

III.	De las demás leyes naturales .....	31
IV.	La ley natural es la ley divina .....	43
PODER		
V.	De las causas y el origen del Estado .....	50
VI.	Sobre el derecho del que tiene en el Estado el poder supremo, sea un hombre o una asamblea .....	55
VII.	De las tres formas de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía .....	68
VIII.	Del derecho de los señores sobre sus siervos .....	78
IX.	Del derecho de los padres sobre sus hijos y del reino patrimonial .....	82
X.	Comparación de las tres clases de gobierno. Respecto a los inconvenientes de cada una .....	89
XI.	Lugares y ejemplos de la Sagrada Escritura sobre el derecho de gobernar, que parecen apoyar lo dicho .....	99
XII.	De las causas internas capaces de disolver un Estado .....	103
XIII.	Sobre los deberes de los que administran el poder supremo .....	112
XIV.	De las leyes y de los pecados .....	122
RELIGIÓN		
XV.	Del reino de Dios por medio de la naturaleza ..	134
XVI.	Del reino de Dios por el pacto antiguo .....	148
XVII.	Del reino de Dios por el nuevo pacto .....	162
XVIII.	De las cosas necesarias para entrar en el reino de los cielos .....	190
	Índice onomástico de nombres propios y autores citados en la Introducción y la traducción .....	203

## INTRODUCCIÓN

En la filosofía moral y política de la época moderna, Thomas Hobbes es un precedente de casi todas las ideas que han configurado la filosofía práctica de los últimos siglos. Está en el arranque de la corriente iusnaturalista, dentro de la Filosofía del Derecho, que continúa, en sus versiones más recientes, aportando contenidos a la Teoría del Derecho. Está igualmente en el punto de partida de las teorías contractualistas, que interpretan la vida social en términos de contrato, de *Covenant* o de *Pactum*, referencia también inexcusable para el *contrat* de Rousseau e incluso para los neocontractualismos que no dejan de surgir en las teorías sociales más recientes. Su método fue igualmente innovador, y Hobbes fue uno de los que más partido sacó a la secreta envidia que sentían hacia la ciencia, por su seguridad y su progreso, los que en aquellos años se ocupaban de la filosofía práctica. Es imposible desligar el trabajo de Hobbes de las éticas *more geometrico* que después se intentaron o de los varios discursos sobre el método que comenzaron a proliferar desde entonces. De esta importancia y de su valor coyuntural Hobbes fue muy consciente cuando en la Carta Dedicatoria a *De Corpore* al conde de Devonshire, dice:

La física es una materia nueva. Pero la filosofía civil (política) lo es más aún, al no ser más antigua (y esto lo digo ofendido y para que mis detractores sepan lo poco que han conseguido) que mi obra *De Cive*<sup>1</sup>.

Podrían seguir anotándose sus descubrimientos teóricos, como la importancia del *deber* en la ética, que Kant absorbería e incorporaría con una enorme fuerza en su obra.

Por todo ello, la lectura (o relectura) de *El ciudadano* no puede ser más que estimulante para revisar tanto los aciertos como los errores, que forman parte ya de nuestra historia reciente.

<sup>1</sup> *Opera Latina*, I, de la edición de Molesworth. Estas páginas están sin numerar, pero por el orden correlativo a esta cita le correspondería la p. CV.

## EL CIUDADANO HOBBS

Thomas Hobbes no fue clérigo ni profesor de Universidad. Para el mantenimiento propio y de su afición a la filosofía eligió la fórmula de servicio a la nobleza, que le concedió una sorprendente independencia e hizo posible la satisfacción de su pasión por los viajes. El resultado fue una obra original: la de un solitario, célibe, que conoció personalmente a los hombres de su tiempo que le interesaba conocer, que vivió todas las tormentas políticas, intelectuales y religiosas que su siglo produjo, y que disfrutó de una vejez lúcida y larga.

Los interesados en la biografía de Hobbes deberán acudir a sus biografías clásicas: Tönnies y Watkins sobre todo. Pero aquí será útil presentar una visión rápida por esta razón: porque la vida de Hobbes (su historia personal, la de su país y la de Europa) está tan vinculada con su obra que sus escritos reflejaban lo que sucedía en ese momento, aunque no aludieran a ello.

Su infancia, no demasiado feliz al ser hijo de un clérigo inculto y pendenciero, estuvo marcada por el miedo según propia confesión. A los doce años pasó a depender de su tío, entonces alcalde de Malmesbury que, al no tener hijos, se interesó por la educación del sobrino en el que veía facultades prometedoras. De los quince a los veinte años estudió en el Magdalen Hall de Oxford, en un ambiente puritano, y al graduarse en *bachelorato de artes*, tiene lugar un suceso que va a influir decisivamente en su vida: el entonces barón Cavendish, después conde de Devonshire, le contrata como preceptor de su hijo, y ahí comienza una relación que va a llenar toda su vida. A él precisamente, «Al excelentísimo señor Guillermo, conde de Devonshire» dedica su *De Cive*. Con el joven Cavendish, aparte de cazar y conocer Londres, viaja por primera vez, a los veintidós años, a Europa: Francia e Italia, donde encuentra una cultura que juzga superior y cuyos idiomas, según Tönnies, llega a leer y comprender.

Otra de las pasiones que va a durarle toda la vida fue la de conocer personalmente a los hombres que consideraba relevantes para la cultura. En Inglaterra entonces Bacon de Verulam era uno de ellos, y el Lord Canciller acostumbraba recibir en su posesión de Gorthambury a

jóvenes estudiantes a los que «becaba» a cambio de ayudas para sus trabajos, especialmente en cuestiones de escritura y traducción. Según parece acostumbraba a escribir dictando a su secretario mientras paseaba por su finca, castigando la torpeza de su secretario con bastonazos en la cabeza. Tan incómodo ejercicio de secretaría lo expetimentó Hobbes, aunque no consta que recibiera los golpes de Bacon ya que, al parecer, éste confesó que no había encontrado nunca un secretario tan dispuesto como el joven Thomas Hobbes. En cualquier caso, de este contacto a Hobbes le quedó una inagotable curiosidad por la historia natural y las ciencias. Aparte de la libertad de espíritu que Bacon mantuvo en sus estudios.

Continúa con sus aficiones a los clásicos griegos y latinos, y de entre los historiadores prefiere a Tucídides, al que traduce, y que le inicia en el interés por los problemas del derecho y de la justicia.

Al morir su gran amigo Guillermo, conde de Devonshire, le deja una pensión anual de ochenta libras «para que no se viera obligado a servir», pensión que no era gran cosa pero que a Hobbes le bastaba para llevar su vida que nunca tuvo pretensiones económicas. Viajar era lo más caro que hacía, pero siempre encontraba ocasiones y ayudas. Un viaje de año y medio a París estuvo sufragado por un noble irlandés, sir Gervase Clifton, que envió allí a su hijo acompañado por Hobbes. En este viaje Hobbes tiene una revelación decisiva, que es el descubrimiento de Euclides y de su lógica demostrativa. Tönnies lo relata así:

Pero fue en su viaje con el joven Clifton, principios del año 1629 —tenía cuarenta años de edad—, cuando Hobbes empezó a estudiar a Euclides, casi por casualidad. El libro yacía abierto en la proposición 1, 47. Leyó la proposición y exclamó: «¡Imposible!»; siguió leyendo la demostración, que le refirió a otra, y ésta a otra, hasta leerlas todas, venciendo demostrativamente de la verdad de la proposición. Los objetos matemáticos no le interesaban mucho —estaban muy lejos de la política y de la vida diaria—; pero el método le impresionó, y su empeño mayor consistió en apropiárselo, ya que con él poseería un instrumento infalible para encontrar lo difícil, afirmar lo verdadero y deshacer lo falso. Pero ¿por qué —se pregunta— el pensamiento lógico obtiene tan grandes resultados en este dominio de la geometría? Porque no están frente a frente la verdad y el interés de los hombres. Pero éste es el caso cuando, en lugar de comparar líneas y figuras, tenemos que comparar hombres; inmediatamente tropezamos con su derecho y con su interés y somos rechazados. «Pues tan a menudo como la razón esté contra el hombre, tantas veces el hombre se pondrá contra la razón.»<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Tönnies, F., «Vida y doctrina de Thomas Hobbes», *Revista de Occidente*, Madrid, 1932, p. 39.

Los viajes de Hobbes tienen como finalidad principal conocer a los hombres relevantes que pudieran enseñarle algo directamente, y a la vez disponer de un tiempo libre de ocupaciones en los largos desplazamientos cuya incomodidad parece ignorar. Así, en un viaje a Venecia le obsesiona la idea de que no hay más que una sola realidad que presenta formas diversas.

