

Ideas y formas políticas: del triunfo del absolutismo a la posmodernidad

Pedro Carlos González Cuevas
Ana Martínez Arancón
(Coordinadores)

Ideas y formas políticas: del triunfo del absolutismo a la posmodernidad

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS
ANA MARTÍNEZ ARANCÓN
Coordinadores

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

IDEAS Y FORMAS POLÍTICAS: DEL TRIUNFO DEL ABSOLUTISMO A LA POSMODERNIDAD

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

© *Universidad Nacional de Educación a Distancia*
Madrid, 2014

www.uned.es/publicaciones

© *Pedro Carlos González Cuevas, Ana Martínez Arancón (Coords.).*
Autores colaboradores: Jesús de Andrés, César Antona, Yolanda Casado, Elena Casas, Alfredo González Martínez, Marisa González de Oleaga, Raquel Sánchez García

ISBN electrónico: 978-84-362-6880-5

Edición digital: marzo de 2014

Autores colaboradores:

JESÚS DE ANDRÉS
CÉSAR ANTONA
YOLANDA CASADO
ELENA CASAS
ALFREDO GONZÁLEZ MARTÍNEZ
MARISA GONZÁLEZ DE OLEAGA
RAQUEL SÁNCHEZ GARCÍA

ÍNDICE

Nota introductoria

Tema 1. **El triunfo del absolutismo** *(Ana Martínez Arancón y Elena Casas)*
1. Juan Bodino
2. Thomas Hobbes
   - *2.1. Introducción*
   - *2.2. El individuo. Sus relaciones*
   - *2.3. El estado de la naturaleza*
   - *2.4. Origen del Estado*
   - *2.5. Naturaleza del Estado*
3. Spinoza y la libertad

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 2. **De la ilustración al estado liberal** *(Ana Martínez Arancón y Elena Casas)*
1. John Locke
2. Montesquieu
3. David Hume
4. Emmanuel Kant

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 3. **Los fundamentos de la democracia: de Rousseau a la Revolución Francesa** *(Ana Martínez Arancón y Elena Casas)* ..
1. Juan Jacobo Rousseau
   - *1.1. Las obras breves*
   - *1.2. El contrato social*

2. La Revolución francesa
   2.1. Sieyès
   2.2. Condorcet
   2.3. Robespierre

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 4. **EL IDEALISMO** *(Ana Martínez Arancón y Elena Casas)*
1. El romanticismo alemán
   1.1. La naturaleza
   1.2. Lo popular
   1.3. La libertad
   1.4. Lo maravilloso
2. Hegel
   2.1. La Filosofía de la Historia
   2.2. Teoría del Estado
   2.2.1. Los componentes del Estado
   2.3. El Derecho
   2.4. Relación entre lo social y lo político
   2.5. Forma de Estado
   2.6. Derecho internacional

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 5. **TRADICIONALISMO Y CONSERVADURISMO** *(Pedro Carlos González Cuevas)*
Introducción
1. Edmund Burke: el conservadurismo liberal
2. Joseph de Maistre: el tradicionalismo providencialista
3. Louis de Bonald: la constitución natural de las sociedades

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 6. **EL PENSAMIENTO POLÍTICO NORTEAMERICANO: DE LOS *FOUNDING FATHERS* A LA CONSOLIDACIÓN DE LA NACIÓN AMERICANA** *(Yolanda Casado)*

1. La adaptación americana a la herencia europea
2. Resistencia, rebelión e independencia: las ideas de la Revolución americana
3. La elaboración de la Constitución: federalistas y antifederalistas
4. El abolicionismo frente al pensamiento proesclavista. La doctrina de los derechos de los Estados de Calhoun
5. La era de la democratización de Andrew Jackson
6. La presidencia de Abraham Lincoln (1809-1865): la construcción de la nación norteamericana

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 7. **El liberalismo posrevolucionario** *(Raquel Sánchez García)*
Introducción
1. Benjamín Constant
2. Los doctrinarios
3. Alexis de Tocqueville

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 8. **Utilitarismo y liberalismo en Inglaterra** *(Raquel Sánchez García)*
Introducción
1. Jeremy Bentham
2. James Mill
3. John Stuart Mill

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 9. **Del socialismo utópico al anarquismo** *(Raquel Sánchez García)*
Introducción
1. El mundo intelectual británico
2. Robert Owen, el empresario socialista
3. Los orígenes del utopismo en Francia

4. Saint Simon y su escuela
5. Fourier: hedonismo y cooperación
6. El socialismo alrededor de 1848: revolucionarios y comunistas
7. Proudhon: el camino al anarquismo

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 10. **El anarquismo** *(Alfredo González Martínez)*
1. Definición
2. Origen y desarrollo
3. Características
4. La acción anarquista
5. Organización y programa

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 11. **Karl Marx y el marxismo** *(Pedro Carlos González Cuevas)*
Introducción
1. Karl Marx: formación intelectual y acción política
2. Materialismo dialéctico y materialismo histórico
3. Crítica de las ideologías
4. Del socialismo al comunismo
5. La herencia de Marx: reforma o revolución

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 12. **El nacionalismo en el siglo xix** *(César Antona)*
Introducción
1. El nacionalismo político. La Revolución francesa y sus consecuencias
2. El nacionalismo cultural. El caso de Alemania
3. La conciencia nacional y la construcción de las naciones
4. G. Mazzini y la unificación italiana
5. La nación y el liberalismo inglés
6. ¿Qué es una nación? E. Renan y H. von Treischke
7. El viraje radical del nacionalismo. El imperialismo y la xenofobia

8. Epílogo

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 13. **Totalitarismo (i): fascismo y nacional-socialismo** *(Pedro Carlos González Cuevas)*
Introducción
1. Fascismo italiano
   1.1. Orígenes ideológicos
   1.2. Fascismo: la vía italiana hacia el totalitarismo
2. Nacional-socialismo alemán
   2.1. Perfil ideológico de la Alemania Guillermina y weimariana
   2.2. La cosmovisión nacional-socialista

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 14. **Totalitarismo (ii): El comunismo marxista-leninista** *(Jesús de Andrés Sanz)*
1. Introducción
2. Lenin: su trayectoria vital
3. La revolución ¿en Rusia?
4. Lenin y la conformación del marxismo-leninismo
5. La lucha por la sucesión de Lenin
   5.1. León Trotski
   5.2. Iósif Stalin
6. La deriva de la Unión Soviética
7. Los sistemas comunistas

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 15. **Los liberalismos de posguerra** *(Pedro Carlos González Cuevas)*
Introducción
1. Friedrich von Hayek: el liberalismo conservador
2. Karl Raimund Popper: el racionalismo crítico
3. Raymond Aron: liberalismo y realismo político

Lecturas complementarias
Bibliografía

Tema 16. **Politicas del posmodernismo** *(Marisa González de Oleaga)*
Introducción
1. La posmodernidad como contexto
2. La condición posmoderna de Jean-Francoise Lyotard
3. La modernidad según Jurgen Habermas
4. Posmodernidad y política
5. El liberalismo posmoderno de Richard Rorty
6. El marxismo posmoderno de Frederic Jameson
7. La democracia radical de Laclau y Mouffe
8. Feminismo posmoderno
9. ¿Es el posmodernismo de derechas o de izquierdas?
10. De incertidumbres, sujetos descentrados, mapas y democracias radicales

Lecturas complementarias
Bibliografía

NOTA INTRODUCTORIA

Este libro abarca la segunda parte de la asignatura de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, desde, como su título indica, el triunfo del absolutismo, en el siglo XVII, hasta la crisis de los «grandes relatos» históricos e ideológicos, reflejada en la caída del Muro de Berlín en las postrimerías del siglo XX, y cuya manifestación político-intelectual más novedosa fue el llamado posmodernismo. En general, los autores del libro han seguido un enfoque contextualista. Por ello, se ha buscado la relación de los grandes textos político-ideológicos con el contexto social, político y lingüístico; y, de acuerdo con ello, identificar la intención que los autores tenían a la hora de escribir su obra. Saber las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y en qué medida militaban frente a las ideas y planteamientos dominantes en su tiempo. Se trata, en fin, de una historia de las ideas que recupere la sociología, la historia política y de las mentalidades y no se quede en el plano abstracto intelectual.

Al final de cada capítulo se han introducido una serie de lecturas complementarias. Su objetivo es situar al alumno en contacto con algunos fragmentos de los autores citados y otros textos de interés para completar su comprensión de los temas. De entre estas lecturas complementarias se extraerán los textos que serán objeto de comentario en los exámenes, por lo que se recomienda que se les preste la mayor atención. Por último, se incluye una bibliografía cuyo objetivo es dar información al alumno sobre el conjunto de los temas tratados.

Los temas 1, 2, 3 y 4, han sido escritos por Ana Martínez Arancón y Elena Casas (UNED). Los temas 5, 11, 13 y 15 los ha desarrollado Pedro Carlos González Cuevas (UNED). El tema 6 es obra de Yolanda Casado (Universidad Complutense de Madrid). Los temas 7, 8, 9 fueron encomendados a Raquel Sánchez García (Universidad Complutense de Madrid). El tema 10 es obra de Alfredo González Martínez (Fundación Anselmo Lorenzo). El 12 ha sido escrito por César Antona (Universidad Complutense de Madrid). El tema 14 se encomendó a Jesús de Andrés (UNED). Y el tema 16 a Marisa González de Oleaga (UNED).

Pedro C. González Cuevas

Tema 1

El triunfo del absolutismo

Ana Martínez Arancón
Elena Casas

1. Juan Bodino
2. Thomas Hobbes
3. Spinoza y la libertad

Lecturas complementarias

Bibliografía

En este tema abordaremos cómo surge la idea de la monarquía absoluta como única salida para alcanzar la paz, centrándonos en el estudio de dos de sus principales teóricos, a saber, Juan Bodino y Thomas Hobbes, para luego referirnos a la crítica de esta forma de gobierno formulada por Baruch de Spinoza.

