazca». ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Op. cit., Libro III, Cáp. I, p. 56.

91. Para Bobbio, la figura del pacto a la que recurre Hobbes no es el *pactum societatis* que conduce a una sociedad civil de ayuda mutua entre los individuos ni el *pactum subiectionis* que se realiza entre el pueblo y el soberano, lo que implicaría el cumplimiento de obligaciones por parte del soberano y, ante el incumplimiento de dichas obligaciones, la recuperación de la soberanía para el pueblo. El pacto hobbesiano es un pacto entre individuos singulares que coinciden en renunciar a su derecho natural sobre todas las cosas y aceptan ser gobernados por un tercero que no hace parte de dicho pacto. BOBBIO, Norberto. «La teoría política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. 1995, p. 51.

92. Véase *supra*, pp. 34-35.

particulares, no colectivos. Por lo tanto, entre otras cosas, el soberano en el ejercicio de su poder no representa al pueblo, por la sencilla razón de que éste no existe.

Para Zarka, si bien el soberano no representa al pueblo, sí lo hace respecto a cada uno de los súbditos. Se debe recordar que, de acuerdo con la lectura que Zarka realiza del sistema de Hobbes, la teoría de la representación incorporada en *Leviatán*, y la consiguiente noción de autorización presente en el pacto, sustituyen la relación de dominación que se presentaba en *El Ciudadano* entre el soberano y sus súbditos, por una pacífica armonía entre ellos.⁹³ De acuerdo con esto, en *El Ciudadano* el soberano es una persona natural y, por lo tanto, ejerce una voluntad privada, mientras que el soberano que aparece en *Leviatán* debe ser entendido ya como una persona artificial que, por ser tal, ejerce la voluntad pública –recordando también a Oakeshott, según él, la función que cumple el pacto es crear un cargo. Si se lleva esta distinción hasta las últimas consecuencias se debería concluir que para Hobbes la soberanía no descansa en el monarca o en la asamblea, sino en la persona artificial, entendiendo por tal tanto al monarca o asamblea, como a la multitud de hombres que componen el Estado, llegando así a bordear escandalosamente la teoría de la soberanía popular de Rousseau.

La diferencia que se presenta en los términos del pacto en las dos obras de Hobbes no modifica la posición de los súbditos frente al poder del soberano. En *El Ciudadano* el soberano es un hombre natural con derecho a todo. Los súbditos deben obedecer los actos del soberano ya que en el pacto se obligaron a no resistirse a su voluntad. En *Leviatán* el soberano es el mismo hombre natural con derecho absoluto sobre los demás. La única diferencia es que los súbditos ya obedecen al soberano, no por su omnipotente voluntad, sino porque cada uno de los actos del soberano, a partir de la idea de representación, deben entenderse como actos de los mismos súbditos. Por lo tanto, el súbdito, al cumplir los mandatos de la ley civil –también de la ley natural–, independientemente del contenido de ésta, está obedeciendo a su voluntad. Sin embargo, y a diferencia de Rousseau para quien el pueblo, sin que medie representación, es el autor de todas las leyes del Estado, para Hobbes los hombres no tienen participación alguna en la creación de la ley. Así, a diferencia de lo dicho por Zarka, la teoría de la representación no solidifica la posición de los súbditos, ni atenúa el poder del soberano, sino que, por el contrario, fortalece la legitimidad de éste, por un lado, y, por el otro, elimina de plano cualquier posibilidad de queja para los súbditos.

93. Véase supra, pp. 36-38.

Las consecuencias que implica el hecho de considerar al Estado como un ente artificial no son otras que legitimar todos los actos del gobernante con la idea de que dichos actos se reputarán como actos desprendidos de la voluntad de los gobernados. El poder absoluto y todos los derechos que se le atribuyen al soberano dentro de la condición civil no provienen del pacto. Aquél que sea denominado como soberano, tal como se ha venido viendo, es un hombre natural que no hace parte del acuerdo que instituye el Estado y que mantiene su primigenio derecho natural a todo, motivo por el cual no requiere ningún derecho otorgado por los súbditos. Por lo tanto, con el pacto no se atribuye derecho alguno, sino que, por el contrario, éste implica una renuncia de derechos por parte de los súbditos.

El pacto legitima al Estado tanto en su origen como en su posterior funcionamiento, toda vez que éste es visto como un ente artificial creado por los hombres mediante un acuerdo en el que aceptan renunciar a sus derechos naturales, a su voluntad y a su juicio privado para adoptar como suyos la voluntad y el juicio del representante soberano, revistiendo así con un manto de legitimidad todas las posteriores actuaciones del soberano. Maquiavélicamente, Hobbes hace que el fundamento de legitimidad del Estado se sitúe en la misma voluntad de los súbditos. Así las cosas, el régimen de terror que inexorablemente implica un Estado concebido en términos absolutos, que no esté sujeto a ningún tipo de límites, ya sean estos legales naturales o teleológicos, tiene su razón de ser, no en la voluntad del dominador, sino en la voluntad de los dominados.

Por otra parte, para Hobbes existen dos tipos de Estado: el Estado por institución y el Estado por adquisición. El primero es el que se ha venido trabajando hasta ahora, en el que el Estado es producto de un pacto que realizan los hombres. El Estado por adquisición es el que se constituye a partir de la guerra o conquista. Ambos, para Hobbes, son igualmente legítimos y, por lo tanto, el soberano en los dos tipos de Estado tiene los mismos derechos y los súbditos idénticos deberes. Esto debido a que, en ambos, el Estado es el producto de la voluntad de los individuos. Ahora bien, dicha voluntad proviene, de acuerdo con Hobbes, del temor de los hombres. En el Estado por institución la voluntad de los hombres para crear el Estado se desprende del temor que estos sienten hacia sus semejantes, mientras que en el Estado por adquisición la voluntad de someterse al vencedor en la guerra proviene del miedo que tienen frente al conquistador. Para Hobbes los conceptos de voluntad y temor no se excluyen sino que, por el

contrario, es perfectamente lógico decir que una de las causas que originan la voluntad es el temor. Así, explicando el origen de las mociones voluntarias, define la voluntad como el último apetito o aversión presente en la deliberación.⁹⁴

De este modo, el acto de un hombre realizado por temor no excluye la libertad que dicho hombre tenía para actuar.⁹⁵ En lo que concierne al Estado, ya sea que éste haya sido instituido mediante un acuerdo o adquirido mediante una guerra, su fundamento procede siempre de la voluntad, ya sea la de los participantes en el acuerdo, o la de los sometidos en la guerra, respectivamente. Voluntad que, en ambas situaciones, se desprende del miedo. Sin embargo, tal como se acaba de ver y por absurdo que sea, para Hobbes este acto arrancado por el temor es un acto voluntario que, por ser tal, dota de legitimidad al soberano.

3. PODER ABSOLUTO E ILIMITADO DEL SOBERANO

Una vez saldado el espinoso problema de revestir de legitimidad el ejercicio del poder político, lo cual se hizo con la figura del pacto, Hobbes se dedica ya, sin problemas de conciencia, a dotar de poder a su monstruosa máquina de control. Y éste no es cualquier tipo de poder, sino que, en sus propias palabras, es el mayor poder que pueda ser atribuido a mortal cualquiera.

3.1. A partir de la constitución del Estado el soberano tiene una facultad discrecional para juzgar cuáles son las opiniones y juicios conducentes para alcanzar y mantener la paz dentro del Estado. Aquellas doctrinas que considere que atentan contra la armonía entre los hombres serán prohibidas. Pero, además de que se prohíban dichas doctrinas, éstas serán consideradas de inmediato como falsas, toda vez que la noción de verdad depende directamente de lo que sea necesario para alcanzar la paz. «Y aunque en materia de doctrina nada deba tenerse en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por vía de paz. Porque

94. «En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer [...]. Resulta, así, manifiesto que no solo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en la codicia, en la ambición, en el deseo o en otros apetitos con respecto a la cosa propuesta, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden de la omisión». *Leviatán*, Cáp. VI, p. 48.

95. A diferencia de la equiparación de Hobbes entre temor y voluntad, para Rousseau un acto que se desprende de la fuerza o del miedo, no puede ser considerado como un acto voluntario. «Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia». ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social*. Op. cit., Libro I, Cáp. III, p. 7.

la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de naturaleza».⁹⁶ Por otra parte, el soberano, como había de esperarse, es el único hombre habilitado para juzgar cuáles son los medios idóneos para lograr dicho objetivo.

En la condición natural no existen los conceptos de bueno y malo, tuyo y mío, entre otros. La medida de lo bueno o de lo justo dependerá solamente de un criterio de utilidad que cada hombre particular ha de juzgar, lo que implica que nada por sí mismo ha de considerarse como bueno o como malo.⁹⁷ Así, queda en evidencia el relativismo moral manejado por Hobbes. Sin embargo, dicho relativismo solo puede predicarse en el estado de naturaleza. Una vez creado el Estado se abandona este relativismo para dar paso a un absolutismo moral, el cual es establecido a partir del criterio del soberano. El soberano tiene el poder de legislar, el cual consiste no sólo en prescribir normas, sino también en establecer qué se ha de entender por bueno y malo, verdadero y falso, legítimo e ilegítimo, moral e inmoral.⁹⁸

Junto con el derecho de legislar, se establecen los derechos de judicatura y de hacer la guerra y la paz, el cual se concibe en relación con otros Estados.⁹⁹ En el ámbito interno, el soberano tiene la espada de la justicia. A partir de esto, tiene el derecho a castigar, tal vez uno de los derechos más importantes dentro del Estado,

96. Leviatán, Cáp. XVIII, p.146.

97. Hobbes pertenece a la tradición del nominalismo. A grandes rasgos, de acuerdo con el nominalismo, el nombre de las cosas proviene de una convención. Por lo tanto, no hay una identidad natural entre una cosa y su nombre. A partir de esto, concluye Hobbes: primero, la verdad consiste tan solo en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, por lo tanto, «verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas»; segundo, los conceptos de bueno y malo son también atributos del lenguaje. Bueno es lo que a un hombre le produce placer, y malo lo que la causa aversión. «Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal». *Ibid.*, Cáp. IV, p. 24; Cáp. VI, p. 42.

98. Para Cassirer, teniendo en cuenta que tanto la moral como la justicia se establecen a partir de la constitución del Estado y que, además, esto se hace sin límite alguno, «el soberano absoluto debe ser considerado, no ya solamente como dueño y señor de nuestros actos, sino como dueño y señor de nuestros pensamientos y como árbitro de la verdad o la falsedad del modo como se combinan». CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. 1974, p. 182.

99. Para Hobbes estos derechos de judicatura y de hacer la guerra en el exterior y establecer castigos a nivel interno, van indisolublemente unidos: «Puesto que el derecho de espada no es otra cosa que poder usar la espada con derecho a su arbitrio, de ahí se sigue que el arbitrio o el juicio acerca de su recto uso pertenecen a la misma persona. Ahora bien, si el poder de juzgar estuviese en poder de uno y el de ejecutar en el de otro no se conseguiría nada». *El Ciudadano*, Cáp. VI, N. 8, p. 58.

ya que, de acuerdo con Hobbes, «los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno». Así, se ve como el radical pesimismo antropológico de Hobbes se mantiene dentro de la condición civil. Para él, el pacto no produce en el hombre cambio alguno en relación con su naturaleza egoísta y competitiva. Los hombres siguen siendo seres eminentemente sensuales que actúan a partir de deseos y aversiones. Por lo tanto, estos hombres obedecen la ley y cumplen con lo estipulado en el pacto, no porque verdaderamente crean en la ley o en el pacto, sino fundamentalmente ante el temor al castigo, es decir, por un cálculo utilitario de costo y beneficio.

Otro derecho que, aunque a primera vista, y en comparación con los otros derechos que se le atribuyen al soberano, pareciera un asunto de menor importancia, en realidad, constituía uno de los temas más críticos para Hobbes y los defensores de la monarquía, este es el derecho de establecer y recaudar impuestos. Precisamente el uso discrecional de este derecho por parte del monarca (Carlos I) fue uno de los detonantes de la guerra civil inglesa (1642-1649). Si bien para Hobbes debe existir igualdad en cuanto a la tributación por parte de los súbditos,¹⁰⁰ el monarca no depende de otra instancia, como el parlamento, por ejemplo, para establecer y recaudar dichos impuestos. «Podéis, pues, pese a todos vuestros libros, tener por buena ley que el rey de Inglaterra puede, cuantas veces crea en conciencia que va a ser necesario para la defensa de su pueblo, reclutar todos los soldados y recaudar todo el dinero que guste, y que él mismo es juez de esa necesidad».¹⁰¹ Además de esta declaración expresa presente en el Diálogo, a partir de El Ciudadano y de Leviatán, obras en las que no se encuentra configurado de manera tan aguda este derecho absoluto del monarca para establecer impuestos, se llega a la misma conclusión, toda vez que los súbditos, al no tener un derecho de propiedad que se pueda hacer valer frente al soberano, pueden ser despojados de su propiedad cada vez que el soberano lo considere necesario para la conservación del Estado.¹⁰²

100. Para Hobbes los impuestos se deben establecer sobre las cosas que los hombres consumen, con lo cual se establece la igualdad, «esta igualdad de tributación no se basa en la igualdad de riquezas, sino en la igualdad de deuda que cada hombre está obligado a pagar al Estado por la defensa que le presta». Leviatán, Cáp. XXX, p. 283.

