

Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos

Antonio Rivera García

A propósito de YVES CHARLES ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997, 328 pp.

1. Una interpretación liberal del Leviatán. Thomas Hobbes ha sido objeto de muy variadas y contrapuestas interpretaciones¹: para algunos, como Leo Strauss, Lacour-Gayet o Harold Laski, el gran publicista del siglo XVII es el campeón del absolutismo en su sentido más despótico; para otros, como Carl Schmitt o Eric Vögelin, se trata del jurista decisionista que ha descubierto el origen *existencial* de la política. Asimismo, ha sido considerado como un absolutista *pre-liberal*, es decir, como uno de los teóricos que ha permitido el nacimiento del Estado liberal moderno. John Neville Figgis, Passerin d'Entrèves, Franck Coleman, C.B. MacPherson, Perez Zagorin o el autor del *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Yves Charles Zarka, tienden a subrayar la influencia del iusnaturalismo hobbesiano sobre la política liberal. Sin embargo, esta versión de Hobbes tropieza con numerosas dificultades. Ante todo, porque el *Leviatán* se halla muy lejos de los pilares del constitucionalismo moderno. Así, ni admite la separación entre el soberano y el representante supremo, ni la soberanía popular o de las leyes, ni la división de poderes, ni la censura política, ni el federalismo. Por eso, esta nota se propone, siguiendo el hilo de la obra de Zarka recientemente traducida, indicar algunas deficiencias de esta interpretación de Hobbes.

1.1. Las dos formulaciones del pacto social. A juicio de Zarka, el *Leviathan* supone un cambio radical en la manera de entender Hobbes la soberanía: mientras, en *Elements of Law* y *De Cive* (1642) las relaciones de poder son

¹ Cf. Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, París, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 13-21.

descritas en términos de propiedad, en el *Leviathan* (1651), por el contrario, la soberanía es el fruto de una autorización o de un contrato social entendido como el mandato ilimitado que los súbditos (autores) otorgan a su representante (actor). Zarka sostiene la tesis de que el derecho público moderno se emancipa del derecho privado mediante el tránsito desde la anterior doctrina del pacto social de enajenación a la doctrina del pacto social de autorización².

La *civitas acquisita* y la *civitas institutiva* no sólo se distinguen por el modo de constituir el dominio, sino también por la manera de detentar la soberanía. En las dos primeras obras citadas de Hobbes, los soberanos de los Estados por adquisición ostentan su poder bajo la forma de una propiedad plena y entera sobre sus súbditos (*regnum patrimoniale*); los soberanos de las repúblicas por institución poseen, en cambio, el mando supremo bajo la forma de un usufructo perpetuo sobre las acciones de los ciudadanos (*regnum institutivum*)³. Según Zarka, que ha dedicado todo un capítulo a reseñar la afinidades y diferencias entre Hobbes y Filmer, la definición de la soberanía en términos de propiedad aproxima a ambos autores, pues reducen la voluntad soberana a una voluntad particular y privada que es exterior y extraña a los súbditos⁴. Sin embargo, el *patriarcalismo* de Filmer resulta incompatible, de una parte, con la idea hobbesiana de derecho natural, dado que la teoría de la soberanía pre-política del padre impide a los hombres nacer sin obligaciones recíprocas, y, de otra, con el origen contractual o artificial de los Estados. Para Robert Filmer, la ley de Dios impone la monarquía como el régimen político natural. De todas formas, los dos autores definen la soberanía absoluta con los mismos atributos esenciales. A mi parecer, el motivo de que Hobbes se haya separado del derecho divino de los reyes y adopte, aun de una forma invertida, la tesis contractual tan utilizada por sus adversarios republicanos se debe a que las argumentaciones de Filmer carecen de fuerza suficiente para oponerse a las teorías de la *causa justa* o del gobierno legítimo.