1. JUAN BODINO

Cuando nació Juan Bodino, hacia 1530, Francia llevaba ya mucho tiempo caminando hacia una concentración del poder en las manos del rey. Desde muy pronto la monarquía medieval había ido ganando prestigio, con el apoyo de las universidades. Además, se había procurado acabar poco a poco con los grandes ducados como Aquitania, Borgoña o Bretaña, que suponían un poder demasiado grande, incorporándolos a la corona. Tras el final de la larga lucha con Inglaterra, también basada en querellas dinásticas, que conocemos como la Guerra de los Cien Años, la monarquía había tomado nuevo aliento. Luis XI había conseguido unificar bajo su cetro la mayor parte de los territorios que hoy configuran el mapa de Francia, y la brillante corte de Francisco I había confirmado, también de manera simbólica, el papel central del monarca en el Estado. Sin embargo, que el rey fuera de hecho poderoso y respetado continuaba siendo una cuestión que debía mucho a las circunstancias, pues subsistían numerosas instituciones heredadas de la época feudal que tenían capacidad para controlar y frenar, si así lo deseaban, la política real y de poner en grandes dificultades su autoridad, obstaculizando su acción. Esto se vio con claridad con la repentina muerte de Enrique II, que dejaba el trono en una situación difícil. Su viuda, Catalina de Médicis, actuaba de forma fluctuante y a veces contradictoria, buscando más debilitar a sus numerosos enemigos que fortalecer realmente la corona, y la debilidad física de su prole empeoraba las cosas, haciendo que se sucedieran periodos de minoría. A esto se añadió la fuerte penetración de la doctrina protestante. A la división entre católicos y hugonotes se unió la ambición de diversas

familias nobles, especialmente dos, los Borbón y los Guisa, que hicieron de las dos facciones religiosas el instrumento de sus ambiciones políticas y de dos conceptos distintos del Estado, uno de ellos más apegado a las tradiciones medievales y a los privilegios nobiliarios y el otro más pendiente de los cambios efectuados en la sociedad y más abierto a una relativa movilidad social. Los enfrentamientos tomaban, en algunos periodos, la forma de una verdadera guerra civil, en otros se limitaban a tensiones políticas, y la reina madre apoyaba a uno u otro grupo, tratando de que ninguno de ellos acumulase excesivo poder o prolongase demasiado su preponderancia, pasando de una postura tolerante y hasta favorable a los hugonotes a otra de rigidez y persecución, actitud contradictoria que alcanza su punto culminante la noche de San Bartolomé de 1572, cuando se produce una espantosa carnicería de protestantes, una matanza terrible que se ha llegado a evaluar en 40.000 víctimas, precisamente cuando se celebraban las bodas de Margarita, hermana del rey de Francia, con Enrique de Borbón, rey de Navarra, cabeza visible de los hugonotes y futuro Enrique IV de Francia. Ambos partidos se atacaban, además de con las armas, con la pluma, y proliferaba una literatura panfletaria en la que, entre otras cosas, se atacaba la figura de los reyes, no solamente con historias salaces sobre su vida privada, sino con argumentos que ponían en duda su legitimidad y defendían la posibilidad de destronarlos o de acabar con su vida. Esta inestabilidad, estas especulaciones y esta violencia no hacían sino ahondar en la herida, y la unidad de Francia, esa obra de siglos, amenazaba con disolverse en un clima de caos generalizado. El último de los Valois, Enrique III, que no carecía de talento político, percibió con claridad este peligro y trató de ponerle remedio aglutinando en torno suyo un buen número de colaboradores inteligentes, para buscar vías de conciliación y tratar de establecer teóricamente la autoridad real sobre nuevas bases.

Juan Bodino formaba parte de estos jóvenes ansiosos de encontrar una salida al enfrentamiento entre posturas extremas. De hecho, se le puede relacionar con el grupo denominado «los políticos», que partían de una posición católica abierta y tolerante y que veían como la única solución factible el restablecimiento de la autoridad de la monarquía y el fortalecimiento del poder real.

Había nacido en 1530, en una familia de artesanos acomodados de Angers. Estudió primero con los carmelitas de París y luego se trasladó a

Toulouse, en cuya universidad fue profesor y donde publicó sus primeras obras. Se traslada luego a París donde tiene una carrera política activa pero discreta, pero donde goza de gran prestigio intelectual. Tras el asesinato de Enrique III, se une a las tropas de Enrique IV. Tras la toma de Laôn, se establece allí, muriendo en 1596. De entre su extensa producción literaria, la obra más influyente y famosa es la titulada *Los seis libros de la república*, publicada en 1576, y esta es la que vamos a comentar brevemente.

En el prólogo, justifica su empeño diciendo que, en tiempos de tanta zozobra y peligro, todos están obligados a aportar su esfuerzo para que el barco no naufrague, y que esta tarea es tanto más urgente por cuanto han aparecido peligrosos libros de política donde se desprecia la justicia y la eterna ley de Dios, afirmando, como hace Maquiavelo, que los príncipes pueden entregarse a todos los abusos con tal de robustecer su poder, o sosteniendo, como hacen muchos autores de panfletos, que es lícito rebelarse contra los príncipes, abriendo así «*las puertas a una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel*»[1].

El libro primero se ocupa del origen y el fin de la república, que define como el «*recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano*». El hecho de que haya un gobierno, un poder, lo diferencia de una mera agrupación, pues una sociedad política es la que establece una autoridad para lograr así el beneficio común. El hecho de que esta ordenación sea recta la legitima, separándola de las asociaciones de malhechores, y encaminándola a la búsqueda del bien y la felicidad. No es pues el tamaño lo que hace que un grupo de familias sea o no una república, sino el hecho de haberse dado un gobierno y unas leyes justas. Además de la soberanía, se requiere la existencia de algo compartido; en la definición se habla de las cosas comunes, o sea, de las leyes, del tesoro público y del territorio. Por lo que hace a éste, lo ideal es que sea suficientemente amplio para todos los habitantes y que incluya «*tierra fértil y ganado abundante*», así como materiales aptos para la construcción de viviendas, de modo que pueda garantizar la subsistencia y la necesidad no obligue a ocupar territorios ajenos. También es deseable un clima agradable y sano, que favorezca la salud y el bienestar de los moradores.

---

[1] Bodino, Jean. *Los seis libros de la República,* Edición de Pedro Bravo Gala. Tecnos, Madrid, 1992, pág. 6.

La familia es el origen de la sociedad política, que se constituye por la unión de varias de ellas, para establecer una convivencia pacífica y defenderse, aceptando normas comunes, de la violencia, la ambición y el dominio arbitrario de la fuerza. También es su modelo de gobierno: en la familia, todos se someten a la autoridad del padre, y lo mismo en la república, donde todos han de someterse a un gobierno, sea éste personal o colectivo. Ahora bien, lo mismo que la existencia de bienes comunes no excluye la propiedad privada, la autoridad común no niega la libertad individual ni la capacidad de cada cual para gobernar sus asuntos privados. Por eso, una república bien ordenada no tiene esclavos y por eso existe una diferencia entre el súbdito, al que se le impone una autoridad, y el ciudadano, que se somete libremente a la soberanía de otro, cediendo parte de su libertad para obedecer las leyes comunes. A su vez, el que gobierna lo hace para procurar el bien de todos. No es pues la influencia ni el poder ni la posibilidad de acceder a los cargos públicos lo que define la ciudadanía, sino «la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito»[2]. La reciprocidad es necesaria, porque, si bien el poder soberano es perpetuo, puesto que es condición de existencia de la propia república, se cede de manera temporal a aquellos que lo ostentan, que no deben olvidar nunca que no son ellos, sino la colectividad, la depositaria última del poder. Tienen que velar por sus súbditos porque son los fiadores del acuerdo que fundamenta la convivencia común, y por eso debe guardar la justicia, que es el fin para el que se constituyó la república. Eso sí, una vez cedido el poder, se hace de manera absoluta. El soberano tiene las manos completamente libres y está por encima de las leyes, tanto de las heredadas como de las nuevas que le parezca conveniente dictar. Puede, pues, derogarlas, cambiarlas e imponer otras, que tampoco estará obligado a cumplir. Puede también nombrar a quien desee para los cargos públicos, imponer tasas e impuestos, concluir paces y declarar guerras según su buen entender. En su mano están también el castigo y la gracia. No tiene que rendir cuentas a nadie de sus decisiones ni obedecer sino a su voluntad y buen criterio. El único freno de un príncipe lo constituyen las leyes divinas y naturales, a las que no puede de ninguna manera oponerse.

[2] Ibídem, pág. 41.

El libro segundo trata de las distintas formas de organización de la república, según si el poder reside en uno solo, en varios o en todo el pueblo. Bodino difiere de Aristóteles y no piensa que haya más de tres formas de gobierno, pues el que éste se ejerza de manera legítima o tiránica no altera en absoluto su naturaleza. Tampoco está de acuerdo con que lo ideal sea una forma mixta; de hecho, eso es algo que le parece imposible. En teoría estará bien, pero en la práctica, en la realidad, es «incompatible e inimaginable combinar monarquía, estado popular y aristocracia», pues la soberanía es algo único e indivisible, y los repartos no sólo resultan difíciles y problemáticos, sino peligrosos, hiriéndola de muerte en lo más esencial, en su unidad. Por eso precisamente se encuentra mejor depositada en las manos de uno solo, de un monarca que se muestre «tan obediente a las leyes de la naturaleza como él quiere que lo sean sus súbditos hacia él, dejando la libertad natural y la propiedad de los bienes a cada uno»[3]. Claro que también hay monarcas tiránicos, que consideran a sus súbditos como esclavos y al país como una finca de su propiedad. En este caso, los antiguos no dudaban: era legítimo y hasta loable librarse de ellos mediante un acto violento. Bodino aquí está de acuerdo sólo en parte. Si el mal príncipe es un usurpador, no merece más que el cuchillo vengador, sin más consideraciones, pero si se limita a hacer mal uso de un poder que ha adquirido legítimamente, por elección o por herencia, no es lícito ni atentar contra su vida ni siquiera conspirar contra él o contra su honor, y quien defiende lo contrario comete un error gravísimo y peligroso para el orden social. «El súbdito jamás está autorizado a atentar contra su príncipe soberano, por perverso y cruel tirano que sea»[4]. Su persona es santa e inviolable, por abominables que sean sus actos, y lo único que puede hacer el súbdito oprimido es huir, exilarse y tratar de evitar el castigo, pero si este llega, sufrirlo sin rebelarse. Y es que lo importante es respetar la autoridad real y preservarla. El usurpador ha atentado contra ella, ha quebrado la soberanía, y por eso el que lo elimina no hace mas que restablecer el orden, mientras que atacar a un príncipe malo, pero legítimo, supone vulnerar la institución misma, un delito de lesa majestad que merece la pena de muerte.

El libro tercero trata de la conveniencia de que existan instituciones auxiliares del monarca, como el senado o los consejos. Si el príncipe es sabio, siempre se aprovechará de lo bueno que le sugieran y podrá hacer caso omiso

[3] Ibídem, pág. 97.
[4] Ibídem, pág. 106.

de lo que no considere conveniente. Si, como suele ser habitual, dado que «el esplendor y belleza de la sabiduría son tan raros entre los hombres», el monarca es de mediana o hasta torpe inteligencia, la ayuda de un grupo de hombres instruidos y prudentes le será imprescindible. Sin embargo, y por útil y necesaria que sea esta institución, nunca hay que olvidar que su función es meramente consultiva y que las decisiones dependen única y exclusivamente de la voluntad del monarca, y así debe ser. El autor insiste en la necesidad de que los magistrados y senadores sean todavía más sumisos y obedientes que el resto de los súbditos, si no quieren traer grandes males a la república. También recomienda a los soberanos que convoquen frecuentemente cortes y estados generales y estén bien dispuestos para oír las quejas y peticiones que allí se les presenten, pues aunque luego no las atiendan, el mero hecho de ser escuchados y de comparecer ante su señor para formular sus reclamaciones hace felices a los demandantes.

El cuarto libro trata de la evolución que sufren las repúblicas. Desde su nacimiento, ya se deba éste al mutuo consentimiento o a un acto de fuerza, si están bien ordenadas crecen y prosperan hasta llegar a un estado de perfección. Pero éste no dura mucho, «debido a la variedad de las cosas humanas, tan cambiantes e inciertas»[5], así que los reinos e imperios decaen y se derrumban, ya sea de golpe, vencidos por un enemigo, o como consecuencia de un largo debilitamiento. Para evitar o retrasar en lo posible este proceso, lo mejor es que las repúblicas se vayan renovando interiormente, introduciendo cambios graduales que las fortifiquen y adaptando viejas instituciones a nuevos tiempos. Paralelamente a este proceso regenerador, que ha de llevarse a cabo sin sobresaltos ni conmociones, hay que tomar medidas que conserven y aumenten el respeto de los súbditos por el monarca, para lo cual es preciso que se disimulen sus defectos y se pongan de relieve sus cualidades y que se gradúe su comunicación con el pueblo, para que todos lo vean como algo siempre presente, pero sin caer en una familiaridad que deslustre el prestigio sagrado de su persona. Es también importante evitar las banderías y facciones tener exquisito cuidado de que ningún grupo pueda sentirse agraviado o preterido.