101. Diálogo entre un filósofo y un jurista, p. 18.

102. Una clara muestra de que Hobbes escribió siempre pensando en la concentración del poder y que lo hizo en contra de la tradición de su país y también de los límites que existían en su época para el monarca, se encuentra en esta facultad de tributación. Ante el abuso en el ejercicio de esta facultad por parte del monarca, los Lores ingleses suscribieron el 7 de junio de 1628 la famosa Petition of Rights, en la cual se le recordaba al monarca

En resumen de lo anterior, el soberano tiene los derechos de legislar, ejecutar y juzgar todo lo relativo a las leyes dentro del Estado, así como también tiene el derecho de interpretar dichas leyes.¹⁰³ Por otra parte, es el juez acerca de las doctrinas que deben ser enseñadas en el Estado. Como contraparte tenemos que los súbditos no pueden juzgar, ni siquiera aún protestar, ningún acto del soberano: «[...] como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos».¹⁰⁴

Como se puede observar, el soberano es un verdadero Dios mortal cuya omnipotencia ha sido «voluntariamente» atribuida por los mismos súbditos.

[...] en todo Estado perfecto (esto es, en el que no asiste ningún derecho a los ciudadanos para usar su fuerza a su arbitrio en orden a la propia conservación, o sea, donde se excluye el derecho de la espada privada) reside en alguno el poder supremo, que es el mayor que puedan conceder con derecho los hombres, y mortal alguno poseer en sí mismo. A este poder, que es el máximo que pueda transferirse a un hombre, lo llamamos ABSOLUTO. Porque todo el que ha sometido su voluntad a la del Estado de tal forma que éste pueda obrar impunemente, legislar, sentenciar pleitos, castigar, usar de las fuerzas y de los bienes de todos a su arbitrio, y hacer todo esto con derecho, ese tal le ha concedido el mayor poder que se puede conceder [...]. Al derecho absoluto del soberano le corresponde tanta obediencia por parte de los ciudadanos cuanta sea necesaria para el gobierno del Estado, es decir, toda la necesaria para que el derecho no se le conceda en vano. A esta obediencia, aunque a veces y por ciertas causas

que él no ejercía un poder absoluto, sino que, por el contrario, en el ejercicio del poder debía contar con el consentimiento del parlamento. Así, respecto a la imposición de tributos es muy ilustrativo el siguiente aparte de dicha petición de derechos: «[Los Lores] suplican humildemente a Vuestra Excelentísima Majestad que nadie está obligado en lo sucesivo a realizar donación gratuita, préstamo, ni pagar ninguna contribución, impuesto o carga similar sin el común consentimiento a través de una Ley del Parlamento [...]». Petición de derechos. Traducción Ignacio Fernández Sarasola En: VARELA SUANZES, Joaquín (Editor). Textos básicos de la Historia Constitucional comparada. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 9. A diferencia de esto, para Hobbes la necesidad de que el parlamento apruebe determinadas medidas es vista como una libre concesión del rey y, por lo tanto, disponible por él casi a su antojo.

103. La interpretación de las leyes depende de la autoridad del soberano y según Hobbes «[...] no es en la letra sino en la significación, es decir, en la interpretación auténtica de la ley (que estriba en el sentido del legislador) donde radica la naturaleza de la ley». *Leviatán*, Cáp. XXVI, p. 226.

104. *Leviatán*, Cáp. XVIII, p. 145; igualmente en *El Ciudadano*, a pesar de que no existe la noción de representación y, por lo tanto no se entiende que los súbditos sean los verdaderos autores de los actos del soberano, se señala que todo lo que éste realice debe ser impune. *El Ciudadano*, Cáp. VI, N. 12, p. 60.

nos asista el derecho de negarla, la llamaré SIMPLE porque no puede prestarse otra mayor.¹⁰⁵

Con esta abominable concentración del poder, no solo queda expresamente negada cualquier posibilidad de separación de poderes, sino que también se anula la posibilidad siquiera de la existencia de un Estado de derecho. Ahora bien, la limitación que se infiere al final del pasaje anterior de que los súbditos en algunos casos pueden desobedecer al soberano es solo aparente. De acuerdo con Hobbes, los súbditos en el pacto lo que hacen es otorgar un derecho al soberano para que ordene cualquier cosa, cuestión diferente a pactar hacer cualquier cosa. De esta manera, aunque el soberano posea un derecho absoluto sobre su rebaño, en determinados y reducidos eventos éstos podrán abstenerse de obedecer la orden, eventos tales como atentar contra sí mismo o contra alguno de sus familiares. Sin embargo, aunque los súbditos estén facultados para no hacer algo, el soberano está igualmente facultado para ordenar cualquier cosa en contra de ellos. Por lo tanto, esta humanitaria limitación al poder es eliminada de inmediato dejando incólume el poder del soberano:

Hay otros muchos casos en lo que unos pueden obedecer y otros negarse con derecho, porque lo mandado para unos es de hecho deshonesto y para otros no; y esto, quedando a salvo el derecho concedido al gobernante, que es absoluto. Porque en ningún caso se suprime el derecho de matar a los que se niegan a obedecer.¹⁰⁶

3.2. La anterior descripción del carácter absoluto de la soberanía en Hobbes realmente resulta una verdad de perogrullo. Ahora, el tema de los límites de la soberanía no es un asunto tan claro como el anterior. En la obra de Hobbes se encuentran algunos elementos a partir de los cuales se ha llegado a sostener que el poder del soberano es absoluto pero limitado. A diferencia de lo anterior, aquí se intentará mostrar cómo el Estado construido por Hobbes, además de ser absoluto, tiene un poder ilimitado, careciendo así el soberano de límites tanto naturales, como legales y teleológicos.¹⁰⁷

105. *Ibíd.*, Cap. VI, N. 13, pp. 60-61.

106. *Ibíd.*, Cap. VI, N. 13, pp. 61-62; *Leviatán*, Cap. XXI, pp. 176-178.

107. Para Bobbio el poder absoluto que ejerce el soberano dentro del Estado carece de límites: «En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del poder [...]. A partir del momento en que el abuso consiste en ir más allá de los límites establecidos, no puede haber abuso allí donde no existen límites. Por el contrario, lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder. La razón de que los hombres hayan otorgado tanto poder a otro hombre (o a una persona civil) es la necesidad de seguridad». BOBBIO, Norberto. «La teoría política de Hobbes». *Op. cit.*, pp. 59-60.

3.2.1. La única limitación que tiene el soberano para el ejercicio de su poder radica en las leyes de la naturaleza. Sin embargo, se debe decir que esta limitación es tan solo formal ya que, si bien es cierto que el soberano está sujeto a dichas «leyes», éstas sólo obligan en el fuero interno.

Esta «sujeción» del soberano a las leyes naturales ha dado lugar para que en el pasado siglo se haya realizado un giro radical en la interpretación del pensamiento de Hobbes, rescatando algunos presuntos valores liberales en su pensamiento, tal como se vio en la lectura que autores como Cortés y Oakeshott realizan de la obra del filósofo inglés. Así, Francisco Cortés sostiene que las leyes naturales constituyen un mandato que no puede ser desobedecido, bien sea por los súbditos o por el soberano.¹⁰⁸

Con el fin de rebatir lo anterior, en primer lugar se debe señalar que lo que Hobbes denomina leyes de la naturaleza, no son realmente leyes, sino solamente dictámenes o preceptos, los cuales son deducidos a partir de la razón para que los hombres vivan en paz. Por otra parte, estos dictámenes no obligan de manera incondicional a su cumplimiento por la sencilla razón de que su obligatoriedad está reducida al ámbito del fuero interno, es decir que sólo obligan en conciencia.¹⁰⁹ Finalmente, aunque se le concediese a estos dictámenes, preceptos o teoremas, el carácter de ley, el resultado sería el mismo, ya que estas «leyes» solo constituyen fórmulas vacías que son dotadas de contenido por el soberano a su arbitrio con el establecimiento de las leyes civiles:

[...] al ser la obligación de observar esas leyes anterior a su promulgación, por estar contenida en la propia constitución del Estado, en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos, la ley natural ordena observar todas las leyes civiles. Porque cuando nos obligamos a obedecer antes de saber qué se va a mandar, nos obligamos a obedecer de forma general y en todo. De donde se sigue que ninguna ley civil, a no ser que se haya dado para ofender a Dios (respecto al cual los Estados ni tienen derecho propio ni propiamente legislan), puede ir contra la ley natural. Porque aunque la ley natural prohíba el hurto, el adulterio, etc., sin embargo, si la ley civil ordena ocupar algo, entonces eso no es hurto, ni adulterio, etc.¹¹⁰

108. Véase supra, p. 32.

109. «Las leyes de naturaleza obligan in foro interno, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan in foro externo, es decir, en cuanto a su aplicación». *Leviatán*, Cáp. XV, p. 130.

110. HOBBS, Thomas. *El Ciudadano*, Cáp. XIV, N. 10, pp. 126-127; *Leviatán*, Cáp. XXVI, pp. 219-220.

Hobbes, cínicamente utiliza una ley natural para quitarle todo valor a las leyes naturales dentro del Estado¹¹¹. Ésta es la tercera ley natural que prohíbe violar los pactos y, consecuentemente, prohíbe desobedecer las leyes civiles establecidas por el soberano. Así, los súbditos tendrán una obligación natural de obedecer todas las leyes civiles, independientemente de que éstas se correspondan o no con los dictámenes de las leyes naturales.

Se debe recordar que en la condición natural no existen los conceptos de bueno y malo, justo e injusto, etc., sino que una acción se considerará como buena o justa dependiendo exclusivamente del beneficio que una persona reciba de dicha acción. Una vez constituido el Estado las nociones de legalidad, bondad y justicia, entre otras, se determinarán a partir de la voluntad del representante soberano, el cual no tendrá otro límite que su libre arbitrio para establecer dichos criterios: «[...] los reyes legítimos que gobiernan, hacen justas las cosas que mandan por el hecho de mandarlas, e injustas las que prohíben por prohibirlas».¹¹² De esta manera, la justicia de una acción o de una ley se inferirá, no a partir de la acción o la ley en sí mismas consideradas, sino por la voluntad y el poder de quien las ordena. Por lo tanto, una ley civil, independientemente de su contenido, se reputará como justa, sin tener consideración alguna con su correspondencia o no con las leyes de la naturaleza.

Por otra parte, la teoría de la representación es también utilizada en relación con las leyes de la naturaleza para revestir de impunidad absoluta al soberano por sus actos:

Quando el actor hace alguna cosa contra la ley de naturaleza, por mandato del autor, si está obligado a obedecerle por un pacto anterior, no es él sino el autor quien infringe la ley de naturaleza, porque aunque la acción sea

111. Bobbio realiza un análisis minucioso de las leyes naturales dentro del sistema de Hobbes, para concluir que éstas tienen un carácter instrumental. Las leyes naturales cumplen la función de ayudar a constituir el Estado. Una vez hecho esto desaparecen, dejando así lugar para el reinado del positivismo jurídico: «No admite la ley natural si no es como fundamento del derecho positivo; pero al hacerlo no le atribuye a la ley natural otra función que la de justificar el valor absoluto de su propia concepción del derecho positivo. Y en tal caso se puede decir que para Hobbes la ley natural no tiene validez en sí misma como norma jurídica, sino únicamente como argumento lógico, es decir, no para determinar la conducta sino para demostrar racionalmente los motivos por los que hay que comportarse de una manera mejor que de otra». BOBBIO, Norberto. «Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. Ob. cit. p. 125.

112. HOBBS, Thomas. El Ciudadano, Cáp. XII, N. 1, p. 104.

contra la ley de naturaleza, no es suya. Por el contrario, rehusarse a hacerla es contra la ley de naturaleza que prohíbe quebrantar el pacto.¹¹³

En el pasaje anterior, Hobbes establece que el soberano en su calidad de actor no podrá violar nunca las leyes de la naturaleza, toda vez que sus actos, independientemente de su contenido, se considerarán automáticamente como si fuesen actos realizados por los mismos súbditos.

Por todo lo anterior se concluye que si bien es cierto que el soberano está sujeto a las leyes naturales, esta sujeción es tan sólo formal e inocua, toda vez que éstas, primero, no son propiamente leyes; segundo, solo obligan en conciencia; y, tercero, su contenido se determina por las leyes civiles, las cuales son dictadas por el soberano.

3.2.2. Además de la relevancia que se le atribuye a las leyes de la naturaleza, el otro argumento utilizado para reivindicar a Hobbes ha sido el derecho natural, del cual se desprende un derecho de resistencia en cabeza de los súbditos. Leo Strauss, en un pasaje que se ha convertido en referencia clave para aquellos que defienden la nueva interpretación de Hobbes, sostiene que el derecho natural de defendernos a nosotros mismos es de tal magnitud que prima sobre el derecho de soberanía:

Según Hobbes, los derechos que integran la soberanía –que son derechos naturales de una clase determinada– se derivan de las leyes de la naturaleza, y las leyes de la naturaleza, a su vez, se derivan del derecho de la naturaleza: sin el derecho de la naturaleza no existiría el derecho de soberanía. El derecho de la naturaleza, al ser el derecho de cada individuo, es anterior a la sociedad civil, y predetermina sus fines. Aún más, el derecho fundamental de la naturaleza se mantiene vivo dentro de la sociedad, en tanto en cuanto que mientras el derecho del soberano puede ser desconocido el derecho de la naturaleza no puede ser desconocido.¹¹⁴

Del carácter que tiene el derecho de naturaleza se ha hablado ya.¹¹⁵ Sin embargo, aquí es necesario recalcar que para Strauss el concepto de derecho de la naturaleza

113. *Leviatán*, Cáp. XVI, p. 133.