A Zarka, el contrato social de enajenación le parece contradictorio con el hecho de que en el seno del Estado los individuos sigan conservando el derecho natural de autodefensa. La contradicción presente en *Elements of Law* y *De Cive* parece desvanecerse, según el investigador francés, con el *Leviathan*. Este libro ha sustituido la teoría de la transferencia del derecho por una teoría de la autorización, según la cual todo soberano es un representante o un actor capaz de transformar la multiplicidad de voluntades individuales en una voluntad única. Por tanto, el poder estatal ya no se expresa en

2 Cf. CHARLES YVES ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno (HP)*, Barcelona, Herder, 1997, p. 305.

3 Cf. *HP*, pp. 206-207.

4 Cf. *HP*, p. 286.

el lenguaje de la propiedad, es decir, ya no es el fruto de la enajenación o cesión de los derechos naturales, empezando por el de resistencia, sino la consecuencia del mandato ilimitado de una multitud.

1.2. El significado de la autorización: la representación política invierte la representación jurídica. Hobbes identifica personificar y representar. Hasta cuando una persona *natural* actúa en nombre e interés propio se está representando a sí misma. A mi juicio, el capítulo 16 del *Leviatán* contiene un acertado estudio de las personas *fingidas*, artificiales o representadas por otra persona. Aunque luego, cuando introduzca la perspectiva pública del Estado, sabremos que se trata de un examen provisional. De momento, las personas artificiales se desdoblán en dos sujetos (actor y autor): el *actor* dice palabras y realiza acciones que *pertenecen* al representado; el *autor*, por el contrario, es el dueño de esas palabras y acciones. Con respecto al derecho de posesión o dominio de bienes, el autor se presenta bajo el aspecto de *dominus*. Por este motivo, el actor únicamente obrará con autoridad si dispone de la autorización o permiso (*commissio*) del dueño del derecho⁵. De ahí que el autor, y no el actor, se responsabilice de todas las consecuencias derivadas de los pactos concluidos por autorización. Sin embargo, la teoría general no sirve para la persona pública artificial que constituye el Estado. En tal caso, el representante y no el representado (el pueblo) se convierte en soberano y dueño de los derechos.

Según Hobbes, el principal escollo para construir la persona estatal, el dios mortal, reside en el hecho de que en ninguna población existe un solo autor. La única solución hallada por el inglés para originar una persona a partir de tantos autores radica en la alienación completa de sus derechos naturales en favor de un representante. La multitud deviene finalmente una persona (la voluntad unitaria del pueblo) a través de la unidad del representante y de la renuncia de los derechos naturales. De este modo, los autores se convierten en personas y en súbditos, pero no en dueños o soberanos. Hobbes no tiene reparos en admitir que el pueblo gobierna en cualquier especie de Estado, mas a condición de que los súbditos quieran a través de la voluntad de una sola persona: el rey del *De Cive* o el representante (rey o consejo) del *Leviatán*. Este actor se erige así en soberano de las acciones de los súbditos, por cuanto recibe de todos ellos una autorización sin límites para disponer de sus derechos naturales. Además, el representante soberano, al no rendir cuentas ante el autor, no se responsabiliza ante nadie de sus decisiones. En suma, la representación política del soberano invierte la teoría de la representación

5 «Hecho por autorización quiere decir hecho por comisión o permiso de aquél a quien pertenece el derecho» (Thomas HOBBS, *Leviatán (Lev)*, Madrid, Alianza, 1989, c.16, p. 135).

jurídica, pues antes, en el citado capítulo 16, el autor era el *dominus*, y ahora, en cambio, el representante público se transforma en dueño de las acciones y no actúa como si fuera un simple comisionado.