El quinto libro se ocupa de las modificaciones que deben sufrir las instituciones según los distintos climas y temperamentos, así como de la nece-

[5] Ibídem, pág. 165.

sidad de proteger el estado mediante ejércitos, fortificaciones y una sabia política de alianzas. Por último, el sexto se ocupa del modo de organizar la hacienda pública y de distribuir los impuestos, y termina con una exaltación de la monarquía como el modo de organización política más conveniente para lograr los fines del bien común, el más apropiado para conservar el orden y la paz y promover la prosperidad, el más acorde con la razón y la naturaleza y, en fin, «el más hermoso, excelso y perfecto de todos», en el que resplandece toda «la majestad y la dulzura de la armonía divina»[6].

2. THOMAS HOBBES

2.1. Introducción

La Inglaterra de Hobbes (1588-1683) tampoco era territorio pacífico, ni mucho menos. Lo cierto es que la relativa unidad moral y política de la Cristiandad, unidad de formas de vida, modos de gobierno, organización social y creencias, que caracterizó la Edad Media desaparece en la Europa moderna. Sería difícil decir si fueron las disputas sobre cuestiones religiosas la causa de las guerras, cosa que Hobbes creía, o fueron las luchas por el poder político las que se enmascararon y justificaron por medio de doctrinas religiosas. El resultado, en cualquier caso, es el mismo. No sólo queda sin realidad política el concepto de Cristiandad, sino que dentro de los mismos reinos que la componen, la paz es un bien escaso y poco duradero.

El estado dejó de considerarse entonces como el tipo perfecto de asociación humana a que el hombre tiende por naturaleza, según reza la doctrina aristotélica, sabiamente adaptada a las circunstancias políticas del s. XIII, por Santo Tomás de Aquino. Ahora no se trata de justificar una situación política dada, como fue el caso entonces, sino de crear una sociedad nueva, sobre las ruinas de la que estruendosamente se derrumba, en la que la paz quede firmemente establecida sobre unas bases teóricas adecuadas a la nueva situación. Los esfuerzos de muchos, «tanto con la pluma, como con la espada», por superar la división entre cristianos y volver a la unidad y a la catolicidad perdidas, fueron vanos. Después de la paz de Westfalia, que

[6] Ibídem, pág. 307.

pone fin a las guerras de religión, la fragmentación política y religiosa de Europa es un hecho que alcanza hasta nuestros días. Los súbditos tendrán la religión que profese su príncipe, desde luego, y, poco a poco, se irán acostumbrando a la idea de que deberán obedecer a su príncipe en todo, cada vez más, sin escapatoria posible.

La Europa de las «potencias», estados soberanos totalmente independientes entre sí, sustituye a la vieja idea de Cristiandad, en la que dos poderes que teóricamente estaban por encima de los reinos y señoríos, el Pontificado y el Imperio, se disputaron la primacía durante la Edad Media. En ausencia de referentes morales universalmente aceptados, la doctrina de la «ley natural», se consideró por los filósofos del siglo xvii, como punto inicial de discusión en materia moral y política. De allí podrían surgir los principios básicos, aceptables por todos, independientemente de sus respectivas confesiones religiosas, como base de una teorización o discusión racional sobre el estado y sus fundamentos legales. La doctrina de Hobbes es uno de los primeros ejemplos de esta tendencia. Hobbes ve el estado de la humanidad actual, la vida civilizada, como un progreso respecto a un estado pretérito de imposible barbarie.

Su concepto de «ley natural» no se basa en las leyes de la Razón ordenadora de mundo, a las que el «sabio» deba conformarse. Son preceptos que el individuo, a la luz de su propia facultad de razonar, que es tan natural como cualquiera otra, encuentra útiles para la conservación de su vida. Que todas ellas sean derivables de la Sagrada Escritura, como fehacientemente demuestra Hobbes, muestra que Dios desea la conservación de la humanidad, pero no hace de ellas leyes positivas coactivas, como sería el caso si la sociedad humana estuviera bajo el sólo poder de Dios. Los cristianos esperan un reinado definitivo y directo de Dios, pero no antes del Juicio Final. Mientras tanto, la misma Escritura dice que deben someterse a las leyes del país en que vivan, no a la ley natural. De modo que, para ningún hombre la ley natural es mandato, sino consejo.

Por otra parte, delimitar la referencia exacta de las leyes naturales, definiendo las condiciones en las cuales su conculcación se considera delito, es competencia de la autoridad civil, no de la religiosa. Será, asimismo, competencia de la autoridad civil definir qué libros sagrados deban considerarse canónicos para la iglesia cristiana, que no es la iglesia universal, sino el conjunto de los ciudadanos pertenecientes a un estado.

Hobbes considera impracticable la fundamentación religiosa del poder real, tal como se solía hacer en los tiempos de la remota antigüedad, en que los príncipes no suplicaban por el poder, «simplemente lo ejercían» y el pueblo «veneraba el poder supremo como si fuera una divinidad visible», porque comprendían la sencilla verdad de que de la existencia de ese poder dependía su propia vida. En los tiempos actuales el poder real ha perdido ese prestigio de tipo religioso ante el pueblo, y lo han ganado, en cambio, los diferentes intérpretes de la Sagrada Escritura, que siembran la falsa doctrina de que los reyes «no son los jefes de la multitud, sin sus servidores», o la de «que un súbdito puede matar a un tirano» y tiene, asimismo, derecho a resistir el mandato del su soberano cuando este sea injusto.

La autoridad religiosa, en su actual pretensión de autonomía y aún de supremacía frente al poder político, lejos de ser elemento de amalgama y concordia entre los hombres, es el origen de los conflictos que entre ellos se producen. La soberanía es indivisible. Las competencias de la Iglesia y del Estado no están de hecho separadas, y el que detenta la soberanía en un estado, sea un príncipe o una asamblea, tiene y debe tener la potestad de legislar en su estado sobre cualquier materia. Otra cosa es, que algunos príncipes cristianos —dice Hobbes— deleguen su atribución legislativa en materia religiosa en la Iglesia Romana, como hacen muchos, pero eso no quiere decir que la autoridad de la Iglesia en el territorio de dicho príncipe sea absoluta, sino derivada de la autorización del príncipe. La Monarquía Universal, ideal político secular del Imperio Romano, sobre cuyas ruinas, en definitiva, se asientan las pretensiones legislativas de la Iglesia Romana, no es un proyecto político viable, no sólo porque de hecho no haya sido viable, sino porque son suficientes para la autarquía, es decir, para la paz y la defensa de los particulares, comunidades políticas más pequeñas: los estados cristianos independientes. Y es importante recalcar que para lograr la paz civil el soberano no debe sufrir intromisión o competencia de ningún otro poder. Si se admite la potestad de la Iglesia de Roma de legislar en materia religiosa, se están dejando cuestiones importantes y que afectan a la colectividad en manos de una potencia extranjera. Los que tienen poder sobre las almas no son menos temibles para la autoridad que los que tienen poder sobre los cuerpos.

Por otra parte, es el poder del Estado lo que hace posible que los hombres puedan vivir según la ley natural, sin peligro para su vida; porque

en ausencia del poder estatal, único elemento capaz de eliminar conflictos personales y sociales, se produce un desorden tal en la sociedad humana, que impide el seguimiento de los dictados morales.

En 1642 comienza la guerra civil en Inglaterra, que adopta la forma de conflicto religioso, y termina en 1649, como es sabido, con la ejecución del rey Carlos I y el triunfo de los «independientes» de Cromwell. Muchas de las aseveraciones de Hobbes sobre el poder y las consecuencias de su ausencia o dejación, se interpretan mejor en este contexto histórico. Según Hobbes, la causa principal de las guerras es un desconocimiento de la verdadera naturaleza y fines del poder político. Es la ignorancia lo que produce la obcecación en la defensa de unos principios absurdos. Se impone la construcción de una teoría política, cuyas deducciones se muestren a todos tan inapelables como las de la geometría. El primer paso de este programa, que a Hobbes le parece hasta cierto punto posible, sería establecer los principios que rigen el mecanismo por el que se forma de hecho el poder estatal dentro de cualquier sociedad y las bases reales de su legitimidad. Una ciencia social lograda, será el punto de partida firme del camino hacia la paz de los individuos pertenecientes a un mismo estado

El estado es una construcción de los hombres, no un hecho natural y mucho menos de institución divina. La única nota esencial del estado es que haya un poder público constituido. Esa es la condición necesaria y suficiente para los fines terrenales. Hobbes considera también que es el poder público lo que constituye el estado y que este poder es esencialmente único, no puede dividirse, no porque no «deba» dividirse, sino porque es el poder indiviso del soberano la única garantía del orden social y el orden lo es de la paz que, a su vez, es el fin del estado. Ciertas falsas ideas sobre la necesidad de limitar el poder real, sobre la licitud moral de resistir los mandatos de la autoridad, inculcadas a los ciudadanos por agitadores religiosos interesados, fueron el arma teórica de los partidarios del Parlamento y el verdadero origen de la revolución. «Hobbes recordaba una y otra vez a los moralistas puritanos que el pecado original consistió en un presuntuoso y desobediente deseo de juzgar acerca del bien y del mal»[7]. Es su escepticismo sobre la posibilidad de decidir entre sistemas de valores rivales la causa de su pragmático aprecio por la autoridad. Es el único árbitro capaz

[7] J. W. N. Watkins, pág. 183.

de zanjar disputas interminables y potencialmente sangrientas de gente ociosa. Por otra parte, la actividad legislativa del soberano, tal como Hobbes lo define, no está limitada por privilegios o mercedes concedidas con anterioridad a su mandato, porque él puede legalmente sostenerlos o retirarlos, según su voluntad.

En la administración de justicia no hay privilegio alguno, ni tribunales especiales para nobles o eclesiásticos; pues, aunque el orden de la sociedad civil incluya en su concepto jerarquía, y, por tanto, desigualdad; ante el soberano, que es el autor de esa jerarquía, todos los hombres son iguales. En efecto, la filosofía política medieval trata de justificar competencias o derechos al justo ejercicio de la autoridad, del Papa, del Emperador, del Rey y de las diversas corporaciones, en el seno de una sociedad estamental cuyo orden mismo no se cuestiona. Una sociedad en la que los diversos ámbitos de poder o jerarquía, son algo dado, y en que el poder supremo, tanto el civil como el religioso, tiene limitaciones nacidas de la tradición. Hobbes, contrariamente, sostiene que el orden no se establece por que todos estén de acuerdo en que sea un orden justo, ni es algo heredado por tradición, ni lo procuran las leyes, sino que se impone siempre por la fuerza y es el que tiene más fuerza el que impone su voluntad a los que tienen menos y esa voluntad expresa es la ley. En el caso de la sociedad civil, es el soberano (sea un hombre sólo o sea una asamblea) el que establece, según su voluntad, y sin ninguna limitación previa, el orden social de hecho y de derecho. De hecho, porque tiene la fuerza necesaria para hacerlo. De derecho, porque está autorizado a emplearla por los propios ciudadanos, según el pacto que todos ellos han suscrito y por le cuál se instituye el Estado. Por eso decimos que el modelo de Estado construido por Hobbes es apto para el desarrollo de la sociedad de clases, que va a sustituir, a lo largo de un dilatado proceso, uno de cuyos momentos iniciales es el apoyo de la burguesía al poder real frente a los organismos tradicionales, a la antigua sociedad estamental. No hay privilegios que el poder del Estado esté obligado a respetar.

