

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

SOCIEDAD NATURAL Y ESTADO  
EN HOBBS

I. Sociabilidad e insociabilidad naturales

Hobbes inicia su explicación racional de la vida civil en la vida natural, en el estado de naturaleza. Esa condición de prehistoria lógica del Estado parece habitada únicamente por lobos, todos ellos hambrientos, además, y por tanto al acecho de sus inmediatas presas. La inseguridad de la existencia parece ser su primer principio, y terminar en muerte violenta la expresión de una feliz coherencia. O Estado o barbarie, es decir, autodestrucción: la elección no conoce más horizonte, es decir, la opción es dramáticamente sencilla.<sup>1</sup>

Y, sin embargo, cuando se sigue la estela del lobo entre víctima y víctima, cuando se observa su comportamiento en manada o dentro de su guarida, cuando se recorren los meandros de su mente, se percibe en toda su nitidez el cordero que también anida en él. Al anterior paisaje de colmillos afilados y teñidos de rojo se yuxtapone un mullido prado de actos que parten de compromisos y se atienen a ellos, de manifestaciones de confianza y de reflejos de solidaridad, y también, como es obvio, de otros en los que predomina el gris indiferencia.

Sobre ese armisticio permanente entre lobo y cordero, sobre esa ambivalencia radical de la naturaleza humana, sobre ese dualismo ontológico, ha construido el pensamiento moderno sus políticas; a partir de Maquiavelo el realismo de la *verità effettuale della cosa* se impone a la utópica *immaginazione di*

<sup>1</sup> No es preciso insistir demasiado en que con esos gruesos trazos delinea la mayor parte de la historiografía hobbesiana la imagen trazada por Hobbes del estado de naturaleza. Tampoco, como se verá, en que es falsa por incompleta.

*essa*,<sup>2</sup> y el deber-ser no se construye a pesar del ser, sino junto a él, suprimiéndose de este modo la vieja abolición clásica y escolástica de la mitad del género humano por abolir las pasiones; y suprimiéndose por ende el séquito de trascendencia y jerarquías inherente a dicha abolición. Se podrá estar más de la parte del lobo o de la parte del cordero, pero todos los grandes nombres de la política moderna estarán de la parte de los dos, y al edificar sus sociedades sobre ambos pilares están confirmando su apuesta en favor de la sociabilidad de las relaciones humanas en lugar de la insociabilidad: gracias a aquélla la sociedad es posible, aunque tal posibilidad pasa por el reconocimiento y la aceptación de la dote aportada por la segunda, a saber, que la fuerza sea necesaria.

También el estado de naturaleza hobbesiano, esa «condición de guerra de todo hombre contra todo hombre»<sup>3</sup>, reúne una serie de elementos que presionan hacia donde aguarda la paz; cada uno de esos guerreros, individuos ya perfectamente maduros física y psíquicamente aun antes de vivir en sociedad, aspira a la felicidad –un eterno aspirar, pues la felicidad es más proceso que estado–; pero muchos de ellos se conformarían, de ser posible, con el tesoro acumulado, aunque no sea tanto; y siendo racionales, como asimismo son, las dudas acerca de su comportamiento en relación con los demás las disipan consultando en cada caso concreto a la correspondiente ley natural, o bien estampándose en la mente el resumen general de todas ellas, accesible a cualquier individuo, incluso al carente de la sutileza necesaria para conocerlas en su formulación concreta: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti» (L. cap. XV, p. 132). Veamos más despacio el inventario completo de las fuerzas de paz.

El método que descompone la sociedad en sus partes constitutivas para reordenarlas después de acuerdo con las leyes de la razón se da de bruces, en la etapa inicial de su camino, con el estado de naturaleza. Si reunimos los componentes del mismo –el tipo de habitantes que lo pueblan, las relaciones que entablan entre ellos, los productos en que fructifica su actividad, etc.– en un solo cuadro tendremos la imagen de una sociedad casi acabada –y ese *casi* que le sobra se debe a su única falta: la del aparato político–.

<sup>2</sup> *Il Principe*, Milano, 1976, p. 60.

<sup>3</sup> *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, cap. XIV, p. 111. La imagen, que no la idea, se halla en Plauto, quien señala con ella el recelo experimentado por un sujeto ante otro desconocido (*Asinaria*, Acto III, Esc. 1).

Si aislásemos ahora uno a uno a los miembros de la unidad social, y los considerásemos únicamente en su unidad monádica para mejor determinar su patrimonio natural, el resultado sería que ni con la aplicación del más potente microscopio se observaría la más diminuta molécula de maldad –o de bondad–. Nos hallaríamos en territorios de la psicología y allí no tiene cabida la moralidad: lobo y cordero se perdieron del hombre cuando el hombre perdió la sociedad. En su lugar veríamos como único actor de la psicología al *conato* (*endeavour*), es decir, veríamos al deseo y la aversión, su doble modo de existir, con su inmediato cortejo de efectos: el placer y el dolor que cada uno produce, el amor<sup>4</sup> y el odio con que respectivamente responden al objeto que los suscita, y las calificaciones de bueno y malo, o de virtud y vicio, con que, a su vez, cada sujeto saluda ambas reacciones (cap. VI, págs. 50-52). Todo eso, y poco más<sup>5</sup> –por ejemplo: algunas combinaciones de esos elementos simples con determinadas ideas, como las que ocasionalmente dan lugar al surgimiento de la esperanza o del miedo–, constituye el máximo de lo que puede dar naturalmente de sí el ser, siempre social, transitoriamente aislado de la sociedad. El resto, la entera vida humana, en realidad, pertenece a su condición de ser so-

<sup>4</sup> A tenor de lo que Hobbes entiende por amor no es de extrañar que los románticos no lo enumeren entre sus musas. Desde luego, poco tienen que ver –tan sólo las letras del nombre– el amor o el odio hobbesianos con esos duelos de titanes que encontramos en un contemporáneo suyo, Racine, cuyos héroes son capaces, por amor, no sólo de odiar, sino también de descuidar valores y deberes, de menoscabar los lazos familiares o de hundir en la sima del olvido las exigencias de las demás pasiones. Quizá Andrómaca y Orestes, Fedra e Hipólito, etc., sean encarnaciones extremas de tales sentimientos, pero se hallan siempre más cerca de la naturaleza que la chata versión de los mismos dada por Hobbes. Plauto, por ofrecer un ejemplo de la obra antes citada, desvía mediante el amor el curso cómico por el surco de la tragedia. Y un Apiano explica como reacción a un despecho amoroso la nueva actitud de Masinisa respecto a Escipión, que tan bien fuera a los romanos en sus guerras púnicas (*Sobre Iberia*, AE, Madrid, 1993, p. 37).

<sup>5</sup> Ciertamente, aquí falta también la malla tejida con las sensaciones, la imaginación, la memoria, la razón, etc., tal y como ha reconocido Macpherson (*La teoría del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, págs. 27-28), como constitutivas del sujeto (presocial). Otra cosa, cabe añadir, es que esa constitución pueda ser la natural de un sujeto que no sea el coetáneo, por mucho que el propio Hobbes llegue a reconocer que «un hombre que estuviese solo en el mundo» no dejaría por ello de poseer «los sentidos y las pasiones» (L., cap. XIII, p. 109).

cial en activo, a comenzar ya desde la satisfacción o repudio de esos primeros movimientos internos del cuerpo humano, e incluyendo a sus compuestos, iniciados todos en el sentido o en la mente, que Hobbes considera voluntarios y a los que llama pasiones (véase el entero capítulo VI). En suma, que si el hombre no puede ser sin deseos, tampoco puede satisfacerlos, y la mayoría ni aun tenerlos, sin sociedad.

Pero el ser social no puede existir sin deseos, y por lo tanto tampoco puede cejar en su esfuerzo por realizarlos. Hobbes afirma que los hombres se entregan a una desenfundada carrera por adquirir *poder tras poder*, carrera que sólo *cesa con la muerte* (cap. XI, p. 87); pero si eso es así, es así porque el poder es el puente sobre el que los deseos transitan hacia su realización, y también porque la muerte pone fin a la carrera del desear. En cuanto actos voluntarios, además, y en tanto los actos voluntarios tienden al bien de quien los pone en práctica (p. 86), la red de deseos en la que se desgrana la vida humana es susceptible de ser compendiada en el deseo general de felicidad, destino al que, a su manera, cada individuo orienta su propia conducta. Nunca podrá darla por definitivamente adquirida, sin embargo; dependiendo de la sucesiva e indefinida satisfacción de los deseos se configura más como un proceso o un devenir que como un estado o un fin; y careciendo los objetos de esos deseos de propiedades axiológicas que les diferencien y por las que atraigan a los individuos, éstos los buscarán dependiendo de su utilidad para satisfacer necesidades presentes o futuras. Se da en tal modo un adiós interesado a esas criaturas mimadas de buena parte de la cultura clásica y de la escolástica, tan llenas de intemporalidad y trascendencia, y que bajo el nombre de *finis ultimus* o *summum bonum* hacían gravitar hacia sí todas las fuerzas existentes en el ámbito de la ética y de la religión. En Hobbes todo objeto vale relativamente, siempre en función de algo, y esa condición de instrumento funde en el anonimato de la psicología las preferencias axiológicas a que antaño su posición en la gran cadena del ser diera pie. Esta férrea ley universal no capitula siquiera ante el objeto humano, cuyo valor ahora no sobrepasa, como en los restantes útiles, su precio: y su precio no sobrepasa lo que, quienes pueden, quieran pagar por él (Cap. X, págs. 79-80).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Véase al respecto mi *El concepto de poder en Hobbes*, donde se muestra cómo Hobbes arranca aquí al hombre del *Ancien Règime* al precio de convertirlo en mercancía (en *Estudios políticos hobbesianos*, México, 1998, cap. II).

En sus relaciones mutuas los hombres ponen en liza una serie de deseos –o pasiones– que, aun distintos por su formación y sentido, concuerdan en su función: la de favorecer la concordia social o, más tarde, civil. Por ejemplo: a los individuos gusta regalarse en comodidades, sentir cómo la corriente del deleite recorre los meandros y traspasa los poros de su piel, abandonarse sin resistencia al acoso de los placeres sensuales; y semejante triunfo del cuerpo equivale, en caso de relación con un poder público, a hacer de la obediencia un instinto. Pero hay más ejemplos de deseos abocados a conductas abocadas a ese fin; es común en los hombres el querer vincular sus personas al reconocimiento de quienes ellos mismos reconocen, o uncir sus nombres a las alas de la fama a fin de saltar los obstáculos del tiempo, y también les es común querer su efecto: realizar las acciones laudables tendentes a ello. Asimismo, la raza humana se deleita con el conocimiento, con las artes, pasiones ésas que asocian al científico y al artista a la paz (cp. XI, pp. 87-88).

Las fuerzas de paz no se agotan ahí; sin contar la propia estructura social, cuya reproducción la exige, podemos sin salir del hombre computar nuevos elementos encargados de fomentarla. La felicidad humana no puede prescindir del deseo, según vimos, pero sí puede alinear junto a él la capacidad, tan sentida, de contentarse con lo que ya se dispone. Eso, repetimos, no entraña muerte del deseo, sino renuncia a desear determinadas cosas, y convertir en permanente el deseo de conservar –y disfrutar– lo que se tiene. De este modo la voluntad hace huelga de las pasiones susceptibles de degenerar en conflictos, vale decir: rendiría vasallaje al poder que garantizase la conservación de lo obtenido. Con todo, la fuerza de paz por antonomasia en el hombre es la razón. Implícitamente, ya hablamos de ella cuando hablábamos de la pasión por conocer. Toca ahora hacerlo explícitamente.

