

“hobbes y el leviathan”

HILDA ABURTO DE RELLO

I. *El método*

Hobbes no se equivocó cuando, después de la publicación de su libro *De Cive*, afirmó que la filosofía política, en relación con otras disciplinas, acababa de nacer con esta obra.¹

El *Leviathan*, que es una elaboración más refinada y sistemática de la filosofía política de Hobbes, expresada en *De Cive*, presenta los problemas propios de comprensión cabal de un texto filosófico. Pero estas dificultades se transforman en riqueza cuando nos damos cuenta de que en su caso no se trata simplemente de la exposición de un problema o aspecto filosófico con algunas opiniones políticas adyacentes. El *Leviathan* es un sistema filosófico, un sistema de lógica y, al mismo tiempo, un tratado de teoría política. Pero, lo más valioso aún es la coherencia que existe entre estos tres puntos y su carácter innovador con respecto a toda una tradición del pensamiento europeo. De ahí que se

¹ “Civil Philosophy is much younger, as being no older than my own book *De Cive*”. *Vid.* “Elements of Philosophi” en *The English Works of Thomas Hobbes*, London, 1939, vol. I, p. ix. El término “civil” es usado por Hobbes como sinónimo de político-secular (aquello que se refiere a la vida pública) para diferenciarlo de lo eclesiástico, divino, o de lo natural. Las obras completas de Hobbes fueron editadas por:

a) Trabajos en inglés:

Sir William Molesworth Ed. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols., London, 1939.

b) Trabajos en latín:

Sir William Molesworth Ed. *Opera Philosophica quae Latinae*, 5 vols., Londini, 1939.

le haya considerado durante tantos años como una de las obras maestras en la historia del pensamiento político y que su autor haya sido calificado como un “clásico”.

El análisis y crítica de las teorías y del discurso de un autor clásico del pensamiento político es una tarea vastísima e inagotable. El encuentro con sistemas de pensamiento elaborados, y no meramente con un conjunto de ideas sueltas, exige que se analicen, como puntos de referencia, las siguientes categorías que aparecen siempre en un sistema filosófico-político, como el de Hobbes.

En primer lugar, encontramos una *cosmología* particular, que expresa las concepciones y teorías acerca del universo y del mundo.

Como segundo punto a analizar está una *concepción del hombre* en cuanto humanidad, es decir, el papel que el hombre históricamente desempeña, así como la caracterización de la experiencia humana.

En tercer lugar, *existe una realidad social particular* que es necesario tener siempre presente, ya que es la que el autor analiza, por estar rodeado de ella en forma inmediata.

Posteriormente se desentrañan —ya que no siempre están explícitos— los componentes esenciales de la *epistemología* del autor. Aquí entran todas las ideas y teorías sobre el conocimiento en general, así como una *metodología* propia de sus concepciones epistemológicas, que se plantea como la más viable para analizar una realidad específica.

En quinto lugar, hay una *concepción sociológica* de esta realidad, es decir, una idea sobre el carácter de las relaciones sociales que imperan entre los hombres o grupos. Esta visión sociológica, que a veces puede ser un análisis profundo de las relaciones sociales —como es el caso de un Marx o un Durkheim—, puede ser, también, una simple caracterización de cómo y conforme a qué patrones los hombres se relacionan entre sí.

Como resultado de los cinco puntos anteriores, el autor tendrá un *sistema ético* o, al menos, un conjunto de valores jerarquizados en relación con la realidad en todos sus niveles.

El séptimo punto a analizar es la concepción de las *relaciones de poder y autoridad* en la sociedad y, consecuentemente, un conjunto de ideas sobre la vida y los problemas políticos, tanto a nivel teórico, como a nivel de sucesos y actividad cotidiana en una sociedad.

Finalmente, y en función de los siete puntos mencionados, hay una serie de *propuestas* para conservar, o bien para transformar o modificar la sociedad y sus manifestaciones ideológicas.

No es posible analizar estos ocho puntos individualmente y sin relación unos con otros cuando, como en el caso de Hobbes, todo ello constituye su sistema filosófico-político. Esto significa que cada una de las ideas están lógicamente y estrechamente relacionadas y apoyadas en una serie de supuestos implicados en el método. De ahí que al analizar el *Leviathan* haya siempre una continua recurrencia de su sociología a su cosmología; del método a la epistemología; de la ética a la concepción del hombre; de la política a la ética; etcétera. La finalidad de estas notas es dar una idea más o menos global del pensamiento de Hobbes y, en esa forma, cumplir la función de introducir al lector al texto mismo. De ninguna manera pretendemos analizar todos y cada uno de los elementos del sistema de Hobbes con sus relaciones mutuas. Por otra parte, son innumerables, y, en algunos casos excelentes, los trabajos escritos sobre Hobbes desde varios puntos de vista y analizando diferentes aspectos de su filosofía política.

Empezaremos, pues, con el método usado por Hobbes para construir su *Leviathan*, el cual representa la figura de un monstruo bíblico superior al hombre, pero cuyo cuerpo está compuesto por individuos.

El punto de partida metodológico son sus ideas respecto al conocimiento científico. Al escribir el *Leviathan*, Hobbes había sentido fuertemente la influencia de los descubrimientos científicos de la época, que le fueron revelados a través de su amistad con Galileo, Marsenne,

Gassendi, Harvey, etcétera. Su estupefacción, respecto a los avances de la física y las matemáticas, lo llevó a la conclusión de que era posible aplicar el método de las ciencias exactas al campo de la política y al estudio del comportamiento humano.

Su idea central es la concepción del universo como compuesto de innumerables *cuerpos*, que mutuamente chocan, se interactúan y son siempre independientes. No existe nada más que *cuerpos* y, consecuentemente, el objeto de la ciencia lo constituye el estudio de los diversos cuerpos a diversos niveles. Así, la astronomía se ocupa del estudio de los cuerpos celestes; las ciencias naturales, de los cuerpos existentes en la naturaleza y la filosofía política, de los cuerpos humanos.

Aunada a esta cosmología esencialmente atomista, la segunda categoría central en el método de Hobbes la constituye la noción de MOVIMIENTO. El movimiento para Hobbes es el único fenómeno universal y, como tal, la explicación y análisis de los cuerpos se debe hacer en función de sus movimientos. Los cuerpos se mueven, cambian de posición en relación de unos con otros y, en última instancia, esto es lo único que el conocimiento científico es capaz de conocer y medir. Cualquier cambio en la posición y tendencia de un cuerpo es dada por su movimiento, y éste es natural e intrínseco a todos los cuerpos. El movimiento de los cuerpos se explica encontrando las *causas* que lo producen, así como sus *efectos* posibles. Todo movimiento tiene causas y produce efectos.

Es claro que la posición de Hobbes al enunciar estos supuestos básicos es típica y esencialmente materialista y mecanicista y, en tanto que su posición es radical al respecto, ni siquiera se preocupa por hacer la distinción cartesiana entre mundo espiritual y material. Hobbes da por supuesto que el mundo material es el único existente para los propósitos de conocimiento del hombre. Aun los espíritus —cuya existencia es posible— no serían sino cuerpos y estarían también determinados por el elemento movimiento. El problema con ellos es que su consistencia es distinta y por eso no los percibimos a través de nuestros sentidos. Sin embargo, como el conocimiento se da en el hombre únicamente a través de los cinco sentidos —y éste es otro de sus axiomas—, consecuentemente el estudio de los espíritus, de la teología y de todo lo espiritual en general se excluye del universo del conocimiento científico, ya que al hombre no se le presentan como el resto de los otros cuerpos existentes. Su existencia no es evidente en tanto que no es sensible y, por ello, no afecta al movimiento de los

otros cuerpos. Así, todo aquello que tenga que ver con lo espiritual es eliminado por Hobbes categóricamente y sin concesiones.

Es indudable que, con la introducción de estas ideas, Hobbes empezaba a revolucionar el pensamiento de la época, y no es de extrañar que, en un medio esencialmente escolástico y ajeno a ellas, fueran tan fuertemente atacadas. Se establece, así, el primer intento de aplicar las categorías de las ciencias exactas y naturales al comportamiento humano, es decir, a lo que posteriormente se denominaría ciencias sociales. Es claro que en el siglo xvii el avance de las ciencias exactas era aún precario y, en consecuencia, así aparece en las concepciones científicas de Hobbes. Sin embargo, a lo largo del *Leviathan*, es sorprendente la forma en que las ideas de Copérnico en astronomía, la del movimiento de Galileo, las nuevas teorías de Harvey sobre la circulación de la sangre, la geometría de Euclides, Kepler, etcétera, aparecen para explicar los fenómenos sociales y políticos, así como la naturaleza humana.

Aplicando las ideas mencionadas, al terminar la primera parte del *Leviathan*² (capítulo i-xvii), Hobbes ha dejado establecido su punto de vista sobre la naturaleza humana: El hombre es uno de los innumerables cuerpos que constituyen un conglomerado social. Como cuerpo, tiene diversas tendencias y movimientos y, al llevarlos a cabo individualmente, establece combinaciones, luchas, separaciones, etcétera, con sus semejantes. El pensamiento es una forma de movimiento que tiene lugar en el cerebro y, consecuentemente, las acciones humanas son explicadas en función de las leyes de su movimiento, encontrando las causas que las producen y los efectos que conllevan. La concepción del hombre, así como la sociología que a partir de ahí deriva Hobbes, se ciñe perfectamente a sus supuestos o premisas sobre el método y el conocimiento científico. Antes de pasar a esto, es necesario señalar otros elementos esenciales al método de Hobbes además del materialismo y mecanicismo.

En primer lugar, el método de Hobbes es esencialmente *deductivo*. A la edad de cuarenta años se dio cuenta de la riqueza del razonamiento empleado por Euclides. Durante el siglo xvii, esto no representaba ninguna innovación, ya que el uso del silogismo deduc-

tivo data desde Aristóteles y, a excepción de Bacon —con la inferencia y el razonamiento inductivo—, la deducción era la forma común del argumento filosófico y político. Lo que es notable en Hobbes es el uso que de él hace:

Partiendo de unos cuantos principios acerca de la naturaleza humana, considerados como evidentes y de carácter universal, deduce todo un sistema filosófico-político y llega a conclusiones que son consecuentes y coherentes con sus primeras premisas. Con esto, Hobbes inicia una larga tradición en el pensamiento político, que pasando por Locke y una gran variedad de pensadores, tiene su culminación con Bentham y su crisis en John Stuart Mill. Una tradición que no es impugnada sino hasta mediados del siglo xix por Marx, así como por la corriente empirista y por el positivismo, que aparecen como los principales opositores del racionalismo.

En el caso de Hobbes, el método deductivo es desarrollado en forma magistral. Es muy claro, verbigracia, cuando en el capítulo xvii del *Leviathan* fundamenta el contrato social, el nacimiento de la sociedad civil y del Estado como poder soberano, basándose en los principios sobre la naturaleza humana desarrollados previamente. Más sorprendente es aun cuando fundamenta la necesidad de un poder absoluto en forma lógica y racional.

Hobbes es el tipo de pensador que, si se aceptan sus primeras premisas o supuestos fundamentales, el resto de su sistema se convierte casi en un callejón sin salida y difícilmente se pueden atacar sus conclusiones o argumentos intermedios. Sus contemporáneos hicieron caso omiso de ello. De ahí que la mayoría de sus críticos, a excepción tal vez de Clarendon —concentrándose en atacar sus conclusiones o deducciones e ignorando sus premisas y el procedimiento implícito—, aparezcan como pueriles, o bien, parecen estar atacando inútilmente con dardos, en forma de dogmas o simples afirmaciones, a un monstruo que ataca con armas más poderosas dadas por el uso de razonamiento. De esto, Hobbes fue bastante consciente y mucha de su arrogancia e ironía radicaba en ello.

En relación con el método, se podría decir que el *Leviathan* se encuentra fundamentalmente dividido en dos partes. Por un lado, el análisis de la naturaleza humana, es decir, del hombre en sí, haciendo a un lado completamente sus relaciones sociales (parte i). Por otra parte, el análisis del hombre en sociedad, en la vida

² Para todas las referencias al *Leviathan* en este trabajo, se utilizó la siguiente edición: Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. M. Oakshott Ed. e Introd., Oxford, Edit. Basil Blackwell, 1960, Lxvi, 468 pp.

política, esto es, la sociedad civil o Commonwealth,³ que constituye la parte II del texto.⁴

Cuando Hobbes analiza la naturaleza humana, en la parte I, se basa fundamentalmente en el método de *introspección*. Pero, cuando se considera el análisis de ambas partes conjuntamente, es decir la elaboración y estructura global del *Leviathan*, Hobbes hace uso fundamentalmente del *método resolutivo-compositivo*. Empezaremos por el método de introspección.

De acuerdo con las incipientes teorías empiristas, impulsadas por los trabajos de sir Francis Bacon fundamentalmente, la investigación empírica y el uso de datos sobre los hechos y acontecimientos se consideraban esenciales para obtener un verdadero conocimiento en el campo de la política y de la ética. Dado que las ciencias exactas estaban aún en pañales, era más difícil aplicar su método a las ciencias del hombre. Hobbes estaba de acuerdo con las exigencias de los empiristas para alcanzar el conocimiento científico de la realidad, pero el problema era que, debido a las limitaciones mencionadas, se podía disponer sólo de dos fuentes de información que proporcionaran datos sobre la realidad: éstas eran, la historia y las experiencias personales o *introspección*.

