ARTÍCULOS

LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBES: UN TEMPRANO INTENTO DE SÍNTESIS METÓDICA

ANTONIO TORRES DEL MORAL*

* Catedrático de Derecho Constitucional.

UNED

SUMARIO

I. EL GIRO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEORÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVII

II. HOBBES: EL SISTEMA DE LAS CIENCIAS Y EL PROBLEMA DEL MÉTODO

1. Ciencia y método.
2. El sistema de las ciencias.
3. Dualismo metódico.

III. EL MODELO POLÍTICO HOBESIANO Y SU ANTIMODELO

1. Los tres pilares de la teoría hobesiana.
2. El estado de naturaleza como antimodelo y el Leviatán como modelo de vida humana deseable.
3. La razón y las leyes naturales.
4. El pacto social y el modelo de Estado absoluto.
5. El problema de los límites del poder soberano.
6. El Derecho.

IV. CONSIDERACIONES EN TORNO AL MODELO POLÍTICO HOBESIANO

1. El estado de naturaleza: una petición de principio.
2. El pacto social hobesiano como modelo teórico ideal.
3. Una nueva abstracción: el soberano.
4. El poder es siempre lo que es, o la inutilidad de la teoría.
5. Unas «leyes de la naturaleza escasamente convincentes.
6. Excepciones incongruentes que Hobbes opone a su propio modelo.
7. Un relativismo axiológico autocrático.
8. Leviatán, modelo ideal de autocracia.

LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBES: UN TEMPRANO INTENTO DE SÍNTESIS METÓDICA

ANTONIO TORRES DEL MORAL

I. EL GIRO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEORÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVII

En general, cuando en una época se hace mucho hincapié en las cuestiones metódicas es porque hay bastante inseguridad en las ideas que hasta entonces se tenían por válidas. Se teme errar de medio a medio y, más que buscar nuevos conocimientos, se procura evitar el error. Para ello se indaga un método que preserve del mismo. Como normalmente no se encuentra uno que satisfaga por completo, las cuestiones metódicas llenan casi toda la producción teórica.

En la época que consideramos ocurre así. La revolución científica (Copérnico, Galileo, Kepler) y filosófica (Descartes) sumen al pensamiento del siglo XVII en una profunda inquietud y perplejidad, pero, al mismo tiempo, en la esperanza fundada de construir nuevos sistemas científicos y filosóficos con la observación empírica y la razón como instrumentos, con el análisis y la síntesis como procedimientos.

La filosofía del siglo XVII se aferra a la razón. No desprecia las demás vías, pero busca el asidero de la razón como el único firme. El hombre moderno, principalmente desde Descartes, se caracteriza, entre otras posibles notas, por la inseguridad. Inseguridad proveniente de la renacentista afirmación de una libertad individualista y antropocéntrica que subvirtió el orden teocéntrico medieval sin sustituirlo por otro sistema filosófico o teológico que ofreciera garantía de firmeza. Esa inseguridad moderna no se plantea, pues, sólo a un nivel gnoseológico, sino en todos los aspectos de la vida humana.

Por lo que se refiere al ámbito político, las doctrinas pactistas obedecen al deseo de encontrar un sólido fundamento a la sociedad vivida o deseable, demostrar que la sociedad, el *hecho social*, no obedece al capricho humano ni al azar, ni siquiera a la fatalidad, sino que responde a la naturaleza humana, y, por ende, aunque necesario, es una cabal respuesta a lo que los hombres, en su caso, habrían acordado en un acto fundacional reflexivo. De manera que si la existencia de la sociedad hubiera dependido de la celebración de un pacto, habrían hecho bien los hombres en celebrarlo, porque, si lo hacen con justicia y en condiciones de igualdad entre los pactantes, la sociedad resultante cumple todos los fines deseables que la razón puede pedir.

El primitivo liberalismo fue un producto de Inglaterra y Holanda, pudiéndose señalar entre sus características más acusadas las siguientes[1]:

1. Tolerancia religiosa.

2. Valoración positiva del comercio y de la industria, además de una firme defensa del derecho de propiedad.

3. Derecho de la comunidad a darse su propia forma de gobierno.

4. Limitación del poder por los derechos de los ciudadanos, entre los que el más efectivo para dicha función fue, indudablemente, el derecho de propiedad.

5. Libertad e igualdad de origen de los hombres. Para evitar las diferencias advenidas, ningún remedio mejor que la educación (Ilustración).

6. Oposición al monolitismo teocrático medieval tanto como a los modernos fanatismos religiosos.

7. Individualismo. Este individualismo fue de importancia decisiva, enfrentándose a la opinión medieval dominante. En el Medievo dominó (salvo en el caso de los místicos) «una firme síntesis de dogma, Derecho y costumbre»; «lo verdadero y lo bueno tenían que ser determinados, no por la meditación solitaria, sino por la sabiduría colectiva de los concilios»[2]. El individualismo penetró tanto en la práctica política

[1] Cfr. B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía Occidental*, edic. cast., Madrid, 1971, vol. II, pp. 219-221.
[2] *Ibidem.*, p. 220.

como en la filosofía (que recibió el impacto del *cogito* cartesiano), además de en la economía, todo lo cual trastocaba integralmente los supuestos teóricos de la política.

8. Racionalismo. A fuerza de prescindir de todo lo no evidente, el hombre del siglo XVII se queda solo consigo mismo, como *individuo*, con su *razón*. Con tan escaso bagaje trata de acceder a la naturaleza común (de los hombres principalmente, pero no sólo de ellos). Una vez hecho, quiere extraer deductivamente unos principios fundamentales, entendidos como universales y eternos. Todo exactamente al contrario de lo que hizo o hicieron los pensadores griegos, que partieron del hombre como miembro de la comunidad, que era lo que les parecía evidente, por tangible, y llegaron al individuo después por vía de abstracción.

En síntesis, es la ideología de la burguesía, que cada vez tiene mayor peso social. Como sostiene SABINE, «la filosofía del siglo XVII era, por primera vez, una filosofía de la clase media. Por el momento la clase media estaba, en términos generales, del lado del liberalismo, el cosmopolitismo, la ilustración y el individualismo»[3].

Ya el mismo Grocio se debate entre el racionalismo y el empirismo, aunque con una muy decidida inclinación por aquél a la hora de construir su teoría política y jurídica. Algo parecido sucede a Pufendorf. El racionalismo cartesiano fue bien recibido por juristas y filósofos de la política porque podía ser un arma útil contra el dogmatismo y la ciega creencia en la tradición, si bien, como haría ver Locke, podía ser utilizado precisamente en sentido contrario.

Poco a poco, *el método prevalece sobre el contenido*, contentándose muchas veces los cultivadores del iusnaturalismo con la corrección formal de la argumentación deductiva, sin preocuparse de la existencia real de las cosas ni de los reales acontecimientos. No en vano el idealismo platónico subyace no ya en Grocio sino en casi toda la ciencia del siglo XVII.

El Derecho natural era una «idea», un modelo, un tipo, como lo es la figura geométrica, que tampoco existe en la realidad. Ello comporta una necesaria ambigüedad que proviene de la diferencia entre necesidad lógica y necesidad moral (deber), entre corrección argumental y verdad real. Y todo ello, a su vez, descansa en que se prescinde del *hecho*, de los hechos; pero además se prescinde de algo incuestionable: que el hombre introduce, con su libertad, modificaciones en las condiciones sociales y políticas, en los

[3] G. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, ed. cast., México, 1965, p. 320.

datos con que originariamente se plantea el problema en un gabinete de estudio.

En el siglo XVII sólo Spinoza se enfrenta con este problema, sin grandes resultados. Hobbes arranca del materialismo, pero acaba preocupándose de los hechos, lo que le lleva a introducir en cada momento sucesivo de su teoría nuevos postulados que posibilitaran su continuación. Fue ya en el siglo XVIII cuando se hizo el análisis crítico del racionalismo iusnaturalista. Lo hizo D. Hume. Y lo hizo con bastante coherencia y solidez, independientemente del juicio que pueda merecer el contenido de su doctrina política: lo cual le ha valido su identificación como padre de la Ciencia Política contemporánea de corte empírico.

Por lo demás, Hobbes adoptó el método racionalista para defender el poder absoluto. Altusio y Locke, para defender la limitación del poder. Grocio y Pufendorf quedaron equidistantes. Pero, como concluye SABINE, «la teoría, en conjunto, tenía una inclinación general hacia el liberalismo político»[4].