Donde Hobbes escribe razón es menester leer cálculo: suma y resta; actividad, no facultad. Fuente de errores, como también de certezas: sobre todo cuando trabaja con método. Con el aprendido en Harvey o Galileo, el del análisis y la síntesis, que marca con definiciones el campo a desbrozar, y viaja de las causas a los efectos o desde los efectos a las causas. Entonces sí que se muestra infalible, pero se trata de una infalibilidad sin bula; una alegoría que la representara no podría representarla con esa corona áurea tan frecuente en la iconografía tardorromana y medieval. Cuando explora la realidad activa sensaciones e imaginaciones –las sucesivas metamorfosis experimentadas en la mente tras el impacto del objeto exterior–, así como el fondo común de memoria y experiencia formado con ellas. El balance presentado al final de su exploración parecería desalentador al dogmático, pues en su uso epistemoló-

gico afirma sin garantías la correspondencia entre el mundo exterior y su imagen mental, la verdad de la sensación, niega la existencia de objetos universales más allá de los nombres y expulsa al infinito fuera del olimpo del conocimiento, etc.; y en su uso práctico diluye la bondad absoluta del objeto en un acontecer de buenos relativos –relativos, además, a la persona, a la circunstancia y al lugar–, deroga el estatuto de la divinidad como principio y fin de las acciones humanas, e instaura como naturaleza de las relaciones interpersonales el artificio de la convención. Ahí tenemos la necesidad de un juez, árbitro o mediador que será quien componga, mediante la fuerza prevalentemente, las controversias surgidas de tales relaciones.

El ejemplo canónico y supremo de este paradigma es a su vez la máxima aportación teórico-práctica de la razón al proceso de paz: la elaboración de la ciencia de lo justo y de lo injusto, la construcción de la ciencia política: al decir de Hobbes mismo, la primicia histórica de la política convertida en ciencia (*The Body, Epístola Dedicatoria*). Más tarde ahondaremos en su interior; por el momento nos interesa únicamente destacar el modo como la razón resuelve desde ella el problema del orden, a saber: sancionando la obediencia al soberano como único derecho político de los súbditos. De hecho, la ignorancia de ese mandamiento, resumen del decálogo político, no hace sino generar en los hombres comportamientos que no raramente finalizan en ese culto al desorden que es la guerra civil<sup>7</sup>. En cualquier caso, la aparición aquí de la obediencia como elemento resolutor del problema del orden es la aparición del orden como problema, y la manera radical de enfocar aquélla es la manera de reflejar con fidelidad la gravedad de éste. La incontestable obediencia al soberano constituye el intento de dar una solución política al contencioso que la naturaleza del hombre mantiene permanentemente abierto con la sociedad.

Al respecto, antes de que la obediencia fuera un deber porque el Estado no era aún una realidad,<sup>8</sup> la razón había llevado a cabo un supremo, aunque baldío, esfuerzo por mantener la sociabilidad humana en un umbral tolerable

<sup>7</sup> La ignorancia de dicho mandamiento es una forma más de la ignorancia general, y ésta un centro del que parten numerosas vías que más o menos directamente terminan por confluir en el mismo punto final.

<sup>8</sup> Lo que Racine consideraba *la gloria de obedecer* era ante todo un deber para el *hombre modesto, tratable y [que] cumple* (L., cap. XV, p. 132), pero no para quien deseaba obrar en sentido contrario, pues el deber, entonces mera palabra, carecía de espada que lo impusiera.

para la supervivencia. Aspirando a la paz entre los hombres quiso fijar la conducta de los mismos en una serie de reglas cuyo cumplimiento la produciría espontáneamente. Fue así como les invitó a respetar a los demás<sup>9</sup>, mostrándose agradecidos cuando alguien les favoreciese o no aspirando a querer para sí lo que a otros negaban; como les instó a mirar al futuro a la hora de reparar las ofensas recibidas, dando al perdón las máximas facilidades para ungir la frente del arrepentido o prohibiendo a la venganza guardar memoria de la afrenta en el acto de retribución del daño al ofensor; etc., etc. (Cap. XV, págs. 127-9). Y hasta hubo un momento en el que pareció salir triunfal de su empeño, pues viendo que los hombres tendían, mediante vínculos verbales y escritos, a entrelazarse en compromisos mutuos, en proyectos de cooperación cuyo resultado dependía de la contribución de las partes implicadas, dio el alto nombre de justicia al respeto de pactos y contratos: las formas en que aquellos vínculos eran establecidos.

Para dar idea del grado de confianza recíproca puesta en juego por los individuos naturales, baste pensar en el juego de relaciones físicas, psíquicas y éticas activado en el hecho de no hacer uso de un derecho -es decir, de la capacidad puesta por la naturaleza en manos de cada sujeto para utilizarla discrecionalmente en aras de su conservación (cap. XIV, p. 110). Un sujeto puede dar el paso de no usar su derecho simplemente renunciando a él o bien transfiriéndolo a otro, pero ese paso no lo da en manera caprichosa, ni será el azar el único en pasarle factura; tiene todas las características de un procedimiento formal, y, en principio, toda la validez de un procedimiento formal instituido públicamente: pues -téngase presente- una vez ultimado dicho procedimiento el sujeto está *obligado* a las consecuencias de su acto, y será un *deber* cumplir con lo hecho (*ibidem*, p. 112). El paso citado pasa por varios momentos, siendo el inicial la *declaración o significación, mediante un signo voluntario y suficiente* de la renuncia o transferencia -signos que no son sino palabras y actos; y el final, el de la estipulación de un contrato o de un convenio.

<sup>9</sup> Aquí reside la superioridad -social- de la razón hobbesiana frente a la del *insensato* (ib., p. 122), el cual la identifica con la egoísta satisfacción de sus deseos. Hobbes, en cambio, ofrece en este punto un concepto de razón que presupone el reconocimiento del otro: del otro como justo límite del yo; y ello aun identificando en el beneficio personal el fin de cada sujeto (p. 123). Como se ve, Hobbes ha hecho de la necesidad virtud.

Sinteticemos las operaciones llevadas a cabo por cada parte a lo largo del trayecto: hace pública su decisión de no usar el poder de defenderse; pone pues su vida en manos ajenas; se obliga a cumplir su palabra; lo hace de manera voluntaria, con lo cual voluntariamente identifica su acción con su bien. Y además: cuando transfiere por contrato le corresponde una transferencia inmediata, pero cuando transfiere mediante convenio consiente en transferir su derecho *ahora* a un tercero que le transferirá el suyo *después*. Y no sólo: si cuando transfiere sabe al menos quién será el beneficiario de su acción, cuando simplemente renuncia, no; o mejor, sabe que los beneficiarios son todos los demás. Es verdad que se trata de una acción voluntaria, y por ello interesada, es decir, se exige igualmente la renuncia general recíproca de todos los demás a sus respectivos derechos. Pero ese interés egoísta pone en juego la confianza de un sujeto en todos los demás, puesto que voluntariamente cree hacerse el bien renunciando a obstaculizar la acción de todos ellos. Será, pues, un ejemplo de interés personal, pero se trata de un egoísmo que comporta una gran dosis de confianza en los otros. Pocos serán los ejemplos en los que la defensa racional del interés personal pueda mostrar un grado semejante de generosidad individual –sentimiento, en cambio, prácticamente ausente del elenco de pasiones connaturales al hombre– y de confianza en la sociedad. A poco que hubiera una cierta consolidación de semejante conducta general la razón se bastaría, sin esperar el Estado y, en puridad, aun sin necesitarlo, para poner paz donde los hombres forman comunidad.

Empero, según hemos visto, el orden era un problema, y en la solución interviene el Estado. ¿Qué ha impedido la estabilización de aquella conducta, máxime si consideramos que contratos y pactos<sup>10</sup> son relaciones consolidadas en la sociedad natural? ¿A quién pedir responsabilidades del fracaso, a los deseos, a algunos de ellos, al medio de satisfacerlos, a la propia razón, al hecho de vivir juntos, etc.? Añadamos que el poder, neutro en su carácter de medio de satisfacción de deseos, comportaba sin embargo una cualificación cuando hacía referencia a los grandes poseedores de tal medio: a los poderosos. En ellos –y pese a que su mera existencia natural significa la violación del equilibrio de libertad e igualdad repartido por la naturaleza por la sociedad preestatal– los heterogéneos poderes ya se habían abstraído y unificado en el genuino

<sup>10</sup> La diferencia entre estado de naturaleza y sociedad civil es, pues, la siguiente: allí hay actos justos; aquí existe la justicia como estado.

poder social: la riqueza y el honor.<sup>11</sup> Su simple posesión era muestra de sus merecimientos personales y de su condición de adalides sociales. Y como esa forma de poder llamada riqueza es un valor que produce automáticamente honor, al sabor de su miel numerosas moscas revolotearían en derredor, transformándola así en un potencial elemento aglutinador más, y a los ricos en un potencial factor de estabilidad social. Además, como no sólo de riqueza vive el honor, y sea cual fuere su causa ejerce siempre de imán, rendir honor a alguien equivale a lanzar al ruedo de la comunidad toda una serie de yuxtapuestos círculos de cohesión. Ante ese haz de fuerzas, tantas y de tan varia esencia, tendentes a la paz es urgente replantearse la etiología del desorden natural.

A primera vista cabría considerar paradójico que, pese a la existencia y acción del conjunto de fuerzas impulsoras de la paz, la sociedad natural no sólo diera también cabida en su interior a la violencia, sino que lo hiciera en un grado tal que de no abandonarla la vida humana acabaría pasando a mejor vida. De ahí la perentoria necesidad de pasar a una vida mejor. Explicar ese proceso exige sacar a dichas fuerzas de la esfera de abstracción en la que hasta ahora las hemos visto moverse y reintegrarlas en la estructura de la sociedad preestatal, así como trazar con precisión el cuadro completo de la misma, es decir, el conjunto de relaciones sociales que en ella tienen lugar. La introducción de nuevos elementos y la transformación experimentada en los antiguos al contacto con éstos ayudará a determinar el peso real de todos ellos en la motivación de la conducta de los individuos. Hemos visto que el hombre es racional y que la razón dicta máximas generales cuyo seguimiento produce la paz. Ahora bien, eso ocurre cuando la conducta racional se ha universalizado en la sociedad, cosa naturalmente imposible porque el hombre es también apasionado, y no todas las pasiones apuntan hacia la paz; al contrario, son más, y con más fuerza, las que tientan y seducen al interés egoísta a entrar en acción en la conducta subjetiva. En semejante tesitura es cuando más se hacen notar las carencias de la sociedad natural, carencias que acaban por privar de sus virtualidades a las fuerzas que hicieron soñar con la paz a la naturaleza. Carencias, igualmente, que explotan en una dirección diferente las expectativas levantadas por ciertos elementos en su original formulación. Valgan dos

<sup>11</sup> Al conocimiento ya se le había hecho abdicar de semejante privilegio, a diferencia de las otras dos partes del tríptico del poder (el mando sería una consecuencia de poseerlo). Sobre la significación de la riqueza y del honor en la sociedad natural, cf. el texto antes citado.

ejemplos como botón de muestra de lo uno y de lo otro; recordemos, en primer lugar, que aun cuando un individuo no puede existir sin deseos, sí puede en cambio desear en el futuro gozar de lo acumulado hasta entonces. ¿Pero qué le ocurriría cuando otro individuo reúne una fuerza superior a la suya y decide arrebatarse sus posesiones? La respuesta es simple: se las arrebataría. ¿Y qué hará para defenderse ante tal eventualidad? Respuesta igualmente simple: no pararse en el deseo contemplativo, sino aspirar a acumular más. Y prosiguiendo por esa vía la consecuencia es tan simple como sus causas: el conflicto con sus semejantes está asegurado. Dicho con otras palabras: las carencias del *estado de naturaleza* –la hasta aquí denominada *sociedad natural*–, en concreto, la carencia de un poder común que castigue las infracciones contra las leyes naturales producidas por la razón acaba volatilizando ese aliado de la paz que era el deseo de contentarse con lo ya obtenido.

