

un principio a los intentos de gobierno personal de Carlos I fue resultado de una repugnancia hacia el absolutismo regio —demostrado en la imposición de contribuciones sin la aprobación del parlamento y en la detención de súbditos sin sostener la soberanía parlamentaria. Aun en los primeros meses de 1641, el parlamento, en su mayoría, se hubiera mostrado satisfecho con limitar el uso de la prerrogativa, abolir los tribunales extraordinarios y asegurar su participación en la imposición de contribuciones —en una palabra, poder lo que se consideraba como excesencias que en la época de la dinastía Tudor habían destruido la antigua perfección constitucional—. Como medida práctica, el parlamento tuvo que reclamar el derecho a no ser disuelto sin su consentimiento, y a fines de 1641 se vio obligado a pretender también el poder de nombrar y separar a los ministros y de controlar todos los asuntos militares, civiles y religiosos del reino. Estas pretensiones eran revolucionarias, ya que se apartaban de la costumbre constitucional conocida por Smith o Coke en mayor grado que la amplia interpretación dada por el rey a su prerrogativa. En Inglaterra como en Francia, la tensión de la guerra civil dio por resultado un gobierno centralizado en teoría como había tendido a ser en la práctica, pero en Inglaterra la jefatura legal de la nación pasó a una asamblea representativa.

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA

- J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, tercera edición. Londres, 1951, parte II.
- J. W. Allen, *English Political Thought, 1603-1660*, vol. I, 1603-1644. Londres, 1938.
- Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*. Princeton, N. J., 1949.
- Catherine Drinker Bowen, *The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke (1552-1634)*. Boston, 1957.
- R. W. Chambers, *Thomas More*. Nueva York, 1935.
- Alexander Passerin d'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*. Thomas Aquinas, *Marsilius of Padua*, Richard Hooker. Oxford, 1939, caps. v-vi.
- J. W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*. Oxford, 1955, cap. III.
- C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament and Its Supremacy*. New Haven, Conn., 1910.
- C. H. McIlwain (ed.), *The Political Works of James I*. Cambridge, Mass., 1918. Introducción y Apéndices.
- Christopher Morris, *Political Thought in England*. Tyndale to Hooker. Londres, 1953.
- Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*. Londres, 1952.
- H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud, 1573-1645*. Londres, 1940.

XXIV. THOMAS HOBBS

Fue la lógica de los acontecimientos locales lo que llevó a los jefes del bando parlamentario a pretender y ejercitar un poder soberano que era igualmente contrario a sus ideas preconcebidas y a las tradiciones de la constitución inglesa. Ni en lo que hizo el parlamento ni en lo que pensaron los parlamentarios desempeñaron un papel importante el deseo de congruencia lógica ni una percepción filosófica de la evolución de la política europea. Sin embargo, estaban operando fuerzas generales, tanto intelectuales como prácticas, que iban mucho más allá del escenario local y de la ocasión inmediata de los acontecimientos. La evolución hacia el gobierno centralizado dominado por un solo poder soberano se debía a causas sociales y económicas no confinadas de modo exclusivo a Inglaterra y lo mismo ocurría con el hecho de que ese poder soberano debía expresarse de modo principal en la creación y aplicación del Derecho. Las concepciones políticas de Sir Thomas Smith, Hooker y Coke estaban en camino de convertirse en anacronismos, a medida que se iban exponiendo. La guerra civil, lo mismo en Inglaterra que en Francia, obligó al pensamiento político a tratar de mantenerse al campamento de los hechos.

A la vez, grandes cambios producidos en el esquema intelectual de Europa, en la filosofía y en la ciencia, exigían cambios igualmente radicales en la teoría política. Más de un siglo antes del comienzo de las guerras civiles inglesas, Maquiavelo había expuesto con brutal claridad el hecho de que la política europea se basaba principalmente en la fuerza y el egoísmo, nacional o individual, pero había ofrecido muy poco que sirviera para interpretar el hecho. Unos cincuenta años después de Maquiavelo, Bodino —que escribió en medio de las guerras de religión francesas— había subrayado la necesidad de que se considerase como atributo primordial de un estado la existencia de un poder soberano que pudiera legislar, pero ni había separado este principio de concepciones anticuadas acerca de la constitución histórica ni expuesto con claridad las consecuencias que implicaba. En el umbral de las guerras civiles, Grocio había modernizado la teoría del derecho natural, poniéndola en relación con una concepción de la ciencia, hija de la cada vez mayor reverencia por las matemáticas, pero quedaba aún por resolver el problema de si Grocio había concebido adecuadamente el significado de la nueva ciencia. Todas estas corrientes del pensamiento europeo se encuentran, entrecruzándose, en la filosofía de Thomas Hobbes desarrollada en una serie de obras escritas entre 1640 y 1651.¹

Los escritos políticos de Hobbes fueron motivados por las guerras civiles y con la intención de ejercer influencia del lado del rey. Estaban destinados a apoyar el gobierno absoluto y a juicio de Hobbes esto significaba la monarquía absoluta; todos sus intereses personales le adscribían al partido monárquico y creía sinceramente que la monarquía era la forma más estable y ordenada de gobierno. Sin embargo, toda influencia inmediata que puedan haber ejercido en esta dirección los libros de Hobbes (y tiene que haber sido ligera) representa una fracción muy pequeña de su valor a largo plazo. Sus principios eran por lo menos tan contrarios a las pretensiones de los Estuardo, a quienes trataba de apoyar, como a las sosten-

¹ Dos ensayos publicados, acaso sin el consentimiento de Hobbes, en 1650, pero escritos en 1640, llevan los títulos de *Human Nature* y *De corpore politico*; la obra entera fue publicada con arreglo al manuscrito de Hobbes por F. Tönnies bajo el título de *Elements of Law Natural and Politic*, 1889; segunda edición, 1928. De este se publicó en latín en 1642, habiendo aparecido la segunda edición en 1647; la primera edición inglesa es de 1651. El *Leviatán* apareció también en 1651. [Hay traducción española de Leviatán, véase nota 2, p. 343.]

nidas por los revolucionarios, a quienes intentaba refutar, y más contrarios a ambos de lo que eran entre sí monárquicos y parlamentaristas. Los amigos del rey podían creer con razón que la amistad de Hobbes era tan peligrosa como la enemistad de Cromwell. Los que Clarendon denominó al retutar el Levíatan "impúdicos principios de su institución" eran incompatibles tanto con la creencia en la legitimidad mantenida por los partidarios de la dinastía como con las tendencias de la representación popular que predominaban en el bando parlamentario. Clarendon creía que el libro se había escrito con la intención de adular a Cromwell. Esto no era cierto, aunque Hobbes se había tomado mucho trabajo para demostrar que sus opiniones eran compatibles con cualquier gobierno de facto. Su filosofía política tenía una amplitud demasiado grande para poder constituir una buena propaganda, pero su lógica radical afectó a toda la historia posterior del pensamiento moral y político. Su influencia positiva no alcanzó la plenitud de su desarrollo hasta el siglo XIX, en el que sus ideas fueron incorporadas al radicalismo filosófico de los utilitaristas y a la teoría de la soberanía de John Austin. El pensamiento de Hobbes sirvió, pues, a los fines del liberalismo de la clase media, causa que el filósofo habría mirado con poca simpatía.