De otro lado, como apunta H. HELLER[5], el problema de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual pasó a un segundo plano en esta época, y el problema político crucial vino a ser —y lo será ya hasta nuestros días— la disputa del poder por parte del príncipe y del pueblo (más bien de la oligarquía). La doctrina del *contrato social* y/o político dominó en esta polémica y fue utilizada por los dos bandos combatientes con finalidades, claro está, distintas. Como ambas partes invocaban los mismos principios, pocas posibilidades había de superar el estado científico de la cuestión. Había dos vías para ello:

a) o bien desplazar por completo al pueblo de toda intervención en la designación del soberano;

b) o bien encontrar, fuera de toda justificación teológica, un fundamento inmanente del poder político.

La primera vía es seguida por Bossuet y Fenelon en Francia, y por Salmasio y Filmer en Inglaterra. La segunda, completamente nueva, se inicia con Hobbes, el cual —desde esta perspectiva, lo mismo que Maquiavelo desde otra— puede ser considerado también como fundador de la moderna Ciencia Política.

---

[4] G. SABINE, *op. cit.*, p. 319.
[5] H. HELLER, *Teoría del Estado*, edic. casto., México, 1942, p. 33.

II. HOBBES: EL SISTEMA DE LAS CIENCIAS Y EL PROBLEMA DEL MÉTODO

Todo el ciclo de la primera revolución burguesa, que dispara el advenimiento del Estado nacional, dice C. MOYA, acontece entre la publicación de *El Príncipe* y de *Leviatán*. La dictadura de Cromwell, añade, fue el cumplimiento absoluto de ese movimiento histórico: la revolución inglesa puso los fundamentos políticos para la expansión del capitalismo[6].

Hobbes había entroncado en Oxford con la corriente voluntarista, nominalista y empirista medieval que había tenido en Inglaterra sus principales progenitores[7]. Después, como sabemos, es ganado por la Física galileana y el racionalismo cartesiano. Y, por lo tocante a política, conoce la obra de Maquiavelo, Bodino y Grocio.

Tal bagaje y su entorno político y económico lo instalan en plena modernidad. Acerquémonos poco a poco a su construcción teórica de la política, en la que, al decir de la generalidad de los exégetas, se podrá estar o no de acuerdo con sus ideas concretas, pero hay forzosamente que rendirse a la imponente trabazón lógica de sus construcciones mentales[8]. Veremos que no es así, si se me permite expresarme con tal firmeza, desproporcionada en relación a mis modestas dotes dialécticas.

1. Ciencia y método

Impresionado por el sistema de Galileo, Hobbes concibe todo acontecimiento como un movimiento de mayor o menor complejidad, como una diferencia cinética. Lo cual reza también para la vida humana. La Geometría y la Mecánica estudian dichos movimientos en el mundo físico. La Fisiología y la Psicología, en el mundo psíquico. Y la Política (o Filosofía Política), en el mundo humano social.

«El objeto de la Filosofía o la materia de la misma son todas las cosas que se pueden concebir en proceso de generación... Por lo tanto, la Teología está excluida de la Filosofía.»[9] La Filosofía, pues, trata exclusivamente de los cuerpos y de sus propiedades.

---

[6] C. MOYA, *Introducción* a la edición cast., de *Leviatán*. Madrid, 1980, pp. 29-30.
[7] J. M.ª RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Historia del pensamiento jurídico*. Madrid, 1976, p. 103.
[8] A. TRUYOL SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, 1976, vol. II, p. 157.
[9] *De Corpore*, I, 1, 8.

Pero la ciencia no es un mero conocimiento de hechos sino el de sus causas; no consiste en describir ni acumular datos sino en formular leyes y teorías. Y esto no es hacedero si no dispone del método adecuado.

El problema del método es, pues, prioritario. Frente a la Geometría y a la Física, por ejemplo, la Filosofía política ha adolecido hasta ahora de métodos poco idóneos. Por eso Hobbes, que cree haber dado con el correcto, puede decir que esta ciencia comienza con su obra *De cive*.

Ahora bien, a una concepción materialista y mecanicista como la descrita anteriormente es evidente que le acomodan mejor los métodos empíricos, que son los únicos que pueden dar cuenta de esos cuerpos, de sus movimientos y de propiedades. ¿Es así como Hobbes construye su Filosofía?

Cuando un hombre razona, dice Hobbes, no hace sino concebir una suma total o un residuo según que haya acumulado o restado unas partes a otras. Y esto, a su vez, no es otra cosa que sustituir los nombres de las partes por el nombre del conjunto, si se ha sumado, o el nombre del conjunto por el de la parte resultante, si se ha restado. *Razonar* es, pues, operar con nombres. El cálculo de la realidad por medio de las palabras es el único itinerario de la razón, la única posibilidad de razonamiento científico[10].

Operando así, la razón es capaz de formular leyes y elaborar teorías que desmientan las impresiones de los sentidos. Tal hicieron Copérnico y Galileo con el geocentrismo «sensorial», al que opusieron un «racional» heliocentrismo que terminó por ser verificado y por abrirse camino.

Todos los conocimientos, ciertamente, se inician en los sentidos porque provienen de la percepción de un movimiento. Pero la razón puede remontarse por encima de estos datos y buscar la teoría general que dé una explicación suficiente de todos los fenómenos estudiados.

Los métodos son dos: el sintético o de composición y el analítico o de división y resolución. El *método analítico* arranca de lo singular, de las percepciones sensoriales, y culmina con la formulación de un principio general en el que se identifican las causas. El *método sintético* parte de lo universal y de las causas para llegar a los casos particulares y a los efectos.

Pues bien, en la enseñanza, que sólo necesita exponer y demostrar, se utiliza el método sintético, mediante continuos silogismos[11]. Pero en la investigación científica han de emplearse los dos: hay que partir de la realidad concreta tal como la percibimos por los sentidos; ir después descomponiéndola en sus elementos simples (análisis) para ir más tarde recomponiendo esa realidad

[10] Cfr. C. MOYA, *op. cit.*, p. 51.
[11] *De corpore*, I, 6, 12.

como objeto científicamente inteligible (síntesis). Esta unión de análisis y síntesis, de resolución y composición, ya desenvuelta por Galileo, expresa muy cabalmente la pretensión hobesiana.

2. El sistema de las ciencias

Es coherente con este planteamiento el que nuestro autor conciba su sistema filosófico dividido en tres partes:

1) *De Corpore*, que trataría del cuerpo natural, viniendo a cubrir lo que estudian la Geometría y la Mecánica.

2) *De Homine*, que se ocuparía del cuerpo humano en su aspecto físico y psíquico.

3) *De Cive*, que versaría acerca del cuerpo social.

Este era el orden lógico de las ciencias según Hobbes, siendo preciso haber superado un nivel para abordar con éxito el siguiente.

Sin embargo, el orden en que aparecieron las distintas partes de su *Elements of Law Natural and Politic* fue distinto. En 1642 publica la parte política, *De Cive*; y todavía, antes de publicar las otras, da a la prensa su *Leviatán*, escrito en 1649 y publicado en 1651. En esta obra, fuera del sistema inicial, aborda, junto a las materias políticas, problemas metodológicos y lucubraciones en torno a la naturaleza humana. *De Homine* sólo aparecería en 1652 y *De Corpore* habría de esperar a 1655.

Lo primero que este hecho sugiere es que Hobbes contradice su esquema inicial, al comenzar por el final; o, lo que es lo mismo, que se puede estudiar Política sin pasar por los niveles inferiores. Dicho de otra manera: *que la política, por estar basada en principios propios, no necesita apoyarse en ninguna ciencia previa*, aunque, eso sí, tampoco quepa entenderla como totalmente independiente ni, menos aún, como previa a todas[12].

Pero, al parecer, fueron las circunstancias políticas las que le impulsaron a adelantar *De Cive*. En realidad, ya en 1637 publicó unas páginas que eran un esbozo del *De Corpore* y en 1640 hizo circular, bien que en mero manuscrito,

[12] L. STRAUSS, *¿Qué es Filosofía Política?* edic. cast., Madrid, 1970, p. 243.

el borrador de las otras dos partes, que por entonces tenían como títulos *De la naturaleza humana* y *Del cuerpo político*. De manera que la alteración del sistema lo fue sólo de su publicación y, si acaso, de su redacción definitiva, pero no en cuanto a su concepción ni a su primer desarrollo. Así lo han sabido ver J. BERNHARDT y, entre nosotros, A. TRUYOL, que, a mi juicio, aciertan al entender que no hay contradicción en este aspecto de la obra hobesiana[13].