El Estado se constituye y mantiene en torno a un único poder. La organización jerárquica de la sociedad depende de la voluntad del gobernante. De otro modo, el gobernante no sería el jefe, sino el administrador de una comunidad, en cuyo caso el poder del Estado no lo tendría él, sino la comunidad, pero el poder mismo sería igualmente único. La justicia del orden social no está fundada en una distinción natural de los

individuos que componen el grupo, sino en la voluntad del gobernante, cuya expresión es la «ley civil», ante la cuál son todos ellos iguales. Esta paradójica doctrina, es decir, no admitida públicamente en su tiempo, es el inicio de una tendencia constante y revolucionaria, que determina la concentración de todo el derecho público en el Estado, a medida que «destruye, persigue e interviene aquellas formaciones corporativas que no sean de carácter jurídico-privado. Es lo que se esconde tras la oposición moderna entre la Iglesia y el Estado, oposición que la teoría de Hobbes expresa tan radicalmente».[8]

Queda el individuo en la sociedad civil libre de todo poder coactivo que no sea el estatal, y libre, por el uso de su razón, de supersticiones y costumbres que pongan freno a sus actos. Como, por otra parte, la razón no tiene poder sobre la voluntad del hombre, sino que es su servidora; el resultado será, necesariamente, que el hombre progresará en el sentido de convertirse en un depredador más eficaz. De modo que, cuanto más ilustrado sea el ciudadano, tanto más necesario será construir un Estado que pueda sustraerse a las artimañas de los particulares y que sea efectivamente capaz de dominarlos a todos por igual. La marcha «de la barbarie a la civilización», no la entiende Hobbes como un progreso referente a la moralidad de los individuos, sino a la construcción de los estados. Por eso se propone elaborar, una ciencia del estado, con el método de la ciencia nueva, es decir, descomponiéndolo en sus elementos y reconstruyéndolo de nuevo mentalmente, porque en esto consiste la ciencia política o lo que de científico puede tener la filosofía política. Porque siempre

> «... que un todo pueda descomponerse en sus partes y reconstruirse a base de éstas, tiene un campo abierto el pensamiento; y, a la inversa, todo lo que se sustrae a esta regla fundamental del comprender no puede ser nunca contenido de un razonamiento seguro».[9]

Este propósito tiene una dimensión pragmática: lograr el acuerdo de los hombres sobre la esencia y el funcionamiento real del estado, que suelen ser causa de disensión y guerra abierta entre los que sustentan, sin verdadero fundamento, diferentes pareceres. Siguiendo este método será posible

---

[8] F. Tönnies, Hobbes, Madrid, Alianza, pág. 311.

[9] Cfr. en E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, F.C.E., 1974. T. II, pág. 177.

dilucidar al menos qué tipo de cuestiones políticas o religiosas serán susceptibles de solución científica.

2.2. El individuo. Sus relaciones

Los elementos del modelo teórico de Hobbes son los individuos, no las familias. Los hombres, considerados individualmente, son la materia de que se compone el estado y también sus constructores, sus «autores». El conocimiento de un fenómeno cualquiera implica el conocimiento de las causas que lo producen o generan. Las causas de los fenómenos naturales pueden ser conocidas sólo hasta cierto punto, por eso las leyes de la física no dejan nunca de ser hipótesis. Ello sucede porque los hombres no son los autores de los fenómenos físicos y los hombres sólo pueden conocer con certeza las causas de lo que ellos construyen. La geometría, «única ciencia que Dios se ha servido conceder a la humanidad», que es una construcción humana desde el primer axioma hasta el último teorema, es por eso una ciencia exacta, no hay lugar en ella para suposición, conjetura o hipótesis. Todas sus verdades, por complejas y problemáticas que puedan parecer, se demuestran a partir de principios cuya verdad es evidente.

Con la ciencia del Estado podría suceder lo mismo que con la geometría, podría ser el objeto de una ciencia exacta, porque el estado es un artificio en su totalidad. Sin embargo, el interés de los hombres es la causa de que la doctrina de lo justo y de lo injusto sea

> «... perpetuamente disputada... mientras que la doctrina de las líneas y las figuras no lo es. Pues no pongo en duda que, de haberse opuesto al derecho de dominio de cualquier hombre, o al interés de los dominadores, la doctrina según la cual *los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a los dos ángulos de un cuadrado*, hubiera sido no ya disputada, sino suprimida de raíz y quemados todos los libros de geometría en la medida del poder de aquél a quien interesara». (*Leviatán*, I, 11)

Son los comportamientos peculiares de los elementos del estado, fruto de su deseo de dominio y su afán permanente de auto justificación, los que enturbian la filosofía política con sus interminables disputas e impiden el surgimiento de una verdadera ciencia de la sociedad civil. Una verdadera ciencia del Estado, por tanto, debe partir de un conocimiento positivo de la naturaleza de los hombres, que son sus elementos.

Cada hombre es un sistema único, cuyo mecanismo de acción es el esfuerzo (conatus). El acto voluntario es, como la velocidad, la resultante de diversas fuerzas de atracción o repulsión. Todo objeto despierta en el sujeto conato de acercamiento o repulsión. Cada conato puede ser anulado por su opuesto, pero el conato resultante será la voluntad del sujeto, lo que el sujeto hace y quiere hacer. De manera que nadie es libre de querer una cosa u otra. La voluntad, por otra parte, no puede educarse por medio de la razón, porque el mando del individuo pertenece a la voluntad y no a la razón. Es su voluntad lo que mueve al hombre a la acción, y su razón le facilita los mejores medios para que esa acción resulte conforme sus deseos. El sumo bien, cuya consecución implicaría el reposo de la voluntad, en esta vida no existe, por tanto el hombre no puede dejar de desear, como no puede dejar de sentir. El fin que se propone es la satisfacción de sus deseos y a una satisfacción continuada es a lo que llama felicidad. «La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino del siguiente.» (*Leviatán*, XI) Las pasiones o deseos humanos son de diversas clases, según el objeto que ambicionen poseer: riquezas, honor, ciencia etc. Pero lo que todos pretenden obtener por medio de esas cosas es una sola: poder:

> «Por eso mismo sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Y la causa de ello no es siempre esperar un goce más intenso que el ya obtenido, ni tampoco ser incapaz de contentarse con un poder moderado. En realidad el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien que actualmente tiene sin la adquisición de más. Y por eso los reyes, que son los más poderosos, dirigen sus afanes a asegurarlo en casa mediante leyes y fuera mediante guerras.» (*Leviatán*, I, 11)

2.2.1. La igualdad

Todos los hombres son *iguales* por naturaleza, en el sentido de que todos necesitan poder para vivir y todos desean tenerlo. También son iguales en lo que se refiere a la fuerza, porque todo hombre tiene la necesaria para inferir a otro el peor de los males: la muerte. Hobbes vio que el de «fuerza» es un concepto relativo y relativa también, y por tanto, precaria, la posesión de los bienes para cuya consecución se ha empleado

esa fuerza. La victoria en la lucha por los bienes de la vida no la obtiene el «más fuerte», sino cualquiera que haya ejercido una fuerza superior a la de otro en un momento dado. El disfrute del bien conseguido por esa victoria no está garantizado. Cada vencedor debe temer las asechanzas de los otros y la eventualidad, cierta, de ser él el vencido en la siguiente ocasión. Por eso no se puede hablar de «*propiedad*», en sentido estricto en el estado natural del hombre, sino en el estado civil, en el que los modos de acceder a los bienes están tipificados por las leyes y el cumplimiento de las leyes garantizado por la fuerza pública. Por tanto, no hay una propiedad preexistente que el estado se obligue a garantizar, como sería el caso en la doctrina de Locke y otros teóricos del liberalismo, sino que es el estado el que crea la propiedad, en sentido estricto, al garantizar el seguro disfrute de la posesión del particular. No garantiza el disfrute de los bienes la mera fuerza, aunque se junten las de muchos, porque lo mismo que un hombre fortísimo puede ser muerto por otro mucho más débil, si este último sabe acechar la oportunidad; así, cualquier estructura de poder puede ser deshecha por otra. «La propiedad comenzó con el Estado, y es propio de cada uno lo que puede retener en virtud de las leyes y el poder de todo el Estado». (De Civ., VI, 15).

De modo que nadie es propietario de nada por derecho natural, pues en estado de naturaleza «todos tienen derecho a todo» y son todos los hombres igualmente propietarios o no-propietarios, según se mire.

En la doctrina de Bodino, como acabamos de ver, se parte de una sociedad previa al estado que está organizada ya en familias, con su correspondiente régimen de propiedad supuestamente establecido, siguiendo el modelo de Aristóteles. Pero en el modelo de Hobbes se supone a los individuos, que luego pactarán para formar el Estado, como si fueran «hongos recién surgidos de la tierra», es decir no vinculados unos con otros por medio de pactos, que la voluntad del soberano esté obligado a respetar, porque el pacto social es de los individuos, no de las familias.

En cuanto a las facultades intelectuales, encuentra Hobbes que la igualdad de los hombres es más evidente aún que en el caso de la fuerza. «Lo que quizá haga de una tal igualdad algo tan increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo.» (Lev., I, 13).

La fundamentación que hace Aristóteles del derecho de dominio en el libro primero de la Política, es incorrecta[10]. En primer lugar porque el hecho de tener más ingenio no implica que el que lo tenga sea «digno de mandar», porque no es el ingenio lo que produce la victoria, cuyo producto es el mando. Por eso es mejor considerar que los hombres son iguales, en lo que se refiere a la capacidad de mando, y que las diferencias de poder no provienen de su naturaleza, sino de los pactos que suscriben en el interminable transcurso de sus luchas. La igualdad natural de los hombres es precisamente la causa de que la lucha continua entre ellos no pueda, técnicamente, cesar, precisamente porque ningún hombre ni grupo es «el más fuerte» por naturaleza.

2.2.2. La amistad

El hombre *no es amistoso,* sino un *lobo para el hombre*, dice Hobbes, citando a Plauto. El axioma de Aristóteles que define al hombre como «un animal político», «aunque aceptado por muchos, es, sin embargo, falso y el error procede de una consideración excesivamente ligera de la naturaleza humana».

La compañía de otros hombres no se busca por ella misma, «sino por obtener de los demás honor y comodidad» (De civ. I,2)

El honor es un placer de la mente que consiste en que los demás refuercen con sus opiniones favorables la buena opinión que cada uno tiene de si mismo.

La comodidad es el placer de los sentidos y se identifica con la conveniencia o interés.

Toda sociedad se forma por conveniencia o por vanagloria, es decir, por amor propio, no por amor a los demás.

---

[10] Téngase en cuenta que Aristóteles fundamenta la legitimidad de la esclavitud por medio de un juicio hipotético: «Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esa relación todos cuantos su trabajo es el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando». (*Política* I 1245b, 8). Hobbes niega la premisa mayor: «ningún hombre cumple el requisito pedido por ella», y, por tanto, niega la conclusión afirmando que para cualquier hombre es mejor gobernarse a si mismo que ser gobernado por otro.

La gloria se consigue rivalizando con los demás. No aliándose con otros hombres, sino destacando entre ellos.

Para la comodidad si es necesaria la unión con otros hombres, pero la ayuda de otros se consigue mejor dominándolos, y los hombres, si no fuera por el miedo que tienen a ser derrotados, preferirían siempre la dominación a la sociedad pactada.

Los hombres no se aman por naturaleza, sino que se temen.

Las causas del miedo mutuo son dos: la igualdad natural, que hace vulnerables a todos, y los deseos agresivos (la enemistad natural) de unos hombres para con otros.