EL MATERIALISMO CIENTÍFICO

La defensa del absolutismo monárquico constituía, pues, una parte muy superficial de su verdadera filosofía política, y aunque fueron las guerras civiles las que ocasionaron su pensamiento y sus escritos, sólo en grado muy pequeño explican la importancia de lo que tenía que decir. Hobbes fue en realidad el primero de los grandes filósofos modernos que intentó poner la teoría política en íntima relación con un sistema de pensamiento enteramente moderno, y se esforzó por hacer ese sistema lo suficientemente amplio para que pudiera explicar, a base de principios científicos, todos los hechos naturales, incluyendo la conducta humana tanto en sus aspectos individuales como en los sociales. Tal proyecto coloca sin duda su pensamiento muy por encima de la literatura ocasional o polémica. Tampoco debe juzgarse a Hobbes exclusivamente por lo acertado de sus conclusiones. Sus ideas acerca de lo que constituía un método científico sólido eran las de su época y han caducado hace mucho tiempo. Sin embargo, subsiste el hecho de que hay en Hobbes algo que sólo puede calificarse de ciencia política, que constituía una parte integrante de toda su concepción del mundo natural y que fue desarrollada con extraordinaria claridad. Por esta razón no fueron los menos beneficiados con su pensamiento los autores que trataron de refutarle. Su filosofía pone de manifiesto lo que hay de cierto en el dicho de Bacon de que "la verdad surge con más facilidad del error que de la confusión". Por esa claridad, y en no menor medida por lo cáustico de su estilo hay que considerar probablemente a Hobbes como el más grande de los escritores de filosofía política que han producido los pueblos de habla inglesa.

La teoría política de Hobbes no era sino una parte de lo que en su intención habría de ser un sistema omnicompreensivo de filosofía formado a base de principios científicos. Hoy denominaríamos a ese sistema materialismo. A pesar de que comenzó a estudiar matemáticas y física ya en su madurez y nunca consiguió dominarlas, percibió, por lo menos, el fin a que tendía la nueva ciencia natural. Como dijo Galileo, "sabé que una nueva ciencia de un tema viejo", a saber, el movimiento. Sugirió la idea revolucionaria de que el mundo físico es un sistema puramente mecánico en el que todo lo que ocurre puede explicarse por el desplazamiento de unos cuerpos en

relación con otros. No se había logrado aún el gran triunfo que alcanzó la ciencia a base de este principio—la teoría newtoniana de los movimientos planetarios—, pero Hobbes percibió el principio y lo convirtió en centro de su sistema. En el fondo —sostena— todo acontecimiento en un movimiento y todas las formas de procesos naturales tienen que ser explicados mediante un análisis de las apariencias complejas que ponga de manifiesto los movimientos bajo ellos subyacentes de que se componen. O, como prefería pensar Hobbes, comienza con los movimientos más simples de los cuerpos—meros cambios de lugar—y llega hasta los casos más complejos, que en apariencia no son movimientos, pero que pueden construirse partiendo de esos principios simples. Así concibió el proyecto de un sistema de filosofía dividido en tres partes, la primera de las cuales había de ocuparse de los cuerpos y de comprender lo que hoy se denominaría geometría y mecánica (o física), la segunda la fisiología y psicología de los individuos humanos y la tercera concluía con el más complejo de todos los cuerpos, el cuerpo "artificial" denominado sociedad o estado. En este andaz esquemático no había teóricamente lugar para ninguna nueva fuerza o principio aparte de las leyes del movimiento encontradas al principio; no había sino casos complejos de causación mecánica. Todos derivaban de la geometría y la mecánica.

Así, pues, la filosofía de Hobbes era un plan encaminado a asimilar la psicología y la política a las ciencias físicas exactas. Todo conocimiento completo es de una sola pieza y la mecánica da el modelo. Es importante subrayar el método mediante el cual creía Hobbes que podía demostrarse este sistema, ya que emplea el mismo método en las partes del sistema relativas a la psicología y a la política. La demostración no era en ningún sentido empírica, y Hobbes no concebía sus conclusiones como resultado de la observación sistemática. Es cierto que las consideraba verdaderas y que en consecuencia las ilustraba a menudo con referencias a los hechos, pero tales referencias eran ejemplos más bien que inducciones. Toda la ciencia del siglo XVII se encontraba bajo el hechizo de la geometría y la de Hobbes no constituye una excepción. El buen método significaba para él llevar a otros temas el modo de pensamiento que, al parecer, había tenido superlativo éxito en la geometría; en esta creencia se diferencia poco de Grocio o de Descartes. Ahora bien, el secreto de la geometría consiste en que parte de las cosas más sencillas y cuando avanza hacia la solución de problemas más complicados no utiliza sino lo previamente demostrado. Por ello construye con solidez ya que no da nada por supuesto y cada paso tiene la garantía del anterior, pudiéndose volver desde él hasta las verdades evidentes por sí mismas con las que comienza toda la construcción. Así fue como Hobbes concibió su sistema. La estructura de éste es piramidal. El movimiento es el hecho semiprimario de la naturaleza. La conducta humana, que comprende la sensación, el sentimiento y el pensamiento, es una forma de movimiento. Y la conducta social, en la que se basa el arte del gobierno, no es sino aquel caso particular de la conducta humana que surge cuando los hombres actúan con referencia a los demás. La ciencia de la política se construye, en consecuencia, sobre la psicología, y el modo de proceder es deductivo. Hobbes no se propuso demostrar lo que es en realidad el gobierno, sino lo que tiene que ser para poder controlar con fortuna a unos seres cuya motivación es la de la máquina humana. Apenas es necesario decir que Hobbes no llegó a realizar ese ideal de su sistema, por la sencilla razón de que tal cosa es imposible. Se basaba en una confusión—universal en la filosofía anterior a Leibniz—del conocimiento lógico o matemático con el conocimiento empírico o de los hechos y no pudo, en consecuencia, percibir que un progreso en línea recta de la geometría a la física es algo imposible.