Segundo ejemplo; la afirmación de la libertad y de la igualdad naturales se concreta en el reconocimiento de que todo individuo posee el derecho a usar discrecionalmente su poder con el fin de proveer a su conservación. De entrada significa declarar nula la hipotética pretensión de un individuo de disponer de un poder indisponible por los demás, y privar de legitimidad a todo intento de reclamar obediencia por parte de cualquier poder constituido en la sociedad natural. La razón podría aprovechar esa coincidencia de objetivos –la conservación– entre el derecho natural y la ley natural para convertir al primero en instrumento de la segunda, frenando con transacciones interpersonales la carga de radicalidad que la propia naturaleza ha anclado en el corazón del derecho individual. ¿Pero adónde aboca realmente esa revolución histórica realizada mediante la teoría? En primer lugar, a identificar derecho natural y poder natural, con lo cual el derecho a actuar como se quiera se concreta en el poder hacerlo: en actuar como se pueda; después a anular de hecho, como poder, el poder más débil –es decir: al más débil– por el más fuerte; por último, al conflicto entre poderes por alcanzar supremacía, un conflicto que, ya generalizado, significa transformar al hombre en lobo para el hombre y, por ende, la guerra de todos contra todos. Así pues, ha bastado de nuevo que un individuo quebrara la universalización de la conducta para que un elemento que en principio lo dignifica como individuo acabe transformándose en otro agente de la guerra general del estado de naturaleza; ha bastado, repetimos, que un sólo individuo, en esa condición de dramática carencia, simplemente haya querido realizar su derecho natural sin pasar por la mediación de la ley natural.

Dos propiedades del hombre de diferente naturaleza, un destino común posible –la paz– y su destino común real: la guerra. He ahí un apretado resumen de enseñanzas derivables de los dos ejemplos anteriores. Al ser la guerra connatural a la existencia humana los hombres deberán inventar una existencia artificial que los haga vivir en paz, y con ello existir. Con todo, antes de entrar en la casuística de ésta hemos de analizar las causas de aquélla, y no sólo por saldar las deudas con la lógica, sino también porque, ya lo hemos visto, hablar de guerra y hablar de paz es hablar, hasta un cierto punto, de las mismas cosas. Es decir, que en cierto sentido empezamos ya a hablar de la paz hablando de la guerra. Y empezamos a hablar de la guerra hablando de las antiguas fuerzas de paz.

El papel jugado por la razón en el mundo natural es esencial. Por activa y por pasiva, y por su ambivalencia en cuanto activa, la contribución de la razón a la historia natural de la paz resulta determinante. Ya hemos delineado una parte de esa historia, la mitad de su actividad ambivalente. Veamos ahora su otra mitad antes de señalar los efectos de la pasividad de la razón. Merced a su fuerza interior la razón generaba una serie de axiomas cuyo universal seguimiento desembocaba en la paz: ¿agota ahí toda su fuerza? De otra manera: ¿qué hará la razón si una mónada abandonara su culto para adorar al becerro de oro: renunciará a seguir influyendo sobre la conducta de los herejes? (recuérdese que perdida la universalidad se gana la guerra). Precavida, la respuesta ya nos la había anticipado en la segunda mitad de su primer axioma: «cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra» (cap. XIV, p. 111). La razón, pues, prescribe la paz, pero también prescribe valerse de su enemiga cuando aquélla no es factible. Nunca renunciará a esa meta obligada pero, mientras dure la transición, en cada individuo pasará a convertirse en una suerte de ideología del interés personal<sup>12</sup>, en un elemento más del derecho natural a la autoconservación –o mejor, de sus restos: del poder natural puesto en juego para la autoconservación–.

Empero, no sólo como razón interesada contribuye a la guerra prescribiendo la acumulación de más poder; también lo hace –y con igual fuerza– cuando actúa pasivamente, es decir, cuando no actúa. En muchos individuos, en la mayoría quizá –o al menos en la mayoría en determinadas circunstan-

<sup>12</sup> Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Il Mulino, Bologna, 1984, págs. 122 y 126.

cias-, afirma Hobbes, la razón tiene una existencia vegetativa. Se muestra impotente para escalar la montaña que lleva desde los efectos a las causas, y esa impotencia da lugar a una variopinta serie de conductas, donde confluyen intermitentemente el incapaz con el vanidoso, el ladino con el crédulo, etc., cuyo resultado inmediato suele ser la renuncia a la propia autoprotección por ponerse en manos de otros, y el mediato la guerra ante la ambición de la que con tanta frecuencia hacen gala ciertos embaucadores de confesión, o bien esos poderosos que en capítulo X se nos aparecen como sujetos aglutinadores y factores de cohesión. No sería raro, en efecto, ver desfilan ante nuestros ojos el espectáculo de un encantador de serpientes que seduce con su elocuencia la buena fe de la ignorancia, o el de un rico que maneja la del crédulo, con el propósito de hacer danzar al orden vigente al son de su propia música.<sup>13</sup>

Como el de la razón, también el pabellón de las pasiones enarbola estandartes enemigos conjuntamente. Y el viento del derecho natural los hace ondear en la dirección marcada por los cuatro puntos cardinales. Con la existencia, la naturaleza ha concedido a los individuos el deber de desear, y con el derecho la posibilidad de desearlo todo. El derecho suprime toda frontera ideal entre el deseo y el objeto, fijando como solos límites a su acción, como territorio al mundo y como cantidad a sus fuerzas. El problema, sin embargo, empieza de inmediato pues empieza con la universalización del derecho establecida por la naturaleza, que no entiende de individuos singulares ni tampoco de distingos. Todos entonces pueden desearlo todo, incluidos<sup>14</sup> los bienes de los otros, incluido el cuerpo de los otros. De este modo, los deseos de uno pueden tropezar en el mismo objeto con los deseos de otro, haciendo tropezar a sus sujetos entre sí: de este modo, pues, el derecho de un individuo limita el de otro, y será la cantidad de poder puesta en juego por ambos la que decante de una u otra parte la contienda. En la práctica, según decíamos más arriba, el derecho se resuelve en poder, y con ello aboca a la paradoja de que el individuo natural se halle facultado para quererlo todo y capacitado para no obtener nada.

<sup>13</sup> L., cap. X, págs. 90 s. El *Behemoth* nos presentará la escena social en la que la amplia gama de todos esos personajes oficia su representación.

<sup>14</sup> Cf. Polin, *Politique et Philosophie chez T. Hobbes*, Vrin, Paris, 1977, p. 113.

<sup>15</sup> «Pues son señales de que existe el poder para obtenerlos» (cf. el entero párrafo), p. 83.

Nada, obviamente, salvo el involuntario tentáculo de alguien más poderoso que él deseoso de convertirlo en cosa suya. La suerte está ya echada; a partir de ese momento defenderse le forzará a querer acumular más poder, y conservar lo obtenido a acumular aún más y más. Y así hasta su muerte. En ese punto no le faltarán objetos hacia los que dirigir su atención, pues la sociedad natural parece haber encargado a Proteo diseminar en su interior una abigarrada gama de relaciones de poder –en las que éste, además, se verá protegido por su fiel escudero: el honor–.

Empero, si son muchos los objetos sobre los que dirigir su atención, son pocos los objetos sobre los que aspirará a centrar su interés; éste dirigirá sus preferencias sobre los que su experiencia ha identificado como los auténticos reyes del poder individual: el mando, las riquezas, los honores y el conocimiento. E incluso una mirada más detenida sobre ellos le inclinará a considerar auténticos únicamente los dos primeros, pues la honra sigue al poder como una sombra y el conocimiento es más poder en sus productos que en sí mismo. Sabe que si tiene éxito en su empresa le será más fácil tentar y vencer a la suerte, y los otros leerán en ello que Dios tira los dados por él (cap. X, p. 82); sabe en todo caso que los demás reconocerán su inteligencia, siendo las pasiones que a ellos conducen las que mejor la afinan (cap. VIII, p. 68), y sabe asimismo que habrá rendido homenaje y sacado partido a su ambición y su codicia, señales ambas que distinguen la mente y el estatus de un individuo ya poderoso.<sup>15</sup>

Armado con ese caudal de deseos satisfechos se halla en grado de aspirar a más, y de gestionar el conjunto de sus bienes siguiendo la sola ley de su arbitrio, consciente de que en tanto su poder se lo autorice su derecho se lo avala. Si lo cree útil comprará voluntades, pues está en situación de poner –léase justamente: *imponer*– precio, que serán los primeros escudos frente a hipotéticos peligros; si lo retiene conveniente cargará de cadenas invisibles –esa es la cosecha cuando siembra donaciones, regalos, todo aquello que se deba pagar con gratitud– la mente de otros hombres; se constituirá, si quiere, en polo de atracción social que irradie magnetismo hasta donde quiera o pueda. O, incluso, a falta de una multitud gobernada por un criterio único, podrá ampliar la fortaleza de su seguridad uniendo sus fuerzas a las de otros individuos o familias (cap. XVII, p. 142).

No obstante, todo ese conjunto de remedios frente a la inseguridad natural no constituye sino un débil paliativo de la misma; nada garantiza su éxito pues la formación de un poder superior al suyo es siempre posible y a este poder cabe apetecer lo ajeno. E incluso su hipotético éxito sería simplemente el de una o pocas personas, no el de la multitud. Los peligros, pues, permanecen intactos y al acecho, y su conjura habrá de emprender la vía de la acción colectiva y especificarse en instancias que abarquen a todos. Hasta entonces, la posibilidad de una muerte violenta, y la certeza de una vida corta, solitaria, pobre, etc. (Cap. XIII, p. 108), siguen cerniendo el horizonte de los individuos, no dejando a sus esperanzas más alas que las del miedo.

Si nos detenemos ahora a contemplar el entero cuadro delineado hasta aquí veríamos cómo se ha dilatado el espacio por donde cabalga sin tregua la inseguridad y cómo siembra y cosecha a su paso la guerra. Pero poco vemos en cambio de las causas de la misma, es decir, del objetivo que nos propusimos elucidar. Escarbemos pues en el subsuelo de las acciones y de las pasiones subyacentes en busca de las claves explicativas del mal; quizá nos demos de bruces con la causa mineral de una mala voluntad adonde reconducir todo, o un desorden patológico en el sistema de deseos con el que se teje la vida, o fines malvados que el propio Hobbes desconocía: o quizá nos salte al paso la liebre de la sorpresa, y hayamos de acarrear los argumentos de la explicación desde otra parte.