Las causas de la voluntad agresiva son dos fundamentalmente:

- La rivalidad de ingenios por obtener gloria, es decir, reconocimiento de los demás. Porque «no hay guerras más enconadas que las que se dan entre sectas de la misma religión o entre facciones del mismo estado». (De Civ. I,3).
- La lucha por los bienes necesarios para proveer a la propia comodidad. Porque

  > «... muchos apetecen a la vez la misma cosa, que muy frecuentemente no pueden disfrutar en común ni dividir; de donde se sigue que hay que dársela al más fuerte. Ahora bien, quién es el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha». (De Civ. I,6).

No debe buscarse el origen de la sociedad humana en la amistad mutua, porque no existe. El hombre busca en la compañía de otros los medios necesarios para su engrandecimiento, y de la asociación que se realiza con ese propósito, no puede esperarse que surja un orden que posibilite la paz, sino, precisamente, otra vez, la guerra. «Por lo tanto, hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres, sino al miedo mutuo». (De Civ. I, 2).

Hay tres razones: «el honor, el temor y el interés»[11], por las que los hombres buscan la compañía de otros, y ninguna de ellas es la mutua benevolencia. Hobbes piensa, lo mismo que los sofistas, que el origen y sosteni-

[11] *Leviatán,* I, 13 y Tucídides, I 76,2.

miento del Estado, una de cuyas formas ejemplares fue, en su opinión, el imperio de los atenienses, debe buscarse en la natural indigencia de los hombres, es decir, en su incapacidad de adquirir en soledad los bienes de la mente (honor), los del cuerpo (interés o conveniencia), y en el temor que todos sienten a las posibles ofensas de otros, temor que les obliga a adelantarse a ellas, estableciendo alianzas interpersonales de ayuda mutua, cuyo caso límite es el Estado.

2.2.3. La libertad

La «*libertad*» se define, para los cuerpos, como ausencia de impedimento externo de su movimiento natural. La libertad humana consiste en que no haya impedimento externo al acto voluntario. «Un hombre libre es aquél que, en las cosas que le permiten llevar a cabo su fuerza y su destreza, no se ve imposibilitado hacer lo que desea hacer». (Leviatán III).

Pues bien, un hombre es libre cuando sus actos voluntarios de acercamiento o repulsa respecto a un objeto, no se ven impedidos por obstáculos externos.

Sólo deja de ser libre cuando físicamente se le impide moverse con cadenas y grilletes. Este concepto de «libertad física», es siempre relativo.

> «La libertad de cada uno es mayor o menor; como tiene mayor libertad el que está encerrado en una cárcel más amplia que el que lo está en una angosta. Y el hombre puede ser libre en un sentido y no en otro, como el caminante se ve impedido por setos y cercas, para que no pise las viñas y los sembrados vecinos» (*De civ*.IX, 9).

Por otra parte, el concepto vulgar de libertad, es decir, la idea de una libertad física de acción no impedida por nada, «el obrar a nuestro arbitrio e impunemente», es incompatible con la vida social y con «la paz del género humano», pues «sin poder ni derecho de coerción no existe Estado alguno».

Existe, por tanto, otro género de libertad, «el derecho de todos a todo», que en el estado de naturaleza es ilimitada, porque obedecer las leyes naturales, sin garantía de que los demás las cumplan también, equivale al suicidio, que a su vez es contrario a la primera de las leyes naturales, la que obliga a cada hombre a su propia conservación.

Cuando no existe el Estado, cada hombre es forzosamente juez y parte en lo que él personalmente deba o no deba hacer, y hará siempre lo más adecuado para mantener el derecho a su propia conservación, que es lo que, además, debe hacer. El choque de su voluntad con las voluntades de los otros, que actúan de la misma forma, obligados por los mismos motivos, impedirá a todos hacer efectivo su derecho.

Es la absoluta libertad legal con la que cada hombre cuenta por naturaleza, lo que, en última instancia, le impide contar con la libertad física adecuada a conseguir su propia conservación, es decir, para hacer efectivo su derecho.

Los tres principios o aspectos de la justicia, que, según Platón, eran logrados sólo por la convivencia en una ciudad perfectamente gobernada: la *igualdad***,** respecto a la posibilidad de mando, de los que formaran el cuerpo cívico; la *libertad* de intervención política, limitada a esa sola clase de hombres, y, por último, *amistad* inquebrantable entre ellos y su benevolencia con respecto a los productores y propietarios de los bienes materiales, los que formaban el «vientre de la ciudad»; son analizados y redefinidos por Hobbes, cambiando completamente de sentido y valoración.

La *igualdad* no es un logro de la convivencia política, sino una especie de desgracia con la que todo hombre nace y de la que la sociedad civil permite escapar.

La *amistad* entre los hombres no hay que buscarla, sobre todo en estado natural. Es la sociedad civil, al establecer la imposibilidad de agresión mutua, la que permite una vida social relajada y posibilita el trato amistoso ente los hombres.

La *libertad,* entendida a la manera antigua, como posibilidad de intervención política, es incompatible con el concepto de sociedad civil, tal como Hobbes lo entiende. El poder lo ostenta sólo el soberano y no puede dividirse. De modo que al súbdito no le queda más que conformarse con la libertad privada de dedicarse a sus cosas y evitar que lo metan en la cárcel.

2.3. El estado de naturaleza

Todos los hombres *en estado de naturaleza* son *iguales*, tienen derecho a todo, son absolutamente *libres*, y es justamente por eso por lo que son *enemigos* unos de otros.

El estado natural de los hombres, es de *guerra* perpetua por «la inclinación de los hombres a dañarse mutuamente» y por el derecho natural que todos tienen a todo. Es perpetuo el conflicto, además, «porque por la igualdad de los combatientes no puede terminar en ninguna victoria». Fácilmente puede verse lo malo que es el estado de guerra o estado de naturaleza para «la conservación del género humano». Nadie puede considerar que vivir en este estado sea bueno. La vida de los hombres en estado natural es tan corta como desagradable. La guerra no es algo incidental, una desafortunada complicación de la convivencia humana, sino que es tan esencial a esa convivencia como el movimiento a los cuerpos. La ciencia política no debe buscar tanto las causas de la guerra, sino las causas de la paz, que es algo que debe ser construido, primero teóricamente, a partir de unos supuestos correctos sobre la naturaleza de los hombres y sobre la naturaleza de sus mutuas relaciones, y después, técnicamente, en la práctica de gobierno.

2.3.1. Las leyes naturales

La ley natural es «un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera de la vida y los miembros» (De Civ. II,1).

Las leyes naturales no pueden considerarse propiamente leyes, pues les falta el concepto de imposición forzosa u obligación, esencial al concepto de ley.

Son más bien teoremas deducidos de la primera ley, mencionada más arriba, que se ordenan a mantener la libertad o derecho primero de cada hombre, es decir, el derecho a conservar la propia vida.

Lo que ocurre es que los hombres, al no ser capaces de comprender todas las consecuencias de sus acciones, no son capaces de comprender tampoco hasta qué punto la conservación de su propia vida y comodidad depende de la observancia de las leyes naturales. No comprenden, en primer lugar, que todas las leyes naturales están lógicamente derivadas de esa primera ley que sólo obliga a lo que de hecho cada hombre quiere y es su derecho querer: mantenerse vivo. Por eso no las observan.

Pero tampoco el arte mayeútico de Hobbes, que hace patentes las conexiones lógicas de las leyes naturales entre sí, reduciéndolas incluso a una regla sencilla de recordar,[12] es suficiente para que esas leyes se cumplan. Si los hombres, en los cálculos prudenciales que preceden a todas sus acciones, no barajan la seguridad de un castigo, optarán siempre por el beneficio inmediato que supone la violación de la ley, en lugar de hacerlo por el bien lejano, que es la paz.

De la ley natural primera, que está ordenada a conservar la vida de los hombres se deriva *la ley fundamental,* que es *buscar la paz*, porque en la guerra mueren los hombres.

La *primera ley especial*, que se deriva de esta fundamental, es «*que no debe mantenerse el derecho de todos a todo,* sino que *algunos derechos deben transferirse o se debe renunciar a ellos*» (De Civ., II, 3).

La renuncia a un derecho no implica una segunda persona, la transferencia, si. Cuando dos se transfieren mutuamente sus derechos a este acto se llama *contrato,* con la transferencia recíproca y simultánea, finaliza el contrato.

2.3.2. Los pactos

Al contrato en que uno de los dos cumple su parte y el otro promete cumplirla, se llama *pacto*.

Los pactos se refieren siempre a cosas *posibles* y *futuras*.

Es obligatorio cumplirlos aunque se hayan hecho por miedo, porque el pacto mediante el cuál se forma el Estado también se hace por miedo.

Nadie puede obligarse por pacto alguno a recibir muerte o daño corporal sin resistencia, porque es obligarse a lo imposible escoger el mal mayor, es decir, una muerte cierta, en lugar de el menor, la lucha. Y obligarse a lo imposible es contrario a la naturaleza de los pactos. La resistencia es legítima en ese caso.

El pacto por medio del cual se instituye el estado obliga a no defender a otros de la fuerza pública, no a dejar de defenderse a uno mismo. «Ni nece-

[12] «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti».

sita el estado para castigar a alguien pactar con él que lo lleve con paciencia, sino que nadie defienda a otros». (Id. II, 18). Tampoco está obligado nadie a declarar contra si mismo o contra su familia en un juicio.

La *segunda ley natural,* derivada de la fundamental, es que *hay que cumplir los pactos*.

El transferir derechos mediante pactos no conduce a la paz si la transferencia no se lleva a efecto, es decir, si el pacto no se cumple; por eso es ley natural cumplir los pactos.

A la violación de un pacto se llama injuria, porque se hace sin derecho, es decir, después de haber transmitido ese derecho a otro mediante pacto, lo cual es absurdo. Por eso dice que «la injuria es un cierto absurdo en el trato, como el absurdo es una cierta injuria en la discusión» (Id., III, 3).

Sólo hay injuria entre las partes que pactan algo. En la sociedad civil, el delito daña a la víctima, pero el delincuente no comete injuria contra la víctima, sino contra el estado, por no cumplir el pacto.

Son justas las acciones que se hacen conforme a derecho y toda acción injusta es una injuria. En lo que se refiere a las personas, al que comete injuria se le llama «culpable», no «injusto», y al que no la comete, «inocente», no «justo».

«Justo» e «injusto», son resultado de juicios morales, en los que lo que se juzga es la disposición generalmente observada por un hombre respecto a al observancia de la ley. «Culpable» e «inocente», son denominaciones jurídicas. En un tribunal se juzga la culpabilidad o inocencia del agente respecto a la acción, no la opinión del agente respecto a su deber de cumplir las leyes. Porque un hombre justo puede ser hallado culpable de un delito, lo mismo que un injusto ser hallado inocente.

Para el sostenimiento del estado es relativamente poco importante que los hombres sean justos o injustos, siempre que el poder de coerción sea suficiente para impedir que se cometan delitos.

Si el temor al castigo es suficiente, se mantiene el estado porque se cometerán pocos delitos, aunque los ciudadanos sean injustos; por el contrario, si el temor es insuficiente, se cometerán muchos, porque tanto los justos como los injustos delinquen. En lo que respecta a la práctica polí-

tica, es secundario que los hombres sean más o menos justos, porque ambos igualmente incumplen los pactos. Los primeros, no en intención, pero sí por debilidad; los segundos, si creen que podrán escapar al castigo.

Toda justicia proviene de los contratos, siempre que sean formalmente válidos, según sus requisitos propios, con independencia de su contenido.