Pero Hobbes llegó a admitir la autonomía epistemológica de la Política, y esto sí que contradice la trabazón orgánica del sistema. Aduce Hobbes que la homogeneidad de la experiencia y la unidad del mundo cognoscible pueden eximirnos de pasar por las etapas intermedias antes de estudiar lo político; basta con aprender el método idóneo. Más aún: le parece ilusorio que el filósofo político pretenda conocer con seguridad todos los aspectos de las otras ciencias; la cesura entre ellas siempre acabaría produciéndose; así que deben bastarle la experiencia y la razón en su ámbito específico.

A mi manera de ver, aunque esta conclusión es bastante realista, para acabar ahí no hacía falta tomarse la molestia de trazar todo un sistema de las ciencias sin ruptura de continuidad.

3. *Dualismo metódico*

Sin embargo, la peculiaridad —y, a la larga, la inconsistencia— del sistema científico o filosófico hobesiano se identifica en un estrato más hondo.

Hobbes había unido a su mecanicismo galileano una fuerte admiración por el rigor metódico de la Geometría euclidiana. Si el *mecanicismo* le exigía comenzar por la realidad sensorialmente percibida, su decidida inclinación por el método de la Geometría le permitía desligarse de esa realidad básica y elaborar autónomamente los elementos más simples de la ciencia: signos, nombres y primeras definiciones.

El caso es que en su obra hay, sí, elementos empíricos, pero no empirismo; e incluso hay un cierto repudio del experimento para acogerse al método sintético de una forma muy parecida a la del racionalismo continental.

Sin embargo, ese empirismo que no logró abrirse paso en su obra le empujaba a un *nominalismo* más acentuado de lo que pudiera esperarse de un racionalista. Para Hobbes, más acusadamente aún que para Ockam, los nombres

[13] J. BERNHARDT, «Hobbes», en *Historia de la Filosofía*, dirigida por F. CHATELEC, edic. cast., Madrid, 1976, vol. II, pp. 124 y ss.; y A. TRUYOL SERRA, *op.* y vol. *cit.*, p. 159.

universales no designan cosas concretas existentes en la naturaleza sino que son simplemente eso, *nombres*, nombres comunes a muchas cosas[14]. Este nominalismo, que volveremos a encontrar en empiristas como Locke y Hume porque vienen a ser dos facetas de la misma posición epistemológica, apuntó en Hobbes a un cierto formalismo o *fenomenismo* que los dos empiristas citados afirmarán y que alcanzará su mejor desarrollo, andando el tiempo, en el positivismo lógico del Círculo de Viena.

Hobbes aspiraba a integrar esta dualidad metódica en una filosofía unitaria. Harto difícil el empeño, como puede colegirse: conciliar el más riguroso saber racional, el que le proporcionaba el convencionalismo o fenomenismo, con un punto de partida empirista del conocimiento.

Su punto de partida empirista debía conducirlo a una ciencia construida mediante generalizaciones inductivas, a las que siempre les falta la certeza necesaria de un teorema. Pero Hobbes quiere edificar una Geometría Política, en la que los términos y las primeras proposiciones sean convenidas para, desde ahí, deducir todas las demás de forma necesaria. Por eso dice que la Geometría y la Política son ciencias totalmente demostrables, porque se desarrollan dentro del marco de las convenciones humanas, que son la definición y el lenguaje[15]. Se puede aprehender sus principios de modo apriorístico, mediante un acto de introspección, lo cual no es hacedero con los fenómenos naturales[16].

La base del conocimiento científico es la comprensión de los términos utilizados. Su mayor riesgo, no definir con precisión y manejar palabras sin significado[17]. Para Hobbes, aunque el análisis es necesario en el primer estadio del conocimiento, resulta evidente que el conocimiento científico es fruto de la deducción y sólo es detectable en la *definición*. Ahora bien, las definiciones son «arbitrariamente adoptadas por los inventores del lenguaje y, por consiguiente, no necesitan ser demostradas»[18]. La definición no significa la esencia de nada sino que es la creación gramatical que expresa lo que concebimos como tal esencia[19]. Todo queda, pues, en el ámbito del sujeto cognoscente, sin necesidad de contraste o verificación con la realidad. Y Hobbes ilustra: «Es cierto, por ejemplo, que *el hombre es una criatura viviente*, pero sólo debido a que los hombres quisieron imponer ambos nombres a la misma cosa.»[20]

Hobbes no se decidió a dar el paso definitivo por este camino del fenomenismo y del positivismo lógico, pero sin duda ayudó a encontrarlo.

---

[14] *De corpore*, I, 2, 4; y I, 2, 9, entre otros lugares.

[15] G. GARMENDÍA DE CAMUSSO y N. SCHNAITH, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*. Buenos Aires, 1973, pp. 82-89.

[16] F. VALLESPÍN, «Tomás Hobbes y la Teoría Política de la Revolución inglesa»; en *id.* (ed): *Historia de la Teoría Política*. Madrid, 1990, vol. 2, p. 278.

[17] *Ibidem*, pp. 90-91.

[18] *De Corpore*, I, 3, 9.

[19] *Ibidem*, II, i, 23 y 24.

[20] *Ibidem*, I, 3, 7.

II. EL MODELO POLÍTICO HOBESIANO Y SU ANTIMODELO

Es comúnmente reconocido que el miedo y la aversión a la inseguridad adquieren en Hobbes, dicho sea con palabras de Truyol, «dimensión existencial». Las luchas políticas y eclesiásticas de su época contribuyeron a ello. Y él mismo se reconoce hermano gemelo del miedo, aludiendo a las circunstancias de su nacimiento[21]. Como explica J. BERNHART, había Hobbes estudiado desde su período «humanista» a Tucídides, el más analista de los historiadores griegos, en el que podía encontrarse una viva pintura de la guerra civil y de las debilidades de la democracia. «Desde ese momento, la democracia sólo fue para Hobbes demagogia y retórica», tesis que repite en todos sus escritos políticos, y en el *Leviatán* con más fuerza que en ninguno otro[22].

No supo romper nuestro autor el dilema que se presentaba a su mente: toda comunidad política se halla frente al peligro de la anarquía o frente al peligro del despotismo. En el siglo XVII, los puritanos, especialmente los independientes, estaban preocupados por el peligro del despotismo; por eso terminaron ideando el modelo político que terminaría denominándose liberal. Hobbes, en cambio, estaba obsesionado por el miedo a la anarquía. Toda su obra está animada con el propósito de luchar contra el desorden, contra las causas de la guerra civil. De ahí el carácter autocrático de su modelo político[23]. Pero es interesante observar cómo lo construyó, con qué cimientos lo sustentó y qué argumentaciones le dieron su definitivo perfil.

1. Los tres pilares de la teoría hobesiana

Tres son los principios de los que parte Hobbes como sustentadores de su toría:

1) Uno de ellos es la *igualdad* básica de los hombres por naturaleza. Para él es un dato que los hombres son más o menos todos iguales. Es decir, no hay ninguno con especiales títulos ni atributos para dominar a los demás ni erigirse en gobernante.

2) El segundo consiste en un *utilitarismo relativista en lo concerniente a los valores*, muy en línea con el mecanicismo materialista que expusimos más

[21] A. TRUYOL SERRA, *op. cit.*, p. 158.
[22] J. BERNHARDT, *op. cit.*, p. 131.
[23] Cfr. B. RUSSELL, *op. cit.*, p. 176.

atrás. «Cualquier cosa —dice— que sea el objeto del apetito o deseo del hombre, es considerada por él como *buena*, mientras que el objeto de su odio es considerado como *malo*, y el de su indiferencia, como *vil* y *despreciable*»[24]. Lo bueno y lo malo, son, por consiguiente, nociones subjetivas. Las palabras se usan siempre en relación a las personas que las utilizan, dice nuestro autor.

Hobbes escribió el *Leviatán* como una réplica a las circunstancias historias de la Inglaterra de su tiempo, en plena y prolongada disputa entre la Corona y el pueblo, entendiendo por pueblo la oligarquía con presencia o representación en el Parlamento. Si la búsqueda de la primacía parlamentaria tuvo un final feliz, el liberalismo, no debemos olvidar el lastre que durante doscientos años significó el poder de esa oligarquía terrateniente y urbana para la plena consolidación de un Estado en Inglaterra.