114. STRAUSS, Leo. «La base de la filosofía política de Thomas Hobbes». En: *¿Qué es la filosofía política?* Traducción Antonio de la Cruz. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 260.

115. Véase *supra*, pp. 24-28; 48.

presentado por Hobbes posee un sentido jurídico. Así, lo describe como una demanda subjetiva de derechos que realizan los hombres frente al soberano. Demanda que es tan efectiva que destruye o se impone frente al derecho del soberano.

A diferencia de esto, en el sistema de Hobbes la parte del derecho de naturaleza que mantienen los súbditos dentro de la condición civil es algo tan inocuo como la limitación al poder del soberano que se desprende de las leyes naturales. En primer lugar, el derecho de naturaleza no tiene un carácter jurídico, en el sentido en que Strauss lo pretende hacer ver. Para Hobbes los conceptos de derecho y libertad son equivalentes. En la condición natural los hombres tienen un derecho de naturaleza, es decir, una libertad ilimitada de hacer lo que les plazca para garantizar su protección u obtener cualquier otra cosa que deseen. «Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón».¹¹⁶ Esta limitación de la libertad natural en la recta razón es solo aparente, ya que, tal como se ha dicho antes, al no existir en el estado de naturaleza criterios legales y mucho menos morales, cada uno se siente soberano de sí mismo y de los demás. Precisamente esto es lo que conduce a la situación dramáticamente descrita por Hobbes de la guerra de todos contra todos. De esta manera, Hobbes ve los conceptos de derecho natural y libertad en términos peyorativos, como aquello a lo que se debe renunciar para poder vivir en armonía.

Sin embargo, es necesario señalar que, a diferencia de lo que en términos confusos afirma Oakeshott,¹¹⁷ a este derecho no se renuncia de manera absoluta, sino que una parte de él persiste dentro del Estado. A partir de lo anterior se pueden plantear dos preguntas con las cuales se pretende negar la prevalencia del derecho de naturaleza sobre el derecho de soberanía en el sistema de Hobbes: ¿este derecho de naturaleza cómo persiste en el Estado civil? y ¿de qué manera se compagina con el derecho de soberanía? La respuesta a la primera pregunta se encuentra en

116. HOBBS, Thomas. El Ciudadano, Cáp. I, N. 7, p. 18.; también en Leviatán, Cáp. XIV, p. 106 y Cáp., XXVI, p. 237; y en el Diálogo entre un filósofo y un jurista, p. 28.

117. «El derecho natural entregado es el derecho incondicional de ejercer, en todas las ocasiones, la voluntad individual de buscar la felicidad. Ahora bien, un derecho absoluto, si se entrega, se entrega necesariamente en una forma absoluta: Hobbes negó el compromiso que sugiere que debía sacrificarse una parte del derecho, no porque fuese un absolutista en lo tocante al gobierno, sino porque sabía un poco de lógica elemental. Pero entregar un derecho absoluto a hacer algo en todas las ocasiones, no es renunciar al derecho de hacerlo en ninguna ocasión». OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». En: El racionalismo en la política. p. 265.

la primera ley de naturaleza que, para Hobbes, contiene dos fases: la primera manda buscar la paz, paz que se obtiene con la renuncia al derecho natural y la institución del Estado mediante el pacto; la segunda contiene «[...] la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles». Así, se puede observar como el hombre al entrar en el Estado no renuncia de una manera absoluta a su derecho natural, sino que lo limita para obtener su propio bienestar. Por lo tanto, este derecho persiste en el Estado en la forma de un derecho de defensa –no de rebelión– que posee cada súbdito, individualmente considerado, para proteger su vida y todo lo que sea necesario para conservarla.

Hasta este punto no se difiere de la interpretación realizada por Strauss. Sin embargo, el problema se presenta cuando se responde a la segunda pregunta planteada, es decir, acerca de la relación entre el derecho de soberanía y lo que queda del derecho natural dentro del Estado. Si bien es cierto que Hobbes deja en cabeza de los súbditos un derecho de resistencia o de defensa que puede ejercerse incluso contra los ataques del Estado, dicha facultad de los súbditos no se corresponde con una limitación del poder soberano de vida y muerte, el cual es ilimitado. De esta manera, se presenta un choque entre el derecho del súbdito a proteger su vida y el derecho del representante soberano a mantener su dominio. Respecto de esta lucha es fácil concluir cuál de los dos derechos en disputa prevalecerá, sobretodo teniendo en cuenta que, de acuerdo con la lógica manejada por Hobbes, el súbdito que se resista al soberano estará cometiendo un acto injusto, por lo que inmediatamente abandona la condición civil para retornar a la condición de mera naturaleza, es decir, a la guerra, en la cual el más fuerte prevalecerá sobre el débil.¹¹⁸

Por otra parte, es necesario aclarar que este derecho de defensa solo se concibe en términos individuales y de ninguna manera colectivos. «Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente,

118. Para Hobbes, aquel súbdito que se resista al soberano, no está simplemente desacatando una ley civil, sino que está violando una ley natural, la tercera ley natural que prohíbe violar los pactos y que para Hobbes representa la fuente de la justicia. Cuando se hable del «derecho» de rebelión en el sistema de Hobbes, se verá concretamente cuál es el tratamiento que reciben los súbditos que se resisten al soberano. Sobre ello, *ínfra*, pp. 86-90.

porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno».¹¹⁹

A partir de lo anterior se evidencia cómo el primigenio derecho de naturaleza, o para decirlo en los términos de Strauss, esa demanda de derechos, queda reducida en la condición civil a un derecho de defensa inocuo que es aplastado por el derecho de soberanía. Así las cosas, en el sistema de Hobbes, a diferencia de lo señalado por todos los autores que se analizaron en el capítulo anterior, no existe un derecho a la vida como derecho natural inalienable. Más bien, se tendría que hablar de un derecho de resistencia de los súbditos, derecho que, en todo caso, queda anulado frente al derecho de vida y muerte del representante soberano.

3.2.3. Respecto a la obra de Hobbes está fuera de toda discusión el hecho de que el soberano no está sujeto a las leyes civiles. Para Hobbes la limitación del soberano por las leyes que él mismo crea representaría, además de algo absurdo, una de las causas que llevarían a la debilitación y destrucción del Estado.¹²⁰

La interpretación de autores como Ferdinand Tönnies y Michael Oakeshott de que el Estado-Leviatán representa la configuración de un verdadero Estado de derecho es en extremo formalista. Dicha afirmación descansa tan solo en que el poder del soberano es ejercido mediante las leyes civiles, es decir, que se fundamenta burdamente en la mera existencia dentro del Estado de las leyes, sin importar el contenido de éstas, ni la vinculación a ellas por parte de quienes ejercen el poder. Oakeshott concluye que: «[...] Hobbes concibe al soberano como un legislador, y su gobierno no es arbitrario sino el gobierno de la ley». Además, este gobierno de la ley, de acuerdo con Tönnies, desdibuja el carácter absoluto de la soberanía en el sistema de Hobbes, lo que se da a partir de los «límites necesarios y esenciales de la legislación». Finalmente, recordando lo dicho por Zarka, en Leviatán la ley no es la manifestación del decisionismo político sino del racionalismo jurídico. Así, a pesar de reconocer que la fuente de la ley radica en la voluntad del soberano, concluye:

119. Leviatán, Cáp. XXI, p. 179. Es necesario resaltar que inmediatamente después del pasaje anterior Hobbes establece que el hecho de que un grupo de hombres se resista al poder del soberano puede llegar a constituir un hecho lícito. Sin embargo, esta posibilidad de resistencia no se puede confundir con un derecho a la rebelión. Al respecto véase infra, p. 84.

120. Ibíd., Cáp., XXIX, p. 266; El Ciudadano, Cáp. XII, N. 4, p. 105

Pero, al hacer de la ley el producto de la autoridad y no de la verdad, ¿no se corre el peligro de hacer de ella algo irracional? ¿Debe interpretarse el principio como la expresión de un decisionismo político opuesto a un racionalismo jurídico? En absoluto, el mismo Hobbes lo dice claramente: «Por tanto la ley no procede de esta juris prudentia o sabiduría de los jueces delegados, sino de la razón de este hombre artificial que estudiamos aquí, es decir, de la República y de sus mandatos» [...]. Lejos de abrir la vía a una oscura y peligrosa concepción de la trascendencia irracional de la voluntad del Estado, la teoría de la ley es, por el contrario, uno de los lugares privilegiados en donde es posible comprender por qué en Hobbes la razón del Estado no podría ser en definitiva de una naturaleza distinta de la de los particulares.¹²¹

En relación con lo anterior, se puede decir que la razón de los particulares no es distinta de la razón del Estado, no porque en la lógica de Hobbes los súbditos tengan alguna participación en el proceso de creación de la ley, como lo pretende hacer ver Zarka, tal vez confundiendo a Hobbes con Rousseau,¹²² sino sencillamente porque a partir de la institución del Estado, los súbditos tendrán que adoptar como suya la razón del soberano, y esto, independientemente de la manera como se manifieste dicha razón. Por otra parte, en el pasaje acabado de citar, Zarka se apoya en un aparte del capítulo XXVI del Leviatán para mostrar cómo la ley es el producto de la razón de la República o Estado, con lo cual pretende despersonalizar la fuente última de la razón de la cual emana la ley. Sin embargo, en el comienzo del mismo capítulo, Hobbes, luego de afirmar que el Estado es el legislador, aclara: «Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por lo tanto, el soberano es el único legislador».¹²³ Así, el mismo Hobbes anula la abstracción en la que se escudan algunos intérpretes suyos para afirmar que en Leviatán la ley ha de ser entendida, no como el producto de la libre voluntad de un hombre o de una asamblea de hombres, sino como la emanación de la razón artificial.

121. ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno. 1997 pp. 71-72.

122. Para Rousseau, al ser el pueblo el soberano, éste, directamente, es el encargado de crear la ley. Así, a diferencia de Hobbes para quien el autor de la ley es la persona o personas que detentan la soberanía y, por lo tanto, la única relación que los súbditos tienen con ella radica en la obediencia que le deben prestar, para Rousseau, «toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley». ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Op. cit., Libro, III, Cáp. XV, p. 94.

123. Leviatán, Cáp. XXVI, p. 218.

En el sistema de Hobbes, la ley es el producto de la razón del soberano.¹²⁴ Ahora bien, el hecho de que se diga que la fuente de la ley es la razón, no implica automáticamente asumir que ésta es expresión del racionalismo jurídico en oposición al decisionismo político. De acuerdo con la descripción de la ley realizada por Hobbes, ésta se podría encuadrar dentro del marco de un decisionismo jurídico. Un mandato del soberano se convierte en ley, no por el contenido de dicho mandato, sino simplemente por provenir de él, es decir que la «autoridad y no la verdad es la fuente de la ley».¹²⁵ Se debe recordar que en la condición natural no existían los conceptos de justo e injusto, bueno o malo, etc. A partir de la institución del Estado, el soberano es omnipotente respecto a la determinación de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. De esta manera, algo es justo o bueno solo porque así lo dispuso el soberano. Y la ley debe ser entendida como el producto de la razón también por el sencillo hecho de que proviene de la autoridad soberana. «No es posible que una ley escrita sea contraria a la razón; pues nada hay más razonable que el que todos obedezcan la ley a la que han dado su asentimiento».¹²⁶ Con esto, independientemente de que la ley civil se corresponda o no con las leyes de la naturaleza –correspondencia que, tal como se vio atrás, no se presenta en el sistema de Hobbes–, o que persiga o no la finalidad por la cual se instituyó el Estado, debe ser obedecida por los súbditos. Así, en el pacto de institución del Estado los súbditos dan un asentimiento ciego a todo lo que a partir de ese momento realice el soberano.

Así las cosas, no se puede decir que en *Leviatán* la ley sea el producto del racionalismo jurídico. Ligado a lo anterior, aquí también se niega la tesis de que el Estado-*Leviatán* constituya un Estado de derecho. El sentido de un Estado de derecho no radica simplemente en que existan leyes que regulen el

124. Quizás sea más preciso decir que la fuente de la ley es la voluntad del soberano. Sin embargo, teniendo en cuenta que para Hobbes el último apetito en la deliberación es la voluntad, bien se puede señalar que en dicho proceso de deliberación está presente la razón, la cual, aunque no es lo suficientemente fuerte como para guiar la acción de los hombres, al menos sí está presente en la deliberación.

125. Para Schmitt el *Leviatán* construido por Hobbes representa el antepasado espiritual del Estado de derecho, entre otras cosas, por su positivismo jurídico: «[...] según Hobbes, todo sistema coercitivo que funciona de manera calculable a partir de leyes es un Estado y, en la medida en que sólo hay derecho estatal, también un Estado de derecho. Tal formalización y neutralización del concepto «Estado de derecho» en sistema de legalidad estatal funcional de manera calculable y sin consideración de metas o de contenidos sustantivos de verdad y de justicia, devino en el siglo XIX en la doctrina jurídica generalmente hegemónica bajo el nombre de «positivismo jurídico». SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. 1997, p. 131.