El problema de si la psicología puede reducirse a la física es otra cuestión, pero no puede negarse que Hobbes no consiguió deducir las sensaciones, las emociones y la conducta humana de las leyes del movimiento. Lo que hizo fue tomar un nuevo punto de partida cuando llegó a la psicología. En sustancia postulaba un principio o axioma para la conducta humana en general y derivaba de él los casos particulares mostrando cuál era el medio de operar del principio en las circunstancias de cada caso. Este método le permitió pasar de la psicología a la política como regida por una sola ley fundamental y en su teoría política mostró cuál era el modo de operar de esta ley en el caso particular de los grupos sociales. El método era fundamentalmente deductivo.

MATERIALISMO Y DERECHO NATURAL

Aunque este modo de proceder concordaba con el que había utilizado Grocio al emprender la tarea de modernizar la ciencia del derecho, los resultados a que llega Hobbes son totalmente contrarios a los de Grocio. El holandés había llegado al derecho natural de su antigua alianza con la teología, sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindamos de Dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza. Para Grocio, como para casi todos los autores que lo aplicaron durante los siglos XVII y XVIII, el derecho natural siguió siendo un principio teológico, no mecánico. Spinoza, si de acuerdo con la ciencia natural matemática, pero su éxito distó mucho de ser completo y, en cualquier caso, su influencia fue poco menos que nula hasta comienzos del siglo XIX. El derecho o la ley natural siguió teniendo un doble significado. En física y en astronomía significaba un principio mecánico como el de las leyes de la gravitación de Newton, en tanto que en ética y en jurisprudencia significaba una norma jurídica, pecibida por intuición, un valor o norma transcendente que permitía juzgar el derecho positivo o la práctica moral real. Pero una filosofía como la de Hobbes hacía absolutamente ininteligible un derecho o justicia entendido en tal sentido cósmico. La naturaleza en general y la naturaleza humana en particular no eran para él sino sistemas de causas y efectos.

Quedaba un parecido un tanto superficial entre el procedimiento seguido por Hobbes y el de la teoría del derecho natural: ambos pretendían derivar sus principios básicos de la naturaleza humana y deducir de ella ciertas normas a las que debían ajustarse el derecho y el gobierno. Pero el significado de esta dependencia de la naturaleza humana era enteramente distinto en ambos casos. En las teorías iusnaturalistas típicas la dependencia era, en términos generales, aristotélica: humana y civilizada. De ahí que haya que aproximarse a esos fines, los cuales ejercen un control ético regulador sobre el derecho positivo y la conducta humana. Por el contrario, para Hobbes, lo que controla la vida humana no es un fin, sino una causa, el mecanismo psicológico del animal humano. Las sociedades que surgen del hecho de la convivencia de tales animales son resultantes de sus acciones y reacciones recíprocas. Y las condiciones necesarias para una unión estable entre ellos no son la justicia y la honestidad, ni ningún ideal moral, sino las causas que provocan un tipo de conducta generalmente cooperativa. Lógicamente esto era todo lo que Hobbes podía justificadamente entender por leyes naturales. No puede decirse que mantuviese en todo momento esta posición. Es probable que no sea

humanamente posible hacerlo. Pero en cualquier caso, su sistema fue el primer intento decidido de considerar la filosofía política como parte de un cuerpo mecanista de conocimiento científico.

La tarea de Hobbes habría sido, sin duda, más fácil de haber podido abandonar enteramente el derecho natural, como hicieron sus sucesores más empiristas Hume y Bentham. En tal caso habría podido partir de la naturaleza humana como hecho, pretendiendo el respaldo de la observación para cualesquiera cualidades, e incluso propósitos ideales, que le hubiera parecido conveniente atribuirle. Pero tal camino habría sido contrario a todo lo que en el siglo XVII se consideraba como método científico correcto. Un sistema deductivo tiene que tener sus postulados, y los postulados no tienen otra prueba que la de ser evidentes por sí mismos. En consecuencia, Hobbes no sólo conservó el concepto de leyes naturales, sino que les dio un lugar importante en su teoría política. Todos sus esfuerzos se encaminaron a interpretarlas de acuerdo con los principios de su propia psicología, aunque hay que admitir que se atribuyó ocasionalmente la ventaja de hablar como si entendiera por ellos algo diferente de lo que entendían los demás. De hecho eran algo totalmente distinto. Para Hobbes, las leyes de la naturaleza significaban en realidad un conjunto de normas con arreglo a las cuales un ser idealmente razonable buscaría su propia ventaja en el caso de tener conciencia plena de todas las circunstancias en que actuaba y de no estar en absoluto afectado por el impulso momentáneo ni por ninguna clase de prejuicios. Como da por supuesto que, en términos generales, los hombres actúan en realidad de esta manera, las leyes naturales exponen condiciones hipotéticas con arreglo a las cuales permiten los rasgos fundamentales de los seres humanos que se funde un gobierno estable. No exponen valores, sino que determinan causal y racionalmente qué es aquello a lo que se puede dar valor en los sistemas morales y jurídicos.

EL INSTINTO DE LA PROPIA CONSERVACIÓN

El primer problema de Hobbes era, por consiguiente, exponer la ley de la conducta humana y formular las condiciones en las que es posible una sociedad estable. De acuerdo con sus principios materialistas, la realidad consiste siempre en el movimiento de los cuerpos, que se transmite por medio de los órganos sensoriales al sistema nervioso central, donde "aparece" como sensación. Pero suponía además que tal movimiento transmitido ayuda o retarda siempre el "movimiento vital", el órgano del cual era, a lo que suponía, el corazón y no el cerebro. Según que el movimiento vital se vea favorecido o perjudicado, aparecen dos tipos primitivos de sentimiento, el deseo y la aversión, el primero de los cuales constituye un "intento" encaminado a lograr lo que es favorable a los procesos vitales y el segundo una retracción de lo que tiene el efecto opuesto. De esas reacciones primitivas de avance o retroceso pasa Hobbes a derivar todas las emociones o motivos más completos o remotos. Dependan éstos de la relación en que se encuentra el objeto estimulante con respecto a la reacción que produce. Por razones evidentes, las emociones forman siempre dos tipos contrapuestos, según que sean formas de deseo o de aversión. Así, por ejemplo, el objeto atractivo es por lo general amado, en tanto que el repelente es odiado; conseguir el uno da alegría y sufrir el otro pena; la perspectiva del uno da esperanza y la del otro desesperación. Otras combinaciones apropiadas dan temor o valor, cólera o benevolencia y así sucesivamente. Hobbes creía que con este sencillo artificio psicológico podía explicar el origen de todas las emociones que experimentan los hombres. Los denominados placeres y