Hobbes, que no le concedía mucha validez al uso de la historia, opta por la segunda. Sin abandonar su posición materialista y mecanicista, al hacer uso del *método introspectivo* se convierte en la práctica en un aliado de la psicología. Aunque fundamentalmente recurre siempre a la física para explicar el comportamiento humano, hay también una imposibilidad —por su mismo desarrollo— de explicar el movimiento de la mente en términos de las leyes de la física y la mecánica. El método introspectivo usado por Hobbes, consistía en una forma de “autobiografía” que los científicos hacían en varios campos. Durante la época fue un argumento empírico muy fuerte para el análisis político. Se suponía que el investigador, a través del examen de sus propios sentimientos, pensamientos, experiencias, motivos, etcétera, podía llegar a conocer los del género humano y las conclusiones a que se llegaba constituían valiosos datos para posteriores generalizaciones de tipo político, ético, etcétera. Así, Hobbes establece en la intro-

³ “Commonwealth”, “Leviathan”, “Estado” y “Sociedad Civil” tienen el mismo significado en Hobbes.

⁴ Están además los otros dos últimos libros o partes del *Leviathan* sobre el “commonwealth cristiano” y sobre “El reino de las tinieblas”. Sin embargo, estas dos últimas partes no tienen gran importancia dentro del argumento central que desarrolla el *Leviathan*.

ducción al texto, que ése es su método para analizar la naturaleza humana, el cual está apoyado por la máxima socrática: “conócete a ti mismo”. De ahí que las generalizaciones que hace sobre el ser humano las considerara con suficiente validez. Pero, al mismo tiempo, no abandona su materialismo y mecanicismo y, como resultado de ello, las nociones de *causa* y *efecto* son fundamentales. Hobbes no se interesa en causas absolutas, sino en causas hipotéticas y condicionales.

Toda la tradición filosófica hasta antes de Hobbes había estado basada en la concepción aristotélica de “causas finales”. Es decir, la explicación de un fenómeno se planteaba en términos de su causa primera y última, que al ser origen y fin proporcionaba la explicación total del fenómeno. Por el contrario, Hobbes define el concepto de “causa” como “el medio o medios a través de los cuales cualquier cosa adquiere el ser”. Esto implica el descubrir la forma en cómo alguna cosa o movimiento es generado, no en el sentido de buscar su origen y fin absolutos, sino en el de encontrar sus *elementos constitutivos* y *condicionales*, ya que para el hombre es imposible conocer en forma científica las causas absolutas. Así, las causas que le interesan a la filosofía hobbesiana son las *causas efectivas*, cuyo descubrimiento requiere la aplicación del criterio científico mediante el cual en el análisis de un cuerpo se encuentran sus causas y sus efectos: Si A es, luego B. Es por todo esto, también, que Hobbes se avoca al estudio de fenómenos físicos y al de aquellos que son producto de la creatividad humana, dejando a un lado los problemas teológicos y divinos, ya que las causas y efectos de los dos primeros son discernibles y no así las de los últimos. En esta forma Hobbes adopta una distinción epistemológica basada en su idea mecanicista de causa-efecto. Todas las cosas o cuerpos se dividen en dos, los que son susceptibles de ser conocidos por el hombre y aquellos que no lo son, ya sea porque sus causas y efectos se encuentran escondidos, o porque la cosa sea ingenerable.

Así, establece que su análisis se concentra en aquellos cuerpos que son “causados” y, particularmente en el campo de la filosofía política, se avocará al estudio de aquellas cosas o cuerpos en cuya elaboración o génesis interviene la voluntad del hombre. Éste es el caso de la sociedad civil, que Hobbes describe en el *Leviathan*: es una *creación artificial hecha por el hombre mismo*, la cual, en tanto que es generada y creada, es posible conocerla y así encontrar sus causas y efectos, así como su naturaleza y dinámica interna.

Hobbes llega al análisis del Estado una vez que ha analizado y definido la naturaleza del ser humano como tal (en los primeros 16 capítulos del libro). Es, entonces, al ver conjuntamente su análisis de la sociedad civil y el del hombre, que su método resolutivo compositivo se ve más claramente.

El *método resolutivo compositivo*, en el sistema de Hobbes, se encuentra basado sustancialmente en su concepción causal de los fenómenos; esto es muy claro cuando estudia al hombre y a la sociedad civil. Su tesis central al respecto es que existe una *relación de tipo causal* entre la naturaleza humana y la sociedad civil. La tradición filosófica anterior, y aun contemporánea a Hobbes, consideraba a la sociedad como parte de un vasto universo rigurosamente jerarquizado. Si bien se llegaban a plantear los orígenes de las sociedades, esto se hacía siempre en función de causas absolutas —aludiendo a la creación del mundo, en última instancia Dios— y considerando a las sociedades dentro de una jerarquía universal. Hobbes hace caso omiso de este planteamiento y el rechazo de las causas absolutas lo lleva a la búsqueda de las causas efectivas inmediatas y susceptibles de ser conocidas. Así, la sociedad para él es simple y llanamente el producto o efecto de la acción humana. Es por ello que realiza una descripción y análisis tan amplios del ser humano en su forma natural. Como se verá más adelante, son tales las características del hombre, que su forma de ser intrínseca lo lleva necesariamente a formar una asociación política: el Estado. De ahí que se considere a la *naturaleza humana la causa* y a la *sociedad civil el efecto*.

Partiendo de estos supuestos, y bajo la influencia de la escuela de Padua y de los métodos de Galileo y de Harvey para estudiar los fenómenos físicos y naturales, Hobbes desarrolla el método resolutivo compositivo de la física y lo aplica al análisis del hombre y su sociedad.

Los supuestos fundamentales del *método resolutivo-compositivo* eran los siguientes:

El proceso de conocimiento de las cosas, cuerpos o fenómenos, debe ser esencialmente un proceso de razonamiento, que va de las causas a sus efectos (lo cual se denomina síntesis, composición o demostración); o bien, de los efectos a sus causas (el llamado análisis, disociación o separación). La composición o síntesis se plantea como un proceso silogístico y el análisis como su contrario. De acuerdo con las teorías, en boga durante la época, el científico, interesado en conocer un fenómeno determinado, debería proceder en la investi-

gación partiendo primero de lo conocido hacia lo desconocido, es decir, pasar por un proceso que lleva de los efectos conocidos a las causas desconocidas (análisis), para lo cual hay que desmenuzar el fenómeno en sus elementos constitutivos (en donde se encuentran las causas). Una vez que las causas han sido conocidas, hay que proceder a reunir los elementos disociados artificialmente, mostrando sus interrelaciones (composición). Logrado esto último, el fenómeno es conocido estructuralmente.

Hobbes aplica este método al estudio del hombre (causa) y del Commonwealth (efecto) y, de acuerdo con su posición, es lo que se debería entender por método.⁵ Así, dentro de su filosofía política, el efecto es la sociedad civil, puesto que también es la realidad más inmediata que percibimos. Para llegar a sus elementos constitutivos hay que disociarla, desintegrarla a través de un proceso de abstracción, en sus partes o unidades más pequeñas: los individuos que la forman. Así se lleva a cabo el análisis. De ahí Hobbes procede a estudiar y definir estas partes o individuos y éste es el punto donde el texto del *Leviathan* comienza, tratando de encontrar así las causas del fenómeno global, la sociedad civil. Una vez que Hobbes ha logrado su propósito, vuelve a unir las partes y la unión (composición) significa la introducción de relaciones políticas entre los hombres con la aparición del Estado (a partir del capítulo xvii).

Así, en el sistema hobbesiano, el argumento va de los efectos a sus causas y nuevamente de las causas a sus efectos. El problema que plantea el texto del *Leviathan* es que, en primer lugar, Hobbes no define ahí en forma explícita el método desarrollado y, por otra parte, el *Leviathan* se inicia cuando el fenómeno global (sociedad civil) ha sido ya disociado por Hobbes. Después desarrolla la composición, pero no aparece el proceso a través del cual se lleva a cabo la disociación. Esto Hobbes lo desarrolla en otros trabajos⁶ y, en el *Leviathan*,

⁵ "Cualquier método, mediante el cual se traten de encontrar las causas de las cosas, es compositivo o resolutivo, o bien, parcialmente compositivo y parcialmente resolutivo. El método resolutivo generalmente es llamado analítico, así como el compositivo es llamado sintético." Vid. "Elements of Philosophy" en *The English Works of Thomas Hobbes* . . . , vol. 1, p. 66. (La traducción es nuestra.)

⁶ "En relación con mi método. . . mi punto de partida fue el mismo gobierno civil y de ahí, procedí al análisis de su génesis y forma, así como del comienzo de la justicia. Cualquier cosa se comprende mejor en función de sus causas constitutivas. Así, al igual que para estudiar el funcionamiento de un reloj o de un pequeño motor. . . , para entender en detalle la estructura y derechos de los Estados y para comprender las obligaciones de los súbditos, es necesario considerarlos no como si fueran un todo inseparable, sino como si estuvieran separados

lo que se le presenta al lector súbitamente en los primeros capítulos, es un análisis detallado del individuo en términos de la física y la psicología.

En tanto que en el *Leviathan*, y en la mayor parte de sus trabajos, Hobbes presenta la segunda parte del desarrollo de su método (la composición), éste aparece, como se señalaba anteriormente, de un modo esencialmente deductivo. Por otra parte, la forma como lleva a cabo la disociación del todo y el rol preponderante que adquiere el individuo —en tanto que la célula más pequeña y constitutiva del todo—, lleva a que Hobbes se plantee como el más fuerte defensor de la concepción *atomista* de la sociedad, que tanta influencia y preponderancia habría de tener en el pensamiento liberal posteriormente.

Teniendo en mente los elementos metodológicos señalados, la concepción de Hobbes acerca de la filosofía y sus alcances aparece perfectamente lógica y coherente. Para él, la *filosofía* es:

el conocimiento de los efectos o apariencias, tal y como los adquirimos a través de un proceso de raciocinio, que se inicia con el conocimiento que primero tenemos de sus causas o génesis: y nuevamente, es el conocimiento de dichas causas o génesis, partiendo primero de sus efectos.⁷

La explicación filosófica se refiere a explicaciones causales. Por otra parte, el objeto o materia de estudio del conocimiento filosófico es

cualquier cuerpo respecto al cual se pueda concebir un proceso de génesis. . . , o bien, que sea susceptible de composición o disociación. . . . Consiguientemente, la filosofía excluye la teología, es decir, las doctrinas acerca de Dios, lo eterno, lo incomprendible, en lo cual no hay nada que dividir o unir y respecto a lo cual tampoco se puede concebir un proceso de génesis.⁸

De ahí que uno de los principales trabajos de Hobbes se haya llamado *De Corpore*, pues es un trabajo filosófico que se ocupa de los cuerpos, y “cuerpo” es todo aquello susceptible de ser conocido.

Después de la exposición de los supuestos metodológicos del sistema filosófico-político de Hobbes, dada

o disociados en sus elementos.” *Vid.* “Philosophical Rudiments Concerning Government and Society” (versión en inglés del latín *De Cive*) en *The English Works of Thomas Hobbes. . .*, vol. II, p. XIV. (La traducción es nuestra.)

⁷ *Vid.* “Elements of Philosophy”, *op. cit.*, p. 3 (la traducción es nuestra).

⁸ *Idem.*, p. 10.

la tradición filosófica de la época, no es de extrañar que el *Leviathan* haya sido quemado públicamente y que haya recibido críticas tan severas.

II. La estructura y el argumento del *Leviathan*

Hobbes divide su libro en cuatro partes. La primera, como ya hemos dicho, la dedica al estudio del hombre en sí. La segunda representa el análisis de la sociedad civil o Commonwealth y, consecuentemente, es el análisis político del libro, en donde expresa también sus opiniones políticas respecto a los problemas de la época. El tercer apartado lo dedica al estudio de lo que es un Commonwealth cristiano, así como del rol, importancia y limitaciones de la religión y el poder eclesiástico. Finalmente, la última parte se refiere a lo que él llama el reino de las tinieblas, tratando, entre otras cosas, las malas o desviadas interpretaciones de las Escrituras y de la religión.

En tanto que la esencia de la filosofía política de Hobbes es desarrollada en las dos primeras partes del texto, nuestra atención se enfocará fundamentalmente ahí, tocando sólo de paso o brevemente algunos puntos desarrollados en las dos últimas. El hecho de que Hobbes haya incluido en el texto las dos últimas secciones que tratan sobre problemas teológicos y eclesiásticos, le parecería al lector del siglo XX una contradicción o, al menos, algo innecesario desde el punto de vista de la filosofía política hobbesiana. En primer lugar, porque de acuerdo con las concepciones materialistas y mecanicistas de Hobbes, que ya hemos visto, la teología y este tipo de problemas están excluidos automáticamente del universo de investigación científica. En segundo lugar, porque se pensaría que las dos últimas secciones no agregan nada nuevo al argumento del *Leviathan*, sino por el contrario aparecen como al margen de su filosofía política y por lo mismo no son necesarias, ya que el argumento esencial ha quedado perfectamente demostrado en las dos primeras partes.⁹ En éstas, Hobbes ha fundamentado y derivado la existencia del Estado exclusivamente a partir de la naturaleza humana, lo cual tiene su base metodológica y es demostrado a lo largo

⁹ *Vid.* el primer párrafo del capítulo 32 en donde se inicia el Commonwealth cristiano, donde Hobbes afirma que ya ha derivado los componentes del poder soberano a partir de la naturaleza humana, a través de la experiencia y que, de ahí en adelante, se ocupará de la naturaleza y derechos del Commonwealth cristiano desde el punto de vista de la revelación supranatural.

del texto.¹⁰ De ahí que se plantee la pregunta, ¿por qué entonces Hobbes dedica casi medio libro a este tipo de problemas y consideraciones? La pregunta ciertamente sólo la podría contestar en detalle el mismo Hobbes, pero se puede avanzar un poco al respecto planteando algunas consideraciones.