Esta idea le persigue día y noche, en su viaje al mediodía francés y a Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz.<sup>3</sup>

Podría añadirse también que los viajes le ofrecen una oportuna coartada cuando quiere alejarse de situaciones comprometidas en su propio país, implicado en esos años en una guerra civil y en drásticos cambios políticos, así como en fanatismos virulentos que más de una vez encontraron en Hobbes una víctima muy significada.

Los hombres excepcionales que conoció Hobbes, tanto en Inglaterra como en el continente, constituyeron el patrimonio más estimado por él. Habló largamente con Galileo, en Pisa o en Arcetri, sobre la teoría del movimiento y Galileo, al parecer, aprobó la idea de Hobbes de tratar la moral *more geometrico*. En ese mismo viaje concibió el esquema de su *Grand Design: De Corpore, De Homine y De Cive*. Pero el centro de sus «relaciones públicas» estaba en el convento franciscano de París, cerca de la Place Royale, donde el padre Mersenne se relacionaba con los personajes más notables de las ciencias y de las letras, y los relacionaba entre sí. Gassendi, Roberval, Martel, Du Prat, Constantin, Huygens, Rivet y posiblemente Descartes. Con este último las relaciones de Hobbes no fueron buenas, según parece. Fue amigo de Harvey, el médico de Bacon, con tanto entusiasmo que llegó a ser

más harveísta que el propio Harvey en la supremacía que concedía al corazón (...) como «la fuente de todos los sentidos».<sup>4</sup>

Conviene también tener en cuenta, para comprender la complejidad de las relaciones personales de esta época, que Harvey había sido alumno de Galileo en Padua. Y conviene también tener presente que cuando Hobbes tenía treinta y siete años, Grocio publicaba su *De iure belli ac pacis*, aunque no consta que se conocieran personalmente.

Finalmente, Hobbes llegó a ser un anciano lúcido e inquieto que a

sus noventa y un años, en vísperas de su muerte, emprende la redacción de un tratado de *Cyklometria*.

Sin embargo, cuando un lector actual acomete la lectura de Hobbes recibe la impresión paradójica de estar ante un innovador y un espíritu inquieto, a la vez que constata la presencia desconcertante de elementos y actitudes claramente medievales. Esta sensación es la que refleja Roux en su trabajo *Thomas Hobbes, un penseur entre deux mondes*<sup>5</sup>, que formula muy bien la esencia de esa paradoja: en Hobbes conviven, de forma conflictiva, los residuos medievales de su educación que operaban aún en la vida de su época, con el *stil nuovo* del Renacimiento que supuso la apertura a nuevos métodos, nuevas actitudes y nuevos temas. Tradición y progreso, filosofía y ciencia, individuo y sociedad, etc., son los títulos de las paradojas que a la vez desgarraron y enriquecieron a Hobbes.

Estas tormentas no fueron sólo interiores. En el exterior Hobbes fue condenado y proscrito. El Parlamento inglés investigó sus obras y los estudiantes de Oxford, azuzados por sus profesores, quemaron sus libros. Esto sucedió en 1683, pero ya en 1654 Roma se había adelantado con un *Decretum* que situaba a *De Cive* entre los libros condenados y prohibidos.

Hobbes fue en vida más admirado en el continente que en Inglaterra y, si se quiere tener de él y de sus paradojas un retrato psicológico, éste es el que le hace Roux:

Au cours de nos études, nous découvrons l'enfant Hobbes qui, comme tous les enfants de son enfance élisabéthaine, rêvait d'aventures et de cartes du monde. L'homme, adulte, craint la multitude, et cette timidité est souvent prise pour de la misanthropie, à moins qu'elle ne l'ait engendrée. Il hérite de plusieurs modèles de pensée et son oeuvre philosophique occupe un peu plus du quart de sa vie seulement. Ancien secrétaire de Bacon, il est en dehors du courant empirique d'inspiration baconienne; du point de vue épistémologique, c'est un homme seul sur son île comme sur le continent: il est le chantre du progrès matériel, penseur du capitalisme, théoricien de l'expansion coloniale, et en même temps c'est un esprit abstrait et théorique, un découvreur de principes à cent lieues des applications de la science. C'est un homme secret, difficile à interpréter, un homme de controverse, dogmatique, caustique, didactique. C'est un témoin de son temps, théoricien de l'histoire, qui a compris et su analyser la guerre civile dont il a été le témoin, un idéologue qui veut intégrer l'histoire au modèle du discours scientifique: il a participé à la vie politique, il veut un souverain puissant à qui obéir: quand Charles II lui interdit de publier *Behemoth*, il

<sup>3</sup> Ibid., p. 42.

<sup>4</sup> Watkins, J. W. N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Doncel, Madrid, 1972. p. 131.

<sup>5</sup> Roux, L., *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, p. 8.

obéit, ayant, pourrait-on dire, pratiqué d'avance l'auto-censure. Cet homme au tempérament actif, qui vilipende l'oisiveté, c'est aussi un penseur poète, le peintre du royaume des ténébres. Au-delà de ces impressions, il y a l'oeuvre qui, elle aussi, révèle et cache à la fois<sup>6</sup>.

Este fue el Thomas Hobbes admirado y aborrecido que dejó una obra ambivalente pero de una fuerza innegable. Su biografía coincide con la de su época desgarrada y sangrienta que anunciaba ya un siglo nuevo: el de las Luces.

## LA INGLATERRA DE HOBBS

De forma singular la vida de Hobbes reproduce la de Inglaterra en una época de radicalismos y de guerra civil. Al pretender explicar por qué publicaba *De Cive* en primer lugar, cuando en su proyecto ordenado figuraba al final, después de *De Corpore* y *De Homine*, escribe:

Y mientras completaba, ordenaba y escribía lenta y cuidadosamente (porque yo no discuto sino que calculo), sucedió que mi patria, unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida por los ciudadanos, precursoras de la guerra que se avecinaba, lo cual fue la causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercera parte. Y así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; sobre todo porque pensaba que, al estar fundada en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores<sup>7</sup>.

Cuando Hobbes escribe esto, anda por los cincuenta años. En ese momento sube al trono Jacobo I y une las coronas de Escocia y de Inglaterra. Su excesivo apoyo en el *derecho divino* y su desprecio al Parlamento dan lugar a una situación contenciosa que se prolonga con Carlos I en una de las situaciones más borascosas de la historia de Inglaterra. El desorden interior (Carlos I gobierna once años sin Parlamento) se solapa con la guerra de los treinta años, a la que había precedido la guerra con España, hasta que en 1640 (fecha en la que está redactando *De Cive*) la guerra-rebelión escocesa provoca la convocato-

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>7</sup> Prólogo de *El ciudadano*.

ria del Parlamento Corto (abril-mayo de 1640), y en el Parlamento Largo (1640-1653) tiene lugar el nacimiento de dos partidos políticos que iban a tener larga y gloriosa historia: el moderado (*torries*), procedente de la antigua aristocracia, y el radical (*wighs*), puritano, del que nacerían el partido liberal inglés y el republicano de los Estados Unidos. Hobbes asiste como testigo preocupado a estos movimientos políticos, y el año de la publicación de *De Cive* presencia el enfrentamiento del Rey con el Parlamento y la incubación de la guerra civil. Al Rey le apoyan las dos Cámaras, la nobleza y la Iglesia del centro y norte de Inglaterra, y al Parlamento la armada, la ciudad de Londres y el Sur del país, es decir, la burguesía y la *gentry*. Para matizar más la situación, el Rey está por la Iglesia episcopal y el Parlamento por el puritanismo presbiteriano, que se divide, y uno de sus sectores constituye el grupo más fuerte bajo Cromwell que, en la primera guerra, hace prisionero al Rey, etc. Pero Hobbes vivirá aún lo suficiente como para asistir a la muerte de Cromwell y al regreso de Carlos II.

Se puede anotar también que el trato que recibió Hobbes tanto por parte de la monarquía como por parte de las iglesias nacionales reformadas (episcopaliana y presbiteriana) no reconoció en absoluto el magnífico servicio teórico que Hobbes les había prestado al legitimar no sólo el poder absoluto del monarca y su jefatura espiritual sobre la Iglesia nacional sino también la independencia de ésta de las pretensiones soberanas de la Iglesia de Roma<sup>8</sup>.

Esto es lo que conviene no olvidar para poner nombres propios a los conceptos de Hobbes a lo largo de *De Cive*. La tesis de MacPherson de que el *estado de naturaleza* era una formulación nada abstracta, ni siquiera metódica, sino una lectura de la sociedad inglesa del XVII, ha de entenderse en este sentido. Así lo entiende también Bobbio en su Introducción a *De Cive*<sup>9</sup>, y Warrender, en su edición del texto que nos ocupa, hace ver que éste transparenta continuamente la historia contemporánea de la Inglaterra de Hobbes.