126. *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, p. 61.

comportamiento de los hombres, sino que estas mismas leyes deben encausar la actuación de los órganos del Estado. Si este presupuesto no se da, se está en presencia de un Estado con derecho y no de un Estado de derecho.

Es claro que en la obra de Hobbes no se cumple este requisito de sumisión del soberano a las leyes que él crea, por lo que no existe un marco normativo que regule sus decisiones. Por el contrario, todos los actos del soberano, independientemente de su contenido, están revestidos de legitimidad, lo que le garantiza un régimen de impunidad absoluta.¹²⁷

Por otra parte, la garantía que parecía derivarse de la existencia de las leyes, consistente en que el soberano para ejercer su poder lo tenía que hacer a partir de una ley preexistente, queda también desdibujada. Cuando Hobbes establece los derechos de los soberanos, señala en último lugar el poder de castigar a sus súbditos, lo cual se hace «[...] de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de cualquier acto contrario al mismo».¹²⁸ El soberano incluso puede hacer algo que directamente viole una ley vigente, ya que «cuando el soberano ordena alguna cosa hecha contra una ley anterior suya, la orden, respecto a este hecho particular, constituye una abrogación de la ley».¹²⁹ De esta manera, se niega también la existencia del principio de legalidad dentro del sistema de Hobbes. Hablando de las leyes civiles, Hobbes remarca la absoluta disponibilidad de éstas para el soberano:

El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa sujeción, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas [...].¹³⁰

Con esto queda en evidencia la absoluta arbitrariedad con la que se ejerce el poder en el sistema del Leviatán. En este mismo sentido gira la interpretación que

127. «Por último, del hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos hayan sometido su voluntad a la del que tiene el poder supremo en el Estado, de tal forma que no puedan usar sus fuerzas contra él, se deduce claramente que todo lo que haga debe ser impune. Porque de la misma forma que nadie, al no tener fuerzas suficientes, le puede castigar naturalmente, así tampoco puede hacerlo con derecho quien no tiene fuerzas legales suficientes». El Ciudadano, Cáp. VI, N. 12, p. 60.

128. Leviatán, Cáp. XVIII, pp. 147-148.

129. Ibíd., Cáp. XXVII, p. 247.

130. Ibíd., Cáp. XXVI, p. 218.

el profesor Fabio Giraldo tiene de Hobbes. Para él es claro que si el soberano no está sujeto a las leyes que él mismo crea, no necesariamente tiene que violarlas para enfrentar circunstancias «novedosas»; en efecto, si la ley es disponible para el soberano con vistas a lograr el fin último de la seguridad y el orden, siempre será posible que actúe dentro de una legalidad que puede cambiar ilimitadamente para que se ajuste a los resultados. Esto es, un gobierno cuyo fin es alcanzar la seguridad dentro del Estado y del Estado mismo estará en capacidad de subordinar cualquier tipo de libertad con miras a alcanzar este fin. Por lo tanto, y a diferencia de lo afirmado por Zarka, Tönnies, Oakeshott y Cortés, el modelo hobbesiano representa el mejor ejemplo de la supremacía del gobierno de los hombres pero mediante leyes y por ello el derecho no representa un límite sino el mejor instrumento para el ejercicio del poder político por parte del soberano.¹³¹

3.2.4. A diferencia de Locke para quien los derechos de los súbditos no son disponibles por el gobierno, en Hobbes éstos tienen una naturaleza meramente relativa, es decir, son derechos que se pueden hacer valer respecto a los demás súbditos, pero no respecto al soberano. A esta conclusión se llega ya sea que se esté hablando de los derechos cedidos por el soberano –tales como la libertad y la propiedad, por ejemplo–, o, incluso, en el evento en que se esté haciendo referencia al «derecho natural» a la vida. Ahora bien, que el soberano pueda disponer, según lo considere más conveniente, del derecho de los súbditos a la vida constituye un verdadero contrasentido, ya que la conservación de la vida es el motivo por el cual se abandona el estado de naturaleza y se crea el Estado.

En relación a la propiedad basta con señalar lo siguiente para demostrar su carácter relativo: «[...] la propiedad que un súbdito tiene en sus tierras consiste en un derecho a excluir a todos los demás súbditos del uso de las mismas, pero no a excluir a su soberano, ya sea éste una asamblea o un monarca».¹³²

Ahora bien, el asunto de la libertad es un poco más complejo. Complejo no tanto en lo que tiene que ver con el tratamiento dado por Hobbes a la libertad de los

131. GIRALDO JIMÉNEZ, Fabio Humberto. El maquiavelismo hobbesiano y las reformas constitucionales. Texto inédito. 2004, p. 2.

132. Leviatán, Cáp. XXIV, p. 204. Se debe recordar que al no existir en el estado de naturaleza un poder común que proteja a los hombres, éstos tienen un derecho natural a todo, lo que en última instancia representa que no tienen derecho a nada. La propiedad nace con el Estado, y por lo tanto, el soberano tiene el derecho de disponer de la propiedad cedida a los súbditos cuando así lo considere necesario.

hombres dentro del Estado, el cual es claro y definitivamente contundente, sino por la manera en que algunos lo han interpretado. Así, Strauss habla de las libertades de los súbditos en *Leviatán* como si Hobbes fuera muy magnánimo en este aspecto, al decir que le dedica «un capítulo completo del *Leviathan*» a estas libertades. Para Tönnies, teniendo en cuenta los «límites necesarios y esenciales de la legislación», los súbditos tendrían la garantía de tener todo un caudal de libertades. En términos similares, Lucy Carrillo Castillo, al hablar de la diferenciación que realiza Hobbes entre la libertad de pensamiento y la coacción exterior, sostiene que: «Prevalecen entonces las libertades individuales, que de manera bella Hobbes llama los silencios de la ley, es decir, lo que las leyes civiles no pueden ni deben reglamentar respecto a la vida privada de los ciudadanos».¹³³

Para contradecir lo anterior es necesario señalar primero qué entiende Hobbes por libertad. La tesis presente en los inicios del capítulo XXI de *Leviatán* de acuerdo con la cual la libertad es ausencia de impedimentos externos al movimiento, constituye la definición clásica de libertad –libertad negativa– en filosofía política. Para Hobbes, por tanto, libertad, es libertad corporal. «Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan».¹³⁴ De esta manera, Hobbes, al referirse a la libertad, no está pensando en libertad de la voluntad, sino que está manejando un concepto restrictivo de libertad.

Para tener una mayor comprensión del sentido y de los efectos de la definición de libertad dada por Hobbes, es necesario recordar la manera en que unas décadas más tarde Locke definiría este concepto:

Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera dominar sobre el vecino? La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca;

133. CARRILLO CASTILLO, Lucy. «La humanidad, entre la barbarie y la civilización. Thomas Hobbes o el concepto de lo que debería ser la política». En: *Los clásicos de la filosofía política*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003, p. 146.

134. *Leviatán*, Cáp. XXI, p. 173.

disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad.¹³⁵

Para Locke, al igual que Rousseau, la libertad no es incompatible con la existencia de leyes. Al contrario, la ley cumple la función de preservar la libertad. La manera en que se garantiza que las leyes estén encaminadas a esto es estableciendo límites en la legislación, en el caso de Locke, o, haciendo que los ciudadanos participen en el proceso de creación de las leyes, de acuerdo con Rousseau. En todo caso, para Locke, la libertad, más que referirse a la ausencia de impedimentos, consiste en no estar sometido a la voluntad o capricho de otro. Siguiendo a Quentin Skinner,¹³⁶ esta idea de libertad como ausencia de dependencia, era la dominante en la época en que Hobbes estaba escribiendo sus obras políticas, siendo defendida por varios sectores políticos. De acuerdo con esto, hombres libres son aquellos que no dependen de la voluntad arbitraria de otros. Por lo tanto, se concluye que la mera existencia de un poder arbitrario, tal como el que se deriva de la institución de una monarquía, niega la condición de hombre libre.¹³⁷

135. LOCKE, John. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Ob. cit., Cáp. VI, N. 57, pp. 79-80.

136. SKINNER, Quentin. «La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes. I: La libertad antes de Leviatán». En: Revista de Estudios Políticos (nueva época), No. 134, Madrid, diciembre 2006; SKINNER, Quentin. «La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes. Parte II, la libertad en Leviatán». En: Estudios Políticos (nueva época), No. 135, Madrid, enero-marzo, 2007; SKINNER, Quentin. «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas». En: La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores). 1990, pp. 227-259.

137. Según Skinner, la intención de Hobbes al construir su concepto físico de libertad como ausencia de impedimento era negar la concepción de libertad dominante en Inglaterra a mediados del siglo XVII, de acuerdo con la cual la libertad debía de entenderse básicamente como ausencia de dependencia. Esta idea era defendida tanto por parte de los republicanos, como de algunos sectores del parlamentarismo, e, incluso, por parte también de los Niveladores, y consistía básicamente en afirmar que hombres libres son aquellos que no dependen de la voluntad de otros. A partir de esto, se atacó en Inglaterra a la monarquía por negar la libertad de los hombres. Según Skinner, pensando en esto, Hobbes modificó el concepto de libertad presente en Los elementos de derecho natural y político (1640), a partir del cual la libertad era entendida como ausencia de obligación. Por lo tanto, para Hobbes, una vez instituido el Estado –cualquier tipo de Estado– los hombres pierden su libertad y se encuentran en una condición de sujeción «no menos absoluta que la sujeción de los siervos» (Hobbes). Ante los riesgos que implicaba defender una teoría como esta, Hobbes cambió este concepto jurídico de libertad, por un concepto de libertad establecido a partir de criterios tomados de la física. Y con esta idea de libertad como ausencia de impedimentos corporales al movimiento presente en El Ciudadano y en Leviatán, Hobbes afirma que la existencia del Estado y de las leyes no amenaza la libertad de los hombres. «Ya no concluye, como había hecho en los Elementos, que vivimos en servidumbre en estados libres en no menor medida que en monarquías absolutas; en lugar de eso, concluye que somos exactamente tan libres en las monarquías absolutas como en los estados libres [...]. Finalmente, no sólo es capaz, como sus adversarios, de presentar su argumento como una teoría de la ciudadanía; es incluso capaz de titular su libro De cive, «Acerca del ciudadano».» SKINNER, Quentin. «La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes I: La libertad antes de Leviatán». Op. cit., pp. 65-66.

A diferencia de esto, para Hobbes hombre libre es «quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea». Así, un individuo es libre toda vez que no se encuentre frente a un impedimento físico para moverse. La existencia de leyes, independientemente de lo arbitrarias que sean, no le arrebatan al hombre su libertad, ya que el miedo, motivo por el cual el hombre obedece las leyes, no constituye para Hobbes un impedimento externo; «temor y libertad son cosas coherentes».¹³⁸ En primer lugar, el miedo, siguiendo a Hobbes, no puede ser considerado como un impedimento para actuar, al contrario, el miedo constituye una de las motivaciones fundamentales que llevan a los hombres a realizar alguna acción; y, en segundo lugar, no es externo, ya que nace en el seno del mismo individuo. Así, para Hobbes ya es perfectamente compatible el hecho de ser un hombre libre con el de vivir bajo una monarquía absoluta: «Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma».

Ahora bien, ¿cuál es esta libertad a la que se refiere Hobbes, la cual, en todo caso, es independiente de la forma de gobierno que adopte un Estado? A pesar de que Hobbes le dedique todo un capítulo en *Leviatán* al tema de la libertad, las libertades de los súbditos son mínimas: defenderse a sí mismo contra cualquier ataque y el silencio de la ley. Respecto a la posibilidad de defenderse contra los ataques del soberano ya se habló cuando se abordó el tema del derecho natural. En cuanto al silencio de la ley, se debe reconocer que para Hobbes los súbditos tienen libertad de actuar siempre y cuando el soberano no haya establecido una ley que lo limite. Sin embargo, esta «generosa» concesión de libertades se desvanece inmediatamente al determinar Hobbes que la limitación se establece «[...] según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía».¹³⁹ Teniendo en cuenta esto, fácilmente se puede concluir que para Hobbes las libertades de los súbditos no constituyen derechos de éstos frente al soberano, sino meras

138. «Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere». *Leviatán*, Cap. XXI, p. 172.

139. «En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayor, y en otros más pequeña, en algunos tiempos más y en otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía». *Ibid.*, Cap. XXI, p. 179.

concesiones que el soberano da y quita según lo considere más conveniente su omnipotente voluntad.¹⁴⁰

En todo caso, e independientemente de que se considere que las libertades de los súbditos presentes en el capítulo XXI de Leviatán constituyan un derecho o una libre concesión del soberano, Hobbes, en el mismo capítulo, acude de nuevo, como lo hace a lo largo de todo el libro, a su fórmula mágica de la teoría de la representación para neutralizar cualquier efecto que dichas libertades puedan generar frente a los derechos y poder del soberano:

No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya, que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y sin embargo, éste no haga nada malo.¹⁴¹

3.2.5. El fin por el cual los hombres decidieron abandonar la condición natural para entrar a formar parte de un Estado es la esperanza de que allí, mediante la garantía de la seguridad, lograrán evitar el peligro constante de morir violentamente.¹⁴² Es sólo por esto que aceptan mediante el pacto despojarse de sus facultades naturales y robustecer el derecho natural de un tercero. Sin embargo, este tercero, que a

140. «Me parece bien que los reyes que conceden semejantes libertades tengan que cumplirlas, en la medida en que ello pueda hacerse sin pecado. Pero, si un rey descubre que en virtud de semejante concesión se incapacita para proteger a sus súbditos, peca si mantiene esa concesión; y, por consiguiente, puede y no debe hacer caso de ella. Pues las concesiones que se han obtenido de él por error o por sugerencia falsa son, como reconocen los juristas, nulas y carentes de efecto, y deben ser revocadas». Diálogo entre un filósofo y un jurista, p. 16. Para Bobbio, las libertades de los súbditos dentro del Estado-Leviatán son vistas también como concesiones: «[...] esta libertad del individuo con respecto al Estado no es un derecho, sino una concesión del soberano, cuya mayor o menor amplitud depende del arbitrio de quien detenta el poder». BOBBIO, Norberto. «La teoría política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. Op. cit., p. 68.