En primer lugar, a pesar de las acusaciones que se le hicieron al *Leviathan* y a Hobbes calificándolo de ateo, hereje, profano, etcétera, él, en lo personal, no era ateo sino creyente. Las consideraciones que él hace acerca de la teología y la religión en general, a lo largo de sus obras, son simplemente para establecer en forma clara la distinción —que sus contemporáneos desconocían—, entre dos niveles en el pensamiento humano: el nivel del conocimiento científico y filosófico que, en tanto que es adquirido a través de los cinco sentidos, es susceptible de comprobación empírica y, consecuentemente, es real; y, por otra parte, el nivel de las creencias y de la fe, que se refiere a fenómenos cuya evidencia no se puede obtener. Esto no excluye que sea legítimo para cualquier hombre el profesar los últimos —y él mismo lo hace— siempre y cuando no se pretenda darle a este tipo de concepciones el valor y nivel del conocimiento científico o de verdad absoluta.

Pero, aparte de esta consideración acerca de su posición personal, hay un hecho muy importante. El análisis de las ideas de un autor cualquiera, en la historia del pensamiento político y social, es importante no sólo por el valor o lo interesante de sus teorías en sí, sino también porque a través de su pensamiento, consciente

¹⁰ La relación entre la naturaleza humana y la génesis del Estado ha sido un punto muy controvertido en las interpretaciones de Hobbes. Nuestra posición, es, como Hobbes mismo lo dice, que sí hay una relación directa entre naturaleza humana y la creación del Estado en el *Leviathan*. Más aún, en los términos en que Hobbes define ambas categorías, no se pueden considerar independientemente y sin relación la una con la otra. Sin embargo, otras interpretaciones sostienen que la fundamentación de la existencia del Estado en el *Leviathan* no está basada directamente en el análisis que Hobbes hace de la naturaleza humana, o bien, que no hay relación entre ambas categorías a menos que se introduzcan otros elementos. Vid. vg. M. Oakeshott (cuya posición y la nuestra es similar) "The Moral Life in the Writings of T. Hobbes" en *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, 1962; y su Introducción al *Leviathan*, Oxford, 1960. Él sostiene que hay un argumento coherente y una relación estrecha entre el análisis de la naturaleza humana, las leyes de la naturaleza y el génesis del Estado; todo ello basado en el método. El punto de vista de C. B. Macpherson es muy interesante (*Vid. ut, infra*, p. 20). Para otras interpretaciones que introducen otros elementos, Vid. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, 1952, quien sostiene la teoría de la "obligación moral" y no le concede una importancia fundamental al método de Hobbes. Por otra parte, interpretaciones teológicas: H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1957.

o inconscientemente, transmite o refleja una forma de pensar prevaleciente en su sociedad, así como los problemas o fenómenos sociales que ahí se producen. Así, a través de los escritos de un autor, tanto por lo que dice como por lo que no dice, por lo que incluye, como por lo que excluye dentro de sus teorías, a nosotros se nos presentan los supuestos y concepciones básicas de su medio intelectual, así como las características esenciales de su sociedad o de su época.

En el caso de Hobbes esto es muy importante. La forma que el argumento político y filosófico adoptaba entre sus contemporáneos y sus antecesores, se basaba, fundamentalmente, en el uso de la Biblia y la teología. En Inglaterra, hasta finales del siglo xvii —y en algunos casos a principios del xviii—, cualquier afirmación o refutación en una controversia se consideraba suficientemente válida si se acudía, para su verificación, a la Biblia o a las concepciones religiosas prevalecientes. Esto implica, también, que no se había establecido una distinción o separación entre varias disciplinas como la filosofía, la política, la teología, la ética, etcétera, sino que por el estudio de la sociedad se entendía una mezcla de todas ellas. Es en Hobbes —y anteriormente en Maquiavelo— en donde por primera vez aparece un argumento filosófico o político en forma independiente y sin recurrir a la intervención de las otras disciplinas.

Pero, al mismo tiempo, Hobbes tenía que participar necesariamente en las discusiones y la forma como se llevaban a cabo en su tiempo. Así, una vez que su sistema había sido suficientemente desarrollado y comprobado en las dos primeras partes, en forma lógica y racional, en el resto del libro hace uso de la misma Biblia y de la religión para darle más fuerza y autoridad a sus teorías ante sus contemporáneos.

Una expresión muy clara de esta forma de discusión prevaleciente, son las críticas que se le hicieron al *Leviathan* después de su publicación en 1651. Durante la segunda mitad del siglo xvii aparecieron en Inglaterra alrededor de 15 libros dedicados por completo a refutar al *Leviathan*. A través del análisis de estas críticas se puede ver fácilmente que la forma de argumentar filosófica y políticamente estaba aún íntimamente mezclada y apoyada por los planteamientos de tipo bíblico y religioso. Ninguno de los críticos contemporáneos a Hobbes pudo abandonar esta forma de argumento para refutarlo, aun cuando se referían a las ideas expresadas en las dos primeras partes del libro, en donde el argumento se encuentra basado exclusivamente en la lógica

y en sus concepciones materialistas y mecanicistas.¹¹ La controversia entre Hobbes y sus críticos —especialmente en Inglaterra— deja la impresión de que, a pesar de que la discusión fuese sobre un mismo punto, ambas partes estaban hablando de dos cosas completamente distintas. Desde este punto de vista el *Leviathan* es un documento invaluable para entender el desarrollo y transformación —tal vez fuese mejor hablar de “nacimiento”— de las teorías políticas, pues a la vez que es un rompimiento con una larga tradición, también nos trasmite una forma particular del argumento político, propia del siglo xvii. Analicemos ahora la esencia del argumento que Hobbes desarrolla en el texto.

Hobbes inicia el *Leviathan* analizando el papel que juegan los sentidos para la formación del pensamiento en el hombre. Así, los primeros cinco capítulos los dedica a analizar el pensamiento en sus varios niveles. De acuerdo con su posición materialista y mecanicista, establece como primer axioma que el pensamiento, considerado individualmente, es la “representación” o “aparición” de alguna cualidad o accidente de un cuerpo externo al hombre, llamado objeto. Los sentidos son el punto de partida para la formación de cualquier pensamiento, ya que no hay ninguna concepción en la mente humana que no se inicie total o parcialmente en los órganos de los cinco sentidos. La causa de cualquier sensación es un objeto externo que ejerce presión en algún órgano sensorial, verbigracia, a través de los ojos el efecto se expresa en una luz o color, como en un sonido a través de los oídos.

A partir de ahí se forman los pensamientos y, consecuentemente, en la mente humana no hay sino continuos movimientos y tendencias causados por movimientos de otros cuerpos que los sentidos transmiten. Es una ley que cuando una cosa está inerte se queda en la misma posición, a menos que otra cosa la mueva. Igualmente, una vez que algo está en movimiento continuará en movimiento indefinidamente a menos que algo lo impida. Esto se aplica al pensamiento. Así, al iniciarse un pensamiento el movimiento se continúa y tenemos pensamientos en cadena, además de pensamientos simples o individuales. En esta forma Hobbes explica lo que son

¹¹ Aun el mismo sir Robert Filmer, que simpatizaba bastante con las conclusiones de tipo político del *Leviathan* y compartía la posición política de Hobbes, no estaba de acuerdo con sus premisas y su fundamentación. Cuando hace la crítica a éstas, su argumento se basa fundamentalmente en la Biblia. Vid. sus *Observations Concerning the Original of Government upon Mr. Homs Leviathan, Mr. Milton against Salmasius and H. Grotius de Jure Belli*, London, 1652.

la “imaginación”, “la memoria” y la “experiencia”, considerados como pensamientos compuestos causados por un movimiento inicial en la mente. Un conjunto de pensamientos es llamado también “discurso mental”, y puede ser de dos tipos: guiado o regulado por el mismo hombre, o no-guiado.

Cuando el pensamiento es regulado, o controlado, éste se concentra siempre en *buscar y analizar las causas de un efecto determinado*, o bien, *los efectos que una acción determinada puede producir*. Esto es, el pensamiento racional. Las bestias sólo llegan al nivel de buscar causas, pero nunca pueden predecir efectos. Sólo en el hombre se da el proceso en las dos direcciones, de causa a efecto y viceversa. De ahí se deriva un atributo de la mente humana de mucha importancia: *la prudencia*. Ésta, llamada también previsión, es una cualidad que el hombre adquiere a través de la experiencia de hechos pasados y, por medio de ella, es capaz de suponer o de prever lo que sucederá en el futuro, dado que en el pasado han sucedido tal o cual cosa bajo ciertas *condiciones*.

Hasta aquí todos estos atributos se encuentran en el hombre desde que nace. En la esfera de la mente, el hombre, afirma Hobbes, no tiene otros movimientos naturales además de los sentidos, el pensamiento y varios tipos de pensamientos en cadena.

Con la introducción del *lenguaje*, la humanidad fue capaz de establecer la comunicación; el lenguaje es una invención artificial a través de la cual se les dan nombres a las cosas y se trasmite el discurso mental en forma verbal. Para Hobbes, el papel del lenguaje es fundamental, dado que él era un fuerte defensor del “nominalismo”. Así, verbigracia, afirma que es a través del lenguaje como las cosas son calificadas de falsas o verdaderas, ya que los atributos no se encuentran en las cosas en sí mismas.¹² Sin embargo, este problema, que tiene más relación con la ética hobbesiana, lo veremos posteriormente.

De estas consideraciones Hobbes pasa al análisis de la *RAZÓN* y aquí el mecanicismo es también su punto de referencia, así como su nominalismo. Hobbes define la razón (capítulo v) como un mero “cálculo”, es decir, la razón es una operación de sumar y restar conse-

¹² Para una posición nominalista, como es el caso de Hobbes, en tanto que las cosas no tienen atributos en sí mismas, sino que se los da el hombre artificialmente, lo importante es determinar quién tiene el derecho y autoridad para darle nombres a las cosas. De esta manera, al crearse el Estado hobbesiano, los hombres ceden su derecho natural de darles nombres a las cosas a un ente superior.

cuencias acerca de los nombres (para él, el nombre de una cosa es más importante que la cosa en sí) sobre los que hay un cierto consenso respecto a su significado. A través de la razón no se alcanzan conclusiones finales, sino que es una continua búsqueda de consecuencia y nunca se puede estar cierto de que se ha llegado a la última afirmación o negación. Así, en la búsqueda de causas y consecuencias respecto a los fenómenos, el hombre llega a la formulación de reglas o leyes, que no son leyes absolutas, sino simples “teoremas” que, aunque no resulten de un mero cálculo numérico, son sin embargo un cálculo racional (dado A, luego B). La razón no la adquiere el hombre al nacer, como los sentidos o el pensamiento, sino que se adquiere cultivándola y en este largo proceso se alcanza la CIENCIA, que es el conocimiento de las consecuencias y dependencia de un hecho respecto a otro.

Una vez definidos los movimientos de la mente. Hobbes pasa a analizar otro tipo de movimientos en el cuerpo humano, también originados a través de los sentidos y consecuentemente naturales. Éstos son las PASIONES O APETITOS.

El cuerpo humano tiene dos tipos de movimientos: los vitales (como la respiración y la circulación de la sangre) y los voluntarios. Los movimientos voluntarios son aquellos causados en el cuerpo del hombre por las cosas que vemos, oímos, sentimos, etcétera, y tienen su inicio en lo que Hobbes llama “tendencias”. El cuerpo humano experimenta dos tipos de tendencias que después se transforman en movimientos: *aversiones* y *apetitos* o *deseos*. Cuando el movimiento es hacia una cosa que produce placer o satisfacción, se llama apetito. Asimismo, siempre que el hombre experimenta rechazo a algo, realiza un movimiento de aversión.

A partir de este punto, Hobbes empieza a elaborar su sistema ético, que resulta esencialmente *hedonista*. A través de la descripción de toda una serie de placeres, pasiones y sensaciones hacia los que el hombre se inclina o de los que tiende a alejarse, define la moral como un producto de las sensaciones *individuales*. El hombre —afirma Hobbes— califica como “bueno” a cualquier objeto que satisfaga sus apetitos o deseos. Igualmente, aquello hacia lo que experimente aversión es calificado o llamado “malo”. De ahí se concluye que, en tanto cada hombre desea cosas diferentes, no existe ningún *standard* absoluto para llamar las cosas “buenas” o “malas”, puesto que depende de la persona que lo experimente. Es por ello que las cosas y las acciones no son “justas”, “injustas”, “malas” o “bue-

nas” en sí mismas. Aquí Hobbes introduce los elementos del llamado “estado de naturaleza” (capítulo vi).

El *estado de naturaleza* es la forma de ser intrínseca al hombre si lo consideramos en forma natural, es decir, fuera de una sociedad con sus reglas de tipo político y, sin formar parte de un Estado. Hobbes afirma que cuando no existe un Commonwealth, no existe para los hombres ninguna ley común a todos, ya que las cosas no poseen atributos en sí mismas, sino que es el hombre individual quien las califica de acuerdo con sus intereses y apetitos individuales. Para cada hombre, lo bueno es lo placentero, y malo lo que atenta contra su satisfacción o su vida. En esta forma, el hombre, siguiendo sus impulsos y movimientos naturales, busca *la preservación de su vida*, así como un éxito continuo en la satisfacción de sus apetitos de acuerdo con su moral personal y a este éxito le llama “felicidad”.