De manera que de la noción de bueno y de malo depende las pasiones humanas, que adoptan la forma de apetito y de aversión. En definitiva, se trata siempre de *movimientos*, como es propio de una concepción mecanicista; de movimientos del corazón o de la cabeza. Nada hay detrás que los sustente axiológicamente. Por lo demás, «la suma de deseos, aversiones, esperanzas y miedos que se suceden hasta que se realiza la cosa o se decide que es imposible hacerlo, es lo que llamamos deliberación, concluye Hobbes[25].

3) Y el tercero es un principio básico de su Psicología: *el egoísmo del ser humano*. El resorte último y más oculto del hombre es el egoísmo, que se traduce en un afán de autoconservación, de seguridad, y en el temor a la muerte. La apetencia de poder, de prestigio y de riqueza se inscribe en ese afán de seguridad. Pero, como todos hacen lo mismo, puede hablarse de un deseo perpetuo e incesante de poder. H. WELZEL ha subrayado que «así como Newton, partiendo de las leyes de Galileo, deduce las leyes del movimiento de los astros como resultado del impulso centrífugo y de la atracción centrípeta de las masas, así también el mecanicista Hobbes deduce el Estado como el resultado del ansia del poder, de carácter centrífugo»[26].

Dejando a un lado el carácter centrífugo o centrípeto de ese afán de poder, es cierto que de estos tres principios citados deduce Hobbes su Teoría Política. Veámoslo.

---

[24] *Leviatán*, VI.
[25] *Ibidem*, mismo lugar.
[26] Cit. por A. TRUYOL, *op. cit.*, pp. 159-160.

2. *El estado de naturaleza como antimodelo y el Leviatán como modelo de vida humana deseable*

El ser los hombres iguales por naturaleza les lleva a perseguir los mismos fines, y, antes que ninguno, *la seguridad*, y, por consiguiente, el *poder* que la proporciona. Naturalmente, el proceso que se desencadena es el de *competencia*, dice Hobbes. Y de ahí el permanente estado de *guerra total*, guerra de todos contra todos, en el estado de naturaleza. Aunque haya treguas, no cesa el estado de hostilidad latente, de tensión antagonista, porque algunos prosiguen sus actos de conquista más allá de lo que su seguridad requiere, lo que mueve a los demás a defenderse y a hacer otro tanto[27].

El estado de naturaleza nos es pintado por Hobbes como algo indeseable. En él cada uno goza de libertad completa, pero infructuosa. Es una situación de permanente desconfianza, de guerra sin residuo en la que únicamente rigen las «leyes» de la fuerza y la astucia. (Aquí resuena en Hobbes la imaginería del león y de la zorra, la fuerza y la astucia, que han puesto en juego los «realistas» políticos desde Cicerón a Maquiavelo.)

Una situación semejante no es propicia para la industria, ni para la agricultura, ni para el comercio, ni para las artes, ni para las letras. Reinan «las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia, la crueldad». La vida del hombre se hace «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve»[28].

Dibujando así el estado de la naturaleza, el lector espera la fórmula para salir de él y llegar a la formación de un cuerpo político, al Estado, que para Hobbes equivale a la forma de vida humana deseable. Su modelo es Leviatán.

En efecto, frente a los horrores del estado de naturaleza y en las mismas páginas, traza Hobbes este otro cuadro: si en el estado de naturaleza cada uno tiene derecho a todas las cosas pero no puede gozar de ninguna, en Leviatán goza tranquilamente de su derecho y «reinan por doquier la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias...». Todos los miembros del Estado se sienten defendidos por igual: esta es su primera y mayor ventaja.

3. *La razón y las leyes naturales*

A la hora de describir el paso de una situación a otra, Hobbes hace un quiebro: necesita introducir un nuevo elemento, *la razón*, para poder explicar que,

[27] *Leviatán*, XIII.
[28] *Leviatán*, XIII, y *De cive*, I, 11-14.

aun en el estado presocial, los hombres pueden proyectar, calcular y encontrar vías menos nocivas que la guerra total.

Es la razón, no los apetitos ni las pasiones, la que le aconseja al hombre construir una sociedad para obtener la paz y la civilización. Es la razón la que le dicta al hombre lo que Hobbes denomina *leyes naturales* (se entiende que de la naturaleza humana), que son en realidad *criterios de prudencia egoísta*; esto es: las normas que un ser racional observaría para obtener su propia ventaja. ¿Cuáles son éstas?

1) La primera de todos consiste en que «todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y, cuando no pueda, ha de buscar y utilizar toda ayuda y las ventajas de la guerra»[29].

2) La segunda es «que todo hombre esté dispuesto, cuando los demás lo estén también, a renunciar a toda cosa y a la defensa propia, y se contente con tanta libertad contra los demás hombres como consentiría a éstos contra él mismo»[30].

3) La tercera postula «que los hombres cumplan los convenios hechos»; de lo contrario, «los convenios serían vanos y no otra cosa que palabras vacías, y... estaríamos todavía en situación de guerra»[31].

Y así hasta diecinueve leyes. En verdad, como hemos dicho, no son propiamente leyes, sino, en palabras del mismo HOBBES, «conclusiones o teoremas relacionados con la conducta apropiada para la conservación y defensa de sí mismos (los hombres)», en tanto que, para nuestro autor, la ley propiamente dicha, la ley positiva, es «la palabra que tiene derecho a imponerse sobre ellos»[32].

4. El pacto social y el modelo de Estado absoluto

Pero como estas conclusiones, teoremas o criterios son, aunque racionales, contrarios a las pasiones humanas, y como, por otra parte, «los convenios sin la espada no son más que palabras»[33], resulta necesario que exista un *poder* incontestable, por encima de todos los individuos. Por eso, el paso del estado

[29] *Leviatán*, XIV.
[30] *Ibidem*, mismo lugar.
[31] *Ibidem*, XV.
[32] *Ibidem*, mismo lugar.
[33] *Ibidem*, XVII.

natural al civil no se puede dar sin la instauración de ese poder: los pactantes se desprenden de todo el que pudieran tener y lo transmiten a un hombre o una asamblea, esto es, a una sola voluntad, a un solo soberano.

Hobbes recurre al pacto como instrumento metódico para explicar no sólo el origen del Estado sino también sus rasgos fundamentales. Porque en el modelo de pacto se contiene el modelo de Estado. Igual sucede en Rousseau.

J. PÉREZ ROYO, ha estudiado con cierto detenimiento las diferencias entre el pacto hobesiano —y de los pensadores sucesivos— y el de la teoría política precedentes[34]. Para los pensadores anteriores, el pacto era sólo *de sujeción*, para legitimar el poder político. En cambio, Hobbes necesita explicar el nacimiento mismo de la sociedad; precisa, pues, de un verdadero *pacto social.*

Por una parte los hombres celebran, sí, un pacto social, pero no deciden su contenido, porque éste viene determinado innecesariamente por la finalidad que dicho pacto persigue. De otro modo no se habría adelantado nada: no se habría salido del estado natural.

De otro lado, Hobbes habla realmente de un solo pacto, en el que están coimplicadas la asociación de pactantes y su sujeción al poder político. El soberano y el pueblo son criaturas del pacto, no sujetos pactantes. Antes del pacto sólo hay multitud. Por primera vez en la historia del pensamiento, el Estado, la comunidad política, la república es presentada por la Filosofía Política como algo artificial, aspecto éste en el que PÉREZ ROYO ve cifrada básicamente la ruptura de ésta con la Filosofía Política anterior.

A mi modo de ver, sin embargo, esta teoría hobesiana tiene en Maquiavelo un claro, aunque incompleto precedente. Para el florentino, antes de que el príncipe asuma y ejerza el poder, no hay Estado sino una muchedumbre informe. Es el príncipe —su poder— el que constituye el Estado, le imprime un orden y lo sostiene. Con todo, Hobbes acierta a unir esta idea con la del pacto y pone el acento en el artificio resultante, rasgo que no mereció la atención de Maquiavelo[35].

Maquiavelo y Moro, dice S. SÁNCHEZ, no traspasaron el umbral de la instrumentalidad de la razón. Por eso no construyeron una teoría de ese nuevo ente, del Estado, limitándose a observar y describir hechos y experiencias y a sugerir técnicas de actuación[36].

Veamos cómo explica Hobbes este pacto y cuál es su fórmula.

---

[34] J. PÉREZ ROYO, *Introducción a la Teoría del Estado*, Barcelona, 1979, pp. 141-147 y 154-155.