141. Leviatán, Cáp. XXI, p. 174.

142. «La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin por el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él». Ibid., Cáp. XXX, p. 275.

partir de dicho momento gozará de la calidad de soberano, no está obligado a nada por dicho pacto.

[...] como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión [...]. Es, por tanto, impropio garantizar la soberanía por medio de un pacto precedente. La opinión de que cada monarca recibe su poder del pacto, es decir, de modo condicional, procede de la falta de comprensión de esta verdad obvia, según la cual no siendo los pactos otra cosa que palabras y aliento, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre, sino la que resulta de la fuerza pública [...].¹⁴³

Con lo anterior queda manifiesto, sin lugar a duda, que el soberano no está sujeto a límites teleológicos, lo que representa un absurdo tan grande como el mismo Leviatán. El soberano puede desconocer la misión por la cual fue instituido como tal y esto por la sencilla razón de que él no hace parte del pacto de institución del Estado. El soberano no celebra un pacto con el pueblo, ya que tal cosa no existe, solo se está en presencia de una suma de individuos. Por otra parte, tampoco celebra pacto alguno con cada individuo y, aunque así lo hiciera, dichos pactos carecerían de valor, toda vez que instituido el Estado se entiende que cada acto del soberano es un acto de los mismos súbditos, por lo que éstos no podrían juzgar ningún acto del soberano, independientemente de su contenido.

Sin embargo, en el capítulo XXI de Leviatán, el cual atiende a la libertad de los súbditos, hay un pasaje a partir del cual se infiere una obligación y, como consecuencia, una limitación del poder soberano. Esta hace referencia a que el fin de la obediencia es la protección, por lo que una vez que cese dicha protección cesaría también la obligación de obediencia que los súbditos le deben al soberano.

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no

143. *Ibíd.*, Cap. XVIII, pp. 143-144.

reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla.¹⁴⁴

Se debe recordar que Hobbes niega expresamente la posibilidad de que los súbditos cambien de forma de gobierno, calificando este acto de injusto. De esta manera, quien intente tal cosa podrá ser lícitamente eliminado por el soberano o por cualquier otro hombre. Además, de acuerdo con la teoría de la representación, el hombre que atenta contra el poder soberano y es castigado, se entenderá que es el autor de su propio castigo. Por otra parte, como si no fuese suficiente lo anterior para infirmar el pasaje citado, Hobbes se encarga de negar radicalmente cualquier posibilidad de rebelión por parte de los súbditos: «Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión».

De esta manera, teniendo en cuenta que el único límite del poder del soberano es la fuerza, se debe concluir que el poder soberano durará cuanto dure su poder, no necesariamente para proteger, sino fundamentalmente para someter y dominar a sus súbditos.

4. NEGACIÓN DEL DERECHO DE REBELIÓN

Uno de los aspectos centrales del contractualismo es que al ser el Estado un ente artificial creado por los individuos para satisfacer ciertos derechos, ellos podrán deponer a aquel que detente el poder político dentro del Estado. A pesar de ser Hobbes el principal referente clásico de dicho modelo, tal requisito no se cumple en su sistema político. Para mostrar esto, se verá en este acápite, primero, la negación del derecho de rebelión a partir de la forma en que Hobbes describe el pacto de institución del Estado, y, segundo, el tratamiento de enemigo para todos aquellos que atenten contra el poder del soberano.

4.1. Al final del acápite anterior se vio cómo el soberano no tiene una limitación teleológica, es decir, que no está obligado a cumplir el fin por el cual fue investido de legitimidad. También se mostró cómo la única manera en que puede ser despojado de su poder soberano es mediante la fuerza. Ahora bien, del hecho fáctico de que el rey o la asamblea que detenta la soberanía corran el riesgo de

144. *Ibíd.*, Cap. XXI, pp. 180-181.

ser eliminados o despojados del poder por sus súbditos no se desprende un derecho de rebelión para los últimos. Como bien lo señaló Carl Schmitt:

Este Estado, o existe realmente, y entonces funciona como irresistible instrumento de tranquilidad, seguridad y orden teniendo de su parte todos los derechos objetivos y subjetivos que lo hacen el único y supremo legislador; o no es realmente existente y no cumple con sus funciones de asegurar la paz, lo que impone nuevamente el estado de naturaleza, y entonces no hay ya más ningún Estado. Ciertamente sucede que el Estado deja de funcionar y que la rebelión y la guerra civil destruyen la gran máquina. Pero ello no tiene nada que ver con el «derecho de resistencia».¹⁴⁵

Algunos intérpretes de Hobbes, como Strauss y Zarka, por ejemplo, han confundido el derecho de defensa que se desprende de la primera ley de la naturaleza con el derecho de rebelión. Esto es un error, ya que el derecho de defensa, el cual es un vestigio del derecho natural a todo que se mantiene dentro de la condición civil, solo se puede ejercer en términos individuales, esto es, de un individuo frente al Estado. A diferencia de esto, el derecho de rebelión, por su misma naturaleza, es un derecho que radica en el pueblo. Dentro del Estado-Leviatán no existe la noción de pueblo o de otro conjunto de hombres que se le asemeje, sino una suma de individuos particulares que se consideran como una unidad tan solo por estar representados por el soberano. Por otra parte, en El Ciudadano, aunque en el momento mismo en que se celebra el pacto aparece la noción de pueblo, solo lo hace para desaparecer de inmediato, dejando así a los individuos sin ningún lazo común entre ellos.¹⁴⁶

En este punto podría surgir una discusión, si se tiene en cuenta un pasaje que se encuentra al final del capítulo XXI de Leviatán.¹⁴⁷ En este, inmediatamente después

145. SCHMITT, Carl. El Leviatán en..., Op. cit., p. 96.

146. «Tampoco se obliga al monarca a nadie por ningún pacto por el poder recibido, porque recibe el poder del pueblo pero, como se acaba de exponer, el pueblo, en el momento mismo de la transferencia, deja de ser persona, y cuando desaparece la persona, desaparece también toda obligación para con ella». El Ciudadano, Cap. VII, N. 12, pp. 72-73.

147. «Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos espera la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, por que no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebató a aquellos a quienes se ofrece, la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás». Leviatán, Cap. XXI, p. 179.

de señalar que «nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente», Hobbes establece que en el evento en que un grupo de hombres «injustamente» se resista al soberano, la continuación de dicha resistencia y la agrupación de los hombres que participan en ella, no representa una nueva injusticia. Es necesario aclarar que lo anterior no puede entenderse como un derecho a la rebelión, ya que, aunque en este solitario y aislado pasaje Hobbes ceda un poco y permita al menos la posibilidad de una resistencia justa por parte de los súbditos, dicha resistencia es permitida tan solo en términos pasivos. Es decir que si bien los súbditos en algunos casos tienen libertad para defenderse del soberano, y dicho acto de defensa es considerado como justo, siguiendo el sistema de Hobbes e incluso teniendo como punto de referencia exclusivamente este pasaje, de ninguna manera se podría concluir que para él el ataque de los súbditos al soberano, bien sea en términos individuales o colectivos, represente un acto justo.¹⁴⁸ Al contrario, para Hobbes resistirse al soberano implica negar su autoridad, lo cual representa de por sí un acto injusto. Adelantándonos un poco, las siguientes son algunas de las consecuencias que en la lógica de Hobbes conlleva la desobediencia de un súbdito al soberano:

[...] respecto de los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad del Estado establecido, se extiende también legítimamente la venganza no solo a los padres, sino también a la tercera y aun la cuarta generación que todavía no existen, y que, por consiguiente, son inocentes del hecho en virtud de cual recae sobre ellos un daño. La naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la subordinación, lo cual constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión; y quienes así ofenden no sufren como súbditos, sino como enemigos, ya que la rebelión no es sino guerra renovada».¹⁴⁹

Por otra parte, desde la naturaleza misma del pacto se advierte que no existe la posibilidad de rebelarse contra el poder soberano. El fundamento del poder se basa en los pactos de todos los hombres entre sí. En virtud de estos pactos los

148. El pasaje citado en el que Hobbes permite una resistencia justa de los súbditos frente al soberano, representa una muestra más de las múltiples contradicciones que se encuentran en su sistema. Sin realizar mayor esfuerzo, en la lectura de su obra podemos rescatar un buen número de pasajes que serían claramente incompatibles con el anterior. Para mostrar tan solo un ejemplo, basta leer el capítulo XXVIII de *Leviatán* o el capítulo XIV de *El Ciudadano*, en los cuales se considera a la persona que se resiste a la autoridad del soberano como un enemigo que regresa a la condición natural y, por lo tanto, se le aplica el derecho de guerra. Al respecto véase, *infra*, pp. 87-90.

149. *Leviatán*, Cáp. XXVIII, p. 260.

hombres transfieren sus derechos a otro hombre y, por lo tanto, el derecho al poder depende también de la obligación que se tiene para con este último. Debido a estas particulares condiciones el único medio por el que el soberano puede ser legítimamente despojado de su autoridad es que todos los hombres, sin excepción, lleguen a un acuerdo contra su autoridad. Sin embargo, esto no es suficiente, ya que también es indispensable que el mismo soberano consienta en renunciar a su derecho: «[...] los ciudadanos, en el número que fuese, no pueden despojar al gobernante de su poder sin su propio consentimiento».¹⁵⁰ Por otra parte, Hobbes advierte que en ningún caso se puede tomar la voluntad de la mayoría como la voluntad de todos: «[...] no procede de la naturaleza que el acuerdo de la mayoría se tenga por el de todos [...]»,¹⁵¹ exigiendo así la unanimidad de todos los súbditos y, además, el asentimiento del soberano para renunciar a su dominio.¹⁵² Por lo tanto, aunque de hecho los súbditos mediante un restablecimiento de la guerra puedan deponer al soberano, para Hobbes, en ningún caso lo hacen con derecho.¹⁵³

4.2. Aunque a partir del pacto queda eliminada cualquier posibilidad de un derecho de rebelión para los súbditos, Hobbes utiliza otra estrategia para negar dicho derecho. Ésta radica en el tratamiento que le da el Estado a todos aquellos que incurran en el delito de lesa majestad. Dichos sujetos no serán juzgados mediante los procedimientos establecidos por las leyes civiles para los súbditos, sino que se les aplicará el derecho de la guerra, siendo tratados como enemigos del Estado.

Para comprender cabalmente la magnitud de este tratamiento diferencial a los delincuentes presente en el sistema de Hobbes, se describirá primero, a grandes

150. HOBBS, Thomas. El Ciudadano, Cáp. VI, N. 19, p. 67.

151. *Ibíd.*, Cáp. VI, N. 19, p. 66.

152. En este punto se puede observar la manipulación de teorías por parte de Hobbes para asegurar los intereses de los detentadores del poder soberano. En el pacto de institución aludía Hobbes al criterio de la mayoría para el establecimiento del Estado, sin embargo, cuando trata el asunto de su disolución no es coherente con su posición desconociendo el principio de mayorías y exigiendo la unanimidad.

153. En El Ciudadano Hobbes establece en una lista taxativa los medios a partir de los cuales los súbditos pueden librarse de la obediencia que le deben al soberano. Esto es: primero, por abdicación, que se presenta cuando el soberano no transfiere el derecho de mandar sino que simplemente lo abandona; segundo, cuando el Estado es definitivamente derrotado por un enemigo, de tal manera que ya no puede brindar seguridad a sus súbditos; tercero, cuando el monarca no establece un sucesor; y, finalmente, por la voluntad del soberano se podrán liberar de la sujeción los ciudadanos de manera individual, Hobbes establece como ejemplo de esta causal el cambio de domicilio. Solo en estos cuatro casos los súbditos, con derecho, podrán liberarse de la sujeción, lo que muestra que en el sistema hobbesiano de la política en realidad no existe para los súbditos un derecho de rebelión consagrado a su favor. El Ciudadano, Cáp. VII, N. 18, pp. 76-77.

rasgos, el trato que se le da a aquellos delincuentes que infrinjan una ley civil, para luego ver como son juzgados los súbditos que niegan la soberanía, esto es, que cometen un delito de lesa majestad.