1.3. Objeciones a la hermenéutica liberal de la soberanía hobbesiana. Zarka considera que el *Leviathan* no se desprende por completo de la teoría de la propiedad. Esta emancipación sólo se consume en el caso de las repúblicas por institución. Las adquiridas por la fuerza siguen constituyendo un pesado lastre que impide un análisis enteramente racional de este libro⁶. Mas, en contra de la opinión de Zarka, el *Leviathan* sí establece una profunda identidad entre ambas repúblicas, ya que —como veremos en el segundo punto— la soberanía, incluso la del rey extranjero sobre una población conquistada, exige siempre el consentimiento de los dominados. En dichos Estados adquiridos también se puede aplicar la teoría hobbesiana de la autorización. En realidad, no hay tanta diferencia entre las distintas obras de Hobbes. Por otro lado, en ninguna de ellas se expresa exactamente la soberanía en los términos del derecho privado. Únicamente, el filósofo inglés utiliza, de manera similar a numerosos publicistas de la época, la analogía entre el derecho de propiedad y las relaciones jurídicas de poder (dominio paternal, despótico y soberanía política). El mismo capítulo 16 del *Leviathan* establece una clara correspondencia entre el dominio de los bienes y la autoridad⁷. En este contexto, Hobbes se limita a emplear el lenguaje jurídico más evolucionado, el derecho privado de obligaciones, con el propósito de hacer más comprensible una teoría política que está naciendo y carece de un vocabulario propio. Mas nunca confunde derecho privado y público.

Ciertamente, Filmer exponía su tesis sobre la soberanía con el lenguaje de la propiedad. Pero ello sucede así porque lleva hasta sus últimas consecuencias lo que para Bodin y otros defensores de la monarquía era una simple metáfora: la consideración del rey como el padre de su pueblo. Robert Filmer identificaba completamente el reino con la familia y la autoridad real con la paterna⁸. Por esta razón, el régimen económico familiar se convertía en modelo político del Estado. Pues bien, los jesuitas, adelantándose a la célebre refutación de Locke, ya habían criticado la concepción *patriarcalista* que atribuía el poder público al primer hombre y padre de familia: Adán. Este

6 Cf. *HP*, p. 212.

7 «Pues lo que, hablando de bienes y posesiones, llamamos dueño, en latín *dominus*, hablando de acciones lo llamamos *autor* (...). Y así como al derecho de posesión lo llamamos dominio, al derecho de realizar una acción lo llamamos autoridad» (*Lev*, c.16, p. 135).

8 Cf. Robert FILMER, *Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, p. 27.

rechazo se sustentaba sobre la distinción de dos comunidades temporales: la *imperfecta* o natural (familia) y la *perfecta* o artificial (sociedad política). La familiar era la más natural o fundamental, y, si bien era llamada *imperfecta* en relación con la política, resultaba *perfecta* desde el punto de vista del gobierno doméstico o económico. El certero reproche de Francisco Suárez se basaba en la radical escisión entre los dos poderes preceptivos: el económico o dominativo y el político o jurisdiccional. En su opinión, la tesis de Crisóstomo resultaba falsa porque Dios no entregó inmediatamente el poder público a ningún hombre particular y, en consecuencia, Adán sólo llegó a tener poder económico completo⁹. También Hobbes discriminaba entre aquellas dos comunidades. Por eso, Filmer lamentará que el título completo del *Leviathan* incluya el término *common-wealth* (república) en lugar de *common-weal* (riqueza o bien común)¹⁰.

Por otra parte, la visión liberal de Hobbes, a la cual se adscribe Zarka, pretende demostrar que la definición de la soberanía como una simple autorización concilia los derechos políticos pertenecientes a la voluntad soberana y los derechos privados de los súbditos¹¹. Desde este enfoque, el *Leviatán no es un frío monstruo*, por cuanto no anula el derecho natural de resistencia contra cualquier ataque, ya sea legal o ilegal, adecuado o inadecuado, que ponga en peligro la supervivencia. Teniendo en cuenta que la seguridad personal es la causa por la cual un hombre transfiere sus derechos, la renuncia a aquella facultad para protegerse de las agresiones sería contradictoria, absurda u opuesta a la ley natural¹².