[35] Cfr. mi trabajo «La obra y el método de Maquiavelo: una teoría de y para la acción política», *RDP*, n.º 30, Madrid, 1989.

[36] S. SÁNCHEZ, «El pretendido individualismo posesivo de las teorías de Hobbes y de Locke», *RDP*, n.º 27-28, Madrid, 1988.

La multitud de individuos, para poner términos a su estado natural de guerra, confiere todo su poder a un hombre o a una asamblea de hombres, la cual puede reducir todas sus voluntades a una sola voluntad, constituyendo una sola persona. Ese soberano representa a todos. A partir de ese momento, cada uno debe considerarse autor de todo lo que haga el soberano, que lo representa en orden a la paz y seguridad comunes.

Se trata de «la unidad de todos en una e idéntica persona hecha por pacto». Es como si cada hombre dijera a los demás: *«Autorizo y abandono mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, sobre la condición de que abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante.»*[37]

Una vez hecho esto, la multitud así unida se llama Estado; el que asume el poder se llama soberano, y cualquier otro es súbdito.

El poder de este soberano es absoluto, ilimitado, inalienable, indivisible e irrevocable sencillamente porque, si no lo fuera, no podría cumplir la función para la que ha sido instituido: asegurar la paz en la sociedad. Por lo tanto, no está obligado por las leyes, que él puede soslayar sin necesidad de derogarlas. Ningún súbdito podrá acusarle de injusticia, porque la justicia proviene precisamente de él, es lo que el soberano dice que es; el soberano en vigor, no puede hacer nada en detrimento de sus súbditos puesto que sus actos son actos de éstos, como hemos visto, pues es su representante. El soberano sólo es responsable ante Dios... pero Dios no es objeto de la Filosofía.

Así, pues, Hobbes construye su modelo de Estado deductivamente a partir del antimodelo del estado natural, de los *fines* perseguidos por los contratantes en el pacto social y de los conceptos de *representación* y *persona*, a los que dedica especial atención en el capítulo XVI del *Leviatán*, conceptos que curiosamente no figuraban ni en *Elementos de Derecho* ni en *De cive*. Se trata de una «Geometría Política» en la que cada proposición es deducida de la precedente y todas arrancan de las referidas definiciones previas y de la fórmula contractual.

No es desatinado, por todo lo que antecede, ver en Hobbes un precedente del concepto weberiano del Estado, como comunidad humana que, en el interior de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima[38]. Menos fácil es aceptar la tesis de que Hobbes traza nítidamente la separación entre sociedad civil y Estado[39]. Porque, efectivamente:

---

[37] *Leviatán*, XVII.

[38] M. WEBER, *Economía y Sociedad*, edic. cast. de México, 1964, vol. II, p. 1056.

[39] Cfr. C. B. MACPHERSON, *La Teoría política del individualismo posesivo*, ed. cast., Madrid, 1970, *passim*; J. PÉREZ ROYO, *op. cit.*, pp. 165 y ss., y G. GARMENDÍA DE CAMUSO y N. SCHNAITH, *op. cit.*, pp. 119-153.

a) Es mediante el pacto cómo y cuándo surgen tanto el Estado como la sociedad. Antes del pacto no hay ni lo uno ni lo otro.

b) Es precisamente el pacto en lo que tiene de político, de sujeción, el que da contenido a ese mismo pacto en lo que tiene de social: sin un poder político irresistible se está todavía en estado de naturaleza. No es, pues, la sociedad la que se dota de un Estado sino una multitud de individuos la que se da una organización política y social, en la que no puede establecerse la línea divisoria entre ambos aspectos.

c) La misma descripción hobesiana de Leviatán revela que es un ente artificial, sí, pero no separado de, ni ajeno a los individuos que integran la sociedad. Leviatán es antropomórfico y sus rasgos están integrados de «socialidad»:

— los magistrados y demás funcionarios son sus nexos;

— las recompensas y castigos, sus nervios;

— la riqueza y abundancia, su potencia;

— los consejeros, su memoria;

— la equidad y las leyes, su razón y voluntad;

— la guerra civil, su muerte.

Está hecho, pues, de «materia social», si se me permite la expresión.

De manera que ni existe sociedad sin Estado ni Estdo sin sociedad. Son términos coextensivos y en relación de evidente reciprocidad. Puede decirse, yendo más allá, que en Hobbes esta relación es más estrecha que en los pensadores pretéritos, pues éstos —al menos los españoles del Siglo de Oro— entienden preexistente la sociedad, incluso como comunidad política, y utilizan el expediente metódico del contrato, como pacto de sujeción, para explicar y legitimar el ejercicio del poder por parte de uno, varios o muchos; pero no su titularidad, que siempre reside en la comunidad. Sin embargo, como hemos apuntado, también en Maquiavelo sociedad y Estado son simultáneos y coextensivos.

Cosa distinta es que Hobbes tenga a la vista la sociedad inglesa de su tiempo para describir el estado de naturaleza. Pero que le sirva de apoyo imaginativo no significa que identifique estado de naturaleza y sociedad burguesa. Esto es sencillamente contradictorio: Hobbes construye geométricamente su Filosofía Política con un estado natural que es asocial y una sociedad y un Estado que son ar-

tificiales. De lo contrario el edificio hobesiano se desmorona por falta de unos primeros axiomas que sirvan de punto de arranque a toda la cadena silogística.

Lo interesante de la teoría política hobesiana es que, siendo la sociedad y el Estado artificiales simultáneos, coextensivos y recíprocos, son entidades diferentes. El pacto crea una sociedad porque crea un Estado, pero éste, el aparato del poder y su(s) titular(es) no son parte del pacto y no están sujetos a él, a sus condiciones y limitaciones. El Estado ahorma y conforma la sociedad, la gobierna, pero no forma parte de ella.

En fin, tampoco este último perfil es del todo concluyente, si es que algo referente a nuestro autor puede serlo. Pues el poder instituido —el Estado, en definitiva— es representante de la sociedad; sus actos son actos de ésta y por eso son irresistibles. Por esta vía, de nuevo conectan Estado y sociedad, que son distintos, sí, pero no ajenos. Como ha dicho P. ROSANVALLON, en el pensamiento político que va de Hobbes a Rousseau, lo social no es previo a lo político sino que es la política la que instituye la sociedad[40].

5. El problema de los límites del poder soberano

Él soberano, como hemos expuesto, es absoluto; vale decir que no está sometido ni ligado a las leyes que dicta. Él decide lo justo y lo injusto. Hasta la propiedad es creación suya. Nadie puede objetarle agravio alguno porque los actos del soberano son, mediante el mecanismo de la representación, actos de cada uno de los súbditos. El poder soberano es irrevocable e irresistible.

Sin embargo, Hobbes introdujo en la fórmula contractual una cláusula que parece trastocar este geométrico modelo: el abandono de poder en el soberano se hace «en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes»; de manera que el soberano «pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos (los pactantes, ahora súbditos) según considere oportuno para la paz y defensa común»[41].

Acaso por eso, Hobbes estima como excepcional al poder absoluto del soberano los principios de legalidad e irretroactividad en materia penal, porque —piensa— así lo requiere precisamente la seguridad de los súbditos[42].

Según los textos transcritos no parece sino que el poder soberano está muy limitado, puesto que —lo dice el propio Hobbes— «el Estado no es un fin en

---

[40] P. ROSSENVALLON, *Le capitalisme utopique. Critique de l'ideologie economique*. Paris, 1979, p. 27, *op. cit.* por S. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 272.
[41] *Leviatán*, XVII.
[42] *Ibidem*, XXVII.

sí mismo sino que ha sido instituido en función de los súbditos», sin cuya aportación «no puede conservar ni su poder ni su riqueza».

Las cosas son algo distintas. El razonamiento anterior es repetido por ROUSSEAU; pero éste lo mantiene con mayor convicción y, sobre todo, con mejores argumentos, muy especialmente el del derecho y deber de participación constante de todos los ciudadanos en la voluntad general[43].

En Hobbes, tal razonamiento significa una concesión a la oligarquía que había disputado el poder a la Corona y que en 1688 acabaría por sobreponerse a ella. En tal sentido, es una quiebra interesada en su Geometría Política.

Pero que las cosas no son así para Hobbes se evidencia en el hecho de que es el propio soberano el que tiene competencia para juzgar adecuados o inadecuados los medios empleados al fin perseguido. Y lo que haga, por todos y cada uno está hecho en virtud del principio de representación.