Bajo el palio de una ausencia, la de un poder común, iban entrando sucesivamente en escena los personajes típicos del estado de naturaleza: ciertos deseos cuya satisfacción natural entraña "disensión" (Cap. XIII, p. 107), primero; la inseguridad luego, con el deseo a ella apareado de acumular sin desmayo poder tras poder, y la guerra como rúbrica coherente del entero proceso. Entre los tres se componía el decorado por donde el derecho natural representaba sin guión -ni apuntador- el papel de la autoconservación. ¿Pero a qué debe la inseguridad su presencia? Hobbes llama en causa a la igualdad, uno de los rasgos distintivos del hombre natural -no, en cambio, al otro, la libertad; será precisamente la ordenación horizontal del estado de naturaleza, la inexistencia de rangos que ordenen y jerarquicen a priori su organización, la responsable directa de su desorden: porque, asegura, la igualdad atrae más igualdad, la de facultades atrae a la de expectativas, y en esa tesitura dos hombres que deseen y compitan por un mismo objeto que no pueden compartir «se convierten en enemigos» (cap. XIII p. 106). La igualdad de expectativas lleva apareada la inseguridad de satisfacerlas, es decir, la conversión del hombre en enemigo del hombre; y, como es obvio, cuando hay enemigos está ya escrito el primer

capítulo del libro de la guerra. Se trata sólo de seguir la apasionada lectura, y eso fue lo que vimos hacer a quienes ambicionaban acumular poder para afrentar la inseguridad. Hobbes compendia así su razonamiento: «en la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de disensión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria» (id., p. 107). Sea cual sea el fin de cada causa, todas ellas coinciden en aportar su grado de violencia a las relaciones humanas.<sup>16</sup>

El enigma, pues, parece resolverse por momentos. Dentro de esa tormenta de acciones y reacciones preñadas de violencia parece individuarse la serenidad de una roca firme de donde todas promanan. Y con mayor razón aún si ahora echáramos una nueva ojeada al interior de la misma; allí veríamos moverse a sus anchas a la vanagloria, y con tal dominio de la mente que hasta las tres causas anteriores se vuelven en sus manos tres simples marionetas con las que agita el espantajo de la fuerza por el territorio de la sociedad. Su rabia es tal que coloca al hombre en el confín de la locura (cap. VIII, p. 68); su furia es tal que obnubila toda visión desapasionada del hombre respecto de sí mismo (Cap. XIII, p. 106); su megalomanía es tal que cuando Hobbes resume en seis las razones por las que la naturaleza humana, a diferencia de la animal, no sigue la paz cuando se sigue a sí misma, ella resume a su vez las seis razones en una: ella misma. En su haber (razones tercera, quinta y primera) cuenta con la creación de un interés específico para cada individuo, distinto y superior al de los demás (razón segunda), que le prohíbe o encontrar valores e intereses comunes a todos (razón cuarta), o necesitar de la fuerza para compartirlos y mantenerlos cuando los encuentra (razón sexta) (cap. XVII, págs. 143-5). De ahí precisamente que Hobbes la responsabilice sin más cuando en el balance de su obra explique el por qué del origen del Estado (cap. XXVIII, p. 255).

Con todo, conviene ir con tiento antes de proclamar a la naturaleza humana como el sujeto del mal; y no sólo por esa exculpación que se hace de la misma poco después de confesarla culpable, cuando afirma que los «deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos» (p. 108), pues se trata

<sup>16</sup> Evidentemente, esa *naturaleza humana* es la del hombre de su sociedad (y notemos asimismo que hasta en su propia sociedad, de contar con recursos suficientes, podría evitarse la primera causa de guerra; y en tal caso, sus efectos, vale decir, la segunda). El razonamiento hobbesiano implica por tanto una doble hipóstasis: por un lado, la reducción de la historia a su sociedad; por el otro, y como consecuencia, la elevación de dicha sociedad a naturaleza.

de una exculpación que más parece lo contrario. El motivo es otro; en concreto esta otra frase que, introduciendo una importante variante respecto de la anterior, en realidad no hace sino identificar en otro al sujeto del mal: «La competencia por alcanzar riquezas, honores, mando, o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra.»<sup>17</sup>

¿Hemos reconocido finalmente al culpable? Sí y no. Adviértase en primer lugar la transubstanciación operada en la competencia: aquí ya no es, como en la primera declaración de culpabilidad, un deseo más –el deseo que perseguía con avidez violenta la ganancia–; aquí ese deseo cede su nombre a la riqueza, y la competencia ha pasado a ser la técnica social que regula la satisfacción interpersonal de los deseos. Es una revolución dentro de Hobbes;<sup>18</sup> una revolución porque exculpando, ahora sí, a las pasiones, y con ella a la naturaleza humana, como causa directa de la guerra, traslada dicha causa a su sede natural: la sociedad. Con esto se explicita el sí anterior de la identificación del culpable. Pero entonces, ¿por qué el no?

El hombre, por –y para– ser, produce deseos; por ser social, produce competencia; cuando ya los deseos no producen la guerra, ¿tendrá el hombre que renunciar a la competencia para seguir siendo un ser social? ¿Será ése el peaje a pagar por la paz? La naturaleza humana, en su dimensión estrictamente personal, no cambia con la vida estatal, nos reitera Hobbes,<sup>19</sup> y de hecho la vanagloria, fiel a su pasado natural, continuará siendo en el Estado uno de los más firmes agentes del delito (cap. XXVII, p. 238).<sup>20</sup> ¿Cambiará la naturaleza social del hombre con el Estado? El Estado, una sociedad plena, sin las carencias de la sociedad natural, ¿querrá cambiar por completo la naturaleza de ésta suprimiendo la competencia, esa relación intrínseca a la sociedad natural? ¿Puede en realidad hacerlo? La respuesta viene sola, tanto que se presenta con sencilla

<sup>17</sup> L., cap. XI, p. 87. La afirmación está más en consonancia con lo establecido en el cap. VIII; pero contiene una disonancia más: no todo poder lleva a la guerra, pues el conocimiento es poder y no conduce hasta aquélla.

<sup>18</sup> Una revolución en consonancia con haber situado a la igualdad –que en sí misma es una relación social–, y no a la libertad –que es un hecho personal–, al frente de la guerra.

<sup>19</sup> *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 8.

<sup>20</sup> Cf. al respecto mi artículo *La doctrinal penal de Hobbes*, en “Fragmentos de Filosofía”, Sevilla, n.º 6, 2008, pp. 81-103.

naturalidad en la apódosis de las últimas palabras entrecomilladas: «Porque el modo como un competidor consigue sus deseos es matando, sometiendo, suplantando o rechazando a quien compite con él». La casuística de la guerra encuentra en estas palabras el último foco de luz requerido para su explicación. La maldad no surge de los deseos de los individuos, como tampoco de la obligada competencia entablada entre ellos: surge del modo en que la sociedad natural articula -sin reglas, o mejor: sin seguridad de que se cumplan las aportadas por la razón- esa competencia. Como la guerra existe será necesario el Estado, pero como no proviene de ninguna de aquellas dos fuentes naturales, el Estado sabrá respetarlas –siendo naturales no puede modificar sus genes–, y para asegurar la paz le bastará con regular el mecanismo de su relación: con convertirse él mismo en el mecanismo que asegura su relación.

De este modo se nos muestra que, pese a ciertos vicios –el modo como la competencia regula naturalmente los deseos– presentes en la escena preestatal, la causa final de la maldad del estado de naturaleza está fuera del mismo: en la ausencia de un poder común que garantice los intercambios entre individuos inherentes al proceso de su autoconservación. Y de repente empiezan a recobrar crédito, en cuanto acciones naturales de pleno derecho, todas las inspiradas por la razón, como las derivadas de pactos y contratos o, en general, todas las tendentes a hacer de la paz algo natural entre los hombres. La ausencia de pasiones fatalmente destinadas a una competitiva<sup>21</sup> destrucción deja entrever una mayor estabilidad en las relaciones sociales naturales: estabilidad que, por otro lado, permite comprender por qué cuando Hobbes habla de la guerra deje tiempo por medio,<sup>22</sup> no incorpore la batalla cuando la define, sino que la deje en la *disposición* a batallar (cap. XIII, p. 107), es decir, y en primera instancia, que hable de psicología en lugar de arte militar. En suma: que sea tan fácil como posible hacer la paz en pleno estado de guerra.

<sup>21</sup>. Cf. Macpherson, op. cit., pág 92; para una opinión contraria, Matteucci, op. cit., p. 123.

<sup>22</sup>. El concepto de estado de naturaleza, por tanto, se nos revela desde un punto de vista sociológico como un concepto equívoco. Designa una realidad construida en varias fases, que va desde la coexistencia de la sociabilidad con el conflicto hasta la desaparición de aquélla a causa de éste: es aquí donde habita el lobo.

II. Estado y libertad

Según ha quedado expuesto, la conquista de la felicidad envolvía al hombre en una interminable batalla que se saldaba con una derrota: la guerra. No toda la culpa era suya, sin embargo. Aunque tuviera deseos cuya mera existencia suponía disensión y cuyo intento de realización entrañara violencia; aunque tuviera deseos que, una vez realizados, le depararan el suficiente poder como para trazar barreras en la naturaleza que la igualdad jamás pudiera volver a franquear; o, en suma, aunque tuviera todo el derecho natural a realizarlos, y el poder suficiente para ello. Si a lo anterior no se sumaba la ausencia de un poder común la mecha que prende toda esa pólvora continuaría apagada. La violencia natural no tenía su sede en una mente dominada por una perversidad congénita, ni en unas relaciones sociales en las que los individuos fueran otros tantos gladiadores que trataran entre sí por medio de sus espadas. Si la maldad fuera el aire respirado espontáneamente por los pulmones del alma humana de nada serviría aspirar a evitarlo señalándole en la ley una dirección y en el castigo un freno: preferiría morir sofocada porque así se lo ordena su instinto; y sin embargo la ley le dará una dirección y el castigo un freno. En realidad, cuando el individuo desea, en la medida en que logra satisfacción sin tener que ver nada con nadie, no hace sino escalar nuevos peldaños en la escala infinita de la felicidad. Y ese mecanismo funciona en tal modo sea cual sea el objeto del deseo. Sólo cuando hay competencia de por medio, vale decir, sociedad, la satisfacción de algunos de tales deseos se llena de virulencia; sólo entonces el acceso al poder se halla jalonado de miedo e incluso muerte.

Ahora bien, ¿qué ha producido ese vicio en la competencia, como para resolver tan drásticamente los conflictos? ¿Han sido sus propios genes? La respuesta estaba en la inseguridad característica del estado de naturaleza, anterior en su génesis a la competencia apasionada, si bien termine nutriéndose casi en exclusiva de ambos, competencia y pasiones; ¿pero qué ha producido ese vicio natural con el que pasiones y competencia tropiezan y se enroscan hasta formar un todo indiferenciable? La respuesta estaba en la naturaleza, que dotaba a todos sus individuos con idéntica herramienta para proveer cada uno según su arbitrio a su propia conservación: el derecho natural. Autorizando a sus titulares a movilizar sus fuerzas a su antojo creaba naturalmente el caldo de cultivo de los conflictos ulteriores y de su perfección técnica: la guerra; pero, aunque natural, su naturaleza no es la psicología, y ni siquiera el derecho o la ética; se trata de una cualidad física, identificada por demás con las mismas fuerzas que es capaz de movilizar, pero incapaz en virtud de su propia esencia

de marcar con fuego la maldad en la del hombre y la violencia en la de la sociedad. Lo suyo, por ser general, es producir la inseguridad general; y por ser natural, hacer de ella la mensajera de la guerra en el estado de naturaleza. Con lo cual, por otra parte, apremia a las fuerzas aliadas de la paz a unirse en aras de la conservación: y el acto mediante el cual la paz tome cuerpo político será así el acto en el que el derecho natural celebre su inmolación.