Ahora bien, esta idea no supone ninguna novedad. Durante los siglos XVI y XVII, nadie sostiene la opinión de alienar el derecho natural e individual de autodefensa. Otra cosa sucede, sin embargo, con el derecho *legal* de resistencia, el cual centra la polémica o el debate constitucional. Generalmente, se considera que cualquier relación de mando y obediencia, es decir, todo gobierno, dirección o determinación de las conductas tiene como condición de posibilidad la libertad: sin resistencia no hay relación de poder. De lo contrario, nos encontraríamos ante el dominio del amo sobre el esclavo. Por este motivo, el poderoso, el soberano, siempre espera cierta oposición por parte de quien ha de obedecer. Lo cual, a su vez, explica la necesidad del derecho penal o de las relaciones de violencia cuando el súbdito no se pliega a las exigencias del gobernante. En ese caso sí nos encontramos ante una fuerza irresistible que actúa sobre los cuerpos y no sobre las voluntades. El

9 Cf. Francisco SUÁREZ, *Defensa de la Fe*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, I, VIII, 7, p. 46.

10 Cf. *HP*, p. 288.

11 *HP*, p. 212.

12 Cf. *Lev*, c. 14, p. 113.

mismo Hobbes es muy lúcido respecto al origen de los castigos: sabe que el derecho del representante soberano para castigar «no está basado en ninguna concesión o donación de los súbditos»¹³, esto es, no se funda en el contrato social. Este pacto sólo estipula la obediencia de cada uno a cambio de la preservación de sus vidas. No obstante, el soberano retiene, con el objeto de hacer efectivas sus leyes o promover la obediencia de sus súbditos, la totalidad de los derechos naturales disfrutados por los hombres en la condición de mera naturaleza y de guerra. Entre estos derechos se incluye el uso de la violencia o de la espada.

Por tanto, no resulta incompatible la noción vertical de poder (gobierno) y el concepto de libertad. Entre ellos sólo existe una tensión permanente, una lucha o —en palabras de Foucault— un *agonismo*: el *gobierno* siempre tiende a determinar por completo a la libertad, aunque si lo consigue el súbdito se convierte en un esclavo¹⁴. Para evitarlo, la republicana separación entre la soberanía y la representación se presenta como la mejor estrategia. A diferencia de Hobbes, la mayoría de las teorías republicanas (o para ser más exactos, el ideal-tipo del *republicanismo*) conectan las relaciones verticales de poder con otro poder superior y horizontal: la voluntad suprema del pueblo. De esta manera, el gobierno depende en todo momento de una autoridad esencialmente normativa. Además, ello hace posible que el poder de los representantes pueda ser sometido a censura o control público.

La tesis liberal de Zarka se apoya también en el famoso capítulo 21 del *Leviatán*. Según el cual, salvo el derecho de cada uno a todo, que era contradictorio y causante de la guerra civil, los súbditos no son expoliados de sus derechos: conservan la libertad de actuar mientras las leyes civiles no impongan ninguna obligación o prohibición. Por consiguiente, la mayor libertad procede del silencio legal¹⁵. Sin embargo, no resulta una explicación satisfactoria para rebatir las opiniones que critican al escritor inglés por haber concedido demasiado al *Leviatán*. Pues, como ha demostrado Carl Schmitt, desde que el Estado es definido a la manera de Hobbes¹⁶, esto es, como potencia capaz de neutralizar todos los conflictos sociales, empezando por el religioso, se produce inevitablemente en la teoría política un giro, del cual todavía no es plenamente consciente Hobbes, hacia el Estado total o hacia una resolución de los conflictos basada en el incremento del poder estatal sobre la esfera generadora de las disputas sociales¹⁷.

13 *Lev*, c. 28, p. 248.

14 Cf. Michel FOUCAULT, *El sujeto y el poder*, Barcelona, Saber nº 3, mayo/junio, 1985, p. 21.

15 Cf. *Lev*, c.21, p. 180.

16 Cf. Carl SCHMITT, *El Leviathan*, Madrid, Rivadeneyra, 1938, c. 4, pp. 61-79.

17 Cf. *Ibidem*, *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, en *Ibidem*, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.