## PRECEDENTES Y REFERENCIAS

Los materiales previos con que contaba Hobbes para construir su sistema propio no los encontró excesivamente útiles, y por eso su acti-

<sup>8</sup> Cap. XVIII, § 21.

<sup>9</sup> Pp. 109 ss.

tud fue de ruptura con lo anterior. En la tradición escolar de los *colleges* figuraba entonces Bodino, con su concepción del Estado como único ordenamiento soberano, aparte de la más extendida del *derecho divino* del Rey, teoría procedente de Francia pero que en Inglaterra la habían adoptado bien los Estuardos. Sin embargo, el núcleo de la teoría política del momento era de raíz aristotélica: la familia como agrupación natural originaria, que progresa mediante una asociación provocada por necesidades superiores a la formación de la aldea que, por el mismo procedimiento, llega a la ciudad, lugar en el que ya se satisfacen las condiciones de una buena existencia. Esta ciudad aristotélica es la *polis*, máxima unidad política.

Pero esta concepción aristotélica, armoniosa y progresiva, no daba cuenta debidamente de los fenómenos contradictorios y agresivos que preocupaban a Hobbes. Por eso prefiere el modelo iusnaturalista (Grocio acababa de publicar *De iure belli ac pacis*) en el que se parte de un estado de naturaleza, de características negativas para la vida humana, del que se ha de evolucionar hasta la constitución del Estado, donde queda garantizada la supervivencia y la prosperidad de los ciudadanos. De qué forma y en qué etapas haya de producirse ese proceso es lo que caracteriza la teoría política de Hobbes y lo que la diferencia, por ejemplo, de la de Locke y de la de Rousseau.

## SISTEMA Y MÉTODO

Hobbes desarrolla toda su obra dentro del marco teórico de un supuesto *sistema* que establece las condiciones y los límites de su visión de la realidad. Las notas de este sistema serían, en primer lugar, el materialismo: no hay más que una sola realidad que ofrece distintas formas según su complejidad, y esa realidad está constituida por la materia y el movimiento. Las diversas agregaciones de materia con sus movimientos peculiares dan lugar a la vida, y los diversos movimientos y agregaciones de hombres dan lugar a la vida social, a la *civitas*. Estos movimientos no son ordenados en principio, ni armónicos; son azarosos y por ello producen disfunciones y conflictos. El miedo y el propio interés es lo que mueve a los hombres a ordenar esos movimientos para crear una convivencia pacífica. La paz sería el resultado feliz de una política bien llevada.

No entra en el sistema de Hobbes la consideración del individuo a

## INTRODUCCIÓN

no ser como un elemento amorfo del estado de naturaleza, y todo su discurso va orientado a la colectividad. Seguramente porque, desde su experiencia vital, consideraba más urgente recomponer la cosa pública. El bien del individuo habría de buscarse cada uno dentro de una *civitas* bien ordenada. Las preocupaciones liberales por el individuo están fuera de la consideración de Hobbes y más aún el supuesto de que la suma de individuos abandonados a sus propios intereses llevaría a un orden espontáneo.

La cuestión de la validez de las explicaciones utilizadas para comprender la materia cuando se aplican a las manifestaciones superiores de la vida; la resolvió Hobbes acudiendo al *corazón*, que sería el órgano que recogería todas las acciones e informaciones materiales llegadas a él a través de los sentidos, encargados a su vez de recoger los movimientos materiales exteriores, para interpretarlos. Parece que fue la admiración que le produjeron los descubrimientos de su amigo Harvey lo que le inclinó a otorgar al corazón esa función superior, de forma análoga a la que llevaría a Descartes a confiar a la glándula pineal la función de eslabón entre el cuerpo y el espíritu.

En todo caso, el materialismo de Hobbes es muy flexible, abierto a la religión y a las manifestaciones del espíritu, merced a movimientos y organizaciones superiores de una complejidad infinitamente mayor que la de los cuerpos materiales. Lo que sí es básico en Hobbes es la continuidad del proceso físico - antropología - moral y política, que pretende dar unidad a su pensamiento.

El desarrollo de este sistema se realiza con un método riguroso que no es otro que el método «resolutivo-compositivo» de Galileo, aplicado hábilmente a territorios de la realidad no recorridos por éste.

Este método es racional, frente al método de autoridad empleado hasta entonces. Podría ser la autoridad de la historia *magistra vitae*, como la utilizó Maquiavelo, o la autoridad de la Sagrada Escritura, empleada por los que sostenían el derecho divino de los reyes. Bodino mismo se habría servido de ambas. Hobbes, influido por su admiración ante la ciencia de su época y por la brillantez de los resultados obtenidos con su método racional, opta por este último con plena conciencia de su significación:

Mereceré la fama de haber sido el primero en sentar las bases de dos ciencias: la de la óptica que es la más curiosa, y la de la justicia natural, expuesta en el libro *De Cive*, que es la más útil de todas<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Citado por Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 125.



Más adelante explicaré la razón de por qué convive, con esta convicción racional profunda, el argumento de autoridad en forma de citas bíblicas, pero se puede asegurar que se trata de otro residuo medieval en este «pensamiento entre dos mundos» que es el de Hobbes.

En cualquier caso, y así lo reconocen sin excepción los que se han ocupado de ello, el método es lo más original de Hobbes, junto con la fuerza de su argumentación. En *De Cive* no discurre sobre el método, tarea que reserva en especial para la obra que en su *sistema* ocupaba el primer lugar: *De Corpore*, sino que se limita a aplicarlo con simples observaciones pasajeras como la del reloj mecánico que se desarma y se vuelve a armar para comprender plenamente su funcionamiento.

## ESTADO DE NATURALEZA

El *estado de naturaleza* constituye el principio básico de la teoría política de Hobbes, en el doble sentido de punto de partida y de premisa fundamental. Para poder aplicar el método que se ha propuesto necesita partir de un objeto analizable que no es otro que el conjunto de los hombres que viven en sociedad. Este conjunto es «resoluble» en elementos individuales con sus instintos, especialmente los agresivos. Y lo que observa cuando estos elementos humanos se abandonan a sus instintos primarios es, por encima de otras características, un estado de lucha de todos contra todos en la que sólo impera la ley del más fuerte, y que está invadido por un miedo generalizado, porque como todos, incluidos los más débiles, son capaces de causar a otros la muerte, que es el mayor mal, nadie tiene garantizada su seguridad individual ni la tranquilidad colectiva.

De esta forma Hobbes se separa de los supuestos habituales de la *edad de oro* o de algún *Paraiso* primigenio. La especie humana, antes del Estado, es cruel y autodestructiva. Sólo después de la constitución del Estado es posible la convivencia y con ella la paz y la prosperidad. La forma en que se pasa del estado de naturaleza al estado civil no está tan definida en Hobbes como el estado de naturaleza mismo. Según Bobbio<sup>11</sup>, son dos las formas en que este paso puede producirse: por conquista o mediante pacto. La primera forma responde a una concep-

<sup>11</sup> Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 266.

ción realista de la política según la cual los desórdenes de la vida civil han de ser controlados desde una instancia exterior a ella, y la segunda, del pacto, a una concepción racionalista según la cual es la razón de los integrantes de esa sociedad la que puede regular la sociabilidad. De esta forma, la filosofía de Hobbes da lugar a las dos interpretaciones, en el sentido de que las dos tienen cabida, prevaleciendo una u otra según los casos.

La tesis de MacPherson consiste en que ese hipotético estado (se diera o no en la realidad, ya que Hobbes no lo asegura, salvo en algunos pueblos americanos de los que tenía noticias necesariamente confusas) es una copia disfrazada del desorden de la guerra civil y de las costumbres egoístas de que el propio Hobbes tuvo experiencia en la Inglaterra de su siglo. Una abstracción lógica la llama:

Pocas dudas puede haber de que en *De Cive*, como en las otras dos obras [*Elementos* y *Leviathan*], el estado de naturaleza es una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada. De hecho, en *De Cive* está incluso más claro que en los otros dos tratamientos, que había descubierto las tendencias «naturales» de los hombres mirando justo por debajo de la superficie de la sociedad de su tiempo, y que el estado de naturaleza es una abstracción lógica de segundo nivel, en el que las tendencias naturales del hombre han sido separadas de su montura civil y llevadas luego a su conclusión lógica en el estado de guerra. Pues *De Cive*, omitiendo todo el análisis fisiopsicológico del hombre como sistema de materia en movimiento, se abre con una brillante disección del comportamiento del hombre en la sociedad de la época, que revela sus inclinaciones «naturales» y pasa directamente a la deducción de su necesario desembocar en un estado de guerra si no existiera el soberano<sup>12</sup>.