Así pues, tras esa accidentada circunstancia causal, en la que una ausencia condiciona la acción de tanta presencia, llegamos al Estado. Su instauración, presidida por la necesidad, no va a ser inocente en relación al mundo del que parte, a comenzar por el individuo y el sistema de deseos en que se atomiza su anhelo básico de felicidad. La línea recta constituida por la satisfacción de deseos ensartados uno tras otro en el hilo del tiempo, y en la que hasta ahora el individuo idealizaba su felicidad, se fractura en mil pedazos que ya no volverán a componer juntos ninguna figura. El Estado representa precisamente la objetivación de dicha fractura. La naturaleza había escindido doblemente al sujeto, en razón y pasiones por un lado, y en la dual dirección adscrita a cada uno de esos elementos por otro, cristalizada en los extremos antagónicos de la guerra y la paz. Las pasiones –como también la razón, aunque en menor medida– dejaban así de formar un bloque monolítico, pero la naturaleza se mostraba sin la fuerza incapaz de frenar unas pasiones con otras –lo que también hubiera eliminado la doble vida de la razón– es decir, de anular los efectos nocivos de la escisión que era como anular su causa, restaurando en tal modo la unidad del sujeto y la armonía de los sujetos en sus mutuas relaciones. Pero al echar mano de la fuerza, declarando su impotencia para evitar que la prepotencia de unas dominase la potencia de otras, había abdicado en parte de sí misma; la necesidad de aquélla adquiriría el perfil de una institución y por eso le prestaba juramento de obediencia.

A raíz de la escisión operada en los sujetos la naturaleza cae en una serie de imposturas; trataba a los mismos como seres individuales cuando en realidad los había hecho seres sociales; aislados, cuando no podían vivir sino juntos; y pasionales, cuando también eran racionales. Buscando su felicidad los había hecho consumidores natos de deseos, pero se había empeñado en cancelar los límites que el vivir juntos pone a dicha consumición: había declarado bueno para todo individuo todo lo que cada individuo considerara bueno para él, todo lo que le produjera placer, sin excluir el cuerpo o los bienes de otro, a los

que tenía el mismo derecho que éste a los suyos.<sup>23</sup> Dos derechos sin límite disputando sobre un mismo objeto dejan el veredicto a un juez, la fuerza, que resolverá obviamente a favor del más fuerte; una multitud de derechos ilimitados disputando sobre un sinfín de objetos comunes es la guerra de todos contra todos: ¡inefable paradoja de unos seres que, a sabiendas, aspiran a objetos cuya posesión les sumerge en una contienda que pone en peligro no sólo su felicidad, sino hasta su misma supervivencia: y eso lo consideran bueno para sí!

Contra la incongruencia de los deseos ya había alzado, aunque en vano, la razón su voz; rebelándose contra el *necio*, que declara justicia al interés egoísta, o contra todo Trasímaco que identifique la justicia con la razón del más fuerte, la razón hobbesiana había intentado corregir los extravíos connaturales al egoísmo señalándole precisamente a su titular la presencia del otro, decantándole las virtudes del respeto, reasegurando sus derechos con obligaciones y desgranándole los intereses –comunes y compartibles– de la paz. De ahí la exigencia de cumplimiento a las partes en un contrato, y la reivindicación del nombre de justicia para ese cumplimiento; de ahí también la admonición contra la venganza a la hora de reparar un daño cuyo autor ha dado ya fe de su arrepentimiento, etc.: y de ahí la formalización de todas esas aspiraciones en máximas y la ulterior consagración de todas esas máximas como leyes naturales. La grandeza de la razón hobbesiana radicaba precisamente en eso: en el hecho de que, pese a identificarse plenamente con el beneficio personal de su titular y de sacralizar como objetivo supremo la obtención de dicho beneficio, el trayecto no pasa por la abolición de la socialidad y ni siquiera por un reconocimiento meramente instrumental del otro, sino por un reconocimiento positivo de aquélla –es decir: del otro–, declarándose al interés social parte consustancial del interés personal –es decir: al otro como paso hacia el yo, y como su límite–, incluido el básico de la conservación.

El corolario era el siguiente: el interés social puede oponer en el individuo ese interés último suyo a un beneficio personal inmediato, a un bien para sí que, sin embargo, puede revelarse como un daño mediato para la comunidad y para él mismo. Con otras palabras: la socialización del interés personal por parte de la razón establece una cesura en la significación de los fines, correlato

<sup>23</sup> No sólo se negaba así el respeto al otro, sino que reconociendo su necesidad como objeto (sobre el que hacer recaer su derecho natural), luego se le niega su necesidad como sujeto (que puede favorecer voluntariamente su afán de conservación).

de la establecida entre su continuidad, característica de su referencia directa al sujeto aislado de los demás; a partir de ahora no todos los fines queridos son bienes para el sujeto que los quiere; a partir de ahora el sujeto debe habituarse a la idea de que ciertos fines no sólo se obtienen a pesar de otros sino incluso en contra de otros: de otros a los que, en principio, también consideraba buenos para sí (cf. cap. XV, pp. 122-123).

La razón perdería su lid particular contra las pasiones impelidas por el egoísmo, pero la instauración del Estado por haber perdido éstas su lid contra la supervivencia significaba de hecho un homenaje póstumo de la naturaleza a los esfuerzos de la razón, y su resurrección como potencia social. La existencia del Estado daba razón a la razón.<sup>24</sup> Su mera presencia no sólo entraña el aporte de la fuerza como instrumento de solución del contencioso entre la naturaleza y la supervivencia, además de la denuncia de las insuficiencias estructurales de aquélla en tal menester; significa igualmente la supresión de la concepción de los deseos como fines en sí, de la bondad y del placer aportados a quien los posee y realiza, así como la reordenación del sistema de los deseos en una nueva correlación de medios y fines, cuya consecuencia capital es la deslegitimación de ciertos deseos a la par que la de ciertos procedimientos para satisfacerlos. Finalidad, jerarquía y selección dan fe de la intervención del abanderado de la paz en el mundo de los deseos; suponen la introducción de la cualidad en una esfera en precedencia plana y mensurable, sin consecuencias mediatas ni relieves sociales, pendiente únicamente de que la aguja del tiempo apuntase a la felicidad el nombre del futuro deseo por cumplir.

¿Cómo afecta esa revolución llamada Estado a la vida natural? ¿Qué sacrificio debe realizar la naturaleza para hacerse redimir por el artificio? ¿Dejará el sujeto de ser razonable, en qué medida seguirá siendo apasionado, y cómo continuará relacionándose con los demás? La respuesta a esa problemática no es simple ni unívoca: no es sólo política, aunque haya sido la política la cantera de donde generalmente se han extraído sus materiales. Pero si la respuesta no se queda en la política sí pasa por ahí; a este respecto, el análisis de la organización del Estado nos revelará la función que juega el sujeto dentro de él. Una vez hecho esto tocará comprobar que el individuo no ha agotado su función

<sup>24</sup> En lo sucesivo el individuo tendrá dos voluntades y dos responsabilidades: la suya y la soberana, también suya; estas dos voluntades pueden o no coincidir, pero también la segunda será buena para sí, aunque no la quiera: tal es la factura política que pasa el Estado al individuo que necesita de él para conservarse.

una vez agotada su función política, que tiene otra existencia más allá de su existencia pública: que en la vida estatal no se consume toda la vida social. Procedamos pues con la primera tarea, la del análisis del Estado. Sólo que antes de darle forma habremos de darle vida.

Abandonar la situación límite anteriormente descrita es un imperativo de la legalidad natural, que tiene por meta la protección de los individuos, y cuyas tres primeras reglas no son sino otras tantas fases de un único proceso. Al final del mismo la multitud ha garantizado su existencia al haber dado el paso intermedio entre querer la paz y lograrla, a saber: la estipulación por parte de sus miembros de una serie de acuerdos mutuos en virtud de los cuales se genera el Estado. Con él llega la condición de validez de todos los convenios, a comenzar por los que concluyeron en él; en lo sucesivo, por tanto, la moralidad ya no estará sola en la tutela de los pactos, pues a la obligación que insta a las partes a su cumplimiento se yuxtapone ahora el añadido de la fuerza pública que castigará su incumplimiento. Si nos preguntamos de qué está hecha dicha fuerza nos estaremos preguntando qué se pacta, y volviendo con ello a la fase inicial del proceso. En este punto la conservación ha dictado su ley (natural): transfírase el derecho natural de cada uno a la persona que lo va a ejercer en nombre y por cuenta de todos. El sujeto debe renunciar a su principal instrumento de conservación porque se había revelado su principal instrumento de extinción; el agente en el que la ley natural hipotizara un fiel aliado había devenido su mejor enemigo. Así el solo medio de confirmar los deseos de la ley natural era la cesión de los respectivos derechos individuales, su metamorfosis en un poder común y su uso por una única persona, individual o colectiva, con el mismo fin -pero sin competencia interna- que ya tenía en su uso particular. El depositario del poder común se convierte automáticamente en el representante de la comunidad, toma a su cargo su protección y defensa, elige los medios que considera apropiados para la obtención de sus propósitos, se vale al respecto de la fuerza si así le parece: pero descargando siempre la responsabilidad de sus actos en sus propios subordinados, en escrupuloso cumplimiento de las formalidades del pacto. Ese depositario del poder común recibe el nombre de soberano, porque soberanía se llama su depósito.

La soberanía, el poder artificial del Estado, se originaba en la suma de los poderes naturales de los individuos. Sumaba la fuerza de aquéllos, y dejaba a sus propietarios sin fuerza; o mejor: sin la fuerza de conservarse como quisieran. Su condición de heredera única de los poderes naturales le confiere un

carácter absoluto, pero la alienación prácticamente ilimitada de tales poderes le confiere además un carácter absolutista.<sup>25</sup> Concentra en sí misma todo el poder político legítimo de la comunidad, y esa manera de ser no sólo la va a convertir en el eje vertebrador de la entera estructura organizativa del Estado, o en la estructura común de todas las formas de Estado –tal y como ya ocurría en su configuración primera, la de Bodin–, sino que incluso va a condicionar el significado jurídico del propio órgano que la ejerce: el soberano.

La soberanía va a estructurar el Estado como una organización unitaria y centralizada. Los diversos poderes en los que se reparte no se distribuyen en otros tantos órganos independientes los unos de los otros, sino que o se concentran en un mismo órgano –caso del soberano, que desempeña personalmente las funciones legislativa y ejecutiva–, o bien, cuando se separan, el nuevo órgano lleva a cabo su función por delegación del soberano, como es el caso de los tribunales de justicia, en cuyo nombre la administran, y cuyos miembros son designados por él; de este modo están ya dadas las respuestas a varias preguntas: a qué órgano corresponde la supremacía legal, qué pauta debe seguir el juez al interpretar la ley,<sup>26</sup> o quién resuelve los conflictos entre jurisdicciones. La soberanía, además, otorga potestad al soberano para hacerse con los medios necesarios al cumplimiento de su fin, la paz: recaudar directamente impuestos, fijar las recompensas y los castigos, escoger a ministros y consejeros, etc., etc. No sólo; al tiempo que realza políticamente la majestad de su titular, va dejando rastros de su poder en otras esferas de la vida social. Traducida a norma jurídica, por ejemplo, antepone el Estado a cualquier otra asociación forjada o sobrevivida en su interior, el Derecho a cualquier otro sistema normativo, como la ética o la religión; la ley a la costumbre o a la sentencia –y dentro de ella antepone la tierra al cielo, la ley positiva sobre la ley natural–, la voluntad a la historia, el centro a la periferia, el momento actual a cualquier punto de su pasado y la razón a la tradición. Tales son las conse-

<sup>25</sup> Nos topamos aquí con una de las máximas diferencias entre Hobbes por un lado y Spinoza o Rousseau por otro, pues éstos, al situar la libertad como fundamento y fin del poder estatal, trazan una neta diferenciación entre los componentes técnico e ideológico del mismo, obligando a la soberanía a ser absoluta para evitar que el Estado sea absolutista.