Así continúa el análisis de los elementos esenciales de los movimientos (placeres y aversiones) en el hombre, y llega a un punto en que introduce uno de los componentes más importantes de su teoría sobre la naturaleza humana (capítulos VIII, X y XI). Esto se inicia con el análisis de las *virtudes*, del *poder*, del *honor* y de *la competencia*, considerados como fuertes tendencias naturales en el ser humano.

De acuerdo con Hobbes, todos los hombres, en tanto que humanidad, tienen una tendencia o movimiento general —que sólo cesa con la muerte— a buscar incansablemente el *poder*. Ahora bien, el poder sólo lo disfruta el individuo en relación con el poder de otros individuos; el poder no es absoluto, es medido en función de cómo otras personas lo ven, es decir, depende del juicio de los otros. Del poder que un individuo posea, así como del honor que de ahí se deriva, dependerá su valor. Esto quiere decir que, el valor y el poder de un hombre no está determinado por ninguna ley, sino que está basado en la *comparación*. Lo mismo con respecto a la virtud, Hobbes afirma (capítulo VIII) que en general “la virtud en cualquier campo, es algo que es valuado por eminencia; y consiste en la comparación”. De ahí que se dé entre los hombres una continua *COMPETENCIA* por la obtención de más poder, riqueza, honor, etcétera. Esto está basado en el hecho de que cada hombre se siente capaz de lograr una posición superior a la de los demás y nadie se lo puede impedir legítimamente. *Únicamente por el miedo a la muerte*, que es la aversión natural más fuerte en el hombre, éste puede aceptar la imposición de otro poder sobre sí mismo; de

otra forma, se encuentra en continua competencia y enemistad con sus semejantes.

Una vez establecidos estos supuestos sobre el ser natural del hombre, Hobbes describe ampliamente el “estado de naturaleza”.¹³ Sobre este punto es necesario hacer una distinción. Frecuentemente, cuando se habla de los teóricos del “contractualismo”, se considera que el estado de naturaleza descrito por ellos es un estado previo al estado societario, es decir, se piensa en el estado de naturaleza en términos históricos o temporales. En el caso de Hobbes, el “estado de naturaleza” o la “condición natural de la humanidad”, *no es una etapa previa a la sociedad civil, sino una abstracción de la misma*. En otras palabras, Hobbes describe cómo sería el hombre naturalmente *si se removiese la sociedad civil, si se hicieran desaparecer los elementos esenciales del Commonwealth* (un poder soberano, vida social regulada externamente por una legislación, obra de ese poder soberano). Lo que nos quedaría, en ese caso, sería el hombre con sus impulsos naturales que él describe en el “estado de naturaleza”. El problema acerca de la validez de esta abstracción es que el hombre descrito por Hobbes como natural es el hombre, el individuo que él observó en su sociedad y, consecuentemente, al hacer la abstracción, traslada las características del comportamiento que él observó (que son propias de una sociedad particular) al nivel de lo universal y lo natural. Sin embargo, este problema lo veremos posteriormente. Lo que ahora interesa señalar es el carácter de esta abstracción.

Hobbes trataba de probar a sus contemporáneos la necesidad de tener una sociedad pacífica, con un poder soberano y el *argumento político* expresado en el *Leviathan* iba dirigido a combatir los desórdenes y las consecuencias de la guerra civil. En ese sentido, trata de demostrar las inconveniencias de una sociedad sin un poder político soberano y la necesidad de crearlo o de conservarlo.

Así, en el capítulo XIII, nos introduce a su teoría sobre el “estado natural de la humanidad”. El supuesto fundamental que le da fuerza al argumento es la idea de que *todos los hombres son iguales por naturaleza*.

¹³ Hobbes en realidad casi nunca usa en el *Leviathan* el término “estado de naturaleza” (aunque sí lo hace, verbigracia, en *The Elements of Law*), sino que ahí lo llama “estado o condición natural de la humanidad”. El término ha sido generalizado en la historia del pensamiento político para identificar a los teóricos contractualistas, es decir, los que hablan de la sociedad civil como fundamentada por un contrato social y como opuesta a un estado o forma de comportamiento natural en el hombre.

Hobbes ya había introducido este supuesto al enunciar su método de introspección en la introducción al texto, pues sólo a partir de la idea de igualdad el método de introspección es válido. Pero aquí la idea se plantea en forma explícita. “La naturaleza —afirma Hobbes— ha hecho a los hombres iguales, tanto en las facultades del cuerpo como de la mente.” Aun cuando encontremos hombres más fuertes y corpulentos que otros, o más listos, en potencia son todos iguales y aun el más débil puede aniquilar por diversos medios al más fuerte. Por otra parte, todos los hombres tienden a sobreestimarse y de hecho, todos en potencia son iguales.

A partir de esta igualdad es claro que puede haber también igualdad en cuanto a los fines que los hombres persiguen. En tanto que por naturaleza el hombre está en continua competencia y en la búsqueda de poder, resulta que siempre que dos o más hombres desean obtener la misma cosa, que es escasa o invisible, se convierten en enemigos. Por otra parte, el impulso más fuerte en el hombre es el de su *autoconservación* y, en la búsqueda de sus fines e intereses particulares, con el fin de conservar su vida, los hombres se destruyen y subyugan unos a los otros.

Existe, pues, entre los hombres, una continua batalla, cuyas causas son: la competencia, la inseguridad y la gloria. La competencia hace a los hombres pelear para ganar; la inseguridad, para estar a salvo; y la gloria, para obtener reputación. Cuando no existe ningún poder por encima de los hombres para proteger al individuo de sus semejantes y evitar que se aniquilen los unos a los otros, el hombre carece de seguridad en su vida y ello va en contra de su instinto de *autoconservación*. Éste es el estado natural de la humanidad; es un *estado de guerra permanente de todos contra todos*, ya que, siguiendo sus tendencias y movimientos naturales, el hombre tiende a buscar su propia felicidad y al hacerlo, necesariamente, choca con los intereses de otros hombres. En este estado de guerra fuera de una sociedad civil, la peor calamidad para el hombre, aparte de todas las inconveniencias prácticas, es que existe en él un constante *miedo a la muerte violenta* en manos de otro hombre y el instinto de autoconservación se ve siempre amenazado. Así, la vida —dice Hobbes— es “*solitary, poor, nasty brutish and short*”.

Pero existe, además, otro elemento: En este estado natural de guerra, de todos contra todos, no existe tampoco la noción de justicia. En tanto que las acciones no tienen atributos propios, en esta guerra nada es “justo” ni “injusto” sino que depende del juicio de cada

hombre. La justicia la determina la ley, pero en tanto que no hay una ley, tampoco hay injusticia. “La justicia e injusticia —dice Hobbes—, son cualidades que relacionan a los hombres en sociedad, no en la soledad.” Consecuentemente, al no haber ley ni justicia, tampoco existe la *propiedad* y, así, “lo tuyo” de “lo mío” no se diferencian.

Por un *derecho de naturaleza natural* (capítulo xiv) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, puesto que todos son iguales. El *derecho natural* del hombre es definido como

la libertad¹⁴ que el hombre tiene para usar su poder en la forma que él quiera, para preservar su naturaleza, es decir, su vida; consecuentemente, puede hacer cualquier cosa que de acuerdo con su juicio y su razón sea el mejor medio para lograrlo.

Ésta es la gran contradicción y problema de la humanidad: Si todos tienen por naturaleza un derecho a todo y están en continua batalla y competencia entre ellos mismos, ¿cómo se puede lograr una vida segura y pacífica, en donde no exista el peligro de una muerte violenta, que es lo que el hombre más anhela?

La solución Hobbes la deduce precisamente de la naturaleza misma del hombre. Existe una posibilidad de dejar este estado natural de guerra. Esta posibilidad la dan conjuntamente las pasiones o tendencias del hombre, así como el uso de la razón. Por una parte, en tanto que *la aversión más fuerte en el hombre es con respecto a la muerte y, su instinto de conservación es el prevaleciente*, ello lo lleva a desear una vida pacífica y cómoda por encima de cualquier cosa. Por otro lado, en tanto que la razón se ocupa de encontrar causas, efectos y consecuencias, a través de un proceso racional el hombre llega a la deducción y formulación de ciertas “leyes de naturaleza”, que le permitan lograr la forma de vida que desea.

Hobbes procede entonces a analizar cuáles son las “leyes de naturaleza” que sacarán al hombre de su predicamento (capítulo xiv) y, aquí se da un rompimiento con la tradición filosófica. Tradicionalmente se consideraba que las sociedades y la vida de los hombres, en todos los niveles, se encontraban sujetas a la *ley natural*. Ésta, de acuerdo con la tradición, era una creación de Dios, o bien, existía al existir la misma naturaleza. Aun-

¹⁴ Por “libertad” Hobbes entiende “la ausencia de impedimentos externos”.

que el hombre dictara o promulgara la ley natural, se suponía que él no era el que la creaba, sino que era una creación divina o existía desde tiempo inmemorial. Debido a ello, era la ley suprema y nadie tenía derecho a ponerlo en duda ni a violarla.

Cuando Hobbes habla de las “leyes de naturaleza” no se refiere a la ley natural de la tradición; por el contrario, niega su autoridad. Las leyes de que Hobbes habla, las crea el hombre mediante el uso de su razón exclusivamente y no tienen el carácter de leyes absolutas prescriptivas de la conducta, sino de enunciados de tipo racional dictados por la *prudencia* humana.

Por medio de las leyes de naturaleza que el hombre discierne, él mismo se da cuenta de la necesidad de imponerse a sí mismo la prohibición de cualquier acto que atente contra su vida y busca el mejor de los medios para preservarla. Así, precisamente porque *por naturaleza* todos los hombres tienen derecho a todo, incluso a la vida de otro hombre para preservar la suya propia, lo cual conduce a una continua guerra y competencia, los hombres formulan la primera ley de naturaleza:

Todos los hombres deben tender a la búsqueda de la paz usando todos los medios a su alcance y sólo cuando no la obtengan usarán todos los medios para preservar su vida.

De esta primera ley se deriva la segunda ley de naturaleza:

Todo hombre deberá estar dispuesto, siempre y cuando todos los demás hagan lo mismo, con el fin de obtener la paz y su propia defensa, a *ceder* su derecho natural a todas las cosas y se deberá conformar con el mismo margen de libertad que él permita a sus semejantes para con él mismo.

El ceder el derecho individual a todas las cosas es la única forma de lograr la paz, pero, al mismo tiempo, se requiere que todos y cada uno se despojen de este derecho, y la única garantía de que nadie atentará contra los intereses de un individuo, es la consideración individual que todos se hacen de que los otros no deben intervenir o atentar contra su propia persona, lo cual se expresa en la conocida frase bíblica: “No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.” Al renunciar a su derecho natural, el hombre se despoja de su libertad para intervenir o molestar en la vida de sus semejantes, pero él también obtiene la seguridad de que los otros tampoco tendrán la libertad para intervenir en la

suya propia. Esta ley de naturaleza, que está basada en la satisfacción del interés y del egoísmo personal, es el resultado de un cálculo racional que sugiere la acción más conveniente y prudente para el individuo.

Al renunciar a su derecho, el hombre puede simplemente abandonarlo, o bien, puede también *transferirlo*. Si el derecho se transfiere, de ahí resulta la *obligación* de no interferir en el ejercicio de quien ahora lo posee legítimamente, ya que ha sido una transferencia voluntaria basada en el beneficio que de ahí se obtendrá. Esta transferencia de sus derechos naturales, que todos los hombres hacen, es lo que Hobbes llama el *contrato* o *pacto*, el cual, una vez que se ha hecho, obliga a los hombres a cumplirlo (de lo contrario, vuelven a las inconveniencias de su estado natural).

Hobbes analiza detalladamente las especificaciones del contrato y establece que, aunque los hombres han renunciado a su libertad para interferir en la vida de los demás y a su derecho a todas las cosas, *no han renunciado al derecho de preservar su vida y de defenderse en caso de estar en peligro de muerte*, puesto que éste es el movimiento o tendencia esencial en el hombre y sólo en este caso —para defender su vida— el hombre podrá hacer cualquier cosa independientemente del contrato.

Pero, aparte del caso excepcional mencionado, a partir del contrato Hobbes deriva la definición y la aparición de *la justicia*: Es injusto romper este contrato y lo justo es cumplirlo, lo cual constituye la tercera ley de naturaleza. En tanto que la noción de justicia se ha instaurado con el contrato, también aparece aquí *la propiedad*.

A partir de ahí Hobbes desarrolla diecinueve leyes de naturaleza, derivadas de la condición humana y de la naturaleza del contrato.¹⁵ En función de estas leyes (capítulo xv) las acciones humanas podrán ser ahora calificadas. Sin embargo, establece que su obligatoriedad es sólo “en foro interno”, ya que expresan únicamente el comportamiento que el hombre racional debe adoptar en función de su conveniencia. Estos dictados de la razón —afirma Hobbes—, aunque se les llama leyes, son sólo conclusiones o “teoremas”¹⁶ acerca de la conducta más aconsejable para la preservación y defensa de la

¹⁵ Al final del texto, en la conclusión, agrega una ley de naturaleza más.

¹⁶ Hobbes usa mucho el término “teorema” para designar estas conclusiones que tienen el carácter no de leyes prescriptivas, sino de leyes científicas (aquí la influencia de la Geometría de Euclides es muy clara). Recordemos que la razón se ocupa de buscar causas y efectos y de ahí inferir leyes generales o teoremas, lo cual es también la tarea de la ciencia, según Hobbes la ha definido.

vida de todos. Es necesario que adquieran la forma de mandatos provenientes de una autoridad reconocida para considerarlos como leyes en sentido estricto.

Pero aquí la pregunta que surge es: ¿Qué sucede con el derecho natural que los hombres han transferido?