4.2.1. La esencia del Estado-Leviatán radica en el miedo. El miedo a los semejantes en la condición natural es el motivo por el cual los hombres abandonan su derecho natural y se protegen en el Estado. Una vez conformado el Estado, el único medio para que los súbditos obedezcan las leyes y, de esta manera, dicho ente artificial sobreviva, es utilizando el castigo para conformar las voluntades de todos los hombres hacia la paz. Esto, toda vez que, de acuerdo con Hobbes, una vez constituido el Estado los hombres continuarán siendo seres egoístas que siempre tenderán a preferir sus intereses particulares por encima de los intereses de los demás y, por lo tanto, para alcanzar la seguridad y la paz no basta con el pacto, sino que se deben establecer los castigos necesarios para refrenar las pasiones humanas.¹⁵⁴

Lo anterior quiere decir que en el sistema de Hobbes, a pesar de que a partir de la teoría de la representación se entiende que los súbditos son los autores de las leyes civiles creadas por el soberano, éstos las obedecen, no porque se vean identificados con dichas leyes o porque de alguna manera crean en ellas, sino fundamentalmente por el miedo al castigo. De acuerdo con esto, el único criterio que tienen en cuenta los hombres para obedecer las leyes establecidas por el Estado es un cálculo racional de costo y beneficio a partir del cual concluyen que el beneficio que se obtendría como consecuencia de la trasgresión de la ley será menor en comparación con el coste que sufrirían a partir de la imposición de la pena que acarrea la infracción de dicha ley.¹⁵⁵

De lo anterior se puede inferir una finalidad específica que deberá alcanzar toda pena en el Estado: «La finalidad de la pena no es la venganza sino el terror». La

154. «Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan solo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres». Leviatán, Cáp. XVII, p. 137.

155. «[...] si el daño infligido es menor que el beneficio de la satisfacción que naturalmente sigue al delito cometido, este daño no queda comprendido en tal definición, y es más bien el precio o redención que no la pena señalada a un delito. En efecto es consustancial a la pena tener como fin la disposición de los hombres a obedecer la ley, fin que (si es menor que el beneficio de la transgresión) no se alcanza; antes bien, se aleja uno en sentido contrario». Ibid., Cáp. XXVIII, p. 256.

pena no podrá estar orientada a la satisfacción de un particular deseo de venganza, lo que la convertiría en un instrumento irracional, sino que debe cumplir la función de conformar las voluntades de los coasociados hacia la obediencia a la ley, lo cual se hace intimidando al resto de la población –vistos los súbditos como potenciales delincuentes– con la amenaza de la pena o la imposición de ésta.

Por otra parte, se debe decir que a pesar de la conclusión a la que se llegó cuando se estudió el sistema político de Hobbes, concerniente a que se consagró una soberanía absoluta, indivisible e irrevocable, sin tener límites reales, en su obra aparece un avance histórico en materia de derecho penal, el cual, en todo caso, sigue siendo relativo. Una muestra de esto se puede ver en lo siguiente: el poder está canalizado por las leyes civiles, lo que implica que el soberano sólo podrá imponer un castigo a un súbdito cuando existe una ley previa que prohíbe determinada acción e instituye una pena para el no acatamiento de la norma, lo que implica la presencia del principio de legalidad¹⁵⁶ – sin embargo, se debe recordar que dicho principio no constituye un verdadero límite, toda vez que el soberano puede, cuando una ley le estorba, cambiarla a su arbitrio; cuando el soberano ataca a alguno de sus súbditos, sin existir una pena previa, este acto no constituirá un castigo sino un «acto hostil»;¹⁵⁷ la pena, para ser legítima, no podrá mirar al pasado, sino que siempre debe estar orientada a buscar algún efecto positivo en el futuro¹⁵⁸; para Hobbes no existen delitos naturales sino que todos estos obedecen a una construcción humana a partir de la búsqueda de determinados intereses;¹⁵⁹ el soberano solo podrá imponer una pena ante una conducta exteriorizada de un súbdito, es decir, que existe una separación entre fuero interno y fuero externo, lo que conduce a un derecho penal de acto.¹⁶⁰ Con esto se ve una importante anticipación de Hobbes a Beccaria.

156. «[...] cesando la ley civil, cesa el delito, porque no subsistiendo ninguna otra ley sino la de naturaleza, no existe lugar para la acusación, puesto que cada hombre es su propio juez, acusado solamente por su propia conciencia y alumbrado solo por la elevación de sus propias intenciones». *Ibíd.*, Cáp. XXVII, p. 239.

157. «[...] el mal infligido por la autoridad pública, sin pública condena precedente, no puede señalarse con el nombre de pena, sino de acto hostil, puesto que el hecho en virtud del cual un hombre es castigado debe ser primeramente juzgado por la autoridad pública, para ser una transgresión de la ley». *Ibíd.*, Cáp. XXVIII, p. 255.

158. «[...] todo el mal que se inflige sin intención, o sin posibilidad de disponer al delincuente, o a otros hombres (a ejemplo suyo), a obedecer las leyes, no es pena sino acto de hostilidad, ya que sin semejante fin ningún daño hecho queda comprendido bajo esa denominación». *Ibíd.*, Cáp. XXVIII, p. 255.

159. «Con esto veis que muchas cosas son convertidas en delitos y no delitos, sin serlo por su propia naturaleza sino por la diversidad de las leyes, hechas por quienes tienen la autoridad, basándose en opiniones o en intereses diversos». *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, pp. 34-35.

160. «Respecto a las intenciones que nunca se manifiestan por un acto externo, no existe lugar para la acusación humana. Del mismo modo, los latinos significan por *peccatum*, que quiere decir pecado, toda forma de desviación de la ley, mientras que como crimen (palabra que deriva de cerno, que significa percibir) consideran solamente aquellos pecados que pueden ser evidenciados ante un juez y que, por tanto, no son meras intenciones». *Leviatán*, Cáp. XXVII, p. 239.

A partir de lo anterior, al cumplir la función de castigar las violaciones a la ley el soberano encuentra una serie de límites, los cuales no puede sobrepasar sin que su actuación sea considerada como un «acto hostil». Sin embargo, esto en el sistema de Leviatán representa tan solo algo así como una anotación marginal, ya que, hablando de los derechos del soberano, Hobbes señaló que: «[...] cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos». Además, estas garantías de que gozan los súbditos en la aplicación de la ley por parte del Estado tienen un carácter relativo, toda vez que desaparecen sin dejar rastro alguno cuando el delito cometido vulnera alguno de los derechos del soberano.

4.2.2. Así como se acabó de decir que Hobbes se adelantó a Beccaria en lo que bien o mal se ha conocido como el proceso de «humanización» del derecho penal, de la misma manera, en su teoría se encuentra el germen a partir del cual los límites y las garantías que tienen los súbditos en el juzgamiento de sus conductas punibles son neutralizadas, abriendo paso así a un absolutismo en materia penal. Los súbditos, cuando han de responder ante el Estado por el quebrantamiento de una ley, tienen ciertos derechos a partir de los cuales serán juzgados por el soberano o por quien él encomiende para tal labor. Sin embargo, Hobbes, siendo consecuente con la manera en que entiende la relación entre el soberano y los súbditos, elimina dichos derechos, así como también lo hace con los límites que tiene el Estado para juzgar los delitos, cuando el delito cometido es de «lesa majestad».

Para Hobbes el delito de lesa majestad comprende todo hecho o palabra a partir del cual los súbditos niegan el derecho de soberanía. Con el tratamiento que le da Hobbes a este delito queda desnaturalizada su formulación anterior en cuanto a los delitos y a las penas. Así, mientras que por una parte señala que al no existir los conceptos de bueno y malo o justo e injusto en sí mismos, es decir, por naturaleza, tampoco existe un delito por naturaleza, siendo éste una construcción realizada por quien tiene el poder de establecer los delitos dentro del Estado. Por otra parte, establece que la «traición es un crimen de suyo, malum in se».¹⁶¹ Al ser la traición un delito natural o malo por sí mismo, para su existencia y/o castigo no se requiere que esté consagrado en una ley o estatuto, sino que se determina a

161. «La traición es un crimen de suyo, malum in se, y por consiguiente un crimen de Derecho común; y la alta traición el mayor crimen de Derecho común que puede existir. Y, por tanto, no solo el estatuto sino la razón, sin necesidad de un estatuto, convierten en crimen». Diálogo entre un filósofo y un jurista, p. 67.

partir de la razón –siguiendo la lógica de Hobbes, se infiere de inmediato que la determinación del delito de traición se hace a partir de la razón del soberano. Con lo anterior, se vulnera de nuevo el principio de legalidad. Y al ser el delito de traición determinable por la razón del soberano, aunque el castigo es considerado como un acto de hostilidad, éste ya es legítimo. Por otra parte, el castigo ejecutado por el soberano contra un rebelde no se entiende como una pena, sino como un legítimo acto de guerra. Así, el castigo no tiene que cumplir con el requisito señalado anteriormente de que debe buscar siempre un efecto positivo en el futuro, pudiendo el soberano castigar por el mero deseo de venganza. Finalmente, para que un súbdito se convierta en rebelde o traidor, no se requiere que realice un acto, como un atentado contra la persona del soberano, por ejemplo, sino que basta para ello una mera manifestación verbal a partir de la cual el soberano entienda que su autoridad o alguno de sus derechos han sido desconocidos o, al menos, discutidos.¹⁶²

Sin más preámbulos, la regulación que establece Hobbes para juzgar a todos aquellos que desconozcan la autoridad del soberano es la siguiente:

[...] el daño inflingido a quien se considera enemigo no queda comprendido bajo la denominación de pena, ya que si se tiene en cuenta que no está ni sujeto a la ley, y, por consiguiente, no pudo violarla, o que habiendo estado sujeto a ella y declarando que ya no quiere estarlo, niega, como consecuencia, que pueda transgredirla, todos los daños que puedan inferírsele deben ser considerados como actos de hostilidad. Ahora bien, en casos de hostilidad declarada toda la inflicción de un mal es legal. De lo cual se sigue que si un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado (cualquiera que sea la penalidad que antes ha sido establecida para la alta traición), puede legalmente hacérsele sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito rechaza la pena que ha

162. «Este es el pecado que se llama CRIMEN DE LESA MAJESTAD, y consiste en el dicho o en el hecho por el que un ciudadano o un súbdito declara no tener ya la voluntad de obedecer al hombre o a la asamblea que ostenta el poder supremo del Estado [...]. Y manifiestan la misma voluntad de palabra los que niegan abiertamente que ellos o los demás ciudadanos estén obligados a tal obediencia, ya en general, como los que dijese de una forma absoluta y universal que no tenían que obedecer a los soberanos (salvo la obediencia debida a Dios), ya parcialmente, como si alguien dijese que dichos soberanos no tenían derecho a hacer la guerra a su arbitrio o a firmar la paz o a reclutar soldados o a exigir dinero o a elegir a los magistrados y a los ministros públicos o a legislar o a zanjar las discusiones o a establecer castigos o cualquier otra cosa sin la que el Estado no puede mantenerse». El Ciudadano, Cáp. XIV, N. 20, p. 132.

sido establecida por la ley, y, por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado, es decir, según la voluntad del representante. En cuanto a los castigos establecidos por la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder soberano.¹⁶³

[...] se castiga a los rebeldes, traidores y demás convictos de lesa majestad no según el derecho civil sino según el natural; esto es, no como a malos ciudadanos sino como a enemigos del Estado; y no por derecho de gobierno o de dominio sino por derecho de guerra.¹⁶⁴

El que incurre en el acto de rebelión no está violando una ley civil sino una ley natural –la tercera ley natural que prohíbe quebrantar los pactos–, con esto está desconociendo una de las leyes fundacionales del Estado y, por lo tanto, regresa al estado de naturaleza en el que es visto por los demás como un enemigo y es castigado con el «derecho de guerra». Ahora bien, no son enemigos todos aquellos que cometan un delito común, por ejemplo un hurto, una estafa o incluso un homicidio, sino quienes, dentro de la lógica de la teoría contractualista, nieguen con sus actos la soberanía. El delito de lesa majestad es visto como una traición al pacto fundacional del Estado. Dicho pacto no solo representa el momento de creación de ese ente artificial, dominador y frío que sería el Estado, sino que también es visto como el momento en que los hombres libremente escogen la forma como desean vivir en sociedad. Por lo tanto, el delincuente con su acto ha traicionado, no solo al soberano, sino también a los demás asociados, por lo cual será tratado no como un súbdito –un igual–, sino como un enemigo –el otro– que deberá ser eliminado

De esta manera, a partir de la concepción de algunos delincuentes como enemigos, Hobbes niega cualquier posibilidad de existencia de un derecho de rebelión para los súbditos. Se podría concluir que una teoría en materia político-jurídica de estas características es una consecuencia lógica del modelo absolutista monárquico que defiende Hobbes. Sin embargo, y a pesar de que pareciera ser de la esencia de la lógica contractualista del Estado el que se garantice el derecho a la rebelión, este tratamiento diferencial de los delincuentes y la consecuente

163. Leviatán, Cap. XXVIII, pp. 256-257.

164. HOBBS, Thomas, El Ciudadano, Cap. XIV, N. 22, p. 133.

negación de la rebelión a partir de la consideración de algunos súbditos como enemigos, no es exclusiva del absolutismo, perteneciendo también al resto de la tradición del contractualismo clásico, tanto de corte liberal como republicano. Así, autores como Locke,¹⁶⁵ Rousseau¹⁶⁶ y Kant,¹⁶⁷ consideran a determinados sujetos como enemigos del Estado, que por su condición de beligerancia deben ser eliminados.