En lo que se refiere a la *justicia conmutativa* (igualdad aritmética de los antiguos), no es injusto intercambiar cosas de distinto valor, siempre que lo que se intercambie sea lo que se había pactado intercambiar. En lo que se refiere a la justicia *distributiva* (igualdad geométrica de los antiguos), tampoco el que tiene autoridad está obligado a distribuir según el merecimiento objetivo, sino según su criterio, porque eso es lo pactado en cualquier relación de dominio.

2.4. Origen del Estado

El origen del estado hay que buscarlo en parte en la pasión y en parte en la razón. La pasión universal en el estado natural de guerra es el miedo que todos los hombres sienten, y la razón sugiere a todos que vivir en paz unos con otros será el mejor remedio de ese temor.

Por tanto, el fin del estado y su razón de ser es la paz. Se instituye para terminar con la guerra, que es el estado natural del hombre. Está claro que todos los hombres quieren ese fin, lo importante es que quieran también los medios.

La ley natural o moral, prescribe el tipo de comportamiento adecuado para vivir en paz con los demás. Lo que impide que la paz reine entre los hombres no es, pues, la ignorancia de los modos de obtenerla, sino la conformación de la voluntad.

Cada hombre preferirá el beneficio inmediato, aunque para conseguirlo viole la ley natural, al beneficio mediato y lejano, es decir, a la paz, cuya condición es vivir respetando la ley natural.

> «Es cosa clara por si misma que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y el miedo; de tal forma que

> los hombres, cuando ven que de la violación de las leyes van a obtener un bien mayor o un mal menor que de su observancia, las violan sin dificultad.»(*De civ*. V, 1).

Si los hombres respetaran espontáneamente la ley natural, no sería necesario el Estado. El Estado llega a ser una necesidad porque no la respetan, y el mejor testimonio de ello son sus actos.

Para que los hombres cumplieran la ley, y para que, en consecuencia, hubiera paz, sería necesario imponer un contrapeso en ese balance económico que los hombres hacen respecto al provecho de sus acciones, por medio del cuál siempre o casi siempre les resultara de forma inmediata, más provechoso cumplir la ley que violarla. Lo importante es que el miedo a las consecuencias de violar la ley supere la esperanza de beneficios.

Lo mejor, en estado de guerra, es decir, en el estado en que el hombre se encuentra de forma natural, es buscar aliados, «para que la invasión de los otros se vuelva tan peligrosa que consideren más acertado el abstenerse de luchar que empeñarse en ello».

Por otra parte, aún dentro de las mismas alianzas o grupos, tampoco esta asegurada la continuidad de la concordia interna, pues habrá disensiones entre los miembros «por la diferencia de caracteres y juicios».

> «De donde se sigue que el *consenso* de muchos, si consiste únicamente en dirigir sus acciones *al mismo fin y al bien común*... no proporciona a los consentientes o socios la seguridad que buscamos de ejercitar entre ellos las leyes naturales». (*De civ.* V,4).

Vemos, según esto, que el «*iuris consensu*» y la «*utilitatis comunione*», definición de «pueblo» dada por Cicerón[13], no caracteriza, según Hobbes la asociación política. Tampoco le parece válida la rectificación de S. Agustín, que es la que expresamente rebate: conjunto de hombres «asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes.» Ninguna de las dos definiciones le parece adecuada porque ninguno de los dos requisitos mencionados es suficiente ni necesario, para asegurar la paz, y la paz, una paz segura y duradera, es el fin del Estado.

---

[13] *Ideas y formas políticas*. T I, tema 8, pág. 290.

Después de un análisis profundo de la estructura del Estado y de sus elementos, que son los hombres, Hobbes ha llegado a confirmar su hipótesis inicial de que el fundamento de la vida civil es el poder público.[14] El poder público es la causa, no la consecuencia, de que pueda ser duradera en el tiempo y, por tanto un estado, la «participación concorde en unos intereses comunes».

Para que exista el estado se requiere que

> «... los que se han puesto de acuerdo para buscar la paz y la ayuda mutua por el interés común, se vean imposibilitados por el miedo para discutir nuevamente cuando más adelante algún bien privado entre en colisión con el bien común». (*De. civ*. V,4).

Es imposible que las voluntades de muchos hombres sean concordes de una forma permanente y estable, requisito imprescindible para la paz, de manera que la voluntad del estado debe ser literalmente «*una*», es decir, la voluntad de un solo hombre o la voluntad mayoritaria, si la soberanía reside en una asamblea.

Para que la voluntad de un particular o grupo sea la voluntad pública, el resto de las voluntades privadas deben estarle sometidas. El origen del Estado es ese pacto voluntario de sometimiento suscrito entre particulares, que implica la no resistencia a la voluntad del designado como soberano, excepto en lo que se refiere a la defensa de la propia vida. El producto de ese pacto «es lo que se llama UNIÓN»[15]. El fin de la unión, del sometimiento de las fuerzas del particular a otro mediante pacto, es lograr que el soberano «sea dueño de una fuerza tal, que por miedo de ella pueda conformar las voluntades de todos». (*De civ*., V, 8).

La creación de ese monopolio de la fuerza, que es el poder público, se produce de forma automática, «mecánica», es el resultado del pacto por el que se constituye el Estado. El Estado no surge naturalmente, tampoco es de institución divina, el Estado es algo que se «constituye» o construye. Es un mecanismo de acción colectiva, integrado por ciertos elementos, en

---

[14] En su primera obra, *Los elementos de la ley* (1640), ya formuló claramente que la nota característica de la asociación estatal era el poder inalienable del soberano, en *De cive* y en *Leviatán,* corrige y matiza algunas afirmaciones o utiliza otros modos de fundamentarlas, pero siempre en orden a establecer que el fundamento del estado es la soberanía y de la soberanía el poder absoluto.

[15] Las mayúsculas son de Hobbes.

cuyo origen y conservación interviene la acción combinada de ciertas fuerzas cuyo fin tiene que ser necesariamente la conservación de la estructura formada, porque de dicha conservación depende, a su vez, la conservación de los elementos que la componen.

Una vez constituido, el Estado es una persona civil, con derechos y propiedades, una persona ya irrevocablemente distinta de cada uno de los particulares y de la suma de ellos, pues «ni un ciudadano, ni el conjunto de ellos ha de considerarse como si fuera el estado (a excepción de aquél cuya voluntad está en lugar de las voluntades de los demás)». (*De civ.*, V).

Todo súbdito debe obediencia simple, es decir, absoluta a los mandatos de sus respectivos soberanos. Por eso,

> «... cuando los ciudadanos particulares, esto es los súbditos, exigen libertad, lo que exigen con este nombre no es libertad, sino poder; cosa de la que, por ignorancia, no se dan cuenta. Porque si todos concedieran a los demás la libertad que reclaman para sí, como manda la ley natural, se regresaría al estado de naturaleza en el que todos pueden hacer cualquier cosa con derecho; estado que, si lo conocieran, rechazarían como peor que cualquier sujeción civil». (De Civ. X 8).

Aristóteles, dice Hobbes, «siguiendo la costumbre de su tiempo», confunde «la libertad con el poder».

En efecto, la antigua «libertas» aristocrática, que implica participación de los «hombres libres» en el poder político, es incompatible con el modelo teórico de Hobbes, cuyo postulado es que el poder no puede dividirse. Este modelo implica que la autoridad del soberano, tanto si la ostenta un solo hombre, como si pertenece a una asamblea, tenga capacidad de eliminar, con derecho, cualquier excepción legal o privilegio, es decir, cualquier excepción al derecho común, conservada por el gobernante y sancionada por la ley, en una sociedad estamental tradicional.

El poder absoluto del soberano, según el modelo de Hobbes, permite, precisamente por la eliminación de esas libertades o privilegios tradicionales, poner las bases de la moderna sociedad de clases, cuyo principio es la igualdad formal de todos los ciudadanos.

Lo que se respeta en la sociedad civil es la libertad privada de buscar los medios de vida en forma legal. Esta libertad es la que garantiza a todos los

súbditos por igual el soberano, pero el poder político, es decir la libertad absoluta, sólo le corresponde a él.

El soberano es el único que conserva esa libertad de acción absoluta en el estado civil, porque los demás han pactado no oponerse a sus decisiones y, mediante este pacto, se han sometido voluntariamente a su dominio.

La ventaja que del pacto obtienen los súbditos, a cambio del abandono de su primigenia libertad absoluta, que pasa a ser relativa, es un poder mayor, en todo caso suficiente para proteger la propia vida y bienes.

La libertad absoluta, si sólo se concede a uno, es decir al gobernante, se transforma automáticamente en poder absoluto, posibilitando la creación de la sociedad civil. La obligación del que tiene el poder absoluto es dominar, efectivamente, a todos por igual, no permitir excepciones.

A lo que se obliga el ciudadano, por el contrario, es a no dominar a nadie, usando su fuerza particular, sino al que el soberano le mande dominar. El poder más amplio que el particular obtiene a cambio de renunciar a su libertad absoluta, no implica dominio al margen de lo que el soberano establezca como lícito o como obligatorio, luego no implica poder o libertad política para el ciudadano, sino poder y libertad privada.

La fuerza que pone en marcha el mecanismo por el cuál una multitud se transforma en sociedad civil, es la misma que lleva a buscar alianzas defensivas, y la misma que lleva al vencido en la guerra a pactar con el vencedor su servidumbre. Es el miedo que cada uno tiene a las posibles ofensas de los demás.

Los hombres, no sufren trasformación psicológica alguna al reunirse formando un Estado. Se hacen aptos para la vida en común porque, al incluirse en el balance de beneficios-perjuicios, que necesariamente preceden a toda acción del particular, el hecho de el castigo seguro, que sólo un poder irresistible a sus fuerzas puede imponer, dicha acción se someterá más frecuentemente a lo ordenado por la ley, cosa que no tiene porqué ocurrir en una alianza defensiva, donde las fuerzas de cada uno permanecen iguales y dicho poder no se ha establecido.

Lo que diferencia la asociación política de cualquier otra es, por tanto, que en ella se establece un «poder supremo» o «potestad soberana».

> «Este poder y derecho de mandar consiste en el hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos ha transferido toda su fuerza y su poder a un hombre o asamblea. Y el haberlo hecho equivale al derecho a oponerse (ya que transferir su fuerza a otro de forma natural nadie lo puede hacer). Todo ciudadano, así como toda persona civil subordinada se llama SÚBDITO del que tiene el poder supremo» (*De civ*, V, 11).

Nadie puede, en efecto transferir su fuerza a otro. Según el modelo organicista, de larga tradición, el Estado se supone que es un cuerpo cuya voluntad resulta de la fusión de las voluntades de todos y cuya fuerza resulta de la fusión de todas las fuerzas. Sin embargo esa doctrina no puede entenderse sino de un modo metafórico. En la realidad, ningún hombre puede transmitir a otro su fuerza, ni nadie puede querer con una voluntad común, sino con la suya. El hecho de que el Estado se constituya como persona única no depende ni puede depender de ninguna fusión de fuerzas o de voluntades, porque eso es imposible, sino de que sea literalmente la voluntad de uno (hombre o asamblea) la que quiera los fines comunes y la fuerza de uno (hombre o asamblea), no impedida por la resistencia de los demás, la que los ejecute.

2.5. Naturaleza del Estado

Existe un cierto tipo de Estado que se forma de manera natural y espontánea, y es consecuencia de la guerra, es el *Estado despótico*. Un hombre se somete a otro cuando resulta vencido, mediante pacto de obediencia, para conservar su vida.