dolores "mentales" son más complicados, pero en principio no son distintos. La voluntad no exige ningún estudio especial, ya que toda emoción es una forma de reacción a un estímulo o una respuesta activa a objetos y acontecimientos externos; la voluntad es sencillamente el "último apéndice". El elemento nuevo que hay en la psicología de Hobbes no es el supuesto bastante clínico de egoísmo humano que implica, ya que en este aspecto no difiere de Maquiavelo, sino más bien la teoría psicológica mediante la cual trató de hacer del egoísmo una explicación científicamente fundada de la conducta.

No es necesario subrayar los detalles de esta teoría de la motivación, pero es importante notar los principios en que se basa la explicación. En primer lugar, el procedimiento era deductivo y no empírico. Hobbes no catalogaba los sentimientos y motivos por él hallados observando la naturaleza humana, sino mostrando cuáles son las reacciones que pueden ocurrir en diversas situaciones complejas en el supuesto de que todo motivo humano deriva de la atracción o repulsión primitiva que se supone que todo estímulo produce. En segundo lugar, su teoría difiere en aspectos importantes de la teoría de la motivación por el placer y el dolor desarrollada más tarde por los psicólogos ingleses del siglo xviii. Es cierto que todas las emociones derivadas del deseo son, por lo general, agradables en tanto que las derivadas de la aversión son, también por lo general, desagradables, pero en la teoría de Hobbes no se desea el placer o se evita el dolor per se. El dato fundamental no es el placer o el dolor, sino el estímulo y la respuesta. El organismo responde siempre de alguna manera y por esta razón no es necesario dar ninguna explicación especial de la conducta activa. Se sigue de ello, en tercer lugar, que la teoría hobbesiana del valor difería mucho de la sostenida por los utilitaristas posteriores, quienes suponían que el valor debía medirse en unidades de placer. El hecho psicológico fundamental era para Hobbes el de que todo estímulo afecta a la vitalidad ya sea de modo favorable o adverso. Si el efecto es favorable, el organismo responde del modo apropiado para asegurarse y continuar la influencia favorable; si es adverso, el organismo retrocede o toma cualquier otra medida apropiada para evitar el efecto perjudicial. La norma que hay tras toda conducta es la de que el cuerpo vivo trata institutivamente de conservar o aumentar su vitalidad. En una palabra, el principio fisiológico que informa toda conducta es la propia conservación, y la propia conservación significa precisamente la continuación de la existencia biológica del individuo. El bien es lo que conduce a esta finalidad y el mal lo que tiene el efecto contrario.

Desde luego, era obvio para Hobbes que la propia conservación no es un asunto tan simple y momentáneo como se había supuesto hasta entonces. La vida no da respiro o momento de reposo en el que pueda lograrse el fin de una vez para todas, sino que es una incansable búsqueda de los medios de continuar la existencia. Además, como los medios de seguridad son precarios, ninguna moderación del deseo puede poner un límite a la lucha por la existencia. El deseo de seguridad, necesidad verdaderamente fundamental de la naturaleza humana, es, para todo propósito práctico, inseparable del deseo de poder, medio actual de conseguir bienes futuros aparentes, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse aún más.

De este modo señala, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que esca solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda

asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos.²

La necesidad aparentemente modesta de seguridad es, pues, equivalente a una infinita necesidad de poder de toda especie, ya sea riqueza, posición, reputación u honor—todo lo que pueda impedir la inevitable destrucción que tiene que acabar por sobrevenir a todos los hombres. Los medios pueden ser tangibles—lo que Hobbes denomina "ganancia"—o intangibles—lo que llama "gloria"—pero el valor es el mismo.

De esta exposición de los motivos humanos se sigue como cosa natural la descripción del estado del hombre fuera de la sociedad. Todo ser humano está movido únicamente por consideraciones que afectan a su propia seguridad o poder y los demás seres humanos le importan sólo en la medida en que afectan a esas consideraciones. Como, en términos generales, todos los individuos son iguales en vigor y astucia, ninguno puede estar seguro, y su situación, mientras no exista un poder civil que regule su conducta, es una "guerra de todos contra todos". Tal situación es incompatible con cualquier forma de civilización: no hay industria, navegación, cultivo del suelo, construcción, arte, letras, y la vida del hombre es "solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve". Igualmente no hay justicia ni injusticia, derecho ni ilegalidad, ya que la norma de la vida consiste en que "sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar y sólo en tanto que puede conservarlo". Al parecer Hobbes creía que la vida entre los salvajes se aproximaba en realidad a esa situación, pero no le preocupaba la exactitud histórica de la descripción. Su finalidad no era la historia sino el análisis.

PROPIA CONSERVACIÓN RACIONAL

Pero hasta aquí sólo se ha presentado la mitad del análisis de Hobbes. El momentáneo aumento de vitalidad que es la fuente de los deseos humanos y la duración de la vida son cosas enteramente distintas. Hay, dice Hobbes, dos principios en la naturaleza humana, el deseo y la razón. El primero impulsa a los hombres a tomar para sí lo que otros hombres desean y por ello los pone en mutua contraposición, en tanto que la razón les enseña a "huir de una disolución anatural". Lo que la razón añade no es un móvil nuevo, sino un poder regulador, o previsión, mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz sin dejar de seguir la norma general de la propia conservación. Hay un impulso adquisitivo apresurado que engendra el antagonismo y un egoísmo más por completo el problema de la relación entre razón e instinto, ni el modo como aquella influye en éste. Ello se ve por el doble sentido en que Hobbes emplea habitualmente la palabra natural. A veces la natural es aquello que un hombre hace espontáneamente para conseguir su seguridad y significa puro impulso adquisitivo y agresión; a veces es aquello que le impulsaría a hacer la perfecta razón para conseguir toda la seguridad que permitiesen las circunstancias.