El hecho de que todos estos autores nieguen la racionalidad o, incluso, la humanidad misma de algunos sujetos, parecería constituir, no una aberración del modelo contractualista, sino una defensa necesaria para mantener la racionalidad de los justos frente a la irracionalidad de los injustos. Así, lo que en principio parecía representar tan sólo un germen, termina desdibujando el carácter *ex parte* populi, no solo del Estado-Leviatán, sino también de todo el sistema contractual.

165. «[...] quien, ya sea gobernante o súbdito, intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, es culpable del mayor crimen del que un hombre es capaz; y que habrá de responder por todas las desgracias, todos los derramamientos de sangre, toda la rapiña y toda la desolación que el derrumbamiento de los gobiernos acarrea a un país. Y quien hace eso puede justamente ser considerado como enemigo y peste de toda la humanidad, y debe ser tratado como merece». LOCKE, John. Segundo tratado... Op. cit., Cap. XIX, N. 230, pp. 220-221.

166. «Además, todo malhechor, al atacar el derecho social, se convierte por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y, por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido como tal, al menos por su residencia, debe ser separado de aquél mediante el destierro, como infractor del pacto, o mediante la muerte, como enemigo público; porque un enemigo así no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de guerra consiste en matar al vencido». ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Op. cit., Libro II, Cap. V, p. 34.

167. «La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –status naturalis–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser «instaurado»; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que sólo en el estado «civil» puede acontecer–, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo». Además de esto, Kant continúa desarrollando su concepto de enemigo en una cita al pasaje anterior: «Pero el hombre –o el pueblo– que se halla en el estado de naturaleza no me da esas garantías y hasta me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza; en efecto está junto a mí, y aunque no me hostiliza activamente, es para mí la anarquía de su estado –estatuto injusto– una perpetua amenaza. Yo puedo obligarle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común o a apartarse de mi lado». KANT, Immanuel. La paz perpetua. 2004, p. 252.

CAPÍTULO V

¿LEVIATÁN O GOLEM?



«¿Cómo (se dijo) pude engendrar este penoso hijo y la inacción dejé, que es la cordura?

¿Por qué di en agregar a la infinita serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana madeja que en lo eterno se devana, di otra causa, otro efecto y otra cuita?». Borges, El Golem.¹⁶⁸

La racionalización del poder político operada por Hobbes en el siglo XVII, la cual se manifiesta en que el fundamento del poder del soberano no se deriva de la tradición o de la voluntad de Dios, sino que se encuentra en la voluntad de los súbditos, no conlleva a un mejor posicionamiento de éstos frente al soberano. Todo lo contrario, de acuerdo con la forma en que está delineado el pacto que instituye el Estado, los súbditos quedan sin la posibilidad de esgrimir ningún recurso frente al abuso del poder, toda vez que, a partir de la teoría de la representación, se debe entender que son ellos los autores de cada acto ejecutado por el soberano. Así, si por un instante al menos creemos que en realidad el objetivo que persigue Hobbes es alcanzar la seguridad de los hombres, tal como lo señala en el capítulo XXX de Leviatán, sin que con esto elimine o ponga en riesgo la

168. Teniendo en cuenta las características atribuidas al Leviatán, este monstruo bíblico termina convertido en un Golem inútil. El golem es una figura literaria, un ser creado mágicamente por un rabino para que aprendiera los misterios del universo, tales como las letras, el tiempo y el espacio. Sin embargo, dicho monstruo tan sólo constituyó una infamia para su creador, limitándose a cumplir la labor de barrer la sinagoga. Este triste destino es el que desempeña el gran Estado-leviatán, ente artificial creado por los hombres para garantizar su derecho a la vida que termina convertido en una despiadada máquina de terror y muerte. De esta manera, los súbditos, creadores del Leviatán, terminan suplicando al cielo con las mismas palabras del rabino creador del Golem.

integridad de los súbditos, los actos que él realice en aras de alcanzar dicho fin se entenderán como actos emanados de la voluntad de cada uno de los súbditos del Estado. Ahora, si el soberano considera que para mantener la paz dentro del Estado es necesario eliminar a todos aquellos que manifiesten que la monarquía no es el mejor gobierno –en el caso de que la forma de gobierno sea una monarquía; aplicándose también a la aristocracia y a la democracia– por ejemplo, todo lo que el soberano haga para eliminar a dichas personas es hecho, no por su voluntad, ya que él es solo el actor, sino por la voluntad de todos los súbditos, tanto de los que piensan que la mejor forma de gobierno es la monarquía, como de los que son eliminados por pensar diferente, toda vez que todos ellos son los reales autores de las decisiones del soberano. Y lo mismo sucedería en el caso en que el soberano no persiga la finalidad por la cual se revistieron sus actos de legitimidad. Si en lugar de buscar las condiciones que considere como necesarias para garantizar una vida tranquila para los gobernados, el representante soberano esclaviza a sus súbditos, éstos no tienen nada que protestar, ya que, tal como se ha venido viendo, dicha protesta, además de carecer de efecto alguno, es absurda, ya que implica protestar contra uno mismo.

De esta manera, y a diferencia de la tesis defendida por Zarka, según la cual las nociones de autorización y representación presentes en *Leviatán* invierten la relación entre el soberano y sus súbditos, dejando un saldo favorable para los últimos, aquí se considera que la representación, junto con la autorización que en el pacto, o, mejor dicho, en los múltiples pactos, dan los súbditos al soberano, constituye algo así como una fórmula mágica que es utilizada por Hobbes una y otra a vez a lo largo del *Leviatán*, primero para constituir un Estado legítimo, y luego, para generar un régimen de impunidad absoluta para el gobernante.

Así, más que tratarse de un pacto de institución del Estado, la figura contractual de Hobbes ha de entenderse como un pacto de legitimación del gobernante. En el estado de naturaleza descrito por Hobbes los hombres viven en una condición de guerra perpetua de todos contra todos. Esta guerra es perpetua ya que al vencedor lo único que le garantiza su victoria es la fuerza. Así, al ser todos los hombres iguales por naturaleza y al poseer por la «recta razón» un derecho natural a todo, los vencidos podrán en cualquier momento realizar alianzas o utilizar cualquier tipo de táctica para derrotar al vencedor. Ante este estado de cosas de inseguridad permanente para el vencedor en el cual siempre existirá la propensión y la posibilidad de un nuevo enfrentamiento, Hobbes ingenia una estrategia para

asegurar la victoria bajo el manto de la paz y, sobretudo, de la voluntad misma de los vencidos. Esta estratagema es la figura del pacto social, a partir de la cual los hombres «voluntariamente» renuncian a su voluntad y a su derecho natural, con lo que se despojan de su derecho de oponerse lícitamente a otro. De esta manera, mediante el pacto no se rompe con la lógica dominante en el estado de naturaleza para establecer una nueva condición de paz y de armonía entre los hombres, sino que tan solo se dota de legitimidad al último vencedor en la guerra y se arrebatada toda posibilidad de resistencia lícita para los súbditos.

En la interpretación que los autores aquí referenciados han realizado de la obra de Hobbes se le ha dado excesiva importancia a la figura del pacto de institución del Estado, como si para él este fuera el único medio a partir del cual el soberano adquiere sus derechos y los súbditos sus deberes. Así, en muchas de esas lecturas se ha llegado a desconocer completamente la forma de Estado por adquisición. Por ejemplo, recordando a Tönnies, toda su teoría de que la multitud presente en el pacto representa una asamblea constitucional a partir de la cual se genera, no una monarquía absoluta, sino una monarquía de carácter constitucional, responde exclusivamente a la forma institucional de Estado, desconociendo así de manera interesada el Estado adquirido a partir de la guerra. Mientras que el Estado por institución que tanto se cacarea aquí y allá es aquel Estado que es constituido en el pacto por hombres guiados por la razón, los cuales voluntariamente deciden despojarse de su derecho natural a todo para ser gobernados por un tercero El Estado por adquisición es el que se obtiene mediante el uso de la fuerza; a partir de una conquista, por ejemplo. El primero representa la figura de Estado artificial y el segundo es reconocido por Hobbes como un Estado adquirido y despótico. Ahora bien, siguiendo al filósofo inglés, en ambos tipos de Estado los derechos de soberanía son exactamente los mismos. Es decir que, bien sea que la constitución del Estado se haya generado a partir del consenso de los individuos o haya sido el resultado de una guerra, el soberano detentará un poder absoluto e ilimitado y los súbditos tendrán la misma obligación de obediencia. Esto se debe a que ambas formas de Estado son igualmente legítimas. En ambas el soberano gobierna no por su voluntad arbitraria, sino por el consentimiento de los sometidos. La raíz de las dos formas de Estado es el miedo. La única diferencia es que en el Estado generado o por institución, los hombres aceptan ser gobernados por un tercero por el temor que sienten ante sus semejantes, mientras que en el Estado por adquisición, lo hacen por el temor que experimentan frente al vencedor en la guerra. Sin embargo, tal como se señaló cuando se analizó la figura del pacto,

para Hobbes «no es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto». Esto quiere decir que la autorización que los individuos dan a otro para que los gobierne, así como la figura de la representación a partir de la cual siempre se entenderá que los autores de todo lo que haga el soberano son los súbditos, se presentan, sin distinción alguna, en las dos formas de Estado.

Recalcar las dos formas mediante las cuales se adquiere el derecho de soberanía no es un tema baladí, ya que, tal como lo señaló Foucault,¹⁶⁹ y el mismo Hobbes lo reconoce en su *Diálogo*, el Estado inglés es un Estado por adquisición.¹⁷⁰ El objetivo de Hobbes es asegurar que el detentador del poder político dentro de un Estado ejerza el poder sin trabas, sin importar cuál fue el origen de dicho poder. En la conclusión de *Leviatán* señala Hobbes, «apenas sí existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia». Esto lo dice tratando de justificar los derechos de los reyes de Inglaterra, quienes, según él, no tienen la obligación de explicar el origen de su poder real. Así, la figura del Estado generado mediante el pacto y el consenso entre los hombres que ello acarrea es tan solo una cortina de humo que desvía la atención del Estado adquirido o despótico.

Por otra parte, si el análisis se centra de nuevo en la forma institucional de Estado se desmonta igualmente el carácter *ex parte populi* de la construcción hobbesiana. Un ejemplo paradigmático que demuestra que Hobbes siempre escribió pensando en el bienestar de los gobernantes lo representa el hecho de que, de acuerdo con él, para la constitución del Estado se debe tener como la voluntad de todos la voluntad de la mayoría. Sin embargo, no es consecuente con ello, y al momento de hablar de la disolución del Estado olvida ya el criterio de la mayoría: «no procede de la naturaleza que el acuerdo de la mayoría se tenga por el de todos». Así, en *El Ciudadano*, Hobbes exige ya que todos los súbditos, sin excepción

169. Para Foucault, el objetivo que perseguía Hobbes con su discurso del pacto era ocultar las relaciones de guerra que se encuentran en el origen de los Estados; y particularmente en el origen del Estado inglés tras la victoria normanda de Guillermo. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. 2006, pp. 85-109.

170. Haciendo referencia al deber de obediencia a las leyes, Hobbes señala que éstas deben ser obedecidas en Inglaterra a partir del asentimiento que se le dio al gobierno de Guillermo el Conquistador tras su triunfo en la batalla de Hastings de 1066. «Los estatutos no son filosofía, como lo son el Derecho común y otras artes discutibles, sino que son mandatos y prohibiciones que deben ser obedecidos porque se les ha prestado asentimiento, aquí en Inglaterra mediante la sumisión al Conquistador, y en otras repúblicas a quienquiera que tenga el poder soberano». Thomas Hobbes. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. 2002, p. 23.

alguna, estén de acuerdo en la deposición del soberano. Y además, también es requisito indispensable para ello que aquel que detente el poder político acepte ser destituido: «los ciudadanos, en el número que fuese, no pueden despojar al gobernante de su poder sin su propio consentimiento». A partir de esto, bien se puede concluir que la lógica de Hobbes está guiada por la conveniencia. Lo que representa una prueba para la afirmación de que el interés de Hobbes, si bien era encontrar un fundamento racional del poder político, ello no se traduce en una garantía para los súbditos respecto al ejercicio del poder dentro del Estado. Al contrario, a partir del origen racional del poder mediante el consenso, el soberano puede ejercer su poder sin temer que los súbditos se crean con derecho para rebelarse.

El telos que guía toda la construcción política de Hobbes es, tal como él mismo lo reconoció en su corta autobiografía,¹⁷¹ constituir un Estado absoluto, tan absoluto que no pueda ser comparable con ninguna otra obra humana. Ahora bien, las múltiples contradicciones presentes en su obra no son el resultado de un descuido por parte de su creador, ni las huellas que dejó la adopción del método científico, tal como lo afirmaba Strauss, sino el precio que necesariamente debía de pagar Hobbes para lograr que el Estado, además de tener un poder absoluto, sea legítimo. La contradicción más flagrante y grosera que se encuentra en la lectura de Hobbes, y, junto con el ambiguo concepto de propiedad de Locke, tal vez la más aberrante de toda la filosofía política moderna, es la consagración de un derecho natural de resistencia, por una parte, y, por la otra, la defensa a ultranza de un ilimitado derecho de vida y muerte del soberano sobre sus súbditos. Pero, tal vez sea más grosero aún el hecho de que un par de siglos después se diga que el sistema del Leviatán representa el manantial a partir del cual se derivó la teoría de los derechos humanos inalienables. Y que, de acuerdo con esta novedosa lectura, la teoría de Hobbes, no solo sería la fuente de los derechos naturales, sino también del constitucionalismo y de la democracia, y que, lo que no deja de producir sorpresa y terror a la vez, para autores como los aquí referenciados, el Estado-Leviatán constituya un buen ejemplo de lo que es un Estado limitado.