Es al inicio del capítulo xvii (en la segunda parte del texto) donde Hobbes introduce el elemento político explícitamente. Basado en su descripción de la naturaleza humana, define la génesis del Commonwealth o Estado.

Todos los hombres hacen el contrato de transferir sus derechos, pero éstos no se transfieren a ninguna de las partes contratantes, sino a una persona distinta que a partir de entonces se convierte en el *poder soberano*, puesto que posee el derecho a todas las cosas que antes tenían los hombres. Esta persona puede ser un hombre, un grupo de hombres o asamblea, pero su característica esencial es que el poder y situación que detenta se encuentra por encima de todos los participantes en el contrato y es común a todos la sujeción.

Así, de acuerdo con el desarrollo que Hobbes hace, la causa por la cual los hombres aceptan la imposición de una serie de limitaciones a su persona, y un poder superior al constituirse el Commonwealth, no es sino *su misma naturaleza* que los lleva a prever su propia conservación adoptando una *actitud prudente y racional*. El hombre descrito por Hobbes es un perfecto calculador. La instauración de relaciones políticas, de dominación legitimizada, son el producto del interés egoísta de todos y cada uno de los hombres, que se ve afectado por el miedo a la muerte. El miedo a la muerte ilumina a la *prudencia*, que racionalmente plantea la necesidad de una vida pacífica y regulada por la acción de un Estado soberano. En esta forma, Hobbes demuestra que *la naturaleza humana es la causa efectiva de la sociedad civil*.

La génesis del Commonwealth es para Hobbes la forma como los hombres erigen un poder común y superior a todos. Así sienta las bases del poder político representativo y legítimo, puesto que es a través de la transferencia voluntaria de los derechos naturales, que la pluralidad de fuerzas y voluntades se transforman en una sola. En tanto que el poder soberano constituido es el portador de la voluntad de todos, las partes contratantes lo reconocen como el autor legítimo de cualquier acción que lleve a cabo orientada a lograr la paz y a establecer una forma de convivencia social adecuada.

Esto —dice Hobbes— es más que consenso o acuerdo, es *unidad* en una y en la misma persona. Es

como si todos le hubieran dicho a todos: *Yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre o asamblea, con la condición de que tú también le cedas tu derecho y lo autorices en la misma forma.*

La multitud convertida en persona es lo que se llama COMMONWEALTH o CIVITAS en latín. Es la génesis del gran monstruo LEVIATHAN o ESTADO. Al depositario de esta persona se le llama SOBERANO y a todos los demás SÚBDITOS.

Hobbes introduce con esto las bases de la concepción moderna de la soberanía del Estado. Aunque él no usa el término de Estado, frecuentemente su esencia está ahí expresada, especialmente cuando define los derechos y facultades de este poder soberano (capítulo XVIII). Sin embargo en este punto Hobbes va aún más lejos, pues es aquí donde su argumento político —sobre el poder soberano absoluto— toma forma. El absolutismo adquiere entonces su máxima expresión y su fundamentación es lograda con éxito, puesto que partiendo de su concepción de la naturaleza humana y de la génesis del Estado, es difícil contradecir sus conclusiones sobre el poder absoluto: los súbditos, verbigracia, jamás pueden acusar en forma justa al soberano o cuestionar sus acciones, dice Hobbes, ya que él es el autor (puesto que así ha sido autorizado) de las acciones y de la voluntad de sus súbditos y, si éstos lo acusan, se están acusando a ellos mismos, lo cual iría en contra de su naturaleza y de las leyes de su mismo movimiento expresadas en sus tendencias y aversiones.

En tanto que el soberano tiene el derecho de gobernar (y cualquiera que tiene el derecho a un fin tiene el derecho de usar los medios para lograrlo) puede disponer de todos los medios necesarios para llevar a cabo sus funciones como gobernante. Así, se transforma también en *legislador, juez y administrador* de la sociedad. Es él quien, consecuentemente, determina la estructura de *la propiedad*.

Estas características del poder soberano, afirma Hobbes, están presentes en cualquier sociedad civil, independientemente de la forma de gobierno que adopte. Esto es así porque “la persona soberana” es una entidad distinta e independiente de la persona física que ejerce el poder. Por supuesto que Hobbes acepta como legítimas las tres formas de gobierno tradicionales: *monarquía, democracia y aristocracia*, ya que la legitimación del poder soberano, a través del contrato, se lleva a cabo en la misma forma en cualquiera de ellas. Sin embargo, él se manifiesta fuertemente inclinado en sus pr-

ferencias políticas por la *monarquía* (capítulo XIX) y no por la *monarquía limitada*, como se empezaba a plantear por las nuevas corrientes de la época, sino por la *monarquía absoluta*, cuya defensa y descripción hace en detalle.

Al establecer estas consideraciones sobre el poder político, Hobbes sigue siendo consecuente con sus primeras premisas establecidas en los capítulos anteriores. El contenido de los primeros capítulos del texto se encuentra fuertemente influido por el nominalismo hobbesiano, a tal punto que su lectura es un poco árida por la cantidad de conceptos y definiciones que introduce, a los cuales no se les ve mucha conexión inmediata entre sí. A pesar de ello, al llegar a la segunda parte todo el conjunto de conceptos centrales que anteriormente ha definido en forma separada (verbigracia, “causas”, “razón”, “pasiones”, “autoconservación”, “libertad”, “derechos”, “prudencia”, “leyes de naturaleza”, “voluntad”, “poder”, etcétera), adquieren su riqueza e interrelación.

Con respecto a la libertad individual, Hobbes afirma que es consistente con su descripción del poder absoluto (capítulo XXI). Igualmente las tendencias naturales del ser humano siguen siendo válidas, pues, verbigracia, aun cuando el poder soberano en forma justa¹⁷ le mande a un hombre que se mate o se hiera a sí mismo, o bien, que no ofrezca resistencia a los que lo ataquen, o que se abstenga de comer, de tomar medicinas o de cualquier otra cosa en contra de su naturaleza, él está legítimamente en libertad para desobedecer, ya que su defensa es parte de su naturaleza misma y al hacer el contrato social no se ha despojado de su derecho a la vida y a su autoconservación, que son los movimientos esenciales del hombre. En esta forma Hobbes concilia absolutismo con individualismo, pues de acuerdo con su teoría, el poder soberano no destruye al individuo como tal.

Al tocar el tema del individuo viviendo en una sociedad política, Hobbes se anticipa con varias décadas al pensamiento liberal posterior. El hombre hobbesiano se encuentra escindido en dos partes: su individualidad natural, y su vida social y política, que se plantea como externa a él mismo y en la cual interviene el poder soberano en tanto que es pública.

El argumento de esta segunda sección del *Leviathan*

¹⁷ El soberano, de acuerdo con Hobbes, nunca puede hacer nada injusto, puesto que no existe ninguna ley por encima de él para sancionar su conducta. Por otra parte, es él quien crea las leyes que determinan “lo justo” y “lo injusto”.

se continúa en relación con la vida del Commonwealth ya establecido. En su mayor parte, como es lógico, se busca dar solución a los problemas políticos y administrativos de la Inglaterra del siglo xvii. Pero en algunos casos, como cuando Hobbes trata el tema de las leyes del Commonwealth o leyes civiles, el argumento no es escrito sólo para la época, sino para la historia del pensamiento político y del derecho (capítulo xxvi). Este punto lo veremos más adelante.

En relación con el argumento de las dos últimas secciones del texto (“El Commonwealth cristiano” y “El reino de las tinieblas”), hemos avanzado ya algunos puntos. En estas dos partes el argumento está fundamentalmente enfocado a definir y delimitar el lugar y autoridad de la Iglesia y la religión como instituciones. Hobbes define a la Iglesia como una asociación de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en una persona soberana. Sin embargo, como en la vida de la sociedad civil, cualquier asociación debe tener el consentimiento del poder político soberano y como este último no está sujeto a ningún otro poder, cuando se trata de un Commonwealth cristiano la solución la encuentra Hobbes en la unión del Estado y la Iglesia en un solo cuerpo. La distinción entre “temporal” y “espiritual” carece de sentido para él; son palabras que han sido creadas únicamente para hacer que los hombres vean doble y se confundan acerca de la naturaleza del poder soberano.

En los casos de sociedades cristianas, la Iglesia debe estar fusionada con el Estado y no separada, pues de otra forma, la soberanía estaría dividida y por definición la soberanía es indivisible e incommunicable. Sin embargo la posición de la Iglesia (en tanto que asociación) es de subordinación con respecto al poder político, único soberano. Hobbes se basa en la historia y en la Biblia para demostrar que el poder político ha estado siempre fusionado con el eclesiástico. No existe tal cosa como “autoridad exclusivamente divina”. Así, el poder que han detentado Abraham, Moisés, etcétera, ha sido al mismo tiempo político y eclesiástico.

En estas dos últimas secciones, Hobbes trata de liquidar el oscurantismo que la Iglesia había alimentado durante tantos siglos, y darle así su lugar adecuado en una sociedad regulada por el Estado. Por supuesto su argumento no va dirigido en contra de la libertad de creencia individual, sino que refuta la validez de la Iglesia y la religión como las instituciones sociales por excelencia, así como su sistema de leyes y dogmas.

Hay ideas centrales en el argumento de las dos primeras partes del texto que es importante resaltar, espe-

cialmente por la relación que guardan con una época de marcada transición que experimentaba Inglaterra a mediados del siglo xvii. De esto nos ocuparemos a continuación.

III. *El Leviathan y su contexto social*

La caracterización de la sociedad inglesa contemporánea al *Leviathan*, debe ser objeto de un análisis amplio y profundo, especialmente porque representa la superposición de dos sociedades con instituciones económicas políticas y sociales distintas. Sin embargo lo que a continuación sigue es únicamente una caracterización breve de la sociedad inglesa de mediados del siglo con el fin exclusivo de ubicar al *Leviathan* en su perspectiva histórica.

Durante la época en que Hobbes elabora su filosofía política muchas instituciones feudales mantenían aún su existencia desesperadamente, a la vez que estaban siendo superadas por los nuevos elementos de la sociedad de mercado. En el caso de la familia, verbigracia, en algunos aspectos continuaba teniendo el rol que la caracterizaba durante la Edad Media, especialmente en cuanto célula o unidad de producción económica. Constituida no sólo por padres, hijos y familiares, sino también por sirvientes y trabajadores, la familia reproducía la estructura de las relaciones sociales en general. En primer término, en la familia, tanto como en el resto de la sociedad, las relaciones en su conjunto no se encontraban netamente diferenciadas como exclusivamente políticas, económicas, afectivas, etcétera, sino que se planteaban como una mezcla de ellas.

Por otra parte —y es un rasgo esencial de la sociedad tradicional en desintegración— las relaciones sociales en todos los niveles se concebían y se llevaban a cabo en términos *jerárquicos*. Los exponentes de las “teorías del orden” representaban claramente estas estructuras jerárquicas, planteando una jerarquía no sólo social sino universal, basados en la idea de la creación divina. En la cumbre de esta jerarquía se encontraba Dios, el creador; en grados descendientes toda la corte celestial hasta llegar al mundo terrenal. En la cumbre de éste estaba el rey y, así sucesivamente, se establecían hacia abajo una serie de escalas ocupadas por diversos grupos sociales y diferentes tipos de personas, correspondiendo a cada escala diversos grados de autoridad y poder. La familia reproducía este esquema de jerarquía y, lo más importante de toda esta concepción totalizadora, era que

la autoridad, el prestigio, el comportamiento social, se derivaba de la *posición social* ocupada en esta jerarquía. Además las posiciones de las personas y grupos en esta escala social se consideraban esencialmente como fijas y, en tanto que estaban dispuestas en esa forma “por naturaleza” o por obra de Dios, cada persona tenía ciertas *obligaciones y derechos propios de su posición social*, que no podían ser trascendidos dado que estaban prefijados por la costumbre, la naturaleza o Dios. En esta forma las teorías sobre “el derecho divino de los reyes”, así como las concepciones de la autoridad patriarcal, se encontraban sustentadas en gran medida por estas ideas.

Sin embargo esta concepción ancestral ya había empezado a sufrir un fuerte colapso. Cambios en las estructuras económicas se empezaban a manifestar también en las esferas política y social. La tenencia de la tierra deja de ser una simple fuente de poder político y posición social para pasar a ser también fuente de acumulación de capital y de inversión. Las nuevas actividades económicas habían sido fuertemente impactadas por el desarrollo del comercio y la comercialización de la agricultura y, así, habían dado lugar también a la liberación de mano de obra. En esta forma la aparición del “individuo”, idea ajena y desconocida para la concepción de una jerarquía universal, se había venido infiltrando lentamente al aparecer el trabajador independiente y libre que se empezaba a concentrar en las ciudades.¹⁸

Por otra parte, en Inglaterra la guerra civil contribuye a acelerar estos cambios y la concepción del poder político se transforma sustancialmente. Con la ejecución del rey Carlos I se pasa por encima de las antiguas ideas del derecho divino de los reyes; del poder natural, etcétera. La instauración del Parlamento, ahora con un nuevo poder político basado en la representación, rompe también con la supuesta jerarquía de autoridad y le da el golpe de gracia a la monarquía absoluta, que si bien se restaura posteriormente, en 1660, para entonces las relaciones políticas ya se habían transformado, así como las relaciones entre el rey y el Parlamento. A partir de entonces la monarquía se convierte en monarquía constitucional o limitada.