En efecto, en *De Cive* aparecen descripciones de reuniones egoístas o de asambleas libres en las que es el egoísmo individual o de facciones el que decide las situaciones. Pero resulta difícil imaginar esas mismas situaciones en un estado precivil. En cualquier caso la tesis de MacPherson podrá resultar útil para acentuar más o menos algún predeterminismo sociológico, pero no presta demasiada ayuda para la comprensión del concepto del estado de naturaleza hobbesiano ya que el hecho de que haya sido influido por el estado real de su sociedad no resulta relevante. Hobbes reconoce que esa situación pudo haberse dado o no en la realidad. Otra cuestión es la dificultad lógica que

<sup>12</sup> MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1964. Hay traducción española en Fontanella, Barcelona, 1970, p. 34.

MacPherson propone a propósito del método «resolutivo-compositivo» y que podría resumirse así: Hobbes, al aplicar el método «resolutivo-compositivo» descompone una sociedad anárquica, egoísta y agresiva, y lo que recompone es una *civitas* deslumbrante, bien ordenada y próspera. En realidad, y en esto MacPherson está de acuerdo con Watkins<sup>13</sup>, cae en una falacia naturalista al deducir un deber ser de un mero ser. Hobbes debería, según esta dificultad, haber recompuesto una *civitas* de acuerdo con la naturaleza de los hombres que analiza, es decir, selvática.

No debe olvidarse, para obviar esa dificultad, que el método adoptado por Hobbes tiene en principio una finalidad descriptivoexplicativa, pero puede tener también una finalidad terapéutica. En el ejemplo del propio Hobbes, al desmontar un reloj mecánico y volverlo a armar para comprender su funcionamiento, sería deseable que el final del proceso fuera idéntico al principio, sin que sobran piezas, sin introducir otras nuevas, y sin que se alterasen las funciones del mecanismo. Si se trata de un reloj que funcione bien. Pero si se trata de un reloj estropeado, que ejecute funciones extrañas o autodestructivas, el método autoriza esas modificaciones. En este caso, alguien, exterior al reloj, debe saber cuál es la finalidad deseada. Sin embargo, en el caso del orden social o de creación del Estado, el relojero, que es el hombre, no es exterior al reloj. Watkins cree que la analogía sería más correcta si, más fieles al contexto terapéutico en que nos movemos, se considera una enfermedad en la que el médico y el enfermo son la misma persona. Entonces *sabe* lo que quiere y lo que no quiere, *prefiere* la salud a la enfermedad y estima que *debe* curarse<sup>14</sup>. En realidad, es lo que hace Hobbes: utiliza una de las piezas fundamentales del mecanismo analizado (el egoísmo) para reconducirlo a la convivencia y no a la autodestrucción. Y la pieza que introduce (el pacto) es algo que la naturaleza humana no rechaza sino que desea profundamente. En consecuencia, más que incurrir en una falacia naturalista de paso indebido del ser al deber ser, lo que Hobbes realiza es el descubrimiento de un deseo de deber ser inscrito el propio ser del egoísmo: lo que el egoísta *quiere* en último término es vivir en paz, y el miedo permanente de mutua agresión es un ser no deseado. En la práctica, Hobbes no anula el egoísmo ni introduce precepto alguno exterior sino que ofrece una fórmula para satisfacer un deseo primario. Las dos cosas son congruentes con la naturaleza humana: la lucha de todos contra todos y el deseo de salir de ese estado. Y Hobbes no concibe una agrupación humana que pre-

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>14</sup> Watkins, J. W. N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Doncel, Madrid, 1972, pp. 92-93.

## INTRODUCCIÓN

fiera lo primero y rechaza lo segundo. En realidad lo que hace la mecánica de Hobbes es aprovechar la energía destructiva de los hombres que viven agrupados, y reconducirla a su aprovechamiento. Lo que nadie rechaza por naturaleza.

## IUSNATURALISMO

La naturaleza es el nuevo punto de apoyo: no la Escritura ni la historia. Esto supone, en Filosofía del Derecho especialmente, el arranque de un nuevo movimiento, con lejanos precedentes en los estoicos, que parte de Grocio y de Hobbes, y que va a tener larga vida: el iusnaturalismo. La teoría del derecho natural sucede a su inmediata predecesora, la del derecho divino de los reyes. El título de fundador de dicho modelo iusnaturalista se atribuye tanto a Grocio como a Hobbes, y no es éste el lugar para entrar en esa polémica<sup>15</sup> ya que, en cualquier caso, como se dijo al principio, Hobbes (contemporáneo de Grocio), está en el arranque de ese movimiento<sup>16</sup>.

La característica principal de este modelo, como sucesor del aristotélico, consiste fundamentalmente en la sustitución de la familia como base del proceso de formación de la *civitas*. Se puede seguir citando a Bobbio, que sintetiza la forma en que la teoría del derecho respondió a otro cambio radical en la organización social:

<sup>15</sup> Así resume Tönnies la cuestión de la paternidad del iusnaturalismo: «Los teóricos del derecho natural mejor informados sabían que Hobbes era el fundador de esa disciplina como sistema rigurosamente racional. "El primero que, apartándose de la sistemática escolástica del *iuris naturae* ha elaborado otra completamente nueva." Así se expresa el consejo de Corte de Gotinga Juan Jacobo Schumann, 1754 (*Nuevo sistema del derecho de la naturaleza*, p. 220), que añade que la atribución a Grocio —todavía hoy en boga— "es un prejuicio muy equivocado", en especial al creer que Grocio ha removido el *ius naturae* y lo ha limpiado de los grillos *scholasticorum*, y que tenga que ser considerado como reformador, restaurador, etc., ya que todo lo que nos dice acerca del derecho de la naturaleza no es otra cosa que la vieja doctrina escolástica...» Tönnies, F., «Vida y doctrina de Thomas Hobbes», *Revista de Occidente*, Madrid, 1932, pp. 229-230.

<sup>16</sup> Bobbio prefiere hablar de *modelo*, tanto aquí como al tratar el estado de la naturaleza, «no por vicio o por utilizar una palabra de fácil uso, sino sólo para expresar de forma inmediata la idea de que una formación histórico social como la descrita no ha existido nunca en la realidad». Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 19.

La supresión y el abandono de la familia como sociedad prepolítica por excelencia y su sustitución por el estado de naturaleza que va adquiriendo paulatinamente la representación de la sociedad en que se desarrolla la red de relaciones elementales (hasta llegar a recibir el nombre de «sociedad burguesa» o «civil» en la teoría hegeliana), vistas a la luz de la diferenciación entre momento económico y momento político de una sociedad considerada globalmente, se pueden interpretar como el reflejo a un nivel teórico de la gran transformación que caracteriza el paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, de la economía como «gobierno de la casa», en el amplio sentido de «casa en su conjunto», a la economía de mercado; en otras palabras, como una tróica a través de la cual se ve la disolución de la empresa familiar y la aparición de la empresa agrícola (comunitaria, en el sentido de Tönnies, o racional, en el sentido de Weber), caracterizada por la progresiva separación entre el gobierno de la casa y el gobierno de la empresa, entre la función de producción y educación de la prole que queda en la familia y la función más estrictamente económica que se desarrolla por lo menos idealmente entre individuos libres e iguales, y que queda confiada a formas de sociedad cuya estructura tiende a la organización del poder legal y racional más que a un poder de tipo personal y tradicional<sup>17</sup>.

Hobbes vivió ya ese cambio en una sociedad preindustrial, en lo económico, que salía del modo feudal en lo político y que, en lo religioso, se despegaba de una época dogmática. En este sentido, el derecho natural supone un paso decisivo en un proceso de secularización que va a ser lento pero irreversible, y que va a traer como consecuencia un giro copernicano en las instituciones.

No deben omitirse aquí las acusaciones a todo el movimiento iusnaturalista, que podrían personalizarse en Horkheimer, según las cuales esta teoría no sólo no sería un avance respecto al modelo medieval sino incluso un retroceso: lejos de secularizar el precepto divino, lo que haría sería sacralizar la naturaleza ignorando de forma ingenua que el Estado de ahí derivado encubre intereses enfrentados dentro de la sociedad:

La ingenuidad de Hobbes no sólo se manifiesta en este punto sino también, y de modo muy especial, en el hecho de que a pesar de considerar el régimen absolutista como condición para el bienestar de todos, y expresarlo así, no se contenta con dar ese fundamento inmediato y de principio a dicho régimen, sino que estima necesario hacerlo derivar del derecho natural, y en especial de los deberes inherentes al contrato social. En su doctrina el derecho natural no es otra cosa que un sucedáneo del mandato divino medieval. Hasta el siglo XVIII, una parte de la filosofía moderna, apelando a la naturaleza y a la razón, intenta otorgar

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

al nuevo ordenamiento la sacralización que había sido conferida al antiguo por medio de una religiosidad inquebrantable. (...) En la disputa filosófica que va desde Hobbes a la Ilustración, la cuestión que se debate es si las instituciones políticas han sido fundadas por Dios o por la razón natural. Aunque esta última hipótesis resulte la más avanzada para aquella época, ambas son ilusorias, ambas encubren los fundamentos reales del surgimiento del Estado. La fundamentación mediante el derecho natural o mediante el contrato social encierra verdaderamente la idea de que el Estado ha surgido de los intereses vitales de los hombres. Pero que los hombres sean dispares, que puedan desunirse y transformarse y que, en virtud de ello, el Estado pueda dejar de ser expresión del interés general para convertirse en expresión de un interés particular, es una consideración a la que cierra el paso el mito del contrato<sup>18</sup>.