Volvemos a la conclusión inicial: no existe derecho de resistencia al poder soberano. Ahora bien —y aquí aparece una nueva pista dialéctica hobesiana— si los resistentes triunfan e instauran un soberano nuevo, hay que entender celebrado un nuevo pacto que sustituye al anterior y respecto del cual cabe decir lo mismo que se ha descrito en anteriores páginas. En esto el hecho se impone al Derecho, que vale tanto como la fuerza que lo sostiene.

6. El Derecho

Como hemos tenido oportunidad de exponer, Hobbes recurrió a unas *leyes naturales racionales*. Son, como sabemos criterios de prudencia egoísta, o, como dice el propio HOBBES, «conclusiones o teoremas relativos a la conservación y defensa de sí mismo»[44]. No lo necesitaba su sistema filosófico, pero Hobbes pretendía seguramente hacer pasar mejor su pensamiento, acaso demasiado novedoso.

No obstante, su modelo político le imponía una concepción jurídica marcadamente positivista, que constituye, en palabras de G. FASSO, la primera enunciación sistemática del positivismo jurídito. De ahí el difícil equilibrio que pretende entre su aceptación de leyes o teoremas jurídico-naturales y el absolutismo político.

---

[43] J. J. ROUSSEAU, *El cotrato social*, I, 7; II, 4 y IV, 2; *Emilio*, V; Manuscrito de Ginebra, I, 3; *Economía Política*, en la edición «Escrits Politiques», Paris, 1972, pp. 51-52. Cfr. mi trabajo «Modelo y antimodelo en la Teoría Política de Rousseau», *REP*, n.º 212. Madrid, 1977.

[44] *Leviatán*, XV.

«Las leyes naturales —dice— prohiben el hurto, el homicidio, el adulterio y toda clase de agravios. Pero debe concretarse por medio de leyes civiles, y no por las naturales, qué debe entenderse por hurto, homicidio, adulterio y ofensa»[45]. Incluso la propiedad privada (al contrario que en Bodino) es obra del soberano a través de la ley. Dígase igual de la familia, del régimen sucesorio, etc. La costumbre sólo rige cuando el legislador la admite. Y ello es así porque antes del Estado, antes de la existencia de una fuerza inapelable, no hay justicia ni injusticia[46]. En esta concepción, como veremos (y haciendo abstracción de inconsistentes concesiones a la oportunidad política), no hay una sociedad civil escindida del Estado.

Cierto que Hobbes cifra en la tercera «ley» natural —el cumplimiento de los pactos— el origen y la fuente de la justicia[47]. Pero no la justicia misma. Será el poder, con su fuerza irresistible, el que, guiándose de esa ley o teorema, la realice y le dé validez.

IV. CONSIDERACIONES EN TORNO AL MODELO POLÍTICO HOBESIANO

A grandes rasgos, ése es el modelo político que construye Hobbes. Si no nos hemos detenido en el detalle de las ideas políticas de nuestro pensador es porque a esta investigación sólo le atañen los supuestos científicos y metodológicos con los que se construye su teoría, la coherencia de sus pasos, de sus argumentaciones. En todo caso, espero no haber falseado las ideas hobesianas por la brevedad de la exposición.

Pues bien, la construcción teórica de este modelo político, que ha sido objeto de los más diversos estudios y enfoques, nos merece algunas consideraciones, las cuales, para situarse en el mismo plano, tienen que ser igualmente teóricas, no ideológicas.

1. El estado de naturaleza: una petición de principio

En el punto de partida de la Teoría Política hobesiana se sustenta que la igualdad natural de los hombres y su correspondiente igualdad de fines lleva a la hostilidad pemanente.

[45] *Leviatán*, XVIII; *De cive*, VI, 16.
[46] *Leviatán*, XIII; *De homine*, X, 5.
[47] *Leviatán*, XV.

Es evidente que Hobbes no puede sostener esto por una observación del estado de naturaleza. A este respecto sus referencias a los indígenas americanos ponen de manifiesto su escasa preocupación por informarse sobre ellos; sólo le interesa la lógica de su construcción.

Pero, si esto es así, únicamente pueden concluir del modo como lo hace por una de estas dos causas:

a) porque así lo cree personalmente, porque siente que es peligroso dejar al hombre con toda su fuerza;

b) porque así lo capta de la sociedad civil que estudia, sea la histórica, sea la de su tiempo, y de estas dos posibilidades, en Hobbes siempre es la Inglaterra de su tiempo la que está presente en su intelecto.

Ahora bien, en el primer caso, estamos ante una creencia o inclinación personal sin mayor valor científico que cualquier otra. Y, en el segundo, estamos ante una poco convincente atribución al hombre natural de un psiquismo que sólo corresponde al hombre civil coetáneo suyo.

Es verdad que Hobbes asimila el estado de naturaleza al estado de guerra y, por eso, supone que, de existir o haber existido, le cuadrarían los caracteres de la guerra civil inglesa que le tocó vivir. Pero, de nuevo, ésta es una *suposición*, una traslación científicamente ilegítima para quien quiere construir su Filosofía Política con pureza metódica. Esta insuficiencia de la teoría hobesiana ya fue puesta de relieve por Montesquieu. Y modernamente desenvuelta por MACPHERSON: Hobbes traslada al estado natural el comportamiento de individuos civilizados miembros de una sociedad competitiva y atomizada; el estado natural hobesiano es, pues, una *abstracción*, un *modelo* de relaciones entre hombres presentado deliberadamente como caso límite; es su *modelo de no-sociedad*, concluye MACPHERSON[48].

En fin, parece cierto, como indican G. GARMENDÍA y N. SCHNAITH, que el estado natural que Hobbes nos presenta no es, en el fondo, nada robinsoniano sino que continuamente está presente en él el componente social de su tiempo[49].

La teoría del pacto social no comportaba en casi ninguno de sus sustentadores la creencia en un estado de naturaleza como fase histórica de la humanidad, sino que la utilizaban sólo con fines de *hipótesis lógica*. Esto es correcto, desde luego, pero siempre que se haga lógicamente, lo que no es el caso de

[48] C. B. MACPHERSON, *op. cit.*, pp. 26 y ss., y 51.
[49] G. GARMENDÍA y N. SCHNAITH, *op. cit.*, pp. 119-120 y 137-140, entre otras.

Hobbes. ¿Por qué el hombre natural abocó a la hostilidad y no a la cooperación para la consecución de sus fines? Nuestro pensador *supone*, sin mayores escrúpulos teóricos, que la competitividad y latente hostilidad de la sociedad que vivió es la natural en el hombre, y de ahí parte para construir un modelo de Estado que le ponga término por la fuerza y el miedo.

No se le ocurre a Hobbes poner esa hostilidad en relación con las condiciones de vida de la sociedad de su tiempo para ver si la causa se encontraba, no en el hombre natural sino en la sociedad.

Y mientras el teórico contractualista no despeje esta incógnita no puede presentar su modelo político como el único lógico, ni siquiera como lógico. En todo ello Hobbes incurre en una evidente *petición de principio*.

2. El pacto social hobesiano como modelo teórico ideal

Hobbes se acoge a la teoría del *pacto social*, como tantos otros, para dotar de un fundamento exclusivamente humano, inmanente a la sociedad y al poder político. Pero, a diferencia de otros contractualistas, no lo utiliza con vistas a limitar el poder. Si la sociedad es producto humano, los hombres pueden modelarla a su conveniencia, pensaban los pactistas. Hobbes, por el contrario, utiliza el pacto para eludir toda injerencia religiosa en el mismo... y que así pueda ser aún más absoluto.

En esto, sin embargo, no hay contradicción. Lo contradictorio es querer justificar dicho pacto en el egoísmo calculador del hombre.

Prescindamos de la incómoda objeción de que un pensador nominalista como Hobbes no puede hablar del *hombre*, sino de los hombres concretos que conozca, sin posibilidad de identificar su esencia o naturaleza. Pero, aun admitiendo que ciertas pasiones y apetitos corresponden a la naturaleza humana, lo que resulta inconcebible es que el egoísmo y la razón lleven al hombre voluntariamente a una sumisión ilimitada e irrevocable. Con ello Hobbes da un salto escasamente explicado desde la autoconservación como primer apetito humano a la heteroconservación, en la que la fuerza conservadora del soberano se asienta sobre la necesaria pasividad de los súbditos.