Lo grave de esta situación no es simplemente el hecho de que se empeñen de una manera tan alucinada por sacar a Hobbes de las tinieblas en las que él mismo

171. «Ese libro [se refiere al Leviatán] milita a favor de todos los reyes y de todos los que, bajo cualquier otro nombre, poseen derechos regios». Thomas Hobbes. «Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury. Escrita en verso por el autor». En: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. 2002, p. 157.

magistralmente se sumergió, sino que lo hacen para enfrentar los problemas políticos de la actualidad.¹⁷² Así, paradójicamente, mientras tradicionalmente algunos utilizaron su obra para solicitar más seguridad y orden por parte del Estado, como es el caso de Carl Schmitt, recientemente otros, como Zarka, por ejemplo, lo hacen para defender la libertad y los derechos de los súbditos frente al Estado. El resultado de esto es que bajo el manto de la libertad y de los derechos, subrepticamente se abre el camino para los discursos de la seguridad y la limitación de las libertades, derechos y garantías que esto acarrea. Ya que en el marco de las obras políticas de Hobbes cuando se habla de seguridad, es evidente que no se está haciendo referencia a la seguridad de la vida o la libertad de los súbditos, sino a la seguridad del Estado, es decir, a la seguridad de la vida, poder y libertad del representante soberano —la seguridad del rey es la seguridad del pueblo—. Así, continuando por un momento con las paradojas, Hobbes expresamente señala que cuando habla de libertad, entendiéndola como lucha política, no está pensando en la libertad de los súbditos, sino fundamentalmente en la libertad del Estado.¹⁷³ Sin correr riesgo alguno, se puede afirmar que para Hobbes existe una relación inversamente proporcional entre la seguridad del soberano y la libertad de los súbditos. Así, mientras mayor sea el margen de libertad que el soberano le deja a sus gobernados, menor será su seguridad. Por lo tanto, dentro del Estado-Leviatán la libertad y los derechos de los súbditos no son vistos como el objetivo que debe perseguir el ente artificial, sino como algo que continuamente debe ser restringido en aras de garantizar la vida, la libertad y la tranquilidad del representante soberano.

172 Con Hobbes ha sucedido algo muy similar a lo ocurrido con Maquiavelo. A partir de *El Príncipe* se le ha tildado como teórico despiadado y cruel y representante del mal en la tierra y, posteriormente, algunos pensadores han interpretado su obra dándole un giro radical, para mostrarlo como un autor benigno, en el sentido de que analizó el poder no para aconsejar príncipes sino para mostrar a los súbditos cómo funciona el poder y de esta manera controlarlo. Así, por citar un ejemplo, afirmaba Rousseau, «fingiendo dar lecciones a los reyes, se las ha dado y muy grandes a los pueblos. El príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos». En el caso de Maquiavelo la doble interpretación puede estar justificada si se tiene en cuenta la discrepancia entre su obra clásica de *El Príncipe* y su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. En todo caso, dejando de lado el asunto de si está justificada o no dicha interpretación, lo que interesa aquí es mostrar la lectura que Cassirer tiene de esta situación, la cual es perfectamente aplicable a los intérpretes de Hobbes. «En sus esfuerzos por librar su nombre de toda culpa, han oscurecido su obra. Nos han representado un Maquiavelo inicuo e inocente, pero al mismo tiempo un tanto trivial. El verdadero Maquiavelo era mucho más peligroso —peligroso por sus pensamientos, no por su carácter. Mitigar su teoría significa falsificarla». CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. 1996, p. 171.

173. «La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto». HOBBS, THOMAS. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2004, Cáp. XXI, p. 157.

Ahora bien, si aceptamos la justificación que brinda Hobbes para establecer un poder absoluto, es decir, que ésta es una condición necesaria para garantizar la seguridad de los súbditos, deberíamos concluir que el creador del Leviatán es un autor conservador, no liberal.¹⁷⁴ La misión de un Estado liberal es, dejando de lado sus perversiones de tinte económico-políticas, perseguir la libertad de los hombres y buscar la garantía de sus derechos. Si bien es cierto que para Hobbes los súbditos tienen derechos dentro del Estado, éstos no representan un dique frente al poder del soberano. Y esto es así toda vez que dichos derechos tienen un carácter relativo. Esto es, se pueden ejercer de manera horizontal, es decir, frente a los demás súbditos, pero nunca contra el soberano. El presunto derecho natural a la vida del que tanto se habla, en realidad es un derecho de defensa que conservan los súbditos de su primigenio derecho natural a todo, que si bien se puede ejercer frente al soberano y, por lo tanto, tiene una aplicabilidad en términos verticales, dicha aplicabilidad no pasa de ser una vaga ilusión, toda vez que se le opone el derecho absoluto de vida y muerte del soberano. Además, una vez que un súbdito se resiste a la voluntad del soberano, inmediatamente abandona la condición civil o política para regresar a la condición natural, con lo cual, siguiendo a Hobbes, puede ser eliminado legítimamente por cualquiera. Respecto a la libertad de los súbditos, es claro que ésta, para Hobbes, es una de las causas que llevan a la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, el objetivo del Estado es limitar continuamente dichas libertades. Finalmente, el derecho de propiedad que tienen los súbditos dentro del Estado no es lo suficientemente fuerte como para ser oponible frente al soberano. Este solo se ejerce respecto a los demás súbditos.

Ahora, desde un punto de vista estrictamente jurídico, bien se puede decir que, además de la tradición del aristotelismo, la otra gran tradición que Hobbes intenta desvirtuar con la construcción de su sistema es la del constitucionalismo inglés. De acuerdo con ella, en Inglaterra el monarca no ejercía el poder a su arbitrio, sino que éste se encontraba limitado por los derechos y libertades de los súbditos, los cuales se encuentran consagrados en varios textos constitucionales, como la Carta

174. El juicio general que Bobbio tiene de Hobbes es que éste es un pensador conservador, no liberal. Esto lo afirma a partir de cuatro características que deduce de su sistema, las cuales son: el pesimismo antropológico, el realismo político, la visión anticonflictiva de la sociedad, y la concepción cíclica de la historia. En virtud de esto concluye Bobbio: «el ideal por el que lucha es la autoridad no la libertad. Entre el exceso de libertad y el exceso de autoridad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como al peor de los males y se resigna al segundo como el mal menor [...]. El Estado civil nace, no para salvaguardar la libertad del individuo, sino para salvaguardar al individuo de la libertad, que lo lleva a la ruina». BOBBIO, Norberto. «La teoría política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. 1995, pp. 68-69.

Magna de 1215 y la Petición de derechos de 1628. En la última, por ejemplo, se le recuerda al rey que para tomar medidas que afecten la libertad y la propiedad de los súbditos debe contar con el consentimiento del parlamento. Para Hobbes la existencia de estos «estatutos» no representa un verdadero límite para el ejercicio del poder, ya que dichos derechos y libertades son vistos como una mera «concesión» que el rey, en diferentes oportunidades, hizo a sus gobernados y, por lo tanto, son disponibles por él en cualquier momento.

Respecto a este estado de cosas el mismo Hobbes consideró que algunos podrían pensar que la situación de los hombres en este Estado será muy miserable, pero, según él, cualquier medida que se tome para garantizar la paz será nimia en comparación con los efectos que produce una guerra civil o la condición de anarquía, en la cual, debido a que no hay un poder coercitivo que controle a los hombres, no habría posibilidad de sociedad alguna. Sin embargo, y de acuerdo con el análisis que aquí se ha tratado de realizar, el Estado-Leviatán, esta gran obra del arte y de la razón, solo hace que se pase de una situación de guerra de todos contra todos a una situación de guerra de uno contra todos.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. Política. Traducción Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

BOBBIO, Norberto. «El modelo iusnaturalista» En: Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano. Traducción José Fernández Santillán. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

BOBBIO, Norberto. «La teoría política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. Traducción Manuel Escrivá de Romaní. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

BOBBIO, Norberto. «Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes». En: Thomas Hobbes. Traducción Manuel Escrivá de Romaní. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

CARRILLO CASTILLO, Lucy. «La humanidad, entre la barbarie y la civilización. Thomas Hobbes o el concepto de lo que debería ser la política». En: Los clásicos de la filosofía política. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2003.

CASSIRER, Ernst. El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Traducción Wenceslao Roces. Tomo II. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

_____. La Filosofía de la Ilustración. Traducción Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. El mito del Estado. Traducción Eduardo Nicol. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

CORTÉS RODAS, Francisco. «Del mito político del Leviatán a la dictadura. Consideraciones sobre las concepciones del Estado de Thomas Hobbes y Carl Schmitt». En: Estudios Políticos. Revista del I.E.P., Universidad de Antioquia, No. 14, Medellín, Enero-Junio 1999.

_____. «La ética de la autoconservación y la teoría de los deberes políticos en el Leviatán de Hobbes». En: Arete; Revista de Filosofía, No. 01, Lima, 2002.

_____. La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2002.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José. Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

FERRY, Luc. Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos. Traducción Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

FOUCAULT, Michel. Defender la sociedad. Curso en el Colegio de Francia (1975-1976). Traducción Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

GALLARDO, Helio. «John Locke y la teoría del poder despótico». En: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol. 43, No. 109-110, May-Dic. 2005.

GIRALDO JIMÉNEZ, Fabio Humberto. El maquiavelismo hobbesiano y las reformas constitucionales. Texto inédito, 2004.

HILB, Claudia. Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

HOBBS, Thomas. El ciudadano. Traducción Joaquín Rodríguez Feo. Madrid, Debate, 1993.

_____. Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Traducción Manuel Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- _____. Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos. Traducción Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2002.
- KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Traducción Manuel García Morente. México, Editorial Porrúa, 2004.
- _____. La paz perpetua. Traducción F. Rivera Pastor. México, Editorial Porrúa, 2004.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Traducción Carlos Mellizo. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.
- MACPHERSON, C. B. La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke. Traducción Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2005.
- MERQUIOR, José Guilherme. Liberalismo viejo y nuevo. Traducción Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- OAKESHOTT, Michael. «Introducción a «Leviatán». En: El racionalismo en la política y otros ensayos. Traducción Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. «La vida moral en la obra de Thomas Hobbes». En: El racionalismo en la política y otros ensayos. Traducción Eduardo Suárez Galindo. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RAMÍREZ ECHEVERRI, Juan David. «Thomas Hobbes: entre la seguridad y la libertad». En: Estudios de Derecho. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Universidad de Antioquia, No. 141, Medellín, Abril de 2006.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Traducción María José Villaverde. Barcelona, Altaya, 1993.
- _____. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Traducción José López y López. Madrid, Aguilar, 1973.
- SCHMITT, Carl. El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Traducción Antonella Attili. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

_____. El concepto de lo político. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

SKINNER, Quentin. «La teoría evolutiva de la libertad en Thomas Hobbes». Traducción Elvira Ascensión. En: Revista de Estudios Políticos (nueva época), No. 134, Madrid, diciembre 2006.

_____. «La teoría evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes. Parte II: la libertad en Leviatán». Traducción Elvira Ascensión. En: Revista de Estudios Políticos (nueva época), No. 135, Madrid, enero-marzo 2007.

_____. «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas». En: La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores). Traducción Eduardo Sinnott. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.

STRAUSS, Leo. La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis. Traducción Silvana Carozzi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. «La base de la filosofía política de Thomas Hobbes». En: ¿Qué es filosofía política? Traducción Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

_____. «¿Qué es filosofía política?» En: ¿Qué es filosofía política? Traducción Antonio de la Cruz. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

_____. «Sobre la ley natural». En: Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política. Traducción Antonio Lastra. Valencia, Novatores, 1996.

_____. «Apuntaciones sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt.» En: Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política. Traducción Antonio Lastra. Valencia, Novatores, 1996.

TÖNNIES, Ferdinand. Hobbes. Vida y doctrina. Traducción Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

VARELA SUANZES, Joaquín (Editor). Textos básicos de la Historia Constitucional comparada. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno. Traducción Luisa Medrano. Barcelona, Herder, 1997.



Este texto de Juan David Ramírez Echeverri no es ni mucho menos una libre interpretación, sino la confrontación con otra interpretación de la obra de Hobbes. Si algo tiene de libre es que siendo consecuente y fiel con la obra del filósofo político, su conocimiento minucioso le permite discutirla en perspectiva contemporánea confrontando otra interpretación.

El contenido de este libro está dirigido a contestar la idea según la cual Hobbes es liberal porque su obra está inserta en la tradición del pensamiento liberal y en particular de la filosofía política y de la antropología liberal moderna.

Fabio Humberto Giraldo Jiménez



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

1803

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLÍTICAS

Colección Mejores trabajos de grado

Número 1

Para una historia judicial
del cuerpo: Aproximaciones
a Michel Foucault

David Orrego Fernández

Número 2

Thomas Hobbes y el Estado
absoluto: del Estado de razón
al Estado de terror

Juan David Ramírez Echeverri

Número 3

El agente encubierto frente
a los derechos fundamentales
a la intimidad y a la no
autoincriminación

Andrés David Ramírez Jaramillo

ISBN 958-714-342-3