<sup>26</sup> Cf. a ese respecto L., cap. XXVI, p. 223, y *Diálogo*.... cap. III.

cuencias afiliadas a la concepción hobbessiana de la ley como mandato del soberano.

Frente a esa potencia monolítica encarnada en la soberanía, ¿qué puede hacer el individuo? La respuesta es bien sencilla: lo mismo que debe: obedecer. He ahí, en síntesis, el corazón de su actividad política. Obediencia a cambio de seguridad, la *pax augusta* en el interior mismo de la comunidad: he ahí el trueque operado en la vida individual con el nacimiento del Estado. Desde el pacto, el individuo ha renunciado a la posibilidad –legal– de cambiar la forma de Estado o de cambiar la persona artificial del soberano, de protestar por lo que haga, de no ser responsable de lo que haga, de castigarle por algo de lo que haga, etc. Ciertamente, dispone de residuos de poder natural no transferidos en el pacto –decíamos más arriba que la alienación era sólo *casi* ilimitada–, residuos que le dan derecho a su ejercicio, y que se predispone a hacerlos valer apenas la situación lo requiera. ¿Qué podrá entonces contra la soberanía? Resistirse a la tortura, escapar si, preso, la ocasión se le presenta, no autoacusarse, etc. (Caps. XIV, p. 118, y XXI, p. 179); en suma: nada. ¿O es algo el forcejeo contra el verdugo que lo debe torturar porque la soberanía así lo quiere?<sup>27</sup>

Así pues, en relación con la soberanía el sujeto ocupa el punto más bajo: ¿se debe ello a que el otro extremo, el soberano, ocupa el punto más alto? La lógica acude en primera persona a postular la afirmación, y hasta se muestra ofendida ante el mero planteamiento de semejante pregunta. ¿Hemos de dar sin más razón a la lógica? Es decir: ¿se vale el soberano a su antojo de la soberanía? ¿Será la soberanía meramente la red con la que el gladiador soberano apresara las acciones de sus súbditos, quizá para voltearlas a su discreción? Aunque en clave utilitarista en lugar de jurídica, Hobbes niega esa posible tesis, en primer lugar identificando la grandeza de un soberano con la de sus súbditos<sup>28</sup>, y en segundo lugar reconociendo las dificultades como algo inmanente a la vida social, y deduciendo de ahí que siempre será mejor la vida de los hom-

<sup>27</sup> Sorigi, *Quale Hobbes?*, Franco Angeli, Milano, 1989, p. 121 (cf. también el último de nuestros escritos citados).

<sup>28</sup> Hobbes realiza esa operación en diversas ocasiones, y en todas ellas resuenan en sus razonamientos los ecos de una concepción patrimonialista del Estado.

bres en la peor sociedad civil que en el más benigno estado de naturaleza.<sup>29</sup> La utilidad protege pues a los súbditos de posibles desmanes del soberano: ¿no extiende con ello su protección a la soberanía? Tras los poderes que ésta había puesto en manos de su titular, la lógica nos había presentado al soberano como un semidiós, como un *dios mortal*, sin deberes –salvo en la otra vida– para con el dios inmortal, como un ser supremo de la comunidad al que las mismas leyes, es decir, sus leyes, rendían pleitesía. Nada sujetaba su acción, y la soberanía era el instrumento de la misma. Así nos hablaba la lógica. De nuevo: ¿hemos de darle razón?

La ley era un mandato del soberano, decíamos. ¿Cualquier mandato era ley? ¿Y cualquier acto de la voluntad del soberano, era mandato, es decir: mandaba en cualquier modo? El haber identificado la grandeza del soberano con la de sus súbditos nos había ya adelantado la respuesta. Pero Hobbes va a ir más lejos, hasta completar desde el derecho las predicciones de la utilidad. El punto de inflexión se obtiene en el concepto de *buenas leyes*, que nos aparece por vez primera justo cuando Hobbes está ya recapitulando su versión de la política; por tales entiende las que son a la vez *necesarias y claras* (Cap. XXX, pp. 276-77), y aunque la explicación de ambas propiedades nos sitúa el discurso en la transición de la utilidad al derecho, sirve al menos para hacer patente que no es el arbitrio el órgano de proveniencia de los mandatos legales, sino la voluntad racional del soberano. El punto de confirmación proviene en cambio directamente del propio derecho, pues la ley, para serlo –para ser válida y reclamar obediencia– debe cumplir el duro y reglamentado íter que transforme en publicidad, haciéndose así cognoscible a todos, la larva de la intención (cap. XXVI, p. 219).

El primer límite, pues, era sustancial, el segundo formal, y si el primero era en principio más nominal que real, el segundo era ya completamente real; por lo demás, cuando se trataba de una ley penal, el principio de irretroactividad anulaba toda pretensión del soberano de juzgar una acción pasada por una ley presente, con lo que en el derecho penal el límite sustancial devenía asimismo un límite real a la voluntad del soberano.<sup>30</sup> El resultado, en cualquier caso, es que el soberano no puede querer cualquier cosa ni, sobre todo, en cualquier

<sup>29</sup> Como se ve, aunque el estado de naturaleza es uno, los modos de llegar a él son dos: el primero, metodológico, al hacerse abstracción del Estado; el segundo, y negativo, jurídico: al eliminar el Estado real existente.

<sup>30</sup> Cf. Cattaneo, *La teoria della pena in Hobbes*, en “Ius”, 1960, p. 481.

modo; ni tampoco querer de hoy para ayer. El resultado es que el soberano debe dar publicidad a los actos de su voluntad racional a fin de convertirlos en mandatos, y estas leyes sólo podrán determinar sanciones si previamente han tipificado como delito un comportamiento. El resultado, en suma, es que si no el principio de legalidad en su integridad, sí el de publicidad –una parte de aquél– y el de irretroactividad limitan la omnipotencia del soberano.

Por otro lado, hacer leyes era una de los modos de manifestación de la soberanía, pero ésta no se agotaba en esa actividad. Y la soberanía va a continuar su rebelión contra su consideración de mero instrumento al servicio del soberano por otras vías; la primera de ellas, verdaderamente singular, consiste en el rechazo tajante de la posibilidad de estatuir tres tipos diversos de soberano, vale decir, y en última instancia, de formas de Estado. Durante la estipulación del pacto social los individuos pensaban tener a su disposición tres formas de Estado para realizar su objetivo de llevar a cabo una vida placentera, forjada a partir del talento y del trabajo de cada cual (cap. XVII, p. 144). Sin embargo, el análisis de las interioridades de cada una permite divisar en dos de ellas, la aristocrática y la democrática, graves e irreparables fisuras –los intereses particulares de cada miembro en el gobierno, la dificultad de tomar decisiones en las asambleas, su necesaria fijación a un lugar, etc.– que acaban por derrumbar su viabilidad como formas de Estado asimilables a la monarquía, y por minar la credibilidad de que originariamente disponían para dar satisfacción a los objetivos de los individuos al dejar el estado de naturaleza (véase el entero cap. XIX).<sup>31</sup>

La otra vía, mucho menos paradójica pero mucho más contundente, es la que parte de la propia naturaleza de la soberanía. Dejamos anteriormente constancia de que sus derechos constitutivos hacían de ella una sustancia indivisible e inalienable; la vimos también dejar al pueblo legalmente incapacitado para cambiar de forma de gobierno o de persona soberana, etc. Podemos ahora preguntar: ¿puede acaso el soberano hacer al respecto algo más que el pueblo? ¿Puede renunciar a alguno de los derechos de la soberanía, puede cambiar de Estado o cambiarse él mismo, etc.? Ello equivale a preguntar: ¿puede el soberano, en su condición de soberano, anular la soberanía; y seguiría siendo soberano después de eso? Ante el absurdo mejor guardar silencio. El resultado, por poner un ejemplo, es que el límite que en otro tiempo pusiera a Ma-

<sup>31</sup> Cf. también mi texto *La doctrina de las formas de Estado en Hobbes*, en “Estudios Políticos”, México, n° 18, Mayo-Agosto, 1998, págs. 53-69.

quiavelo el ejercicio del poder -la separación de persona e institución estatal-, a Hobbes se lo pone ahora, continuando su proceso de abstracción en la explicación del fenómeno estatal, la naturaleza del mismo: la naturaleza de la soberanía; el resultado es, ahora, que la soberanía no sólo no es un mero instrumento en manos del soberano: el resultado es que la soberanía es el auténtico soberano del Estado.

Así pues, ante la soberanía no sólo nos las habemos con un instrumento que por su origen vincula a los súbditos con la persona que lo ejercita, sino también con un poder que por su naturaleza se desvincula de su titular, a quien en parte convierte en instrumento propio.<sup>32</sup> Lo que no consigue el contrato, a saber, poner condiciones a la acción del soberano, lo consigue el poder surgido del contrato, que no le consiente cualquier tipo de acción, so pena de dejar sin cumplir la promesa que los hombres se hicieron a sí mismos con su creación: so pena de perder su condición de medio adecuado al fin de la conservación. El objeto creado acaba imponiéndose en tal modo no sólo a sus creadores, a causa de que la alienación de su poder natural era, además de prácticamente ilimitada, sobre todo eterna: se impone igualmente al sujeto creado para administrar dicho objeto, para satisfacer con él el objetivo de la entrada en sociedad. ¿Supone ello la claudicación definitiva del individuo como sujeto social? ¿Significa, en definitiva, la completa desnaturalización del individuo natural? ¿La cesión de su derecho era también la renuncia a su racionalidad, a los efectos sociables presentes en su cualidad de ser sensible? Dar una respuesta cabal entraña la vuelta al pacto, al momento de la renuncia de los individuos a su poder natural, pero no lo haremos de un salto, sino paso a paso. Y en esa vuelta atrás pronto tropezamos con la naturaleza de la soberanía.

Cuando se echa una ojeada al interior del demiurgo del Estado, cuando se analizan uno a uno los doce *derechos* integrantes de su *esencia*, lo primero en llamar la atención no es precisamente la coherencia lógica de la misma;<sup>33</sup> la

<sup>32</sup> Quizá quepa rastrear en Vitoria uno de los precedentes modernos de esta idea, cuando tras negar la soberanía universal del pontífice, añade: “Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera tal potestad secular en todo el orbe, no podría dársela a los príncipes seculares” (Francisco de Vitoria, *Sobre los indios*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 100).

<sup>33</sup> Desde luego, si la soberanía fuera representada con la figura de Hércules, ciertamente su fuerza no dependería de la armonía de su cuerpo, pues constituye un híbrido armazón elaborado con elementos heterogéneos tanto por su naturaleza

serie de comportamientos prohibidos a los súbditos no hacen sino recalcar la obligación de obedecer materializada con el pacto, y no son sino otras tantas consecuencias lógicas de la renuncia a su poder de defenderse por sí mismos. Y en esa tan pleonástica forma consume la soberanía sus primeros cinco derechos. El resto de prerrogativas que la componen, las genuinamente activas para dar forma al orden social, son una especificación de órganos por los que transcurre la acción del poder soberano de los que, a su vez, han sido desgajadas algunas de las competencias en que ha de traducirse la aludida actividad.

¿Cabe el conjunto de las relaciones sociales en esa articulación de prohibiciones, órganos y competencias que son el santo y seña de la soberanía, y mediante los cuales ésta proclama la santidad de su señorío político? Es en ese punto donde se hace fuerte la libertad, que no niega a la soberanía su poder sobre la política pero que reniega su posible extensión al conjunto de la sociedad; es aquí donde la libertad ha construido su bastión social, y aunque mantiene su lealtad a las normas legales establecidas por la soberanía esto no merma la importancia y extensión del territorio donde ejerce su jurisdicción. Será un mundo propio el originado por la libertad en el interior de la sociedad, por mucho que ninguna de las acciones dictadas por ella podrá entrar en contraste con las leyes cuando el encuentro entre ambas esferas tenga lugar. Ha llegado la hora de explorar ese mundo, hasta el momento mantenido en sordina, casi oculto, por la prepotencia de la soberanía, pero cuya significación en el conjunto del orden social no es menor que el mundo político. Desde luego no se tratará de una exploración minuciosa, aunque sí circunstanciada; es decir: no trataremos en profundidad cada una de las instancias de la libertad, aunque sí las tratemos todas.