Debido a que estos dos significados son tan dispares, Hobbes puede contrarrestar, y así lo hace en efecto, los estados presociales y sociales. Antes de instituirse la sociedad se representa al hombre natural casi como no-racional; al instituir y dirigir

² *Leviatán*, cap. II. [Cito el texto de la edición española, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 79. (T.)]

el estado da muestra de unas facultades preternaturales de cálculo. Para ser social tiene que ser el perfecto egoísta y los egoístas de ese tipo son raros. El resultado es una paradoja. Si los hombres fuesen tan salvajes y antisociales como se les presenta en un principio, nunca podrían ser capaces de establecer un gobierno. Si fuesen lo bastante razonables para establecerlo, nunca habrían estado sin él. La paradoja se debe al hecho de que lo que figura como origen de la sociedad es una combinación de las dos partes de una psicología analítica. Mediante una conversión psicológica, Hobbes trata la motivación como si fuese enteramente no racional, mientras que se basa a la vez en la razón para conseguir aquella regulación de motivos que es lo único que hace posible la sociedad. Desde luego, la distinción es ficticia. La naturaleza humana no es tan razonable ni tan irrazonable como Hobbes suponía que era.

La materia prima de la naturaleza humana con la que hay que construir una sociedad se compone, pues, de dos elementos distintos y opuestos: el deseo y la aversión primitivos, de los cuales surgen todos los impulsos y emociones, y la razón, mediante la cual puede encauzarse de modo inteligente la acción hacia la finalidad de la propia conservación. En este poder regulador de la razón se basa la transición de la vida salvaje y solitaria a la civilizada y social. La transición se hace por las leyes de la naturaleza, "condiciones de la sociedad o de la paz humana". Esas leyes determinan lo que haría un ser idealmente razonable en el caso de que considerase con entera imparcialidad sus relaciones con otros hombres en todos los aspectos en que pudieran influir en su propia seguridad.

Por consiguiente, la ley de la naturaleza... es el dictado de la recta razón, conocedora de aquellas cosas que deben hacerse u omitirse para la conservación constante de la vida y los miembros, en la medida en que reside en nosotros.³

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual pueda quedar su vida mejor preservada.⁴

Así, pues, lo que impulsa a la acción sigue siendo la propia conservación, pero iluminada por la previsión de todas las consecuencias, y esta previsión aporta la condición necesaria para que los hombres puedan unirse y cooperar. Las leyes de la naturaleza son los postulados que permiten la construcción racional de la sociedad que hace Hobbes. Son a la vez el principio de la perfecta prudencia y de la moralidad social, y por consiguiente hacen posible el paso de los motivos psicológicos de la acción individual a los preceptos y valores del derecho y la moralidad civilizados.

Las listas de leyes naturales formuladas por Hobbes en las tres exposiciones que de ellas hace, demuestran que no realizó nunca un esfuerzo serio encaminado a reducir sus principios al mínimo necesario para su finalidad. A pesar de sus indudables dotes lógicas, nunca llegó a dominar las sutilezas del análisis exacto. Las tres listas (una en cada una de las obras arriba mencionadas) son semejantes en sustancia, pero no idénticas en sus detalles, y todas ellas contienen reglas sin gran importancia, que hubieran podido ser consideradas como meros casos particulares de otras más generales. No es necesario hacer un examen exhaustivo de ellas ni comparar en detalle las diferentes listas.

³ De cive, cap. II, l. 1; *English Works* (ed. Molesworth), vol. II, p. 16.
⁴ *Leviathan*, cap. 14. [Trad. esp. cit., p. 106.]

En sustancia todas las leyes de Hobbes equivalen a esto: la paz y la cooperación tienen mayor utilidad para la propia conservación que la violencia y la competencia general, y la paz necesita de la confianza mutua. El hombre, por ley de su naturaleza, tiene que esforzarse por conseguir su propia seguridad. Si tiene que tratar de conseguirla por sí sólo, puede decirse que tiene "derecho" a tomar o a hacer todo lo que suponga que es conducente a este fin. Esto, como reconoce Hobbes, es un uso enteramente figurado de la palabra derecho; lo que significa en realidad es una total ausencia de derecho en cualquier sentido jurídico o moral que se dé a la palabra. Pero una consideración inteligente de medios y fines muestra "que cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrla". Ese "debe" significa sólo que cualquier otro camino resulta —a la larga y si todos los hombres lo siguen— destructor de la seguridad descaída. Se sigue de ahí que "uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo".* Para cualquier propósito práctico todo el peso de esta ley descansa sobre la cláusula "si los demás consienten también", ya que sería ruinoso conceder la libertad a los demás si ellos no te conceden a ti la misma libertad. Así, pues, la condición primera de la sociedad es la mutua confianza y el cumplimiento de los pactos, ya que sin ella no puede haber certeza de su efectividad, pero tiene que haber una presunción razonable de que las demás personas se colocarán en la misma posición.

El argumento tiene el defecto ya señalado en la psicología subyacente en él. Hobbes asila primero, de modo bastante arbitrario, aquellas cualidades competitivas y despiadadas de la naturaleza humana que son incompatibles con la confianza mutua. Muestra después —cosa que es naturalmente obvia— que en esas condiciones la sociedad es imposible. El establecimiento de las leyes naturales es un modo de restablecer el equilibrio. Los dos factores combinados dan como resultado una naturaleza humana capaz de formar una sociedad. Sin embargo, tras de la construcción psicológica hay un supuesto acerca de la naturaleza de una sociedad, que tiene la máxima importancia. Como toda conducta humana está motivada por el egoísmo individual, hay que considerar a la sociedad como un mero medio para este fin. Hobbes era a la vez un utilitarista total y un individualista completo. El poder del estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos humanos, y no hay una base racional de obediencia y respeto a la autoridad, salvo la presunción de que tales cosas darán por resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias. El bienestar social en cuanto tal desaparece por entero y se ve reemplazado por una suma de intereses individuales egoístas. La sociedad es meramente un cuerpo "artificial", un nombre colectivo que describe el hecho de que los seres humanos encuentran individualmente que les resulta ventajoso el cambio de bienes y servicios.

Es este individualismo tanante lo que hace de la filosofía de Hobbes la teoría revolucionaria de la época. Al lado de esto, su defensa de la monarquía era superficial. Clarendon tenía razón al desear que Hobbes no hubiera nacido si había de defender a su real discípulo con esta especie de argumento, ya que era un disolvente perfecto de la lealtad, la reverencia y el sentimiento en los que se había apoyado la monarquía. Con Hobbes se rompe enteramente por primera vez el poder de la tradición y por obra de un racionalismo claro de cabeza y frío de

* *Leviathan*. [Trad. esp. cit., p. 107.]

corazón. El estado es un *leviathan*, pero ningún hombre ama o reverencia a un *leviathan*. Queda reducido a un artificio útil, bueno para la función que desempeña, pero no es sino el servidor de la seguridad privada. En este argumento resumió Hobbes una concepción de la naturaleza humana que era resultado de dos siglos de decadencia de las instituciones económicas y sociales consuetudinarias. Además, captó el espíritu que había de animar el pensamiento social por lo menos durante dos siglos más, el espíritu del *laissez-faire*.