¹⁸ De acuerdo con Marx, el proceso que da lugar a la aparición del trabajador asalariado, así como del capitalista, está contenido en la transformación de la explotación feudal en explotación capitalista. Este proceso, que habría de fundar los cimientos del modo capitalista de producción en Inglaterra, se inicia en las postrimerías del siglo xv y la primera década del xvi. *Vid.* K. Marx, *El capital*, vol. 1, London, 1970, pp. 714-718.

Los efectos de la guerra civil también se dejaron sentir en la estratificación social de la sociedad inglesa. La guerra provee canales de expresión a las demandas del nuevo grupo de terratenientes producidos por la revolución agraria. Este nuevo grupo, con una nueva mentalidad de acumulación y ganancia, había sustituido —al comercializarse la agricultura— al viejo señor feudal, más preocupado por el prestigio, el poder militar y las relaciones paternalistas.¹⁹

En la esfera de las ideas, a pesar de un movimiento hacia la secularización y de las ideas planteadas por los empiristas y por los nuevos descubrimientos científicos, el proceso de transformación fue mucho más lento, especialmente en la filosofía y en la forma del argumento político. A través de ellos, en general, se trataba de prolongar la existencia de un viejo orden que indiscutiblemente estaba ya siendo superado. A excepción de Hobbes, cuyos análisis fueron bastante tempranos, la producción intelectual no parece manifestar conciencia de los cambios ocurridos en las estructuras económicas y sociales, sino hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo xvii. En esto radica en gran parte la incompreensión de que fue objeto el *Leviathan* en la época de su publicación.

En relación con la sociedad contemporánea a Hobbes, a que nos hemos referido, hay ideas que forman parte de su argumento central y que resultan particularmente interesantes. En especial, la abstracción que él hace del estado de naturaleza, así como las ideas de igualdad, de competencia y de la sociedad civil o *Leviathan* como artificial.

En las interpretaciones de Hobbes tradicionalmente se había concebido el estado de naturaleza en términos históricos o temporales. Una vez superado este punto de vista se ha llegado a la conclusión de que, como veíamos anteriormente, el “estado de naturaleza” en Hobbes no es una abstracción histórica, sino lógica, que describe cómo serían los hombres si desapareciese la ley y el poder político que regulan pacíficamente una sociedad.

Por otro lado, la consideración del “estado de naturaleza” como una abstracción lógica, ha conducido a que en el análisis del *Leviathan* se considere al hombre

¹⁹ En la misma forma, el nuevo grupo de los “yeomen”, el campesino medio en la nueva forma de estratificación social, se había convertido en un grupo ambicioso de pequeños capitalistas que se benefician grandemente con los cambios en las estructuras económicas agrarias y que impulsan el desarrollo del capitalismo en el campo. Para más detalle en los cambios de las estructuras agrarias, *vid.* R. H. Tawney *The Agrarian Problem in the 16th Century*, London, 1912.

“natural” como opuesto al hombre social o civilizado que Hobbes describe al hablar de la sociedad civil, en contraste con la condición natural de la humanidad. En realidad es Hobbes mismo quien lleva al lector a la idea de esta relación de oposición en el mismo hombre, ya que a cada momento enfatiza “lo natural” en el hombre (que describe en los primeros capítulos) y, que lo opone al hombre en la sociedad civil.

Lo que aquí interesa señalar²⁰ es que, cuando Hobbes habla del “hombre natural” en realidad está hablando de un hombre “social”, propio de una sociedad específica y con características particulares. En otras palabras, el hombre que Hobbes nos presenta como “natural” posee una serie de características y atributos que sólo las podría tener el hombre que vive en una sociedad moderna de mercado y libre competencia y no el hombre que vive aislado en su forma natural o en otro tipo de sociedad. En este punto el carácter del *Leviathan*, en cuanto a análisis y descripción de las nuevas relaciones sociales de la época, es de una gran relevancia.

Como ya hemos visto, Hobbes describe al hombre que él llama “natural” como un cuerpo aislado en movimiento que posee determinados instintos, tendencias, etcétera. Pero llega a un punto en que también le atribuye un conjunto de características “naturales”, tales como la tendencia incesante a la búsqueda de poder y honor, el deseo de una vida cómoda y pacífica, el derecho natural a apropiarse de las cosas, su libertad, la existencia de relaciones competitivas entre los hombres, etcétera. El problema se presenta cuando vemos que este tipo de relaciones sociales y atributos sólo se pueden dar en una sociedad histórica particular, que es la sociedad de mercado.²¹ De ninguna manera el individuo de que Hobbes habla, con tendencias competitivas,

²⁰ En este punto el autor comparte el punto de vista desarrollado por C. B. Macpherson en su brillante libro: *The Political Theory of Possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962, *vid.* especialmente pp. 16-46.

²¹ Por otra parte, los deseos del hombre “natural” de Hobbes son típicos del hombre social o civilizado. Así, cuando Hobbes enfatiza las miserias propias del estado natural, en contraste con la sociedad civil, expresa que: “En tal condición, no hay lugar para el trabajo y la industria, puesto que el goce de su fruto es incierto. Consecuentemente no se cultiva la tierra; no hay navegación, ni se da el uso de mercancías que pueden ser importadas; no existe una vivienda cómoda ni los medios necesarios para construirla, puesto que ello requiere mucha fuerza y trabajo; tampoco se puede desarrollar el conocimiento de la misma faz de la tierra; no se toma en cuenta el tiempo y no hay forma de expresión para las artes y las letras; en una palabra, no hay sociedad y, lo peor de todo es que existe en todos los hombres un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta” (*Vid.* cap. XIII). (La traducción es nuestra.)

es compatible con la sociedad de instituciones y rasgos feudales —si bien en proceso de desintegración— de que hablábamos anteriormente. Su *individuo* forma parte ya de la sociedad en transición que habría de consolidarse posteriormente en sociedad capitalista moderna. El comportamiento de este individuo, en los términos que es descrito, ya no puede aceptar las imposiciones de una sociedad “naturalmente jerarquizada”. Ese hombre que está en continua competencia y en la lucha por el poder, la gloria y el honor no es aquel que en la sociedad tradicional tenía un lugar *fijo* dentro de la escala social, así como un conjunto de derechos y obligaciones correlativas. El individuo de que Hobbes nos habla es socialmente libre de este tipo de restricciones y, en tanto que se siente igual a sus semejantes, puede luchar con ellos y tratar de aniquilarlos para satisfacer sus intereses personales.

El punto clave es que, como se decía al principio, Hobbes analiza su sociedad contemporánea y el comportamiento que observa en el hombre, *lo universaliza* al considerarlo “natural”, cuando que es esencialmente histórico. Tomando en cuenta esto, la tesis que sosteníamos anteriormente²² no se altera. Es decir, la relación directa entre naturaleza humana y la génesis del Estado a que hacíamos mención, es crucial y no se puede perder de vista para entender el argumento del *Leviathan*, pero hay que tener presente cuál es el tipo de hombre que Hobbes llama “natural”, a partir del cual desarrolla su idea de naturaleza humana.

El argumento aparente de Hobbes, respecto al hombre “natural” como opuesto al hombre en sociedad, tiene también su explicación desde el punto de vista metodológico. Como ya se había dicho, el *Leviathan* desarrolla sólo la segunda parte del método resolutivo-compositivo usado por Hobbes, pero no describe cómo llega él a la unidad mínima “natural”: el individuo, partiendo del análisis del todo, que es su sociedad contemporánea.

Por otra parte, es indudable que la descripción del “estado de naturaleza” en el sistema hobbesiano cumplía también una función como parte del argumento político. Hobbes trataba de fundamentar ante sus contemporáneos la necesidad de un poder político soberano. Éste había sido destruido durante la guerra civil y Hobbes, a través de su teoría del estado natural de la humanidad, trata de demostrar lo miserable que es el hombre y su existencia en forma natural, cuando se le desprende o se le separa

²² *Vid.* nota núm. 10, pp. 8-9 de este trabajo.

de todos los elementos que constituyen la sociedad civil. Pero, lógicamente, Hobbes en su análisis, al hacer la abstracción, introduce elementos básicos de las relaciones sociales que él observa. Así, sólo en la sociedad con los rasgos propios de la sociedad capitalista puede existir el hombre que él describe como “naturalmente” disociado, independiente y con capacidad de automovimiento en donde no existe ningún orden natural de subordinación. El comportamiento del individuo que Hobbes observa es tan *antisocial* (ya que todo gira alrededor de su ganancia y satisfacción personal y por encima de los intereses de sus semejantes), que cuando describe el comportamiento del hombre “natural” lo presenta como *no-social*. Sin embargo, es el comportamiento del hombre social, en una sociedad determinada, el que permite la agresión y destrucción entre los hombres: la sociedad de libre competencia. En este sentido, el *Leviathan* tiene un gran valor en tanto que trasmite una realidad social particular que estaba experimentando uno de los cambios más importantes para la formación de nuestras sociedades modernas.

C. B. Mácpherson sostiene la hipótesis de que para que Hobbes llegara a su análisis tuvo que haber supuesto la existencia de un modelo de sociedad particular —con lo cual estamos de acuerdo— y, aún más, que esta sociedad necesariamente era una sociedad plena de mercado capitalista.²³

En relación con este último punto, nuestra posición tendría ligeras divergencias con la de Mácpherson. Indudablemente que Hobbes supone la existencia de una sociedad particular. Esta sociedad que Hobbes analiza, ciertamente presenta relaciones sociales y económicas sólo propias de una sociedad de mercado, pero, a diferencia de Mácpherson, el autor plantea que estas relaciones no se habían establecido en forma plena, sino que estaban en proceso de consolidación. La sociedad inglesa de mediados del siglo xvii no es una sociedad capitalista firmemente consolidada, sino una época de marcada transición hacia ella.

Si bien los primeros rasgos del modo capitalista de

producción aparecen en Inglaterra a finales del siglo xv y principios del xvi,²⁴ el paso del feudalismo al capitalismo —como afirma Eric Hobsbawm— es “un proceso largo y desprovisto de uniformidad”. Comprende al menos cinco grandes fases y cada una de ellas lleva consigo una gran crisis del sistema feudal. Sin embargo —y he aquí lo más interesante—

el paso del feudalismo al capitalismo no es un simple proceso mediante el cual los elementos capitalistas en el seno del feudalismo se fortifican hasta que llega el momento en que son bastante fuertes para romper la estructura feudal.²⁵

Lo que frecuentemente se observa es que la crisis del feudalismo afecta *igualmente* a las secciones más avanzadas del desarrollo burgués en el seno del sistema feudal y así, aparentemente, se ve un retroceso en las estructuras capitalistas en proceso de consolidación.

Inglaterra, en el periodo de tiempo a que nos hemos estado refiriendo, pasaba por una crisis en sus estructuras feudales, así como en los elementos capitalistas que se habían desarrollado. La llamada “crisis del siglo xvii” está fuertemente influida por la guerra civil y es un periodo de ajuste y de retroceso, al cual le sigue una gran expansión económica que habría de llevar a la firme consolidación del sistema capitalista en el siglo xviii.²⁶

Así, la sociedad que presencia la publicación del *Leviathan* es una sociedad en crisis. Como tal, en tanto que el nuevo sistema no se había establecido en todos los niveles y en forma homogénea, a un lado de las nuevas estructuras existían también las estructuras e instituciones de la época pasada.²⁷

Si en el campo de las estructuras económicas y sociales el cambio —que en última instancia fue del feudalismo al capitalismo— tomo varios siglos y se realizó lentamente, pasando por una serie de estructuras intermedias de transición, en el nivel de las ideas, las concepciones y manifestaciones acerca del cambio fueron aún más tardías. En las esferas de la filosofía, del de-

²³ Él llama a este modelo *possessive market society* y lleva implícitas las características esenciales de la sociedad capitalista moderna en forma plena. *Vid.* Mácpherson, *op. cit.*, parte II, sección 3, pp. 46-70. “Existe suficiente evidencia de que Inglaterra se aproximó mucho a una sociedad de mercado posesivo en el siglo xvii. Casi la mitad de los hombres eran trabajadores de tiempo completo dependientes de un salario... y mientras que la relación dada por los salarios no era completamente impersonal como lo llegaría a ser en el siglo siguiente, ya era, como Hobbes la vio, esencialmente una relación del mercado...” (*Ibid.*, p. 61). (La traducción es nuestra.)

²⁴ *Vid.* nota núm. 18, p. 19.

²⁵ *Vid.* E. Hobsbawm & M. Dobb. “Du Féodalisme au Capitalisme” en *Recherches Internationales* (a la lumière du marxisme), núm. 37, Editions de la Nouvelle Critique (Paris, mayo-junio, 1963), pp. 218-219. (La traducción es nuestra.)

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Para más detalle sobre la transformación y superposición de las estructuras sociales y económicas en Inglaterra durante la época, *vid.* P. Laslett *The World we Have Lost*, London, 1965, & Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London, 1967.

recho y del argumento político, las concepciones y teorías sobre la realidad se refieren más bien a las estructuras e instituciones superadas o en proceso de superación, que a las nuevas estructuras y relaciones que el *Leviathan* implica.

Es en esta forma que tanto las ideas de Hobbes sobre la *competencia*, como su caracterización del *estado de naturaleza*, resultan ajenas, desconocidas e incomprensibles para las concepciones prevalecientes —si bien no para las estructuras económicas y sociales. Lo mismo con respecto a su idea de *igualdad*, natural entre los hombres y del carácter *artificial* del *Leviathan*.

La concepción que Hobbes plantea acerca de la “igualdad natural” en el hombre es fundamental para el tipo de sociedad que él tiene en mente y que trata de describir. Asimismo esta idea, nueva en el campo de las especulaciones políticas y filosóficas, lo separa profundamente del pensamiento de sus contemporáneos.