La crítica de Horkheimer podría ser justa en términos absolutos y dirigida a nuestros contemporáneos iusnaturalistas. Pero dirigida a Hobbes adolece de un cierto anacronismo que impide ver los avances reales que suponía su pensamiento sobre el derecho medieval.

## EL PACTO

El pacto o contrato (*Covenant, Pactum*)<sup>19</sup>, como elemento determinante de las relaciones entre ciudadanos, es una de las grandes aportaciones de Hobbes. Supone el abandono, y consiguiente liberación, del argumento del derecho divino que sostenía las monarquías hasta el Renacimiento. Ciertamente es que en el contractualismo, como en todo pensamiento que se precie, se pueden hallar raíces antiguas, generalmente en Grecia. En nuestro caso se pueden rastrear elementos contractualistas en la *República* de Platón, en el libro II, o en los sofistas con su conocida contraposición *nomos-physis*. En éstos ya se observa la fuerza que podía tener el concepto de ley como acuerdo entre los hombres y, como observa acertadamente J. Muguerza:

<sup>18</sup> Horkheimer, M., *Historia, metafísica, excepciónismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 63-64.

<sup>19</sup> Según Milton (Milton, P., «Did Hobbes translate *De Cive*», en *History of Political Thought*, vol. XI, n.º 4, invierno, 1990, p. 635), en la versión inglesa de *De Cive* publicada por Richard Royston en 1651, *Pactum* se traduce por *Contract, Covenant, Compact/Pact*, y otros. Este hecho fundamenta sus dudas sobre la autoría o la aprobación por parte de Hobbes de esa versión inglesa.



Al concebirlas [a las leyes] como fruto de un efectivo acuerdo entre los hombres, esos contractualistas primigenios estaban sus-trayéndolas no sólo a su imposición por parte de la naturaleza, sino también a su imposición por parte de Zeus o de los dioses. O dicho de otro modo, que contribuye a poner de manifiesto cuánto puede haber de subversivo en el contractualismo, estaban convirtiendo a tales hombres, lisa y llanamente en dueños de su propio destino.<sup>20</sup>

Este pacto, que Hobbes explica detenidamente<sup>21</sup>, puede adoptar muchas variantes según se articulen en su definición los elementos de *estado de naturaleza* por una parte, y la forma y el contenido del pacto por otra. Bobbio establece la combinatoria siguiente para las variables del pacto:

A) Según las características del estado de naturaleza:

- 1) histórico o imaginado;
- 2) pacífico o belicoso;
- 3) integrado por individuos aislados o por agrupaciones sociales.

B) Según la forma y el contenido del propio pacto:

- 1) establecido por los individuos en beneficio de la colectividad o de un tercero;
- 2) si al acuerdo de los individuos entre sí (*pactum societatis*) debe seguir o no otro entre el pueblo y el soberano (*pactum subiectionis*);
- 3) permanente o soluble;
- 4) con renuncia total o parcial a los derechos naturales;
- 5) el poder del soberano es absoluto o limitado.

Todos estos elementos producen infinitud de formas de pactos. En el de Hobbes, el estado de naturaleza no importa que sea histórico o imaginado<sup>22</sup>, es belicoso y está integrado por individuos aislados, libres e iguales<sup>23</sup>. El pacto se realiza entre todos los individuos singulares,

<sup>20</sup> Muguera, J., «Cara y cruz del contrato social», en *Saber/leer*, n.º 1, Madrid, enero de 1987. En este número de la revista de crítica y libros de la Fundación March, J. Muguera hace un comentario del libro de J. Vallespín *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*.

<sup>21</sup> Es precisamente en *De Cive* donde explica con más pormenores la generación de este pacto, como se verá algo más adelante.

<sup>22</sup> No importa, porque lo que Hobbes pretende no es hacer historia sino proponer una nueva forma de legitimación del Estado.

<sup>23</sup> Iguales porque, aunque unos sean más fuertes que otros, todos, incluso el más débil, pueden dar muerte a otros (Capítulo I, § 3).

aunque después se transfiera a un tercero (al soberano) el poder que cada uno tiene en el estado de naturaleza, de forma permanente e irreversible, salvo por abdicación del soberano, y en él se renuncia sólo parcialmente a derechos naturales. Locke y Rousseau construirán formas diferentes de contrato y de Estado, pero los elementos son los mismos.

Posiblemente el momento más determinante en el proceso de constitución del pacto es el paso de muchedumbre a pueblo, es decir, el momento en que las voluntades múltiples de cada uno de los muchos individuos desaparecen para dejar paso a una única voluntad que luego se transferirá al soberano. Esta cuestión, que ocupó largamente a Rousseau para establecer las características y la génesis de la *voluntad general*, Hobbes la establece de forma inequívoca en el Capítulo V de *El ciudadano: De las causas y el origen del Estado*.

No es ocioso señalar aquí la carga explosiva que llevaba en el siglo XVII el concepto de pacto en la elaboración de un nuevo sistema moral y jurídico. Horkheimer observa:

El hecho de que los profesores y estudiantes de Oxford condenaran las doctrinas de Hobbes y quemaran sus libros es señal de que se habían dado cuenta de la peligrosidad de las teorías del contrato social y del derecho natural<sup>24</sup>.

¿Sospechó Hobbes las consecuencias de su modelo? Parece que sí, no sólo porque tuvo que defenderse de los ataques procedentes del Parlamento, de la Universidad y de varias iglesias, y explicar el alcance de sus propuestas, sino además porque, de manera no formulada sabía que asistía a un cambio social de características históricas, que él apoyaba con sus resis: que el mundo feudal tocaba a su fin y que nacía un nuevo orden apoyado fundamentalmente en lo económico («el dinero es el nervio de la guerra y de la paz»); y el saber que la historia estaba de su parte, o que él favorecía ese cambio histórico, alimentaba la vitalidad de sus escritos.

\*\*\*

<sup>24</sup> Horkheimer, M., *Historia, metafísica, escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 60.

La importancia inmediata del pacto de Hobbes consiste en ser el punto de apoyo del paso de la sociedad tradicional a la sociedad industrial (la sociedad burguesa). Bobbio lo formula con absoluta claridad en el lugar citado más arriba <sup>25</sup>.

En la noción de pacto va inscrita una potencia conceptual tan grande, y que Hobbes desarrolla con tanta agudeza, incluso con tanta astucia, con la claridad que le otorga un método seguro, que parece imposible que no tuviera continuación en la historia de la filosofía del derecho, moral y política. De hecho, así ha sido: Locke fundamentalmente, y Rousseau, van a prolongar el poder del pacto-contrato y su trabajo se va a ver prolongado en nuestros días, y con iguales limitaciones, en los neocontractualistas norteamericanos <sup>26</sup>.

Locke, atraído y preocupado por la ciencia y por sus métodos, como Hobbes, utiliza también los instrumentos proporcionados por éste de estado de naturaleza, de ley natural, de contrato, para llegar a una propuesta política distinta de la de Hobbes pero deudora de él en lo fundamental.

El caso de Rousseau es excepcional dentro de la teoría contractualista. Por eso la comparación Hobbes-Rousseau entre los estudios del contractualismo se ha hecho inevitable. El primero que no lo evitó fue el propio Rousseau, que manifestó repetidamente y con energía sus disconformidades con Hobbes, a la vez que dejaba ver su deuda con él y con la corriente de pensamiento originada por él. En esta relación de amor-odio, según Cell-MacAdam <sup>27</sup>, el amor iba dirigido a la calidad intelectual y el odio hacia la actitud moral de su aborrecido maestro. Esta actitud deja en Rousseau paradojas cuya explicación va a resultar muy laboriosa, como por ejemplo que admita la soberanía absoluta propuesta por Hobbes y en cambio le acuse de despotismo.

Sin embargo Rousseau manifiesta (casi siempre de forma no confesada) su deuda con Hobbes, en lo que acepta de éste. Coincide sobre todo en lo que separa a Hobbes de los filósofos morales anteriores y en la valentía con que sostiene que el hombre se mueve en su conducta más por el amor propio que por el deber moral. Debe a Hobbes su concepción del Estado como persona moral, su teoría de la soberanía y su teoría del derecho <sup>28</sup>.