LA SOBERANÍA Y LA PERSONA FICTICIA

Como la sociedad se basa en la confianza mutua, el siguiente paso es sin duda explicar cómo puede ser esto racionalmente posible, y ello lleva a Hobbes a su teoría de la soberanía. Debido a la inclinación antisocial de los hombres, es ilusorio esperar que se pongan de acuerdo espontáneamente para respetar los derechos de los demás, y a menos que todos lo hagan no es razonable que ninguno abandone la propia defensa práctica por los medios a su alcance. Sólo puede esperarse razonablemente el cumplimiento de los pactos en el caso de que haya un gobierno eficaz que pueda castigar el incumplimiento.

Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.⁵

Los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo.⁶

La seguridad depende de la existencia de un gobierno que tenga la fuerza necesaria para mantener la paz y aplicar las sanciones necesarias para domar las inclinaciones antisociales innatas del hombre. El motivo efectivo de que los hombres lleguen a formar una sociedad es el temor al castigo, y la autoridad del derecho llega sólo hasta el punto que puede alcanzar su imposición forzosa. No resulta del todo clara la relación en que se encuentra este motivo con lo razonable de cumplir los pactos. Al parecer, Hobbes entendía que la razón da una base suficiente para el acuerdo mutuo, pero es demasiado débil para superar la avaricia de los hombres en masa. En sustancia, su teoría equivalía a identificar el gobierno con la fuerza; por lo menos, la fuerza tiene siempre que estar presente, en el trasfondo, tanto si tiene que aplicarse como en caso contrario.

Para justificar la fuerza, Hobbes conservó el antiguo artificio de un contrato, aunque tuvo buen cuidado de excluir la idea de que fuese un contrato que obligase al gobernante. Lo describía como un pacto entre individuos por virtud del cual todos renunciaban a tomarse la justicia por su mano y se sometían a un soberano. Su fórmula es la siguiente:

Autoizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera... Esta es la generación de aquel gran *Leviathan* o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.⁷

Como el "derecho" abandonado no es sino el uso de la fuerza natural y "los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras", este acuerdo sólo es un contrato en un cierto sentido. Propiamente es una ficción lógica encaminada a compensar la ficción antisocial de su psicología. Sin duda le ayudó a introducir la noción de obligación moral en las relaciones sociales, y esto añadió mayores apariencias de certidumbre a su argumentación. Pero estrictamente hablando, no dice sino que la cooperación supone que los hombres tienen que hacer lo que les disgusta, so pena de sufrir consecuencias que les disgustan aún más. Dentro del sistema de Hobbes no cabe lógicamente ninguna otra obligación.

Acaso sea el modo más exacto de exponer el pensamiento de Hobbes en este punto, utilizar la concepción jurídica de persona ficticia (*corporation*), en vez de la idea de contrato, como el propio Hobbes hizo en *De cive*.⁸ Una mera multitud —sostiene— no puede tener derechos ni actuar; sólo los individuos son capaces de ambas cosas, conclusión que se deduce de la proposición de que todo cuerpo colectivo es meramente artificial. En consecuencia, decir que un cuerpo de hombres actúa colectivamente, significa en realidad que algún individuo actúa en nombre de todo el grupo como su órgano o representante reconocido. A menos que exista tal órgano o agente, el cuerpo no tiene existencia colectiva. De ahí que Hobbes sostenga, con perfecta lógica si se admiten sus premisas, que no es el consentimiento sino la "unión" lo que constituye una asociación (*corporation*) y unión significa la sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de uno. Una asociación no es en realidad un cuerpo colectivo, sino una persona, su jefe o director, cuya voluntad ha de considerarse como voluntad de todos sus miembros. De esta analogía se sigue, desde luego, que la sociedad es una mera ficción. De modo tangible sólo puede significar el soberano, ya que a menos que haya soberano, no hay sociedad. Hobbes aplica con firme criterio esta teoría a todas las asociaciones. Cualquiera otra teoría, sostiene, haría de ellas "estados menores", "como gusanos en las entrañas de un hombre natural".⁹ El estado es único porque no tiene superior, en tanto que las demás personas jurídicas existen por que aquél las permite.

DEDUCCIONES DEL CONCEPTO DE PERSONA FICTICIA

De esta concepción del problema se sigue otra de las conclusiones más características de Hobbes. Toda distinción entre sociedad y estado es mera confusión, y lo mismo puede decirse de toda distinción entre el estado y su gobierno. A menos que haya un gobierno tangible —unos individuos con fuerza suficiente para imponer su voluntad—, no hay estado ni sociedad, sino una multitud literalmente "social". Pocos autores han sostenido esta opinión con la consistencia lógica de Hobbes. Se sigue también de ello que toda distinción entre derecho y moral es una confusión. En efecto, la sociedad sólo tiene una voz con la que pueda hablar y una voluntad que pueda imponer —las del soberano que la constituye en sociedad. Muy acertadamente Hobbes llama a su soberano "dios mortal" y une en sus manos la espada y el báculo.

Esta teoría de las personas ficticias se encuentra también en la base del absolutismo de Hobbes. Para él no hay opción sino entre el poder absoluto y la anarquía completa, entre un soberano omnipotente y la ausencia total de sociedad.

⁵ *Leviathan*, cap. 17. [Trad. esp. cit., p. 137.]

⁶ *Ibid.*, cap. 14. [Trad. esp. cit., p. 112.]

⁷ *Ibid.*, cap. 17. [Trad. esp. cit., p. 141.]

⁸ *Caps. V, VI.*

⁹ *Leviathan*, cap. 29. [Trad. esp. cit., p. 273.]