Desde estos mismos supuestos teóricos, Locke y todo el pensamiento liberal llegarán a la conclusión contraria: lo que los hombres buscarían en el pacto social, de hallarse en un estado de naturaleza, habría de ser un poder vigilante, que restableciera la paz cuando ésta fuera alterada y los dejara en libertad mientras no fuera necesario intervenir.

Lógica por lógica, es poco dudoso cuál resulta más convincente. Parece increíble que estos hombres egoístas y razonables no quieran asegurarse respecto de ese imponente soberano que están creando, —aunque sólo fuera con el derecho de revocación, como cautela, en vez de eximirle de toda atadura legal.

Y todo ello basado en que el soberano no puede violar el pacto pues no es parte de él (al contrario de lo que expusieron los demás contractualistas). La salida es ingeniosa, pero nada más: «No puede darse violación del pacto por parte del soberano —dice Hobbes— y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede librarse de su vasallaje por pretendida revocación—.»[50]. Suponer que los hombres van a celebrar un pacto en esas condiciones, tras el cual se encontrarán cazados a perpetuidad y sin posibilidad ninguna de salir (sobre todo porque no se garantiza en él el derecho de participación, al contrario de lo que hará Rousseau), no sólo contradice el egoísmo calculador de esos hombres, sino todo comportamiento humano de cualquier período histórico que Hobbes quisiera estudiar. Operar con esos comportamientos es simplemente una *abstracción*. Abstracción que sólo puede admitirse como un *postulado*, nunca como una exigencia teórica.

Todo lo más, podemos entender este pacto hobesiano como *modelo ideal*, construido por su autor a voluntad y del que solamente cabe exigir coherencia en sus consecuencias discursivas posteriores. Admitámoslo así. Pero ello tiene como contrapartida el que dejemos de concebirlo como el único modelo teórico posible, como la única teoría positiva aceptable.

Así, por ejemplo, cabe imaginar que en las condiciones de guerra total del estado natural, el más fuerte —un hombre o un grupo de hombres— pudo imponerse a los demás y, a partir de entonces, ejercer su dominio con normas que él mismo dictara. El resultado final, el absolutismo, sería el mismo, sin la rara necesidad de pacto alguno; esto, por lo demás, sería mucho más conforme con el mecanicismo hobesiano. O bien cabe imaginar un pacto diferente, como hizo Locke.

Lo que ha hecho HOBBES es, pues, no el único modelo político posible, sino sólo *imaginar su república perfecta*, que es algo sobre lo que, pese a Maquiavelo, no ha dejado de escribirse de Platón a Marx. A decir verdad, el propio HOBBES temió que era eso lo que había hecho: «Estoy por creer —dice— que esta obra mía es tan inútil como la *República* de PLATÓN.»[51]

---

[50] *Leviatán*, XVIII.
[51] *Ibidem*, XXXI.

3. Una nueva abstracción: el soberano

Todavía tiene una salida la teoría hobesiana del poder, que es la de entender que el soberano, si cumple con su función, no puede hacer mal ni injusticia porque, aparte de que es él quien define el bien y la justicia, su finalidad es la misma que la de los súbditos: asegurar la paz. Lo que no nos dice Hobbes es por qué arte de magia se da esa coincidencia[52]. ¿No es, o no son los gobernantes también hombres, con sus pasiones y con sus intereses? Si se admite así, nada nos garantiza que vaya o vayan, a gobernar en bien del pueblo y no en provecho propio. Y si se niega que sean hombres como los demás, estamos ante una nueva abstracción: un soberano que no es de carne y hueso (o, si se trata de una asamblea, hombres que no son como los demás).

Estamos de nuevo ante un mero ente de razón, una fabricación mental de Hobbes, cuya lógica, por más que tantos libros se hagan lenguas de ella, resulta demasiado escasa.

4. El poder es siempre lo que es, o la inutilidad de la teoría

Nada digamos de la distinción que hace Hobbes entre sociedades por institución y sociedades por adquisición; esto es: por pacto libre las primeras, por conquista y sostenidas por el miedo las segundas. Según HOBBES, dicha distinción no afecta al soberano: «Los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos»[53]. Y ello porque, en el pensamiento de nuestro autor, la soberanía o es total o no es nada; por lo tanto, no puede estar limitada ni condicionada.

Así, pues, el carácter y naturaleza del poder nada tienen que ver con el tipo de sociedad que ordenan; da igual que los súbditos consientan o que no; da lo mismo que el poder responda a los intereses y expectativas de los súbditos o que no. Sin embargo, sostener que el poder funciona igual tanto si sus mandatos son cumplidos espontánea y voluntariamente como si son soportados a la fuerza o rehuidos no es ni lógico ni realista. En el primer caso, apenas necesita aparato coactivo, mientras que en el segundo no hay más que represión. En el primer caso, al poder le cabría intentar ciertos fines de progreso, en tanto que en el segundo no puede pensar sino tan sólo en mantenerse.

Pero la máxima contradicción reside en que, si a la postre la naturaleza del poder es la misma en uno y otro casos, resulta totalmente superflua toda la

[52] Rousseau dirá lo mismo, pero después de un proceso teórico muy distinto.
[53] *Leviatán*, XX.

teoría hobesiana previa acerca del estado de naturaleza, de la igualdad, de la inseguridad, del egoísmo y del pacto social. ¿A qué tanta disquisición sobre si el soberano es o no es parte del pacto para construir sobre ella el modelo de soberanía absoluta? Si hemos de aplaudir el realismo de la teoría hobesiana, más realista hubiera sido prescindir de tan inútiles páginas filosóficas y atenerse a los hechos al modo maquiaveliano. Y los hechos no hablan de estados de naturaleza, ni de igualdad natural, ni de pactos sociales, sino de desigualdad establecida, de guerra y de poder a secas.

5. Unas «leyes» de la naturaleza escasamente convincentes

Pero, en fin, supongamos que todo es así, y pasemos a esas reglas o «leyes» de la naturaleza de que nos habla Hobbes. Lo más correcto de todo ello es el carácter teórico de las mismas, el que sólo sean conclusiones o teoremas. Pero su contenido es más que discutible.

En primer lugar, no se ve por qué la que Hobbes considera segunda regla o criterio de prudencia egoísta (recordemos que estos criterios o leyes inducían a los hombres a pasar del estado de naturaleza al civil), no es la primera, puesto que es la que arranca desde un estadio psíquico humano más primario: la disposición a la defensa individual.

Pero esto es lo de menos. Más importante es reparar en que si los hombres son egoísmo y razón, se nos esconde el motivo por el que la única salida sea reprimir por la fuerza el egoísmo para que se imponga la razón, y no, por ejemplo, utilizar la razón para encauzar ese egoísmo.

En cuanto a la tercera «ley» o criterio, que nos habla de la santidad de los pactos, de su obligatorio cumplimiento, no parece sino propia de otro pensador, que no de Hobbes. En el esquema teórico de Hobbes los hombres no *deben* cumplir ni dejar de cumplir nada por sí mismos: en el estado de naturaleza, porque en él no hay deberes propiamente dichos; en el estado civil, porque corresponde al poder obligar a los súbditos, y basta.

Una vez celebrado el pacto social, éste es irreversible, irrevocable; con él se ha instaurado un poder absoluto. Por lo tanto, no cabe pensar que nadie deje de cumplir nada porque esto es volver al estado de guerra, lo cual sólo puede acontecer si el poder no es capaz de imponerse; pero entonces, sencillamente, es que el poder ha dejado de serlo, con lo cual todo empieza de nuevo. En cambio, mientras el poder sea lo que tiene que ser, no cabe hablar del *pacta sunt servanda* entre los particulares como una regla o una recomendación: el poder los hace cumplir sin más consideraciones.

El mismo HOBBES se percata de ello: «Tiene que haber un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios por temor a algún castigo...»[54]. La conclusión es obvia: esas leyes naturales hobesianas, o se traducen en leyes positivas o no son nada.

6. Excepciones incongruentes que Hobbes opone a su propio modelo

En toda esta teoría, hablar de los pincipios de legalidad y de irretroactividad en materia penal por motivos de seguridad parece una broma. ¿Pero no hemos quedado en que es el soberano quien proporciona esa seguridad? ¿Y no hemos quedado en que éste no puede hacerlo si no está por encima de las leyes? ¿Por qué introducir una excepción? Si a Hobbes le parece que la seguridad exige tal excepción nada puede objetar a quien esté proponiendo otras excepciones por igual motivo. Y por aquí se nos escapa toda la teoría del poder político hasta ahora montada, porque el Estado hobesiano es sencillamente, heteroconservación.