El Estado hobbesiano reconoce dos tipos de libertad, la natural y la civil, y dos modos de ejercerla, en cooperación con otros, o bien individualmente. La primera subdivisión nos lleva directamente al momento antes señalado de la cesión del derecho natural en el pacto, en tanto la mitad natural de la segunda subdivisión, e incluso la mitad civil de la primera, hunden sus raíces aún más atrás: en plena vida natural. Empezaremos nuestra exposición acerca de la libertad con la mentada en segundo lugar.

como por su función; que alinea unas junto a otros causas y efectos, pero privados de su nexo lógico; que amalgama el momento fundacional del Estado con el organizativo, las consecuencias jurídicas del contrato y las instituciones estructuradoras del ciclo del poder, etc., etc.

Dentro del Estado los individuos pueden constituir junto a otros numerosos tipos de asociaciones, empujados por un mismo *interés o actividad*: a tales asociaciones Hobbes las llama *sistemas* (cap. XXII, p. 184)<sup>34</sup>. Las hay regulares e irregulares, según se doten o no de un representante, que puede ser un hombre o una asamblea; dentro de las primeras las hay absolutas o subordinadas, y de éstas, a su vez, las hay políticas o privadas –obviamente, todas ellas son legales, pero las hay también ilegales–. Dentro de los cuerpos absolutos dependientes –sólo hay una independiente: el propio Estado–, en los políticos hay, ciertamente, poca libertad; el soberano les fija en cartas los límites, que son numerosos –de *actividades, tiempos y lugares* (id., p. 185), o bien: *tiempo, lugar y número* (p. 188)- a sus fines, y cuando no lo hace, porque es imposible especificarlos todos, actúan como tales las leyes ordinarias; en esa tesitura, con su actividad reglamentada en su mayor parte, la gestión del representante sólo es libre cuando se sale de los raíles marcados, es decir, cuando incumple lo establecido; se trata por tanto de una libertad negativa en sus efectos para con el interés del grupo. Dentro de esas asociaciones son las constituidas con fines comerciales, las corporaciones, fundadas por individuos que desean aumentar sus ganancias, las que permiten un mayor grado de acciones positivas debidas a la libertad; pues si, de un lado, el monopolio sobre el comercio interior y exterior de un producto las liga al producto, el establecimiento del precio, la selección de los mercados, etc., son decisiones no regladas: libres. Mayor libertad cabe aún en los cuerpos absolutos dependientes privados, pues al carecer de cartas en su fundación el único límite en la acción del representante es el límite general del Estado: la ley ordinaria. En todo lo demás, el jefe de la familia -la asociación típica de este género- puede actuar en aras de la conveniencia del grupo siguiendo la suya, en la medida en que no haya cedido en el pacto los medios de obtenerla (p. 192).

Pero para nuestro propósito interesa mucho más la primera subdivisión de la libertad, y de sus dos formas, menos la primera, la libertad natural. Ésta, en el Estado, subsiste en los residuos del derecho natural que no fueron transferidos en el pacto social, y que faculta a los individuos a "defender sus propios cuerpos, incluso contra quienes los invaden legalmente"<sup>35</sup>, a no dañarse a sí

<sup>34</sup> Cf. Bobbio, *Hobbes y las sociedades parciales* (en *Thomas Hobbes*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991), pp. 234-264.

<sup>35</sup> Lo paradójico de esta libertad es su carácter jurídico, según pusimos de relieve en el trabajo sobre la concepción penalista hobbesiana.

mismos, etc. (Cap. XXI, p. 179). Ya aludimos anteriormente a estos residuos, y al espejismo de la concesión –o mejor: del mantenimiento– de un derecho sin fuerza, razón por la cual esta segunda alusión será tan breve como la primera. Esta libertad, por lo demás, puede recuperar su dimensión absoluta si por las razones que fueren vuelven las circunstancias anteriores a la instauración del Estado y que determinaron su renuncia –en caso de destierro o de cautiverio del soberano, si éste se hace súbdito de otro, etc. (pp. 181-83).

Cuando el objeto a tratar es la libertad civil, el discurso se complica, en primer lugar a causa de la propia materia, pero a veces innecesariamente. Con esto queremos decir que, si bien Hobbes habla de una provincia no administrada por la soberanía cuando habla de la libertad, cabe sin embargo hablar de libertad cuando se trata igualmente de la soberanía, pues a tenor de la definición dada por Hobbes de aquélla son posibles las relaciones directas entre ambas, y en direcciones tanto comunes como encontradas, además, como pasamos inmediatamente a demostrar. «Un hombre libre es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo» (cap. XXI, p. 173). Aplicando acto seguido dicha definición a un contexto político, Hobbes concluirá sin dificultad que, en el Estado, los individuos son libres en *el silencio de la ley* –y hasta podrá relativizar las medidas del silencio recurriendo a la historia, que enseña cómo aquéllas se dilatan o contraen dependiendo de tiempos y lugares (ib., p. 180) –. El pacto social producía una obligación –de obediencia– que las leyes exigían: y la obligación era la enemiga nata de la libertad; de ahí, repetimos, esa conclusión que confina la libertad al limbo político del silencio legal. Ahora bien, esa conclusión, siendo correcta, ¿es la única conclusión posible? ¿No hay posibilidad de ser libre con una acción directamente pro o contra la propia ley?

En realidad, ya el mismo Hobbes reconoce una exención en el interior de ese mundo dominado por la necesidad de obediencia que es el mundo de la ley; si la generalización de las excepciones, o incluso una distribución azarosa de privilegios, resulta imposible porque atentarían contra la seguridad que el soberano debe dispensar a los súbditos, en cambio es siempre posible la *concesión de una libertad* cuando la misma no pone en peligro la seguridad: y nótese por lo demás que el beneficiario de la misma puede ser la entera comunidad tanto como algún miembro particular: «todos o alguno de sus súbditos» (p. 181). Si la regla tiene su excepción la necesidad tiene su límite, y una vez encontrado uno encontramos la licencia para seguir buscando más.

La ley exige obediencia, digámoslo por enésima vez. Pero por otra parte un individuo, «en virtud de su propia fuerza e ingenio», «tiene voluntad de llevar a cabo» una acción: y está en condiciones de hacerlo pese a que se topará con un obstáculo en grado de dificultarla. ¿Qué ocurre cuando la ley es ese obstáculo? ¿Dejará de ser libre por ello? Es verdad que a la transgresión de la ley sigue el castigo. Pero el castigo repara una transgresión ya cometida, no devuelve a su autor al momento previo a la transgresión: al momento en que quiso y *llevó a cabo* la violación de la ley. El castigo, por tanto, cualificando la acción libre no es sino un reconocimiento más de la libertad de la acción; el castigo fue el precio que se puso la libertad por actuar en el ámbito político. Cabría objetar que la acción voluntaria, buscando el bien del sujeto, no puede tener lugar allí donde, y tal es el caso del Estado hobbesiano, el castigo que sigue a la transgresión de la ley es mayor que el beneficio obtenido con la misma; aceptemos sin rechistar, lo que es mucho aceptar, dicha objeción. ¿Dónde habríamos ido a parar? Al reconocimiento de que si a la violación de la ley no siguiera su castigo, cuando menos el autor de la misma se sabría a sí mismo como sujeto que ha actuado políticamente libre.

Existe con todo una tesitura mucho más favorable al reconocimiento político de la libertad. La ley exige al súbdito obediencia plena, tanto si con ello se procura un bien como si no. La necesidad de obedecer es el reconocimiento de la primacía de la seguridad, y de la extensión de dicha primacía también a los medios para obtenerla: a las leyes, entre otros. Ahora bien, ¿qué impide a un sujeto, que conoce dicha relación y que quiere ser feliz, cumplir *voluntariamente y en virtud de su propia fuerza e ingenio* con el mandato de obediencia inscrito en el mandato legal? Sabedor de que las leyes le procuran su bien, ¿por qué su voluntad, que quiere lo mismo, no iba a quererlas? ¿Por qué no podían llegar también a obligar *in foro interno*, como la ley natural, y no sólo *in foro externo*, cuando muchas de ellas no son sino las propias leyes naturales positivizadas?<sup>36</sup> Es verdad que sus pasiones podrían ser un obstáculo pero sabe que puede desobedecerlas, como sabe que hay bienes y bienes, unos mejor que otros, unos, incluso, en contradicción con otros -lo aprendió, ya lo vimos, mientras instauraba el Estado. Es verdad que la ley exige obediencia por nece-

<sup>36</sup> La respuesta, de haber sido positiva, hubiera hecho a Hobbes sentar un precedente, y el individuo de Adam Smith con gusto hubiera podido seguir su horma (sobre esto último, cf. Laursen, *Adam Smith as Legal and Constitutional Theorist*, *Journal of the American Bar Foundation*, vol. 16, nº 3, 1991, p. 617).

sidad, pero sus conocimientos metafísicos le han enseñado que «la libertad y la necesidad son compatibles» (p. 174). Así pues, si todo ello es cierto la conclusión es que existe una relación inmediata entre ley y libertad, es decir, y por decirlo a la manera kantiana, que el individuo es libre cuando convierte a la ley en el motivo de su obrar –a pesar de no ser el propio individuo el autor de dicha ley–. Tan sólo en un doble supuesto, el individuo que obedece voluntariamente el obstáculo de la ley no sería libre: en el caso de que un individuo deba querer en un contexto lo más libre posible de obstáculos establecidos, cosa de por sí imposible, o bien en el caso de que haya de querer lo contrario del obstáculo: lo contrario de la ley, cosa aún más imposible porque la ley es la voluntad de otra voluntad creada voluntariamente por él para querer por él, porque la ley es su propia voluntad manifestada desde la voluntad de otro y como voluntad propia que es sólo puede querer su bien.

El último tipo de libertad, del cual hicimos una breve referencia más arriba, el único de verdad reconocido como tal por Hobbes, el tipo de libertad que lleva en volandas su teoría hacia la senda del liberalismo, es la libertad que hace oír su latido en el silencio de la ley. Se trata de una libertad cuya existencia deviene tan necesaria como la de la ley misma; aunque en principio esa necesidad parezca ser meramente física –la imposibilidad de «regular todas las acciones y palabras de los hombres»–, el *quantum* de relaciones humanas envueltas por ley en su silencio, cuando le hubiera sido factible hablar, revela asimismo en dicha necesidad un componente moral, es decir, revela en la libertad, en su sujeto, una dignidad moral que poner junto a la estrictamente psicológica de las pasiones, y que, llegado el caso, oponer a ella. El ámbito de la libertad, en efecto, es extraordinariamente amplio, pues comprendiendo «todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes», comprende nada menos que «la libertad de comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio, etc.» (pp. 175-76).