Como se sabe, ni el *Leviatán* está sometido a un ordenamiento jurídico u obligado con respecto a los súbditos, ni éstos detentan en ningún caso la potestad de desobedecer las leyes. Pero ello, al entender de Zarka, no significa que el ejercicio del poder sea arbitrario. Ante todo, porque el mando del representante soberano durará mientras pueda proteger a sus súbditos¹⁸, y la única manera de lograrlo consiste en seguir las reglas del buen gobierno y no incurrir en los denominados *actos moralmente ilegales*. Los cuales se derivan de la torpeza de los gobernantes que ignoran las verdaderas reglas de la política. Así sucede cuando se condena a un inocente, se castiga sin acusación pública o, a causa de imponer una pena más severa que la prescrita por la ley, se trata a un ciudadano de pleno derecho como si fuera un enemigo. En estos momentos, el representante soberano «siembra uno de los gérmenes que debilitan y acaban por destruir la institución que representa» y, además, «se pone en la condición de un simple individuo que actúa con su persona natural o privada»¹⁹. Zarka cree encontrar nada menos que una *ética de la responsabilidad del soberano* en esta obligación de respetar las leyes naturales y de conocer el arte de gobernar. Mas esa ética es muy difícil de concretar si no existe ningún mecanismo constitucional objetivo, público o estatal capaz de fomentar la responsabilidad del gobernante supremo y condenar la arbitrariedad. El pueblo nunca podrá des-autorizar a un soberano que sólo responde ante Dios. Por eso, el buen gobierno hobbesiano depende en definitiva de una cuestión difícilmente sustraída al azar: la valía personal o la mayor o menor sabiduría del representante.

2. *La interpretación del Leviathan en el marco del debate constitucional del siglo XVII*. En oposición al *historicismo* de Quentin Skinner, caracterizado por encerrar un texto dentro de una época y restringir a ella sus desafíos, Zarka pretende realizar una «historia *filosófica* de la filosofía política»²⁰. Este programa supone admitir la existencia de conceptos políticos verdaderos e intemporales. De ahí que, a propósito de Hobbes, juzgue necesario «sustituir una interpretación histórico-política por una interpretación que se esfuerce en explicar el proyecto de refundación racional del saber que anima el conjunto de su filosofía»²¹. Para Zarka, incluso, la solución de Hobbes dada a la constitución del Estado y al fundamento del derecho penal sigue siendo la nuestra.

En efecto, el historicismo tiene un estatuto paradójico, pues parte de la existencia de un imaginario lugar ahistórico, neutral o imparcial desde el cual

18 Cf. *Lev.*, c. 21, p. 182.

19 Cf. *HP*, p. 268.

20 *HP*, p. 26.

21 *HP*, p. 27.

iniciar sus investigaciones. Sin embargo, resulta inevitable —como indica Koselleck— *pensar en perspectiva*²², de modo que cualquier juicio histórico sólo podrá realizarse desde el presente, es decir, desde el tiempo y los supuestos del hombre contemporáneo. Pero tampoco podemos *comprender* el discurso de Hobbes sin definir el contexto temporal en cuyo marco se ha desarrollado. Esto no lo ha hecho Zarka. Es más, ha ignorado completamente el fondo polémico que tanto influye sobre el inglés. De esta manera, al prescindir del *uso* de los conceptos políticos durante el siglo XVII, encuentra contradicciones inexistentes, como la doctrina del *Leviathan* sobre la república por adquisición, y sólo explicables por su intencionada amnesia histórica.

2.1. La diferencia pacífica, la igualdad genera conflictos. Según el autor de *Hobbes y el pensamiento político moderno*, en los tres tipos de guerra analizados por la literatura política hobbesiana (guerra civil o estado natural, guerra internacional y guerra subversiva o rebelión) concurren dos circunstancias: deseo indefinido de poder para preservar la vida, esto es, deseo de seguridad, y derecho natural ilimitado de cada uno sobre todas las cosas. Pero, en el fondo, estas dos propiedades de los conflictos se reducen a una sola: la guerra, en cualquiera de sus formas, es fruto de la dinámica de acumulación de poder. No obstante, las tres versiones de la guerra difieren respecto a la igualdad o desigualdad entre los contendientes y a su carácter contradictorio o racional²³.