> «La conquista no es la victoria misma, sino la adquisición mediante la victoria de un derecho sobre las personas de los hombres. Quien es muerto resulta vencido, pero no conquistado. Quien es apresado y puesto en prisión o en cadenas no es conquistado, aunque sí vencido, pues sigue siendo un enemigo y puede salvarse si lo consigue. Pero quien mediante promesa de obediencia obtiene su vida y libertad resulta conquistado, y es un súbdito entonces, y no antes» (*Leviatán* XLVII, pág. 735).

Cuando un hombre consigue tener un número de siervos tan elevado que haga difícil o costoso para otros el atacarle y, por tanto, desistan de ello la mayor parte de las veces, entonces esa agrupación de amo y siervos es un

estado. Lo mismo sucede cuando esa autoridad proviene de la autoridad natural del padre, no de la guerra, sino de las relaciones familiares, cuando sus miembros son numerosos y se someten a la autoridad del jefe de clan, entonces esa numerosa familia es un *reino patrimonial*.

Finalmente, el *Estado por institución* se forma cuando, por temor a posibles ofensas de quienquiera que sea, una multitud de hombres se auto constituye en asamblea deliberante, sometiéndose al dictamen de la mayoría, con el fin de designar a una persona (hombre o asamblea), a cuya voluntad se obligan todos a someterse en el futuro, con el fin de vivir en paz unos con otros.

En el Estado despótico el «señor adquiere sus ciudadanos por su voluntad», en el instituido, «los ciudadanos, por voluntad suya, se imponen un señor».

Por el mismo motivo por el que un hombre se somete a otro, es decir, por temor, los hombres crean la autoridad pública para someterse a ella, y se comprometen al mismo tipo de sujeción. Porque el grado de obediencia que los ciudadanos deben al Estado es tan grande como el de los hijos a los padres y el de los siervos a los amos.

No admite la tajante diferencia establecida por Aristóteles entre los distintos modos de autoridad: la autoridad política, que es la propia del gobierno de los hombres libres, la despótica, que es la de los amos respecto a sus esclavos o la paternal, que se refiere al gobierno de la casa. «Una familia grande es un reino y un reino pequeño, una familia», dirá Hobbes, reevaluando la frase de Platón que Aristóteles había criticado. Hobbes piensa, lo mismo que Platón, que es imposible hacer distinciones entre los distintos tipos de autoridad o mando. El hecho esencial de toda autoridad es que la voluntad de todos se someta a la voluntad del que gobierna el conjunto, y, por otra parte, que la existencia misma de tal conjunto dependa de que esto suceda.

Hobbes, por otra parte, retoma ciertos postulados de la sofística. Uno de ellos es que la igualdad natural de los hombres, que impide fundamentar un orden jerárquico natural. La jerarquía social es siempre arbitraria, porque depende precisamente del arbitrio, de lo que decida «el más fuerte». Pero «el más fuerte» en un estado instituido es la persona que ostenta el poder soberano. «El más fuerte» es, por tanto, algo que se construye, algo

que la colectividad añade al hombre natural. Es una realidad artificial, el resultado de un contrato suscrito por todos.

En Platón las diferencias naturales entre los hombres eran el fundamento de la jerarquía social justa.

En Aristóteles eran las diferencias, tanto naturales como sociales de los hombres encuadrados en organizaciones pre políticas, previas al surgimiento de la «polis», las que serían el fundamento del orden político. La ciudad se forma de manera casi orgánica. Son las aldeas ya jerarquizadas, compuestas, a su vez de familias, los sujetos del pacto político, no los individuos.

El poder político, lo mismo en uno que en otro autor, era entendido como un medio para lograr el bien común y, en un estado perfecto, la justicia. Hobbes, como San Agustín, asigna al estado un fin mucho más modesto que la justicia, es decir, la paz.

El poder lo entiende Hobbes directamente como dominio y no excluye la posibilidad de que el gobernante lo use para oprimir a sus súbditos. Lo que ocurre es que aun esa eventualidad resulta preferible, según él, a la guerra, que es la opresión de todos sobre todos. Por otra parte, la opresión de la libertad privada de los súbditos, iría contra el interés privado del soberano, pues tener súbditos pobres, en nada le beneficia. En cuanto a la libertad política, es decir a las pretensiones de dominio de unos particulares sobre otros, al margen o por encima de lo establecido por el soberano, es algo que éste tiene la obligación de impedir, en razón de la equidad y con el fin de asegurar la paz.

Por otra parte, son los hombres los que se auto imponen de buen grado la autoridad estatal para poder dejar de luchar.

El *pacto de no resistencia al poder del soberano* debe ser doble: cada hombre se compromete con cada uno de los otros a no resistir al poder soberano del designado por la mayoría de esa asamblea constituyente y, por otra parte, cada uno se compromete con el designado como soberano a no resistir su poder para auxiliar a un tercero. Siempre queda a salvo el derecho natural de defensa propia contra la violencia, aunque ésta venga del poder soberano, porque es para la salvaguarda de ese derecho natural a vivir para lo que se construye el estado.

Ni algunos ciudadanos ni su totalidad pueden despojar con derecho al soberano del poder absoluto, porque según el pacto, cada uno renuncia a usar su fuerza privada, en beneficio de todos, a favor de un hombre o asamblea, que acepta la cesión de ese derecho. El ciudadano, según la forma del pacto, asume una doble obligación: con cada uno de los otros y con el soberano. Por tanto, si uno de los sujetos del pacto, el soberano no lo desea, el pacto no queda disuelto, y los ciudadanos no pueden, por tanto despojarle del poder, porque la fuente del derecho es el pacto.

Otra cosa es que, de hecho, pueda formarse una facción capaz de enfrentarse al poder constituido, pero entonces lo que comienza es una guerra civil, que terminará con la imposición del poder soberano del vencedor.

Hobbes no cree que sea posible decidir racionalmente sobre cuestiones de valor, de modo que las discusiones morales más bien enemistan a los hombres sin ningún provecho para nadie. Más vale que dictamine uno lo que es justo o injusto antes de que se maten todos sirviendo a sus respectivas ideas sobre lo justo y lo injusto.

Serán las disposiciones establecidas por el soberano de forma incontestable y clara, en lo que se refiere a quién debe mandar y quién obedecer, las que disipen el recelo mutuo de los hombres y les permitan establecer relaciones amistosas. Porque Hobbes define al enemigo como aquél que no está incluido en una relación de autoridad: «Y enemigo es para alguien todo aquel que ni le obedece ni le manda». (De Civ. IX, 3).

El Estado perfecto, según Hobbes será el que consiga limitar la libertad de los hombres y haga desaparecer la igualdad, que no genera más que miedo recíproco y enemistad. Aquel que haga imposible que resurja el «derecho a la espada privada», es decir, el estado de naturaleza. Porque el estado de naturaleza no es una situación abolida o sustituida definitivamente por la sociedad civil, sino que reaparece tantas veces cuantas el poder soberano se divida.

En el estado no puede haber libertad política, lo que los griegos llamaban «isegoría», para nadie sino para el soberano, porque la libertad política implica «libertad de algunos», frente a otros «que están atados», por tanto, privilegio o derecho objetivo de dominio, al margen de la potestad soberana, a la que todos voluntariamente pactaron someterse. Toda pretensión

de libertad política es pretensión de privilegio y, por tanto, injuria, un incumplimiento de lo pactado. El ciudadano debe contentarse con la libertad privada dentro del marco legal. Sí se da, en cambio, la «isonomía», igualdad de todos ante la ley, porque todos sin excepción están sujetos a la voluntad del soberano, cuya expresión es ley civil.

Las tres únicas formas de Estado instituido, se establecen con arreglo al número de los que ostentan la soberanía. No son más que tres, la división tradicional que subdivide los tipos en justo y desviados, es una mera cuestión de nombres. Se llama de tiranía, oligarquía y anarquía al gobierno de un monarca, de una asamblea restringida o de una asamblea mayor, que no concuerda con los particulares intereses del hablante. En caso contrario, como signo de deferencia y honor, designan esos regímenes como *monarquía, aristocracia* y *democracia,* respectivamente.

El poder del soberano en los tres tipos de gobierno es el mismo, y el grado de obediencia a ellos debida por parte del ciudadano, la misma.

El régimen monárquico tiene algunas ventajas obvias, de orden práctico que, según Hobbes mismo admite, no son suficientes para otorgar a este régimen una primacía teórica sobre los otros dos. Los inconvenientes derivados del abuso del poder son el mal menor que contrapesa el beneficio cierto de su existencia.

Tampoco el *gobierno mixto*[16], que tan aconsejable parecía a los antiguos, libra al particular de ese inconveniente. Si las diversas partes que componen el régimen mixto (realeza, aristocracia y pueblo) son concordes, el particular está tan sujeto a su soberanía como si fuera la de un solo hombre; pero, si discrepan, «reaparece la guerra civil y el derecho a la espada privada, que es peor que cualquier sujeción». (*De civ*., VII, 4).

El poder del Estado es siempre absoluto, a pesar de que a muchos les repugne incluso el nombre. La causa es que aquel al que el derecho concede fuerzas suficientes para castigar a cualquiera, tiene tal poder que no puede existir otro mayor. Que este tipo de poder, por otra parte, es esencial al concepto de Estado, se entiende fácilmente. Si hubiera sobre el gobernante

[16] Esta noción antigua de «gobierno mixto» es el antecedente histórico de la de «sistema de gobierno constitucional», en la que la independencia de los tres poderes fundamentales del estado: legislativo, ejecutivo y judicial, está garantizada, por lo menos en teoría, con el fin de evitar el despotismo.

(hombre o asamblea) una curia o consejo que pudiera limitar su poder, sería esa curia o consejo la que tendría el poder supremo. De modo que es necesario llegar a un poder «sin otro límite que el que marcan las fuerzas conjuntas de todos los ciudadanos». (De Civ., VI, 18) Este es el poder supremo que no puede ser, respecto a todo particular o asociación, más que absoluto por derecho, tanto si el que lo ostenta es una sola persona o es una asamblea. Si es una asamblea se llamará «asamblea soberana», y si es un hombre, «señor soberano del Estado».

Los que comparan el Estado con un cuerpo incurren en el error de designar al que ostenta el poder supremo como la cabeza de ese cuerpo. La cabeza serían, más bien, los consejeros del soberano, y éste, el alma del estado. Como el cuerpo tiene voluntad por el alma, quiere o no quiere esto o lo otro; así el Estado, por el soberano, tiene voluntad, manda o prohíbe; «porque el oficio de la cabeza es aconsejar, como el del alma es mandar.»

El poder soberano tiene las siguientes atribuciones:

Espada de la justicia, por el que defiende a la comunidad del enemigo interno. Se concede el derecho a castigar cuando todos pactan no ayudar al que sufre el castigo.

Espada de la guerra, por la que se defiende la comunidad del enemigo externo. Para la paz es necesario prevenir los ataques de extraños, por tanto el soberano tiene derecho «a congregar y a armar a tantos ciudadanos como sea necesario para la defensa común».

Derecho de juicio. Sólo a él le corresponde juzgar, no a ninguna otra instancia, si la guerra es justa o injusta. Asimismo, sobre los actos de los particulares, juzgarán los tribunales instituidos por él, con arreglo a los casos previstos en la ley. Si no hay ley sobre el caso, el soberano decidirá a su arbitrio.

Puede entablar pleito el particular contra el soberano. En este caso no se dilucida si el soberano tiene derecho sobre el bien en litigio, sino si, según la ley, que es la expresión de su voluntad, tuvo voluntad o no de dar al particular ese bien.

Derecho legislativo. Promulgar las leyes civiles que definan «tuyo», «mío»; «justo», «injusto»; «bueno», «malo».