La ventaja de Rousseau sobre Hobbes habría que buscarla en una

<sup>25</sup> Cfr. Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, pp. 32-33.

<sup>26</sup> Ver la obra de Fernando Vallespin Oña *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

<sup>27</sup> Ver Cell-MacAdam, *Rousseau's response to Hobbes*, Peter Lang, Nueva York, 1988, p. VII.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 4.

propuesta de más libertad para una naturaleza humana contemplada más amablemente y en la que se puede depositar una confianza mayor de conducta racional. La ventaja de Hobbes hay que situarla en la seguridad que otorga el partir del supuesto peor para evitar sorpresas indeseables y conductas que pudieran sacar partido de una hipotética bondad que acarrearía la indefensión de las gentes honestas. Esta cautela no parece ociosa cuando está en juego el bien supremo de la sociedad, que es la paz y la seguridad. Habrá que recordar una vez más la idea de C. Schmitt según la cual las teorías políticas serias presuponen la maldad humana.

El pesimismo de Hobbes, sin embargo, no se ajusta al tópico habitual. Reconoce que hay gentes honestas y generosas, como las hay deshonestas y egoístas. Simplificando: hay buenos y malos, o mejor: los mismos hombres a veces se conducen como buenos y a veces como malos. La dificultad práctica estriba en que no hay elementos que permitan reconocer ni a unos ni a otros como tales de antemano. Hay que tratarlos y conocerlos para saber lo que son, y además a cada uno (de nuevo el nominalismo); y a veces, si se trata de gente perversa, cuando se sabe es demasiado tarde. Por eso la prudencia aconseja que se considere a los hombres *como si* fueran malos. Pero no por naturaleza:

Porque aunque los malos fuesen menos que los buenos, al no poder reconocer a unos y a otros, aun los buenos y honrados se ven continuamente en la necesidad de desconfiar, de precaverse, de anticiparse, de someter y de defenderse de cualquier modo. Pero no se sigue por ello que los malos lo sean por naturaleza <sup>29</sup>.

Entre los extremos libertad-seguridad se juega la política real con la que cualquier gobernante ha de habérselas a diario. Aquí se sitúa también la llamada *paradoja hobbesiana* que consiste, según la fórmula de Baumgold, en «la derivación de conclusiones absolutistas a partir de las premisas liberal-individualistas del derecho natural, del consenso y del interés propio del individuo» <sup>30</sup>. Si es cierta la observación de Ian Saphiro según la cual los principios políticos no son «intrínsecamente radicales o conservadores: las ideas que son radicales en un contexto se hacen conservadoras en otro, y a veces viceversa» <sup>31</sup>, el juicio de Hobbes debería hacerse siempre sobre el fondo de la sociedad que lo hizo posible. Distinto evidentemente del que hizo posible a Rousseau.

<sup>29</sup> Del Prefacio al Lector.

<sup>30</sup> Baumgold, D., *Hobbes Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 133-135.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

## ESTADO MODERNO

La obra de Hobbes se sitúa también en el nacimiento del Estado moderno. Si hay alguna característica que reivindique para sí el Estado surgido a raíz del Renacimiento, ésta es la del reconocimiento de su supremacía sobre cualquier otro poder. Aquí el esfuerzo de Hobbes llega a su límite al establecer la soberanía absoluta dentro de la unidad total del Estado. Esta opción pone un fin teórico a la pluralidad de instancias que compartían el poder con el Estado o que incluso reclamaban una superioridad sobre él. Dentro del Estado no hay más que un poder supremo, que es el del soberano, y fuera de él no hay ninguno en absoluto que pueda condicionarlo. La inequívoca claridad de Hobbes a este respecto tiene como contrapartida el riesgo de absolutismo (despotismo para sus críticos) que constituye la mayor debilidad del sistema propuesto por Hobbes. La soberanía absoluta y la unidad del Estado reclamaban, en el sistema, un mecanismo de seguridad que es el del no-retorno del poder una vez producida la transferencia de éste al soberano por parte del pueblo. La opinión generalizada de todos los pensadores políticos posteriores es que Hobbes se excedió en la seguridad reclamada y en la unidad monolítica pretendida. Esta unidad fue corregida sobre todo, un siglo después de la publicación del *De Cive*, por *El espíritu de las leyes* de Montesquieu con una división de poderes que flexibilizaba la dureza de la estructura hobbesiana. El riesgo de despotismo era demasiado evidente para poner absolutamente todos los poderes en manos del soberano.

Sin embargo Hobbes no pensaba tanto en la amenaza de ruptura por parte de elementos dentro del mismo poder civil sino más bien exteriores a él. Véase el Capítulo XVII sobre el solapamiento del poder de la Iglesia universal de Roma o de las iglesias nacionales reformadas dentro de diversos Estados, para comprender en qué dirección se movían las cautelas de Hobbes. Lo que pretendía era consolidar el proceso de secularización iniciado no hacía mucho (tal vez con Maquiavelo o antes con Marsilio de Padua) como condición indispensable de un Estado que pudiera responsabilizarse de la seguridad y de la paz de los ciudadanos, su principal misión.

En cuanto al mecanismo de no-retorno del poder también se hicie-

ron necesarias medidas correctoras en un doble sentido: limitando el tiempo de la transferencia de poder a períodos fijados o bien estableciendo formas de rescisión de esa transferencia en casos determinados. Pero esto forma parte de teorías posteriores de filosofía política. En seguida examinaremos las debilidades de la propuesta de no-retorno del poder que hace Hobbes en el Capítulo VI de *De Cive*, el más duro de toda la obra. Éste es el comentario que le merece a Horkheimer esa cuestión:

A partir del momento en que el poder ha sido transferido y todos han renunciado a él, ningún individuo puede retractarse de esa transferencia aunque se alíe con todos los individuos que quiera. Inspirándose en la filosofía natural, Hobbes hace aquí una comparación entre el Estado, que nace por convención, y los conceptos matemáticos, que también se fijan por convención. Sólo una vez se tiene libertad para decidir, y entonces se pueden definir los conceptos como uno quiera. Pero después de conseguirse el acuerdo general no cabe revisión. En la geometría, el que contraviene las definiciones comete errores; en el Estado, el que infringe las leyes es un delincuente o un rebelde.<sup>32</sup>

Sin embargo él ve en este extremo hobbesiano su lado constructivo: en la idea de que es la libertad del pueblo y no el establecimiento de origen divino lo que constituye el poder del gobernante y la ordenación social que de ahí se deriva; en definitiva, su papel de clausura del orden medieval.

El carácter absoluto del poder que se transfiere al soberano constituye la parte más polémica de la teoría política de Hobbes porque en principio deja abierta la posibilidad del totalitarismo e incluso del despotismo. De esta dificultad fue consciente Hobbes, por sí mismo y por las observaciones que le hicieron los amigos que leyeron las primeras copias del libro. De hecho, en el Capítulo VI añade una nota (la 3) en respuesta a esta objeción fundamental del riesgo de tiranía. La explicación de Hobbes es ésta:

Por eso objetan contra el poder absoluto, en primer lugar, que si alguien alcanzase ese derecho la condición de los ciudadanos sería miserable. Y piensan: robará, expoliará, matará. Y todos se dan por contentos con no verse ya expoliados y muertos. Pero ¿por qué iba a hacerlo? No porque pueda, porque si no quiere no lo hace. ¿Acaso quiere despojar a los más en beneficio de uno o de pocos? En primer lugar, lo haría con derecho, esto es, sin inferir injuria a nadie, pero no con justicia, es

<sup>32</sup> Horkheimer, M., *Historia, metafísica, escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 59.

decir, no sin violar las leyes naturales, ni sin injuriar a Dios. Por eso, del juramento de los príncipes si se deriva alguna seguridad para los súbditos. Pero además, aunque lo pudiera hacer con justicia o aunque el juramento no tuviera ningún peso, no aparece razón alguna de por qué iba a querer expoliar a sus ciudadanos cuando eso no es bueno para él. Aunque no se puede negar que a veces el príncipe puede tener intención de obrar injustamente. Pero supongamos que se le ha concedido un poder no absoluto sino sólo suficiente para defendernos a nosotros mismos de las injurias de los demás, poder que hay que concederle si queremos salvaguardarnos; ¿acaso no habría que temer los mismos males? Porque el que tiene poder suficiente para proteger a todos lo tiene también para oprimir a todos. No hay por lo tanto en esto exceso alguno, salvo que las cosas humanas no pueden darse sin algún inconveniente. Y este inconveniente procede de los ciudadanos, no del poder. Porque si los hombres pudiesen gobernarse con su propio poder individual, esto es, vivir según las leyes naturales, el Estado no haría ninguna falta, ni tampoco sería necesario obligarse con un poder común.