En efecto, un cuerpo social no tiene existencia sino a través de sus autoridades constituidas, y sus miembros no tienen derechos salvo por delegación. En consecuencia, toda autoridad social tiene que concentrarse en el soberano. El derecho y la moral son meramente su voluntad, y su autoridad es ilimitada, o limitada sólo por su poder, por la sencilla razón de que no existen otras autoridades, salvo porque él las permite. Es evidente también que la soberanía es indivisible e inalienable, ya que o bien se reconoce su autoridad y existe un estado, o no se la reconoce y existe la anarquía. Todos los poderes necesarios al gobierno, tales como la legislación, la administración de justicia, el ejercicio de la fuerza y la organización de magistraturas inferiores, son inherentes al soberano. Hobbes libera en absoluto a la soberanía de las limitaciones que, con falta de lógica, había dejado en pie Bodino. Pero sus supresiones no tienen nada que ver con los matices del poder político real. Su teoría era puro análisis lógico.

Había otro aspecto de esta teoría del poder soberano que Hobbes subrayaba con menos vigor, pero que no dejaba, en modo alguno, de percibir. Para fines polémicos destacó el hecho de que no puede justificarse nunca la resistencia a la autoridad. Sin embargo, resultaba también de la teoría que la resistencia se había de presentar en realidad siempre que el gobierno fuese incapaz de producir aquella seguridad que es la única razón de la sumisión de los súbditos. El único argumento en pro del gobierno consiste en que gobierna en realidad. De ahí que si la resistencia es afortunada y el soberano pierde su poder, deje ipso facto de ser soberano y sus súbditos de ser súbditos. Se ven arrojados otra vez a sus recusas individuales para su propia protección y pueden justamente dar su obediencia a un nuevo soberano capaz de protegerlos. En la teoría de Hobbes no cabía ninguna pretensión de legitimidad sin poder, y era esto lo que resultaba inaceptable para los monárquicos. Esta consecuencia de su teoría se expone con la mayor claridad en el *Leviatán*, único de los libros políticos del autor escritos después de la ejecución de Carlos I y cuando, como dice Clarendon, Hobbes "estaba decidido a volver a casa". Pero se trata de una consecuencia de sus principios perfectamente evidente en todo momento y a la que Hobbes se había referido en el *De cive*. Sobre las bases utilitarias, el gobierno —cualquier gobierno— es preferible a la anarquía. Hobbes consideraba que había más probabilidades de que el gobierno monárquico fuese eficaz que de que lo fuera cualquier otro tipo de gobierno, pero la teoría es igualmente buena para cualquier gobierno capaz de conservar la paz y el orden. En consecuencia, los pensadores posteriores no tuvieron dificultades para adaptarla a una forma republicana o parlamentaria de gobierno.

Como el gobierno consiste esencialmente en la existencia de un poder soberano, para Hobbes —como para Bodino— la diferencia entre las formas de gobierno estriba únicamente en la residencia de la soberanía. No hay formas impuras de gobierno. Las gentes imputan al gobierno la perversión, empleando términos tales como tiranía u oligarquía, sólo porque les disgusta el ejercicio de un poder, del mismo modo que emplean términos de aprobación, como monarquía o democracia, si les gusta. Tiene que haber un poder soberano en alguna parte de todo gobierno y el único problema es el de saber quién lo posee. Por la misma razón, no hay forma mixta de gobierno ni gobierno limitado, ya que el poder soberano es indivisible. Alguien tiene que tener la última palabra y quengueza que la tenga y pueda imponerla en realidad, tiene poder soberano. Es probable que en toda la literatura política no haya ningún ejemplo que ponga más claramente de manifiesto la incapacidad de un utilitarista innato para penetrar el espíritu de una época revolucionaria, que esos capítulos en los que afirma Hobbes que todos

los gobiernos que mantienen el orden resultan ser lo mismo. La aspiración a una mayor justicia y equidad le parecía una mera confusión intelectual. El odio a la tiranía, mero aborrecimiento sentido hacia un determinado ejercicio de poder, y el entusiasmo por la libertad, lucubraciones sentimentales o plena hipocresía. La exposición que hace Hobbes en su *Behemoth* de las guerras civiles convierte a éstas en una extraña mezcla de villanía y obstinada estupidez. La claridad de su sistema político no tenía nada que ver con la comprensión de la naturaleza humana en política.

De la teoría de la soberanía no hay sino un paso a la del derecho civil. El derecho, en el verdadero sentido de la palabra, es "el mandato de aquella persona... cuyo precepto contiene en sí la razón de obediencia".⁹ Es "para cada súbdito, aquellas reglas que el estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto".¹⁰ Hobbes tiene buen cuidado de señalar que esa definición distingue de modo tajante el derecho civil del natural, ya que el primero es un mandato sancionado por la imposición, en tanto que el último es un dictado de la razón. El derecho natural sólo es derecho en sentido figurado, ya que es el aspecto imperativo o coercitivo del derecho positivo lo que constituye su esencia. Esto, explica Hobbes, es la confusión en que incurren los partidarios del parlamento y los juristas imbuidos del *common law* como Coke. Los primeros imaginan que hay alguna virtud en el sentimiento de un cuerpo representativo; los segundos, que hay alguna validez en la costumbre. En realidad lo que hace obligatorio el precepto es el poder de imponer el cumplimiento de las normas y el derecho es de quien tiene el poder. Éste puede permitir que persista la costumbre, pero lo que le da fuerza jurídica es su consentimiento tácito. La superstición en que cree Coke de que el *common law* tiene una razón propia, es doblemente absurda. De modo semejante, el soberano puede consultar al parlamento o permitirle que haga leyes, pero es la imposición de su observancia lo que les da su carácter jurídico. Hobbes supone que esa imposición de las normas se realiza en nombre del rey, pero no hay en su teoría nada contrario a la soberanía del parlamento, siempre que este cuerpo pueda hacer la ley y controlar su administración y ejecución. Hobbes se equivocaba al creerse capaz de dar un refuerzo efectivo a la monarquía absoluta, pero no al creer que el signo distintivo principal de los estados modernos era la autoridad centralizada de alguna manera.

Como las leyes naturales no hacen sino exponer los principios racionales que permiten construir un estado, no son limitaciones a la autoridad del soberano. El argumento de Hobbes parece un acertijo, pero era razonable. Ninguna ley civil —dice— puede ser nunca contraria a la ley de la naturaleza; la propiedad puede ser un derecho natural, pero es el derecho civil lo que define la propiedad, y si se extingue un determinado derecho, deja con ello de ser propiedad y ya no está incluido en la ley de naturaleza. Lo que limita al soberano no es la ley natural, sino el poder de sus súbditos. El soberano de Hobbes se enfrenta con una condición y no con una teoría, pero no puede haber limitación del derecho civil en su propio campo. Ha desaparecido por entero la concepción, sostenida por Bodino, de un derecho constitucional que limita la competencia del soberano.