Toda injuria es prohibida por la ley natural, pero la ley civil define qué acto es una injuria. Así, hurto no es quitarle a un hombre lo que tiene, sino lo que es suyo, y qué es lo suyo y lo ajeno lo determina la ley civil. No «siempre es homicidio matar a un hombre, sino al que la ley civil prohíbe matar; ni todo acto sexual es adulterio, sino sólo aquel que prohíben las leyes civiles». (De Civ., IV, 16).

Ninguna ley promulgada por el soberano puede ser injusta, porque las leyes se promulgan según el pacto institucional, que deja al arbitrio del soberano disponer de las medidas más adecuadas en orden a la paz y conservación de todos. Lo injusto es no cumplir la ley o no aplicarla igualmente a todos los ciudadanos.

Derecho de censura. No tiene derecho de inquirir sobre las opiniones o creencias de los particulares, pero sí sobre la difusión de toda doctrina que considere contrarias a la paz social. Porque las acciones provienen de la voluntad y ésta, de la opinión, de modo que el soberano no debe consentir que se difundan opiniones que propaguen la licitud de la desobediencia civil.

Impunidad. El soberano no está sujeto a las leyes civiles. En primer lugar, porque las leyes civiles son la expresión de su voluntad, sus mandatos, y nadie puede mandarse a sí mismo. El soberano se encuentra en estado de naturaleza con respecto a sus súbditos, excluido, por tanto, del pacto de obediencia a la ley civil.

Estas atribuciones constituyen en Hobbes la definición de la esencia misma del poder político. Es el primero que demuestra su necesidad teórica, no sólo su conveniencia empírica. En su obra *Leviatán* desarrolla una teoría del poder por autorización, que es un intento de fundamentar el ejercicio del poder en algo distinto de la mera fuerza. El soberano es ahora un «actor» que «representa» a la colectividad, pero son los miembros de la colectividad los «autores», y por tanto los responsables de las acciones del «actor». Por otra parte, como la colectividad ha pactado conferir a su representante poder ilimitado, el «actor» obrará legalmente según su voluntad, no según las voluntades particulares de los representados. De manera que según esta nueva fundamentación, el poder político se hace aún más absoluto e irresponsable. Es Leviatán, «el rey de todas las bestias feroces». (Job, 41,26).

3. SPINOZA Y LA LIBERTAD

En este coro de alabanzas al poder absoluto, contrasta como una nota disonante la voz de Baruch de Spinoza (1632-1677), un judío holandés de ascendencia española o portuguesa y uno de los filósofos más profundos y fascinantes de la historia del pensamiento.

Su familia era acomodada y estaba bien relacionada, pero Spinoza, desde muy joven, empezó a manifestar un espíritu crítico, libre e independiente, enfrentándose primero con las autoridades religiosas de su comunidad, lo que le valió ser expulsado de la sinagoga mediante una terrible fórmula de maldición. A partir de entonces, vivió apartado, oscuramente y dedicándose, para sustentarse, a pulimentar lentes, y aunque no podemos asegurar si participó de manera activa en pro de su causa, sí compartió los ideales republicanos de Jan de Witt, cuyo asesinato le impresionó profundamente. Sus simpatías políticas le acarrearon la enemistad del gobierno orangista, mientras que sus obras producían escándalo por su racionalismo y le valieron unos insultos y una mala fama tan injustificada como duradera.

La obra más importante de Spinoza, en la que trabajó más de veinte años, es la *Ética*. En este libro aplica el método de demostración matemática y de deducción lógica para explicar la naturaleza del hombre. Comienza definiendo a Dios como un ser pensante y libre, cuyo esquema mental se refleja en el orden del mundo, de modo que se garantiza que el entendimiento humano es capaz de alcanzar la verdad, ya que forma parte de esa razón única, infinita y eterna que llamamos Dios, y su fin es mejorarse y enriquecerse hasta poder fundirse con Él. Los cuerpos, de algún modo, reflejan la naturaleza del alma, y así el cuerpo humano, que es apto para actividades muy diversas, revela la complejidad y aptitudes del alma humana, y ambos cooperan en el conocimiento, que parte de datos sensoriales y racionales, pero es más perfecto cuanto más tiende a considerar las cosas desde un punto de vista universal y perdurable, lo que nos lleva al conocimiento científico y también a la certeza de que podemos tener una idea bastante exacta de Dios, lo más universal, lo eterno por excelencia. Gracias a esta capacidad, la filosofía nos hace ver que somos parte «de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo»[17]. Obrando así, además,

[17] Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, 1975, pág. 176.

conseguiremos ser felices, pues estaremos de acuerdo con lo mejor de nosotros mismos y, comprendiendo el plan divino, nos será más fácil tomar con paciencia las veleidades de la fortuna. Pero es fundamental también para la vida civil, primero porque, reconociendo en todo ser dotado de entendimiento una parte de Dios mismo, no podremos despreciar ni odiar a nadie y nos sentiremos más obligados a socorrernos mutuamente; segundo, porque como la perfección y la felicidad se logran a través de la vida virtuosa, y la virtud implica elección y voluntad sin trabas, la filosofía nos enseña que no se puede oprimir a los ciudadanos ni convertirlos en siervos, sino gobernarlos de modo que puedan obrar libremente.

En el plano individual, la *Ética* afirma que alma y cuerpo son una unidad, en la que ninguno predomina sobre el otro y que es preciso el concurso de alma y cuerpo tanto para las acciones materiales como para las especulaciones intelectuales. El fin de la ética es ayudar al hombre a obrar libremente del mejor modo, y para ello ha de saber gobernarse entre la gran cantidad de pasiones que le asaltan. Spinoza concibe así al ser humano como un campo de fuerzas donde se dan cita una serie de afectos contrarios, y los perjudiciales sólo pueden ser derrotados cuando se les opone una fuerza mayor, y no simplemente por la obediencia a las normas de la razón, pues no se trata de que ésta luche contra las pasiones, ya que las hay de todas las clases, sino de que pueda discernir y potenciar las positivas y emplearlas contra las negativas, estableciendo una adecuada correlación de fuerzas, e incluso esto sólo puede hacerlo en tanto que ella también es una pasión. Podríamos, pues, decir que la ética es para él una física. El hombre que se conoce, puede aumentar su libertad y su capacidad de obrar y conocer mediante los afectos positivos, el más importante de los cuales es la alegría. Mediante la alegría, la vida se enriquece y el alma se fortifica y perfecciona, mientras que la tristeza la empobrece y la acerca a la muerte. Inseparable de la alegría es el amor, que nos dilata y hermosea, mientras que el odio empequeñece, seca y lesiona al alma misma del que lo deja crecer dentro de sí. Por eso los vengativos o los violentos se hacen a sí mismos un mal irreparable, mayor que el que causan a su víctima. Del amor y del odio se derivan otros afectos secundarios: de la primera, la generosidad o la esperanza, por ejemplo, y del segundo la envidia o el menosprecio. Es bueno todo aquello que nos es útil en el sentido de potenciar nuestra vida y perfeccionarnos, y malo todo lo que produce el efecto contrario. Para reprimir o suprimir un afecto nocivo sólo podemos recurrir

a «otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido»[18], y aquí nos sirve de guía la razón, que nos enseña a conocernos y analizarnos, a hacer crecer el amor y la alegría, y cuanto más ejercitemos nuestro entendimiento más fácil nos será este proceso, que ha de llevarnos a la perfección y la felicidad, que no es un premio a este modo de proceder, sino que reside en este modo de proceder mismo. Y no es eso todo: la especulación racional, además de hacernos más libres, más capaces de gobernarnos en el laberinto de las pasiones, nos hace conscientes de nuestra progresiva unión con Dios, razón, libertad y vida eterna y perfección suprema de la que toda razón, toda libertad, toda vida y toda perfección forman parte. De la misma manera, en la sociedad será bueno todo aquello que, bajo la guía de la razón, conduzca a la unidad y solidaridad entre los hombres por los lazos del amor mutuo. Algo todavía más admirable si pensamos que lo afirma un hombre que fue tenazmente perseguido en vida y reiteradamente calumniado y vilipendiado tras su muerte.

Spinoza interrumpió la redacción de su *Ética* cuando llegó a los capítulos dedicados a la vida en sociedad, comenzando otra obra, el *Tratado teológico-político*. En él, aplica su método racionalista, su gran cultura y su vivo sentido crítico a los textos bíblicos, dado que la política de su tiempo está fuertemente condicionada por las creencias religiosas. Él se inclina a considerar las religiones como un hecho histórico más y, mediante su método, demostrar que la Escritura no es la palabra de Dios, sino una obra humana, que se puede poner en cuestión como cualquier otra. Dios nos habla, sí, pero no a través de ningún texto, sino viviendo en nosotros gracias a la razón, y por eso, la función del Estado, para lograr la felicidad y seguir la ley divina, no ha de ser someterse ciegamente a los dogmas, sino favorecer la plenitud y perfeccionamiento de la razón, lo que sólo se consigue con el fomento de la libertad., que es el mayor tesoro del hombre. Por eso, la mayor tiranía consiste en poner cortapisas a la libertad de pensamiento, atentando así contra la ley de la naturaleza, que es la ley de Dios.

Al final de su vida, sistematiza sus ideas sobre los fundamentos del Estado en el *Tratado político*, que a pesar de haber quedado incompleto, interrumpido por la muerte, es una exposición muy clara de su pensamiento.

---

[18] Ibídem, pág. 274.

Comienza la obra criticando la falta de realismo de la mayoría de las obras de teoría política. Casi todos los autores conciben las pasiones como vicios, y no como algo inherente al hombre, y por ello se dedican a «alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna, y a vituperar con sus dichos la que realmente existe»[19]. De este modo, idean formas de Estado que nunca pueden llevarse a la práctica y que no tienen más valor que el de ser, en el mejor de los casos, entretenidas quimeras. Otros son más realistas, toman sólo a la experiencia por maestra y, aunque no suelen remontar el vuelo ni dar normas generales, resultan mucho más útiles, pero en cambio suelen estar mal vistos y considerados contrarios a la moral. Por su parte, él se propone hacer una obra útil y para ello le parece fundamental enfrentarse a los problemas con libertad de espíritu y, a la hora de analizar las acciones humanas, no lamentarlas ni ridiculizarlas, sino simplemente tratar de entenderlas. Y para ello hay que tener en cuenta que las pasiones son realidades necesarias, propiedades del hombre, que pueden resultar incómodas, pero que son necesarias y con las cuales hay siempre que contar si queremos garantizar la buena administración de los asuntos públicos.

El capítulo segundo trata sobre el derecho natural. Spinoza piensa que la naturaleza es algo mucho más amplio que la razón, pues incluye también lo opuesto a ella, lo irracional. La razón procura lo más útil y beneficioso para los hombres, pero el hombre es sólo «una partícula» dentro de la naturaleza. Cuando los hombres se guían por su razón alcanzan su mayor grado de libertad, pero precisamente porque entonces son capaces de procurar su perfeccionamiento y su bienestar valiéndose para ello de su conocimiento de la naturaleza, para lo que la mejoran y alteran, sustrayéndose a la necesidad natural. En cambio, cuando los hombres se guían por sus apetitos lo que hacen es seguir el orden natural sin ponerlo en cuestión. Es la razón, no la naturaleza, la que establece unas normas de convivencia encaminadas al bien común, la que introduce la noción de justo e injusto y, en fin, la fuente de la noción misma de derecho.

La base de la convivencia está, pues, en el derecho político, que es objeto del tercer capítulo. Consiste en una serie de normas generales de las que se derivan las leyes, y la sociedad puede castigar a los infractores y premiar a

[19] Spinoza, Baruch de. *Tratado político*, Madrid, 1986, pág. 78.