Es decir: no le interesa al soberano ser injusto. Obsérvese que no utiliza dos medidas para la calificación moral de los hombres: una para el pueblo y otra para el soberano. También el soberano es egoísta e interesado. Pero este interés es precisamente el que garantiza un gobierno moderado. Desgraciadamente la historia se encarga de desmentir periódicamente tan buenos pronósticos.

Otro argumento de defensa que utiliza Hobbes contra los que le reprochan que liberaba al soberano de la ley civil, es que, en primer lugar, es la única forma de tener verdadero poder y que, en segundo lugar, de lo que no se libera al soberano es de la ley natural, que prescribe la justicia.

En todo caso, la propuesta de Hobbes sigue siendo ambivalente. ¿Fue Hobbes conservador? ¿Fue progresista? Sus contemporáneos se inclinaron a esto último y consideraron su obra digna de la hoguera. Hoy en cambio el temor más extendido al leer a Hobbes es el de que es capaz de albergar bajo sus teorías regímenes totalitarios.

## EL CIUDADANO

La obra que nos ocupa se sitúa, dentro de la producción de Hobbes, en un lugar central. Publicada después de *The Elements of Law Natural and Politic* y antes de *Leviathan* contiene el núcleo de su pen-

samiento ético-político. Ni en *Leviathan* puede encontrarse algún elemento significativo que no esté ya en *De Cive*. Supone además, al ser el último de los momentos de su sistema (*De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*) la conclusión de lo que a Hobbes le interesaba decir, siendo su Cosmología y su Antropología una propedéutica para su Filosofía Moral y Política. Por todo ello, *De Cive* es un trabajo clave para conocer el núcleo del pensamiento de Hobbes, muy unitario y muy (tal vez demasiado) rígido.

La obra está dividida en dieciocho capítulos que siguen un discurso progresivo desde el estado de naturaleza a la construcción del Estado y sus atributos, con unos apoyos de argumentaciones bíblico-teológicas para confirmar sus tesis. Esto precisamente (la yuxtaposición no plenamente justificada de la argumentación bíblica de apoyo) es lo que más sorprende en la lectura de una obra que se anuncia como científico-racional, y sobre ello añadiremos algo en breve. La carta dedicatoria al conde de Devonshire contiene su formulación de principios filosóficos y de método: el conocimiento se configura de acuerdo con el modelo platónico<sup>33</sup>, y el método ha de aproximarse lo más posible al utilizado por la ciencia:

Si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito, no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y de lo injusto, quedarían desarmadas...

Este elemento lo repite como fundamental en el Prólogo, al explicar sumariamente el proceso *resolutivo-compositivo* del método de Galileo.

En el Capítulo I y como punto de partida de un discurso que no va a romperse hasta el final, se sitúa la afirmación básica de que «En el comienzo de la sociedad civil está el miedo recíproco» (§ 2). En el principio era el miedo. De este *hecho* parte la descripción del estado de naturaleza y del derecho natural, del que surgen las leyes naturales.

De estas leyes naturales lo que le interesa a Hobbes es lo que se refiere a los contratos (Capítulo II), y en el Capítulo III analiza hasta la

<sup>33</sup> En ética sigue el modelo socrático al identificar sabiduría y bondad, cuando en el Capítulo III equipara injuria y absurdo: «...La injuria es un cierto absurdo en el trato, como el absurdo es una cierta injuria en la discusión» (Capítulo III, § 3).

vigésima. Seguramente hay más, pero éstas son las que Hobbes considera que hay que tener en cuenta al abordar una explicación de la sociedad civil<sup>34</sup>. Ya aquí, al final del capítulo se introduce el elemento bíblico que va a ir creciendo hasta el final. En el § 33 dice: «Propiamente hablando, la ley natural no es ley sino en cuanto se contiene en la Sagrada Escritura.» Y ése es precisamente el contenido de todo el Capítulo IV: *La ley natural es la ley divina*.

El contenido político se introduce en el Capítulo V *De las causas y el origen del Estado*, donde el Estado se establece como única forma de completar las leyes naturales para conservar la paz. En el Capítulo VI fija los derechos del soberano y es aquí donde deja asentado el mecanismo de no-retorno en la diferencia del poder: ni siquiera se puede disolver el poder supremo por un acuerdo de aquéllos con cuyos pactos se había constituido (§ 20). También deja establecida la unidad de los poderes del Estado en los polémicos párrafos de la espada de la justicia y la espada de la guerra. Sólo hay un límite al poder del soberano: la ley natural. Ni siquiera las leyes civiles lo limitan.

El Capítulo VII estudia las formas posibles de gobierno: la democracia, la aristocracia y la monarquía. Sobre esta última, es decir, sobre la transferencia del poder a un solo hombre, no a una asamblea, caen las simpatías de Hobbes, que manifiesta con entusiasmo. Con el mismo con el que debió leer a Tucídides, que le hizo ver «lo funesta que era la democracia», y en cuya lectura veía la lamentable historia de su país en los años recientes. Pero a esto último dedicará el Capítulo X, después de haber hecho un paréntesis (del derecho de los señores sobre sus siervos en el Capítulo VIII, y del derecho de los padres sobre sus hijos y del reino patrimonial, en el Capítulo X), en el que aborda temas concretos que consideró no podrían obviarse en un tratado que, al uso de la época, se ocupase del tema del derecho natural. El Capítulo VI es el más sólido, y el más duro, en la formulación del poder político. Todos los pronunciamientos de Hobbes son firmes, sin vacilación alguna e incluso sin matices, y en él residen a la vez la energía de los postulados hobbesianos y el blanco de los ataques de sus adversarios, teóricos y prácticos.

A partir de aquí el discurso de Hobbes se remansa y se aproxima más al lenguaje académico. En el Capítulo XII fija los principios que se oponen al tiranicidio, a la división de poderes y a la sedición, y en el XIII se enumeran los deberes de los soberanos.

<sup>34</sup> No se puede pasar por alto el elemento prekantiano que aparece en su concepción del deber cuando asegura: «Pero hay que llamar *justo* al hombre que hace las cosas justas en virtud del mandato de la ley y sólo por debilidad las injustas; e *injusto* al que hace las obras justas por temor al castigo que señala la ley, y las injustas por la maldad de su espíritu» (Capítulo III, § 5).

Ya a partir del XIV entramos en la anunciada coda bíblica que, a partir de las leyes y de los pecados, pasa por un estudio de lo que significa el reino de Dios: a) por medio de la naturaleza (Capítulo XV), b) por el pacto antiguo (XVI) y c) por el nuevo pacto (XVII), para terminar con una especie de corolario sacro lleno de la majestad barroca de este oratorio teológico-político, que titula *De las cosas necesarias para entrar en el reino de Dios* (Capítulo XVIII).

¿Por qué la insistencia de Hobbes en añadir dentro o al lado de su argumentación racional los elementos de autoridad que él mismo había descalificado? La respuesta debe ser matizada porque son varias las razones que le llevaron a esa estructuración: en primer lugar estaba el hábito académico de confirmar con lugares de la Escritura los argumentos de Filosofía Política, que procedía de las universidades consuetudinas sobre modelos medievales y que van a tardar tiempo en asimilar el «nuevo estilo». La mayor parte no conseguiría desprenderse de los residuos medievales en varios siglos. Además, y en segundo lugar, estaba la resistencia no ya de las instituciones sino de las personas de diversos estamentos que reaccionaban fanáticamente, y no sólo en lo religioso, contra cualquier cambio. Hobbes fue plenamente consciente de estos riesgos de agresión y así lo expresa en el Prefacio al Lector:

Me he encontrado con reproches violentos de que había hecho un poder civil desmedido, pero provenían de eclesiásticos; de que había eliminado la libertad de conciencia, pero procedían de sectarios; de que había eximido a los gobernantes supremos de las leyes civiles, pero provenían de juristas.

Y en tercer lugar, aunque a Inglaterra apenas llegaba la amenaza de la Inquisición, sí era real la de las iglesias reformadas que encontraban en Hobbes un elemento transgresor. Para obviar estos riesgos, Hobbes hizo evidentes concesiones de las que no es fácil saber con exactitud cuáles respondían a convicciones firmes y cuáles a estrategias de cautela. En todo caso, era mejor no presentarse como un atacante frontal a lo establecido sino con ánimo conciliador. Así en el Prólogo:

Lo que he añadido sobre el reino de Dios, lo he hecho con la intención de que no pareciera que había contradicción entre los mandatos de Dios que se contienen en la naturaleza y la ley natural que se contiene en las Escrituras.