⁹ *De cive*, cap. XIV, 1.
¹⁰ *Leviatán*, cap. 26. [Trad. esp. cit., p. 217.]

EL ESTADO Y LA IGLESIA

La doctrina de la soberanía de Hobbes completa el proceso de subordinación de la iglesia al poder civil, iniciado cuando Marsilio de Padua llevó a su conclusión lógica la separación de las autoridades espirituales y temporales. Para un materialista como Hobbes, lo espiritual se convierte en un mero fantasma, un producto de la imaginación. No niega que existan cosas tales como la revelación o las verdades espirituales, pero es indudable para él que es mejor no decir nada acerca de ellas.

Porque ocurre con los misterios de nuestra religión como con las píldoras salutaris que se emplean en las enfermedades: que cuando se tragan enteras tienen la virtud de curar; pero cuando se paladean tenemos que arrojarlas, en la mayoría de los casos, sin que produzcan su efecto.¹¹

Consideraba como un error cardinal la creencia en sustancias no-materiales, derivada de Aristóteles y propagada por el clero en beneficio propio; es el aspecto metafísico de aquel otro error cardinal consistente en creer que la iglesia es el reino de Dios y está dotada, por lo tanto, de una autoridad distinta de la que corresponde al estado. Hobbes aparenta todavía creer que la fe no puede imponerse, pero la profesión de fe es un acto externo y por consiguiente cae dentro de la provincia del derecho. La libertad de creencia es completamente inoperante por lo que se refiere a las consecuencias externas. Toda observancia y profesión, el canon de libros religiosos, el credo y el gobierno de la iglesia, caso de tener alguna autoridad, están autorizados por el soberano. Como no hay ninguna pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa, el establecimiento de cualquier creencia o forma de adoración tiene que ser un acto de voluntad soberana.

Una iglesia es, pues, para Hobbes una mera asociación. Como toda asociación, necesita una cabeza y la cabeza es el soberano. Es una compañía formada por hombres unidos en la persona de un soberano y por consiguiente imposible de distinguir del estado. El gobierno temporal y el espiritual son idénticos. Hobbes sostiene todavía, como Marsilio, que el deber de la iglesia es enseñar, pero añade que ninguna enseñanza es legítima a menos que el soberano la autorice. La comunión o cualquier otra pena eclesiástica se infligen por autoridad del soberano. Es, pues, cierto a todas luces, como concluye Hobbes, que no puede haber conflicto entre la ley divina y la humana. En cualquier sentido importante la religión se encuentra por completo bajo el dominio del derecho y el gobierno. Es fácil conjeturar que en la experiencia de Hobbes, la religión no era cosa de importancia vital. Le atribuye menos peso moral que Maquiavelo. El deseo de libertad de conciencia, como el deseo de libertad política, parece haberse presentado a sus ojos como una mera prueba de confusión intelectual y la fuerza de una convicción religiosa auténtica parece haber sido algo totalmente ignoto para él. Pero a la vez, los problemas eclesiásticos seguían teniendo aún una gran importancia en su esquema político. Casi la mitad del *Leviatán* está dedicada a ellos. A este respecto el pensamiento político inglés tiene que haber avanzado rápidamente entre 1650 y el fin del siglo XVII: cuando Locke escribe cuarenta años más tarde, puede dar por supuesta una separación real de los problemas religiosos y políticos mucho mayor de lo que jamás imaginó Hobbes.

¹¹ *Ibid.*, cap. 32. Trad. esp. cit., p. 306.]

EL INDIVIDUALISMO DE HOBBES

La filosofía política de Hobbes es, sin comparación, la estructura más imponente producida por el período de las guerras civiles inglesas. Es notable sobre todo por la cantidad lógica del argumento y la congruencia con que llevó a sus últimas consecuencias las presunciones de las que partía. No era, en ningún sentido, producto de una observación política realista. Los motivos reales que influyen a los hombres en la vida civil eran en gran parte opacos para Hobbes y su interpretación de las personalidades de sus contemporáneos es con frecuencia grotesca. No concebía su psicología como producto de la observación. No era tanto una descripción de los hombres tal como son, cuanto una demostración de lo que tienen que ser a la luz de principios generales. Esto era lo que la ciencia significaba para Hobbes —una construcción racional de lo complejo basándose en lo simple, al modo de la geometría. La valoración del gobierno resultante de todo ello era enteramente secular y de un utilitarismo absolutamente frío. Su valor consiste de modo exclusivo en lo que hace, pero como la alternativa es la anarquía, no puede haber duda de lo que ha de escoger un utilitarista. La elección tiene tras sí pocos elementos sentimentales. Las ventajas del gobierno son tangibles y tienen que serlo para los individuos, en forma de paz, comodidad y seguridad de su persona y propiedad. Ésta es la única base que permite la justificación del gobierno y aun su misma existencia. Un bien general o público como una voluntad pública, es ilusión de la imaginación; sólo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida.

Este individualismo es el elemento plenamente moderno de Hobbes y constituye el aspecto en que capó con mayor claridad la nota de la época venidera. Durante los dos siglos que le siguieron el egoísmo parecía ser para la mayor parte de los pensadores un motivo más obvio que el desinterés, y el egoísmo ilustrando un remedio para los males sociales más fácil de aplicar que cualquier forma de acción colectiva. El poder absoluto del soberano —teoría a la que se asocia con mayor generalidad el nombre de Hobbes— era en realidad el cumplimiento necesario de su individualismo. De no existir un superior tangible a quien prestan obediencia los hombres y que pueda, en caso necesario, imponer esa obediencia, sólo hay seres humanos individuales, cada uno de ellos movido por sus intereses privados. No hay término de transición entre la humanidad como montón de arena de organismos separados y el estado como poder exterior que los mantiene en una unidad precaria gracias a las sanciones con las que pone un complemento a sus móviles individuales. Desaparece toda la rica variedad de asociaciones —o si se la admite es con suspiros y a regañadientes— por considerarse que entraña una amenaza para el poder del estado. Era una teoría natural en una época que vio la ruina de tantas asociaciones e instituciones tradicionales de la vida económica y religiosa y sobre todo que contempló la aparición de estados poderosos —el aumento de poder jurídico y el reconocimiento del egoísmo como móvil dominante de la vida— figuran entre las que mayor difusión han conseguido en la época moderna. Que Hobbes hiciera de ellas las premisas de su sistema y las siguiese con lógica impecable es la verdadera medida de su penetración filosófica y de su grandeza como pensador político.