Salta a la vista que no se trata únicamente de la vida privada de los individuos, de la estrecha parcela de su vida que, por ilustrar con un ejemplo, Emilio se reservaba para sí en cuanto *homme*, una vez cumplidas sus obligaciones de *citoyen* y de *sujet*; el margen de vida personal irreductible a la legislación es incomparablemente más alto en los individuos hobbesianos, pues abarca la mayor parte de las relaciones económicas tradicionalmente reguladas por el derecho privado además de un número extraordinariamente importante de actividades sociales que, yuxtapuestas a la vida política, encuentran en las leyes del Estado el marco bajo cuya tutela pueden desarrollarse con entera natu-

ralidad, y que son a su vez el exponente más alto de la autonomía privada. De ahí precisamente que veamos resurgir ahora, en el reino de la libertad, al viejo legislador natural cuya fuerza acabarían sofocando las pasiones: la razón; a ella, y sólo a ella, a *su propia razón* (p. 175), fía Hobbes el orden del mundo social de la comunidad, el orden no estatal.

Por lo demás, como es obvio, con el viejo legislador natural surge igualmente una gran parte del mundo por él legislado, pues parte de ese conjunto de relaciones económicas y sociales habían sido obra directa de la razón que, sin embargo, ante la acometida de las pasiones en un mundo sin Estado no pudo defender. Ahora que el Estado se ha hecho con el derecho de las pasiones, ahora que éstas pueden mover la voluntad de los súbditos y la competencia<sup>37</sup> en la sociedad sin acompañar sus movimientos de la guerra, ahora que en las leyes encuentran un freno, una advertencia en el castigo, y hasta un deseo en la paz; en suma, ahora que los contratos han adquirido la garantía de su plena validez, que la posesión ha sido firmemente asegurada como propiedad, o incluso que ya han sido fijadas las doctrinas que la paz tiene por verdaderas (cap. XVIII, pp. 148-50), la razón –restaurada en toda su potencia natural, de la que guarda completa memoria– está en grado de rellenar todos esos marcos del quehacer social con la mirada de comportamientos susceptibles de escenificarse en su interior –siempre sin sobrepasar el techo de las leyes–, y de defender en cada uno de ellos el interés particular de cada uno de sus titulares. Al mismo tiempo, añadamos, también a ella le será más fácil ahora, merced a las leyes, poner brida a la competencia desencadenada por las pasiones en su afán por contribuir a la felicidad de cada sujeto en el mundo privado de la libertad.

La naturaleza –*negativa*, por decirlo con Berlin, que engloba la establecida por Constant para diferenciar el mundo moderno del clásico<sup>38</sup>– de la libertad y la significación social inherente a la razón –la restauración del orden natural como orden social– nos han conducido a la asociación de la doctrina hobbe-

<sup>37</sup> Cf. el estudio preliminar de Miguel Ángel Rodilla a su magnífica edición del *Diálogo...*, p. XIII.

<sup>38</sup> Berlin, *Dos conceptos de libertad* (en *Cuatro ensayos sobre la libertad*), Alianza Universidad, Madrid, 1988), pp. 191 ss. La distinción de Constant se halla en su celebrada conferencia impartida en el Ateneo de París titulada *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (en Constant, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 257-285).

siana con el liberalismo, pues la libertad entra claramente dentro del género típicamente liberal de *libertad de*, es decir, de ese género de libertad entendida como ausencia de *interferencia arbitraria* y que implica el goce de *derechos establecidos*;<sup>39</sup> por otro lado, ese orden natural socialmente repuesto, constituido por la interacción de individuos racionales que persiguen autónomamente su felicidad, representa *mutatis mutandis* la preeminencia ética y ontológica que el liberalismo concede a la sociedad civil frente al Estado.

Ahora bien, esos dos bastiones del liberalismo que la filosofía de Hobbes presenta en toda su pujanza, ¿permiten hablar de ella como una filosofía política liberal sin más? A juzgar por los derroteros tomados por la historiografía en las últimas décadas, sobre todo a raíz de la bendición dada por Strauss, quien presentaba en Hobbes nada menos que al *fundador del liberalismo*<sup>40</sup>, eso parecería. Enfatizando uno o varios aspectos parciales del pensamiento hobbesiano como claramente liberales, el juego de manos de la argumentación acababa por tergiversar, ocultar y aun negar los aspectos absolutistas del mismo. Así, exaltando el individualismo y lo bien que casa con el mercado; el papel que juega la resistencia, tan importante que hasta parece un derecho; el fin de la pena, tan útil para todos, sociedad y reo; o el rígido formalismo jurídico, que obliga a dictar leyes para dar órdenes y esa visión del Estado que hace de él un numen tutelar de la seguridad y del bienestar de los individuos, Macpherson, Mayer-Tasch, Cattaneo y Habermas, respectivamente -por traer a colación un muestreo significativo-, aprueban en mayor o menor grado el veredicto de Strauss.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, 1993, p. 20. Lógicamente, en el caso del individuo hobbesiano, el reconocimiento de tales derechos se confunde casi íntegramente con el reconocimiento de su libertad en el ámbito de la sociedad.

<sup>38</sup> *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953 (nosotros citamos aquí por la edición alemana, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Stuttgart, 1977, p. 188). El párrafo íntegro el mismo Strauss lo reproducirá más tarde en su *On the Spirit of Hobbes Political Philosophy* (en Brown, ed., *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, 1965, p. 13).

<sup>39</sup> Macpherson, cit., p. 17; Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Mohr, Tübingen, 1965, págs. 83 s; Cattaneo, *Il positivismo giuridico...*, cit., ibidem.; Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, p. 72.

<sup>40</sup> En el otro extremo, los hay, por poner un ejemplo, que hasta niegan el carácter liberal a la libertad negativa: y lo niegan porque es la libertad de Hobbes, y Hobbes es un antiliberal nato (cf. Gray, *Liberalismo*, A.E., Madrid, 1992, p. 92).

Ciertamente, no se les puede negar la razón, y nosotros mismos, con nuestra interpretación, hemos querido ampliar dicha estirpe, pero tampoco se les puede dar toda, y olvidar en menor o mayor grado que el príncipe hobbesiano acumula todo el poder político, decide discrecionalmente, sustituye por entero, en cuanto representante, a sus representados, determina las enseñanzas a impartir en las universidades, etc., etc. Propiedades todas ellas que lo convierten en una de las más acabadas imágenes del absolutismo<sup>42</sup>, y que en todo caso algún genuino liberal, menos agradecido, no ha dejado de contemplar con disgusto<sup>43</sup>. Por si fuera poco, la falta de precisión en la definición de qué es liberal y qué no, la falta de coincidencia en las interpretaciones acerca de qué es liberal y qué no en Hobbes, o la inflación del significado de los elementos en los que cada una se sustenta en detrimento de los otros, etc., no agotan el ciclo de observaciones destinadas a justipreciar la celebrada etiqueta.

Dos nuevos matices es menester señalar al respecto, y precisamente en parte del ámbito reseñado por nosotros como liberal. El primero atañe al amplio espectro de relaciones sociales no legisladas; en ello no hay sólo una decisión política del Estado, que voluntariamente reconoce la autonomía de la sociedad y la potencia legisladora de la razón de los individuos, retrayendo consecuentemente su acción hacia donde ésta es vitalmente necesaria. También aquí hay sin duda algo de eso, pero no sólo eso. Una mera ojeada histórica a los ordenamientos normativos de la época evidenciaría cuántos territorios de la vida social no son objeto de la legislación. En ninguno de ellos, por citar un caso -absurdo por actual-, el lector se toparía con normas sobre el ambiente, y sólo por ello el sujeto del Estado hobbesiano tendría un comportamiento similar al prescrito por Marco Aurelio en las relaciones de los hombres con los seres vivos privados de razón: *interesado y libre*.<sup>44</sup>

El segundo atañe al ámbito dorado del liberalismo, el de la propiedad, tan sagrada hoy<sup>45</sup> como antaño, en tiempos de Locke. En él Hobbes, después de

<sup>43</sup> Constant por ejemplo ve en Hobbes, precisamente en él, al «homme qui a le plus spirituellement réduit le despotisme en système» (*Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Genève, 1980, p. 39).

<sup>44</sup> *Soliloquios*, VI-23.

<sup>45</sup> Gray, op. cit., cap. 8.

<sup>44</sup> Y que llevaría a este último a asentar la paz perpetua en la expansión y generalización del comercio internacional a escala mundial, sin necesidad de apelar a la ga-

haber reconocido tanto la autonomía contractual de los sujetos como la importancia del comercio para la seguridad del Estado, y justo por eso, emprende un viraje que es exactamente el opuesto al más tarde emprendido por A. Smith<sup>46</sup>. Al final del trayecto, el resultado no es sólo que la propiedad real del soberano, en lugar de meramente nominal, es algo más que un simple *flatus vocis*, o que los impuestos no pueden ser sometidos a una cantidad fija, y habrá de ser el soberano quien periódicamente la fije. El resultado será también que aquél determinará igualmente «aprobar o desaprobar los lugares y los materiales del comercio exterior»<sup>47</sup>, y por supuesto «el modo en que habrán de hacerse todos los tipos de contrato entre los súbditos, contratos de compra, trueque, venta, préstamo, arrendamiento, y mediante qué palabras y signos ha de entenderse que dichos contratos son válidos» (L., cap. 24, págs. 204-206). Es decir: el resultado es el intervencionismo estatal en materias sobre las que la ortodoxia económica liberal pronto situará su divisa preferida: *laissez faire, laissez passer*.

Con todo, y pese a la sobredeterminación política de la esfera económica y al reconocimiento de la imposibilidad física de supervisar mediante la ley el entero contorno de las acciones humanas, es un hecho que salvo en determinadas circunstancias existe un margen amplio de maniobra para los operadores comerciales, y que la incidencia de la legislación sobre las relaciones contractuales es más formal que material. Y, sobre todo, es un hecho que el soberano deja voluntariamente determinados ámbitos sociales a la libre disposición racional de los individuos, y que obrando así no hace sino yuxtaponer en el ámbito global de la sociedad una esfera de relaciones sociales –naturales, es decir: preestatales, y en cuanto que el Estado debe reconocerlas supraestatales– junto a la de las relaciones estrictamente políticas–.

rantía de un orden jurídico internacional (al respecto, Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, Seuil, Paris, 1989, págs. 42 s).

<sup>47</sup> El motivo es que los comerciantes hobbesianos eran idénticos a los actuales; y así como éstos –y a veces hasta los propios Estados– han proporcionado toda clase de armas, o de medios para realizarlas, a sus supuestos enemigos –recuérdese el origen del armamento de Irak puesto en juego durante la Guerra del Golfo; y de paso recuérdese también su objetivo–, también aquéllos podrían dejarse arrastrar *por sus deseos de ganancia personal*, con lo que «no sólo proporcionarían al enemigo los medios de hacer daño al propio Estado, sino que estarían dañándolo ellos mismos...»

## SOCIEDAD NATURAL Y ESTADO EN HOBBS

En ese individuo racional y en ese conjunto de vida natural resocializada, más aún que en los aspectos reseñados por cierta historiografía hobbesiana, radica la mayor aportación de Hobbes a la causa liberal. Absolutismo político y cierto liberalismo social coexisten en Hobbes y se reclaman mutuamente; el primero, en respuesta a la vehemencia de las pasiones desocializadoras de los hombres; el segundo porque, una vez frenado lo que daña, es justo que quede libre la otra dimensión del hombre que no daña: ciertas pasiones y, sobre todo, la racionalidad. Comprimiendo al máximo esa filosofía en una sentencia, y entendida ésta con las salvedades aquí expuestas, Hobbes podría haberles dicho a los individuos: *obedeced para ser libres*.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> El liberalismo de Locke será también político porque él entenderá que la libertad social sólo es posible si ya hay libertad política; y la libertad política sólo será posible allí donde el poder no sólo se exprese mediante leyes y no sólo se limite a ejercer su jurisdicción sobre determinadas esferas de la sociedad, sino también donde, técnicamente, sea un poder dividido y controlado.