Bobbio apoya esta tercera razón cuando dice:

Pero esta indagación póstuma y retrospectiva en los libros sagrados la



lleva a cabo más para cerrarles la boca a sus adversarios que por necesidad de ser veraz.<sup>35</sup>

En lo que se refiere a la acusación de ateísmo, en su versión fuerte, o de defensa de los ateos, en su versión suave, Hobbes atendió las recomendaciones de los amigos que habían leído el manuscrito y que consideraban un deber de amistad prevenirle contra los riesgos a los que su ingenuidad le exponía. Por eso, en una nota añadida posteriormente al texto, Hobbes redacta una profesión de no-ateísmo de cuya sinceridad no cabe dudar. De lo que ya es posible dudar, y escritos posteriores lo confirman, es de que la justificación de Hobbes pudiera ser aceptada por sus enemigos como satisfactoria.<sup>36</sup>

Esto nos lleva a preguntarnos por la opinión de Hobbes sobre la religión, cuestionada permanentemente en su época, que llegó a identificar el término «hobbismo» con el de irreligiosidad, laicismo y ateísmo. De la religiosidad de Hobbes a lo largo de su vida apenas hay dudas, pero es cierto que al final de sus días se inclinó, queriendo identificar sus dos grandes respetos: el que sentía por la ciencia y el que sentía por la religión pura, no mediada por las iglesias, hacia una identificación del mundo y Dios, no en su versión panteísta o mística sino en la versión pancosmista, de la que no es disparatado pensar que influyese en Spinoza, lector de Hobbes.<sup>37</sup>

Howard R. Cell recientemente ha vuelto a plantear<sup>38</sup> la cuestión de la religiosidad de Hobbes, pero se apoya sobre todo en *Leviathan*, y no tiene en cuenta las opiniones de Rousseau, por ejemplo, que considera a Hobbes un autor cristiano, ni la opinión igualmente favorable de Grocio.

<sup>35</sup> Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 125.

<sup>36</sup> Ver Capítulo XIV, nota 2 del texto original.

<sup>37</sup> Ver a este respecto *Hobbes*, de J. Rodríguez Fco, en *Historia de la ética*, II, editada por Victoria Camps en Editorial Crítica de Barcelona, 1992, en las pp. 99-102.

<sup>38</sup> Cell-MacAdam, *Rousseau's response to Hobbes*, Peter Lang, Nueva York, 1988, pp. 249 ss.

## ÉTICA

No hay una formulación por parte de Hobbes de una Filosofía Moral separada de su Filosofía Política. La separación entre ambas se hará más tarde, reservando para la ley moral la adhesión interna a la ley (o a la conciencia), el «fuerzo interno», y dejando al derecho la competencia en el «fuerzo externo». Al derecho corresponden los postulados condicionados y a la moral los absolutos.

Una confirmación de esto podría hallarse en el hecho de que casi nadie se ha ocupado de la ética de Hobbes. Gauthier es de los escasos entusiastas de esa supuesta ética y llega a pronunciarse por el «sistema moral de Hobbes» como «un edificio impresionante».<sup>39</sup> Pero lo cierto es que al identificar la ley moral con la ley natural y al deducir de ésta la legitimación de las leyes civiles, unido al poco interés en desarrollar esa ley moral, la ética de Hobbes permanece muy subterránea, y se puede sacar a la superficie sólo después de un laborioso trabajo de separación de su teoría política.

Aun así, esa ética hobbesiana está condicionada por el nominalismo de base que subyace a todo su pensamiento, y por su empirismo. Si los conceptos universales son sólo apoyos del lenguaje para poder entendernos, algo parecido sucederá con los valores universales. Lo real es lo inmediato y lo experimentable. Consecuentemente, el bien, o lo bueno, es lo que me produce placer, lo que satisface mis demandas personales, de las cuales la primera es la seguridad y la paz. Sólo ahí podrán gratificarse los demás apetitos. En consecuencia, bueno será lo que contribuya a la paz, y malo lo que produzca inseguridad y miedo. Pero no se trata de nada absoluto sino subjetivo. Intersubjetivo en el caso de los valores públicos.

El escaso interés prestado por Hobbes al individuo, al considerarlo sólo una pieza de la muchedumbre o del pueblo, según los casos, con utilidades metamente colectivas, es uno de los motivos de la también escasa influencia en la ética inmediatamente posterior, dedicada con preferencia a la moral individual.

<sup>39</sup> Gauthier, D., P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 89 ss.

## EL CIUDADANO - LEVIATHAN

Los elementos utilizados en esta Introducción para presentar el pensamiento ético-político de Hobbes se han limitado a la obra que es objeto de esta edición: *El ciudadano*. Pero se puede preguntar con sentido qué añade *Leviathan*, publicado en inglés nueve años más tarde, e incluso, apurando la cuestión, ¿por qué escribió *Leviathan*? ¿No lo había dicho ya todo en *El ciudadano*?

La respuesta académica a esta pregunta sería: todos los elementos de su teoría política están efectivamente en *El ciudadano*, pero Hobbes tenía en esos años la necesidad de acentuar el énfasis, e incluso de radicalizarse en algunos puntos. La razón profunda habrá que buscarla en el mundo exterior: en ese espacio que media entre *El ciudadano* y *Leviathan* tienen lugar en Inglaterra la primera guerra civil (1642-1646), las acciones militares y políticas de Cromwell, que incluso hace prisionero al Rey, la segunda guerra civil (1648 de abril a octubre) que gana Cromwell, y la ejecución del rey Carlos I en enero de 1649.

*Leviathan* mantiene, radicalizados en favor del poder absoluto, los contenidos de *El ciudadano* y además, y dado que las iglesias reformadas, tanto la presbiteriana como la episcopal, así como la Iglesia católica en el Ulster, estaban implicadas en las turbulencias históricas de esos años, acentúa y amplía su discurso bíblico-teológico para defender la soberanía de las iglesias nacionales. Según Bobbio, *El ciudadano* es una obra más precisa y rigurosa, pero *Leviathan* más vigorosa y más rica<sup>40</sup>. Por las páginas de *Leviathan* corre mucha más vida y más empuje polémico, pero *La lógica de Leviathan*<sup>41</sup> no incluye ninguna argumentación radicalmente nueva. En cualquier caso Hobbes sentía la necesidad, después de haber visto ya tres ediciones de *El ciudadano* en latín, de decir en inglés a todos sus compatriotas, para que todo el mundo pudiera leerlo, lo que pensaba en cuestiones políticorreligiosas. Este trabajo lo cumplió durante su exilio francés.

Según Warrender,

*Leviathan* contains the most developed account of «authorization» and *The Elements of Law* articulates some implications of Hobbes's psychology, *De Cive* also provides material what cannot be found elsewhere. It gives in many respects the fullest account of the laws of nature; also of the Kingdom of God by nature and how this differs from the

<sup>40</sup> Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, pp. 148-149.

<sup>41</sup> Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, reimprimión 1979.

## INTRODUCCIÓN

Kingdom of God by covenant. Chapter IV of *De Cive* is an attempt to show that the separate laws of nature are also part of divine law and has no real parallel in *Leviathan*<sup>42</sup>.

Lo que Hobbes, que nunca intervino activamente en política, quería, era defender la unidad del Estado y señalar un sitio para las iglesias y el Parlamento, protagonistas todos ellos de las turbulencias de su época. Lo que temía, más que el exceso de autoridad, era la anarquía, y en este sentido escribe Bobbio:

El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad. Hobbes pertenece decididamente a la facción de aquellos cuyo pensamiento político se inclina por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía<sup>43</sup>.

Tal vez con esta opinión se pueda dejar a Hobbes, un gran conservador, fuera de la acusación de defensor del totalitarismo. Una vez más Bobbio lo expresa con energía:

Pese a la persistencia y a la revivificación (sobre todo a través de MacPherson) de la imagen de un Hobbes ideólogo de la naciente burguesía, Hobbes fue un conservador, porque, entre otras cosas, no se sintió vinculado ni material, ni sentimental, ni ideológicamente, a la clase en ascenso. Llevó la vida del sabio al servicio de una gran familia de la aristocracia inglesa, sin dejarse tentar nunca por el ejercicio de la actividad económica; además, a diferencia de Locke, no sintió nunca un verdadero interés por el estudio de los problemas económicos (cuya consideración está casi ausente en sus obras políticas). Admiró, como se ha observado (según Keith Thomas en directa polémica con MacPherson), una virtud aristocrática como el valor, exaltó las extraordinarias «naturalidades generosas», que son las únicas que no respetan las leyes y a las que mueve sólo el miedo<sup>44</sup>.

Se podría cerrar este apartado con la opinión, tantas veces recordada, al comparar *El Príncipe* con *El ciudadano*, diciendo que en la primera obra Maquiavelo publicó un manual muy útil para mandar, y que en la segunda Hobbes redactó las normas para obedecer.

<sup>42</sup> Warrender, H., Introducción a la edición de *De Cive* (versión latina), Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 31.

<sup>43</sup> Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona, 1991, p. 52.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 106.