Hobbes, por primera vez, concibe a todos los hombres como iguales por naturaleza. En efecto, éste es un punto clave para la existencia de la sociedad a que aludíamos anteriormente. La competencia, propia de las relaciones de una sociedad de mercado libre, sólo se puede plantear en tanto que se dé la igualdad entre los hombres. El concepto de *igualdad* es uno de los cimientos más fuertes sobre los que Hobbes erige todo su sistema filosófico-político y sus concepciones sobre el derecho.²⁸ Para Hobbes la igualdad se da en todos los hombres a todos los niveles: igualdad en cuanto a capacidad o habilidad, la cual se deriva de la igualdad que tienen en sus facultades mentales y corporales. Por otra parte, existe también igualdad en cuanto a expectativas, deseos o fines hacia los que se dirijan sus acciones.²⁹ Dada la igualdad en capacidad, habilidad y en la búsqueda de ciertos fines, se da también la *igualdad en derechos*. Todos los hombres están en una situación de igualdad en relación con el derecho a la libertad y el derecho a todas las cosas que tiendan a lograr su autoconservación. De esta igualdad absoluta se deriva la competencia y sus relaciones correlativas.

Sin embargo, para la mayor parte de sus contemporáneos y críticos, la idea de una igualdad sustantiva resultaba inaceptable, a pesar de que las nuevas relacio-

²⁸ La idea aparece como central en sus tres trabajos filosófico-políticos fundamentales. Vid. *The Elements of Law. Natural and Politic*, Ferdinand Tönnies Ed., Cambridge, 1928, p. 54; *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (ésta es la edición en inglés del latín *De Cive*), y *Leviathan*, caps. XIII-XIV, esp. *op. cit.*, pp. 6-7.

²⁹ Vid. capítulo XIII del *Leviathan*.

nes económicas y sociales ya la estaban planteando. La idea de igualdad era ciertamente incompatible con el antiguo orden jerárquico que trataba de expresar sus especulaciones filosóficas y políticas.³⁰

En Hobbes, la concepción igualitaria de los hombres es fundamental para entender como legítima la existencia de un poder político. Al mismo tiempo, estas ideas sobre la igualdad y sobre el “estado de naturaleza” fundamentan la concepción hobbesiana de la sociedad civil como *artificial*. En la introducción al texto nos dice que es

por medio del “arte”³¹ que se crea el *Leviathan*, llamado *Commonwealth* o *Estado*, en latín *Civitas*, el cual no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el hombre natural. . . y en el cual, *la soberanía* es un alma artificial.

Ahora bien, la creación de este ente grandioso, artificialmente formado por hombres, sólo se puede plantear en tanto que se ponga al hombre en un estado natural, cuya vida difiera sustancialmente de la que lleva en la sociedad civil.

Por otra parte, y sin abandonar su metodología mecanicista y materialista, sino todo lo contrario, Hobbes hace uso de la idea de igualdad para fundamentar el carácter artificial y legítimo del Estado. En otras palabras, es solamente en virtud de que todos los hombres son iguales que llegan a aceptar la imposición de un poder político superior. Todos los hombres, teniendo las mismas pasiones, inclinaciones e igualdad en derechos y fines que se vuelven conflictivos, entran en continua competencia y lucha. En tanto que todos desean fundamentalmente su autoconservación (pues es la ley de su movimiento natural en tanto que cuerpos) y son igualmente egoístas, sólo aceptan ceder su derecho porque saben que todos los demás harán igualmente lo mismo.

De esta manera, la consideración del Estado como esencialmente artificial, llega a ser una categoría central

³⁰ “Sin duda —afirma el historiador y político Clarendon— el observar lo que ha sucedido en todos los tiempos y edades, nos lleva a aquella conclusión que el señor Hobbes tanto niega: la existencia de una desigualdad natural entre los hombres, ya que la misma naturaleza ha sido bondadosa con algunos hombres en mucha mayor medida de lo que ha sido con otros.” Vid. Edward Hyde, Earl of Clarendon *A Brief View and Survey of the Dangerous and Permicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes’ Book entitled Leviathan*, Oxon, 1676, pp. 32-33. (La traducción es nuestra.)

³¹ “Arte” entendido en su acepción literal, en tanto que acción práctica y humana que crea algo y cuyo producto es un “artificio”. En este sentido “artificial” se opone a natural.

en el sistema filosófico-político de Hobbes y no sólo es un punto culminante de su argumento, sino también base para sus concepciones en el campo del derecho de la política.

Indudablemente que la idea de la sociedad civil como artificial resultaba “subversiva” para la tradición filosófica y legal que defendían sus contemporáneos. De hecho, ellos consideraban a la sociedad como una comunidad *natural*, no-creada por los hombres. Su origen ni siquiera se planteaba puesto que se consideraba ancestral, obra de la naturaleza o de Dios.

No es sólo con el enunciado de la idea de “artificio”, sino también por las implicaciones que trae consigo en el campo de las instituciones políticas y del derecho, que Hobbes representa un rompimiento con la tradición filosófica y legal anterior a él. De esto nos ocuparemos en las próximas y últimas páginas.

IV. *El rompimiento con la tradición y la nueva ciencia política*

Al plantear el carácter del Estado como artificial, o creación de los hombres, consecuentemente una serie de elementos propios de la existencia del Estado hobbesiano son también artificiales.

La soberanía, la ley y el derecho, el poder político, la autoridad, la obligación política y la propiedad, no tienen una existencia natural, sino que son producto de la creatividad humana.

Lo único que Hobbes encuentra natural —y sobre esa base erige la fundamentación de los elementos mencionados— es que todos los hombres por igual tienen un derecho de naturaleza: el derecho a la libertad para preservar su vida y, consecuentemente, el derecho a todas las cosas que cada hombre juzgue necesarias para su autoconservación. Pero, curiosamente, al lado de este derecho natural, no existe para Hobbes el correlativo “obligación” que encontramos en las concepciones legales anteriores y aun posteriores.

Para Hobbes, el hecho de que los hombres tengan derechos naturales no implica que también tengan obligaciones naturales. Es precisamente este hecho la fuente del conflicto y competencia permanente entre la humanidad. Las obligaciones se las impone el hombre mismo artificialmente al crear el Estado o *Leviathan* mediante el contrato. Es esto lo que le da también el carácter artificial a las categorías mencionadas.

Empezaremos con el tratamiento de *la autoridad*.

Ésta aparece en el momento mismo en que los hombres erigen el Estado. La génesis del Estado tiene como causa la naturaleza humana, es decir, los hombres, a través de un proceso racional se dan cuenta de lo miserable que es su existencia en el “estado natural”. De ahí derivan los artículos de paz o “leyes de naturaleza”, que sugieren la acción más conveniente para lograr la autoconservación y la paz. Así, todos los hombres llegan a un acuerdo y deciden aceptar una condición común de sujeción a una autoridad soberana creada artificialmente. Los hombres se despojan de su derecho natural y lo transfieren al nuevo *ente público*, al cual le conceden y reconocen *autoridad*.

El punto interesante en este argumento de Hobbes es que no sólo la autoridad se plantea como artificial, sino que se desprende de una *aceptación y reconocimiento racional*. Esto es muy claro cuando Hobbes afirma que en el pacto para erigir al *Leviathan* es como si cada hombre dijese: “Yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarne a mí mismo a este hombre o a esta asamblea. . .”

Al plantear el origen de la autoridad política en esta forma, Hobbes rompe definitivamente con la tradición filosófica prevaleciente y marca nuevos derroteros para el análisis de las relaciones políticas, especialmente alrededor de los problemas relacionados con el dominio, el poder y la *legitimación del Estado*. Éste aparece como legítimo cuando los miembros de la sociedad en cuestión lo reconocen y autorizan como tal,³² a través de un proceso racional. La autoridad y el poder político que se les había atribuido anteriormente a los gobernantes sobre la base de ser natural, intrínseca o conferida por Dios, queda invalidada.

De ahí deriva Hobbes su concepción del poder soberano y de sus atributos como tal. En tanto que el nuevo ente ha recibido los derechos de todos los hombres para gobernarlos y evitar que se maten entre ellos mismos y ha sido reconocido como el autor de las acciones de todos, le corresponde todo el poder político y los atributos correlativos a su condición. Por lo tanto, como poder soberano, puede disponer de todos los medios a su alcance para gobernar. En esta forma adquiere la fuerza y, entre otras, la facultad de crear las leyes, cuya observancia mantendrá la paz en la sociedad y a través de las cuales se determinará la propiedad.

³² Incluso en el caso de la imposición violenta de un régimen, por medio de la conquista o de la guerra, llega un momento en que los miembros de la sociedad lo aceptan como legítimo por el hecho de *reconocer* su fuerza, independientemente de que la motivación sea el miedo.

La innovación de Hobbes respecto a esta concepción ya moderna de la *soberanía del Estado*, es de una gran relevancia para la historia del pensamiento político. La idea hobbesiana de la soberanía —ahora ampliamente aceptada y usada— está basada en el supuesto de que, en la vida de una sociedad civil, en todo asunto de carácter público, existe solamente una autoridad política que reside en el poder soberano. Como tal, este ente soberano tiene el derecho de crear las leyes para la vida de la sociedad y su autoridad política es considerada como la autoridad final en la sociedad, en tanto que no se encuentra sujeta a ninguna intervención de tipo religioso, moral o externo y superior a ella. Por otra parte, una vez que esta autoridad ha sido legítimamente reconocida por los miembros de la sociedad, su legitimidad no se puede cuestionar. Pero para Hobbes, el absolutista, la autoridad soberana es siempre y en cualquier momento absoluta, con lo cual va más allá de la concepción ya señalada del poder soberano. Sus ideas sobre el poder político soberano no aceptan la posibilidad de censura o de revocación. El “derecho a la revolución”, que posee el pueblo y que Locke plantea posteriormente, no tiene cabida en el sistema de Hobbes, porque para él, al contrario de Locke, la soberanía no radica en el pueblo esencialmente y tampoco son los gobernantes meros depositarios en este ente político creado artificialmente. En tanto que él es partidario de la monarquía, el monarca deviene así el poder soberano absoluto.

Sin embargo este tipo de consideraciones al margen —sobre si las preferencias políticas de Hobbes son absolutistas o no— no constituyen la médula de la aportación de su concepción de la soberanía al pensamiento político. Lo esencial y determinante en relación con sus predecesores es que Hobbes hace del poder político legítimo también un *legislador*, es decir, *el creador del Derecho y de las leyes civiles*. Con esto, la validez de la costumbre —que en Inglaterra había funcionado como el sistema de leyes por excelencia—, de la ley natural y de la ley de Dios, es echada por la borda cuando entran en consideración asuntos estrictamente políticos o civiles. Aún Lawson y Locke que, como precursores de la democracia representativa liberal, conceden a la comunidad o al pueblo la voluntad soberana, ambos siguen admitiendo la existencia de la ley de Dios o de la ley natural por encima del poder político.

En lo que respecta a Hobbes, al plantear su concepción de la soberanía, distingue entre: derecho positivo, leyes civiles del Commonwealth, leyes morales o éticas,

cas, leyes derivadas de la costumbre y leyes divinas.³³ La distinción, no hecha antes, resultaba una herejía incomprensible para sus contemporáneos. Sin embargo, todos estos elementos, así como las atribuciones administrativas que Hobbes le da al Estado soberano, constituyen los rasgos esenciales de lo que ahora conocemos como el Estado moderno, un órgano separado e independiente del resto de la sociedad.

Al hacer del poder soberano un legislador o creador de las leyes civiles,³⁴ Hobbes introduce los elementos de su teoría sobre la *obligación política* en la vida de la sociedad civil.³⁵ Este es el único tipo de obligación que realmente compele a los hombres a obedecer las leyes civiles o mandatos del poder soberano y así tener una vida pacífica. Como tal, esta obligación sólo puede existir al existir el *Leviathan*, puesto que se refiere a las leyes civiles y éstas son definidas como los mandatos del poder soberano.

En relación con las “leyes de naturaleza” o conclusiones racionales, a las que el hombre llega, Hobbes no las considera como *leyes strictu sensu* (que impliquen una obligación), cuando el hombre se encuentra en su estado natural, fuera de la sociedad civil. Estas “leyes” no son esencialmente prescriptivas; no establecen un “deber ser” exclusivamente, sino las consecuencias lógicas de una determinada causa. Estas consecuencias son las que señalan una pauta de comportamiento (si A, luego B). El hombre “natural” puede, en función de una conveniencia racional, seguir o no la pauta de comportamiento que señalan para obtener la paz. Estas “leyes de la naturaleza” hacia las que el hombre se puede sentir obligado en “foro interno”, por causas de tipo moral

³³ Vid. cap. xxvi, que dedica al análisis de los distintos tipos de leyes.

³⁴ Cuando Hobbes habla del soberano como legislador no se refiere al monarca, sino a cualquier tipo de Commonwealth legítimamente establecido. El legislador es el que crea la ley: el rey en una monarquía, la asamblea en una democracia y un pequeño grupo en una aristocracia.