En realidad, es que Hobbes no se está creyendo del todo que con ese pacto social y ese poder onmímodo haya resuelto gran cosa, o quería hacérselo digerir más suavemente a la oligarquía inglesa. Por eso sigue apelando a la seguridad y al derecho de autoconservación sin preocuparse de la contradicción que ello encierra. Esa es la única explicación de que sostenga que los súbditos sólo deben obediencia al soberano mientras éste cumple su misión de garantizar la paz y la seguridad, quedando en libertad de someterse a otro en caso contrario.

Si al decir esto trata Hobbes de describir la realidad política, se puede estar o no de acuerdo con la descripción, pero la teoría no queda vulnerada; tampoco queda fortalecida, sin embargo, porque ésta no se apoya en observaciones empíricas; es decir, sería una descripción al margen de su teoría. Pero si se quiere incardinar dicha afirmación en la teoría, la contradicción es obvia. ¿Cómo hablar de que los súbditos se reservan ningún derecho ni libertad frente o contra el soberano? ¿No era irrevocable su poder? Se nos podría redargüir que es irrevocable para el cumplimiento de su misión, no para otra cosa. Pero ¿no habíamos quedado en que el soberano no forma parte del pacto y que, precisamente por eso, no contrae obligaciones respecto de los súbditos? ¿Por qué ahora aparece el fin de los pactantes como obligación de quien no pactó?

El pacto social que Hobbes idea es de tal naturaleza que, una vez celebrado, los súbditos quedan atrapados irremisiblemente en él. Hobbes sostiene que es el soberano el que determina qué doctrinas políticas se pueden enseñar y divulgar, para evitar que se propalen nocivas ideas acerca del derecho de resis-

[54] *Leviatán*, XV.

tencia y demás. Pues bien, ¿cómo los súbditos, en tales condiciones, pueden llegar al convencimiento de que el soberano no está cumpliendo su misión? Podrán sentirlo así muchos o incluso todos individualmente, pero para que se forme un estado de opinión, un consenso, acerca del problema se necesita comunicación; y ésta está controlada.

Supongamos, de todos modos, que tal estado de opinión se logra formar. ¿Cómo hacer efectivo ese derecho a cambiar de soberano si no es por la fuerza, en una suerte de medieval juicio de Dios en el que el vencedor tendría la razón porque tiene la fuerza para imponerla? Si, a pesar de no garantizar la seguridad ni la paz de los súbditos, el soberano tiene la fuerza suficiente para mantenerse en el poder, ¿deja de ser soberano?

Si la respuesta es negativa (no deja de ser soberano quien, teniendo el poder, no garantiza la paz ni la seguridad), la teoría se desvanece porque no sería cierto que se dota al soberano de tales poderes únicamente *para que* cumpla esa misión; se mantiene la soberanía del más fuerte, pero a costa de dejar sin sentido el pacto social, que no ha resuelto ningún problema, dejando a los súbditos en el mismo estado de guerra permanente en que se encontraban y al cual pretendía poner remedio. Pero si la respuesta es afirmativa, esto es si se admite que, aun triunfante, el soberano deja de serlo, la teoría no sale mejor parada puesto que estaríamos ante el absurdo de que es soberano quien no tiene poder y no lo es quien sí lo tiene.

No hay salida: también en esto es insostenible el modelo teórico hobesiano.

7. Un relativismo axiológico autocrático

En la historia del pensamiento son frecuentes las posiciones relativistas en torno a los valores, posiciones a las que nada hemos de objetar desde el punto de vista teórico en el que nos movemos. Es, por ejemplo, el caso de los sofistas en Grecia. Incluso ese relativismo puede ser políticamente más soportable que un absolutismo axiológico, que normalmente aboca a un absolutismo político, mientras que el relativismo, por el contrario, suele darse la mano con posturas tolerantes y democráticas.

Pero el caso de Hobbes es justamente el opuesto. Profesa un utilitarismo relativista inequívoco: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto son valoraciones que sólo tienen sentido desde la perspectiva del sujeto que los enuncia. Y, sin embargo, cuando se instituye el poder soberano, éste es el que determina el bien y el mal, la justicia y la injusticia. Lo que vale tanto como decir que una persona o una asamblea impone inapelablemente el subjetivismo de sus valo-

res. Lo impone y además puede impedir que los súbditos enseñen y aprendan, escriban y lean otros planteamientos. Esto es: *Hobbes aúna relativismo y autocratismo*, lo cual, si bien no es estrictamente contradictorio, sí es un maridaje poco consistente social y políticamente. Acaso hasta el tecnocratismo de nuestros días no se haya vuelto a dar tan singular posición.

8. Leviatán, modelo ideal de autocracia

Pero la teoría hobesiana no está horra de méritos. Hobbes está libre de superstición; no se ocupa, como tantos filósofos políticos hicieran, de lo que pudiera ocurrirles a Adán y Eva; es inteligible en sus propósitos, por muy en desacuerdo que se esté con ellos[55].

Pese a la opacidad de su obra, se contienen en ella cuatro dimensiones o vertientes, como ha destacado E. TIERNO[56], que son ciertamente dignas de reseña:

1) Una lógica formal que procede de un análisis semántico.

2) Una teoría del conocimiento que procede de un análisis de la sensación.

3) Una teoría de la convivencia que nace del análisis de la guerra.

4) Y una teoría del poder político que nace de la necesidad de vivir sin miedo.

En cambio, parecen muy desenfocadas las interpretaciones de la teoría hobesiana como democrática —así lo ha hecho el propio E. TIERNO[57]— o como socialista o protosocialista, tal como han sostenido G. GARMENDÍA y N. SCHNAITH[58].

Tampoco comparto la interpretación teológica de D. NEGRO[59]. Ni la concepción conspirativa de la historia, que le dicta a MACPHERSON y a

[55] B. RUSSELL, *op. cit.*, p. 177.
[56] E. TIERNO, *Introducción* a la «Antología» de Hobbes, ed. cast., Madrid, 1965, p. XXIII.
[57] *Ibidem*, pp. XXI-XXIII.
[58] G. GARMENDÍA y N. SCHNAITH, *op. cit.*, *passim*.
[59] D. NEGRO, *Prólogo* a «Elementos de Derecho Natural y Político», de Hobbes, ed. cast., Madrid, 1979, pp. 34 y ss.

HABERMAS su interpretación liberal de Hobbes, conforme a la cual Hobbes escribió lo que la sociedad posesiva de mercado de su época necesitaba... aunque ésta rechazó el modelo hobesiano para acogerse al más ambiguo de LOCKE[60].

Igualmente débil veo la presentación de la obra de nuestro autor como precedente de la teoría de los sistemas. En efecto, J. BERHNHARDT escribe al respecto: «Toda la construcción se basa en la mecánica de las pasiones, explotada y aprovechada por la razón... La mecánica social funciona convenientemente cuando una parte de la energía del cuerpo social se concentra en el soberano, el cual asegura la armonización del conjunto gravitando con peso calculado sobre las partes gracias a esa energía que de dichas partes saca. Leviatán, más que una bestia enorme, es una máquina de regulación automática»[61].

Habría de pasar todavía algún tiempo para que este modo de teorizar hiciera acto de presencia en la Ciencia Política. Pero sí parece defendible que Leviatán es un *modelo ideal*; estará construido con más o menos fortuna, pero pertenece sólo al mundo de la razón, no al de la realidad política.

A este respecto, G. SABINE ha sabido subrayar la falta de conexión de la teoría hobesiana con el poder político real. «Su teoría —añade— era puro análisis lógico»[62].

Leviatán sería entonces un innegable precedente del modelo político de Rousseau, aun con nítidas diferencias. También puede tomarse como precedente de los modelos ideales de Motesquieu y de Weber; concretamente encarnaría el *modelo de autocracia*. Ahora bien, si es sólo esto, le sobran las pretensiones justificadoras de la Psicología y del estado de naturaleza porque no las necesita: los modelos ideales sólo requieren interna coherencia. Pero si lo primero le sobra al modelo hobesiano, lo segundo le falta.

---

[60] C. B. MACPHERSON, *op. cit.*, pp. 82 y ss. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*. Frankfurt, 1971; *op. cit.* por F. VALLESPÍN, *op. cit.*, p. 297.
[61] J. BERNHARDT, *op. cit.*, p. 135.
[62] G. SABINE: *op. cit.*, p. 348.