³⁵ Para algunos intérpretes de Hobbes el concepto *obligación política* no existe en la teoría de Hobbes. Vid. vg. H. Warrender, *op. cit.*, pp. 8-11. Él disuelve la obligación política en simple obligación moral, la cual se puede dar en el estado de naturaleza. Nuestra posición estaría más de acuerdo con la de Oakeshott, quien afirma que la *obligación política* es esencial para entender la legitimación del poder político. De acuerdo con su teoría la obligación política es una mezcla de obligación física, racional y moral. Física porque la obligatoriedad está basada en el miedo a un poder superior; racional porque los hombres a través de la razón se dan cuenta de la necesidad de obedecer al soberano, y moral porque ellos lo han autorizado en forma voluntaria para ejercer el poder político. Por todo ello la obligación política sólo puede existir al erigir el Estado. Vid. M. Oakeshott, Introducción... *op. cit.*, pp. LIX-LXI.

o racional, sólo se convierten en obligación política estricta cuando, al constituirse el Commonwealth, el poder soberano las dicta como mandatos o leyes civiles —si bien antes sólo preceptos racionales. Lo mismo se aplica a cualquier otro tipo de “ley” no-civil, como ya hemos visto en el caso de las leyes divinas. Esto significa que en la vida de la sociedad civil, sólo existe un tipo de ley, la LEY CIVIL, cuando se trata de aquellas obligaciones y asuntos públicos que conciernen a todos los ciudadanos y que regulan las relaciones entre ellos, es decir, su vida social y obligaciones mutuas. Lo cual no excluye que cada uno individualmente tenga para su persona su ley moral o divina, pero ello ya se excluye del campo de lo social, público o civil.

Esto está fundamentalmente basado en dos supuestos de Hobbes: En primer término, en el hecho de que en el estado natural de los hombres, la moral, en tanto que ley objetiva y común a todos los hombres es inexistente. La moral, como obligación y ley social, sólo puede existir al existir el soberano que, al emitir una ley, determina y califica lo injusto y lo justo. Como las cosas y las acciones no tienen atributos en sí mismas, cada hombre en el estado natural puede hacer lo que le plazca sin ser calificado socialmente. Sólo cuando el soberano califica las acciones y cosas aparece la noción de justicia como un *standard* común y público en la sociedad civil. Por ello, Hobbes no acepta la validez de la ley natural o de la ley de Dios para regir la vida política de una sociedad, aunque por supuesto cada hombre puede creer en ellas, siempre y cuando no las plantee como ley objetiva para los demás. En conclusión, las “leyes de naturaleza”, a que aludíamos, sólo tienen el carácter de conclusiones racionales cuando no existe la sociedad civil.

La segunda consideración es que en el estado natural, al no haber ningún tipo de ley, ninguna obligación puede existir para los hombres. El individuo “natural” de Hobbes sólo tiene derechos, mas no obligaciones. La forma como Hobbes logra la fundamentación de su teoría sobre los derechos naturales nos revela una posición radicalmente nueva al respecto. Además de que la tradición filosófica hablaba de derechos y obligaciones como inseparables, éstos eran considerados como *conferidos* al hombre en virtud de alguna ley.

Los derechos naturales que Hobbes encuentra en el hombre no han sido conferidos o impuestos desde fuera. Por otra parte, las obligaciones (y esto se aplica a cualquier tipo de obligación) se las impone el mismo hombre. En lo que respecta a sus derechos naturales son

un hecho y una consecuencia real y lógica del ser del hombre. En este punto se puede ver la coherencia del pensamiento de Hobbes a que aludíamos en un principio, especialmente en relación con su metodología. Si todos los hombres, tal y como los ha definido, son simples *cuerpos* tendientes al movimiento incesante, el *derecho natural* a la vida y a la autoconservación no es un asunto moral traído desde fuera, sino un hecho necesario, una consecuencia lógica de una ley (en el sentido científico) de la física. Los hombres necesitan de la vida y de una serie de cosas para continuar su movimiento y tendencias que tienen en tanto que cuerpos físicos; sus llamados “derechos” son parte de su propio mecanismo y movimiento. La necesidad —igual para todos— de continuar el movimiento, es la fuente de donde Hobbes deriva su teoría sobre los derechos naturales, que no tiene nada que ver con una imposición externa o superior de un sistema de valores, ni con una jerarquía de derechos y obligaciones ni con una consideración moral.

Por lo que respecta al concepto de *obligación política*, Hobbes la deduce de los hechos que él observa: la vida cotidiana del hombre, que él considera natural; las consecuencias lógicas de la naturaleza humana, así como las relaciones a que ésta da lugar. Todo esto es desarrollado sin acudir a ningún otro tipo de fundamentación que el mismo hombre, su comportamiento y su capacidad racional. De ahí su revolución en el campo de la teoría política y de la moral.

En esta forma la obligatoriedad de las leyes que rigen la vida de la sociedad civil es presentada por Hobbes como derivada de un reconocimiento y aceptación del poder público como legítimo. El poder soberano, así constituido, podrá, en tanto que legislador, crear las leyes pertinentes para mantener la paz y defender a los hombres de la agresión de sus semejantes. Con este fin el poder político legítimo establece la *propiedad* y sus límites y mediante las leyes que él crea, se define artificialmente el *meum* y el *tuum*, así como lo justo y lo injusto. La concepción hobbesiana de la propiedad como artificial constituyó un fuerte argumento en contra de los defensores de la “Ley fundamental” o “Constitución antigua”, quienes consideraban a la propiedad como uno más de los derechos ancestrales prefijados por la “Ley fundamental”, la cual había sido establecida desde tiempo inmemorial por la costumbre.³⁶ La idea

³⁶ Para un análisis en detalle de estas teorías, *vid.* J. G. A. Pocock *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, 1957.

descansaba en el supuesto de que el rey o el gobernante no era un legislador en el sentido que Hobbes lo define, sino que su función, en materia legal, era únicamente proclamar y dar a conocer a la sociedad las leyes ya existentes, cuyo origen ni siquiera se planteaba. En relación con este punto, al definir las leyes civiles como obra exclusiva del Commonwealth o Estado y al basar su obligatoriedad en los elementos que hemos señalado, Hobbes aporta nuevos lineamientos para el estudio de la política, del derecho y de la sociedad.

Señalar en detalle cuál ha sido la influencia del *Leviathan* en el desarrollo de la ciencia política, ciertamente equivaldría a escribir la misma historia del pensamiento político y social. Si bien éste fue un libro escrito para la Inglaterra del siglo xvii, el argumento interno —no el detalle— y su fundamentación inician lo que hoy conocemos como ciencia política. Como afirma L. Strauss,³⁷ fue Maquiavelo el gran Colón que descubrió el continente en el cual Hobbes pudo construir su estructura.

Tanto Maquiavelo como Hobbes se circunscriben al universo de lo estrictamente político e introducen el elemento de lo racional en la política. Al reconocer ambos la existencia de intereses distintos y opuestos en la sociedad, introducen también un nuevo enfoque para analizarla. Sin embargo es Hobbes quien un siglo después construye la estructura, un sistema encaminado a circunscribir la filosofía política al campo de lo que es exclusivamente político. Para él “lo político” es fundamentalmente aquello relacionado con la autoridad, con las obligaciones que contraen los miembros de una sociedad civil, así como el sistema de leyes que se aplican a lo que es público en la sociedad, es decir, aquel punto en el cual los diversos intereses individuales tienen algo en común, independientemente de los intereses privados.

En esta forma Hobbes separa *la esfera política* y la establece como independiente de las demás. Al hacerlo define también *la actividad política* que llevan a cabo sus individuos. Hobbes, en este sentido, se refiere a un nuevo hombre hasta entonces desconocido: EL CIUDADANO. El concepto de ciudadano implica necesariamente la existencia del Estado moderno que Hobbes describe. Es el Estado soberano, como entidad separada de la sociedad, el cual posee la autoridad política y ha centralizado el poder. Frente a él se encuentran los indivi-

³⁷ Vid. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago-London, 1963, p. 177.

duos miembros de la sociedad en un estado de absoluta igualdad en cuanto a facultades, derechos y obligaciones.

El ciudadano de Hobbes es el individuo racional, calculador y con voluntad libre al que posteriormente se referiría el pensamiento liberal. Su vida se encuentra sustancialmente escindida; por una parte, su vida privada con sus intereses personales que ocupan su estricta individualidad y, por la otra, su vida pública, compuesta por aquellos intereses y actividades que son comunes a todos los ciudadanos miembros de la sociedad y que constituye la esfera de su actividad política y “social” en el Estado artificial.

El *Leviathan* representa lo que se llama “el Estado moderno”. Un ente soberano cuya constitución implica necesariamente la supremacía de la ley y la autoridad única de quien ejerce el poder, así como la unidad y control de un sistema administrativo con una función instrumental para gobernar la vida de la sociedad civil.

La influencia del *Leviathan* en el pensamiento liberal y utilitarista posterior es vastísima. Desde el punto de vista metodológico, Hobbes inicia una tradición en el pensamiento político que podríamos caracterizar como “la interpretación psicológica de los principios de la naturaleza humana”. Es psicológica porque tanto Hobbes como Locke, Hume, Bentham, Mill, así como los “filósofos radicales” y los defensores de las teorías de “asociación de las ideas”, parten de un análisis psicológico de la mente y del comportamiento *del individuo* —no de los grupos—, en cuya naturaleza encuentran algunos principios “naturales” que se adoptan como absolutos y universalmente válidos. Estos principios son considerados como leyes científicas. En efecto, el calificativo de “científico” se deriva de que estos principios se encuentran mediante la aplicación de las categorías y del método de las ciencias exactas y naturales al estudio del hombre. A partir de estas leyes o principios absolutos de la naturaleza humana, que son la base del análisis, deducen una serie de teorías para explicar el comportamiento político, así como toda una gama de relaciones sociales que mantienen la dinámica de una sociedad determinada. En esta forma se construye, a través de esta larga tradición, la ciencia de la sociedad, de la política y la misma filosofía política.

El enfoque iniciado así por Hobbes aparece esencialmente como *atomista*. Tanto él como sus seguidores tienen una concepción atomista de la sociedad, porque su categoría central y explicatoria para analizar la sociedad, es *el individuo*. El individuo —y aquí la influencia de la física es fundamental— es la unidad más

pequeña, es el átomo de la sociedad. En tanto que ésta está formada por individuos, el punto de partida es el estudio del mismo. Así, para analizar los fenómenos sociales, el hecho fundamental lo constituyen los impulsos, sentimientos, la razón, las acciones y tendencias del individuo, y también las leyes que lo gobiernan. Las estructuras sociales y políticas aparecen como un resultado de *la voluntad* y actividad del hombre individual.

Únicamente partiendo de este *individualismo*, tanto Hobbes como los teóricos liberales, pudieron plantear la escisión de la vida del hombre en privada y pública. Es lo que a Hobbes le permite también hablar de un “estado de naturaleza”.

Por otra parte, es de este individualismo de donde se desprende también la concepción del Estado que vemos en Hobbes y posteriormente en el liberalismo en una forma más elaborada y en todos los niveles. Únicamente planteando al individuo como el hecho fundamental se puede concebir al Estado como un órgano establecido para proteger los intereses y derechos del individuo, o bien, como un mero regulador en la sociedad de libre mercado capitalista.

Es esencialmente una concepción utilitarista de la sociedad que aparece originalmente en Hobbes. El hombre de Hobbes, como el de Bentham, es un perfecto calculador que cuida de sus intereses individuales. Su actividad racional es un cálculo en términos de medios y fines, para lo cual necesita de su libertad individual (entendida como “ausencia de impedimentos externos”).*

La concepción de la utilidad, así como su posición hedonista, lleva a Hobbes también a romper con una larga tradición que buscaba el mejor y más justo régimen político, la tradición clásica iniciada por Aristóteles,

a la cual Hobbes ataca continuamente. De acuerdo con Strauss, en esta tradición de pensamiento “lo noble y lo justo se distinguen radicalmente de lo placentero y siempre es preferible lo primero por naturaleza”.³⁸ Hobbes —como luego lo harían los utilitaristas— establece que el placer se puede identificar con lo justo y lo bueno,³⁹ puesto que no hay un *standard* moral objetivo para el hombre “natural” que diga lo contrario. Por lo tanto, al llegar a la consideración del Estado, suplanta “el mejor y más justo régimen” por el “gobierno y el Estado legítimo”.⁴⁰ El *Leviathan* no busca la perfección ética del hombre, sino que se preocupa por analizar cómo es el hombre mismo y cómo vive en una sociedad civil.

Es indudable que muchos de los teóricos del siglo XIX como Marx, Comte, Spencer o Tocqueville hubieran estado de acuerdo en que Hobbes no plantea una interrelación entre los factores económicos, políticos y sociales en la sociedad y que ignoró el grado en el cual las prácticas políticas son determinadas por las relaciones económicas y sociales.⁴¹ De hecho, uno de los cargos contra Hobbes ha sido la abstracción que hace de “lo social”.

Sin embargo el carácter de “clásico” del *Leviathan* radica fundamentalmente en la forma como provee a la ciencia política con un método; en la consideración de ésta, por primera vez, como disciplina independiente de las otras y en el hecho de que desarrolla un sistema filosófico-político coherente con sus supuestos iniciales. En él, en tanto que sistema, hay una correlación entre la moral y el método, entre las posiciones políticas y la cosmología, entre la epistemología y la concepción del hombre, entre la ética y la política, etcétera.

³⁸ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 167.

³⁹ De acuerdo con la moral individual de cada hombre, todo aquello que preserve la vida y cause placer es bueno. Bentham posteriormente elabora en forma más refinada esta concepción hedonista y utilitarista.

⁴⁰ *Vid.* Strauss, *op. cit.*, p. 191. Él llama al nuevo enfoque de Maquiavelo y Hobbes *natural public law*, pero su interpretación introduce el elemento de “ley natural”, con respecto a lo cual nosotros tenemos divergencias.

⁴¹ *Vid.* Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, London, 1961, p. 287.

* Recordemos que, aun dentro de sus concepciones absolutistas, para Hobbes la preservación de la vida individual sigue siendo crucial y el hombre nunca pierde su derecho a la vida y a las cosas que tiendan a conservarla.