El estado natural es muy *contradictorio*, pues allí donde las partes beligerantes disponen de similares fuerzas se incrementa el temor a que cualquiera pueda morir violentamente. En la guerra internacional hay desigualdad, pero no hay contradicción o no implica el mismo grado de inseguridad, ya que si un Estado es vencido por otro tan sólo cambia el soberano. Por lo demás, la guerra internacional puede ser imprescindible para cumplir la primera función del *Leviatán*: garantizar la vida de los súbditos. Por último, la guerra subversiva también supone desigualdad entre los contendientes. Ahora bien, se trata de un estado únicamente contradictorio para el *rebellis*, el cual, con su acto de hostilidad o con su renuncia a la subordinación, o bien se enfrenta a un rival infinitamente superior, o bien reintroduce la inseguridad de las luchas civiles.

Por tanto, mientras la disputa en el estado natural y la acción del rebelde resultan incompatibles con la *lex naturalis*, la guerra internacional y la respuesta del Estado frente a una rebelión adquieren un carácter racional. De esta forma, la lucha no es contradictoria entre sujetos desiguales en

22 Reinhart KOSELLECK, *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 183.

23 Cf. *HP*, pp. 140-154.

poderío. A este respecto, acierta Foucault cuando escribe que para Hobbes *la différence pacifie*²⁴. Efectivamente, la amenaza de guerra se alejaría si hubiera una auténtica disparidad de fuerzas, pues, en algunos casos, el enfrentamiento se saldaría con la victoria del más poderoso y la instauración de la paz (república por adquisición), y, en otros, el débil, siendo consciente de su fragilidad, se sometería voluntariamente al más fuerte (república por institución). En consecuencia, del análisis hobbesiano del estado en el que impera la más absoluta igualdad, es preciso concluir que la paz duradera exige instaurar un sujeto esencialmente heterogéneo y poderoso: el *Leviatán*.

2.2. *Semiología del poder y ley natural: la superación del discurso contradictorio*. La guerra estudiada por Hobbes no es tanto una batalla o un enfrentamiento real, cuanto un período o un tiempo marcado por la inseguridad y el miedo. Para hacer presente ese estado, basta con que la voluntad de confrontación violenta sea *suficientemente declarada*²⁵. Por esta causa, más que ante un violento choque de fuerzas o una batalla, nos encontramos ante un teatro o una representación de las discordias que conducen racionalmente a la instauración del Estado. Este hecho sí ha sido muy bien analizado por Zarka, quien dedica una parte considerable de su libro a analizar la *semiología del poder*.

El lenguaje es un instrumento ambivalente en la *pragmática* hobbesiana: los *actos de palabra* pueden provocar la guerra o instaurar la paz. En el estado natural cualquier sujeto ostenta el derecho a utilizar las palabras en su propio beneficio: la igualdad de hecho (no sólo las facultades corporales de los hombres son prácticamente iguales, sino también sus facultades espirituales) y de derecho (cada uno es libre para usar como quiera su propio discurso) explica por qué cada individuo constituye un «centro autónomo de producción y de interpretación de los signos»²⁶. En ese *tiempo* todos los hombres se parecen al *pseudorretórico* de Canetti²⁷. Falta entonces —señala Zarka— «un centro jerárquicamente dominante como lo es el poder político»²⁸ capaz de poner orden en el caos de malentendidos, malinterpretaciones y sospechas generado allí donde cada cual toma su propia razón como norma universal,

24 Cf. Michel FOUCAULT, *Cours du 4 Février 1976*, en *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard, 1997, p. 78.

25 Cf. *Lev*, c.13, p. 107.

26 *HP*, p. 125.

27 «Para hablar, el Pseudorretórico busca oyentes que no sepan de qué habla (...), y cuando ve que todos sus esfuerzos son vanos, que el otro entiende y está dispuesto a seguir entendiendo, se rinde, enmudece y se aleja bruscamente» (Elias CANETTI, *El testigo de Oído*, en *Obra Completa*, vol. 1, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997, p. 701).

28 *HP*, p. 124.

donde cada uno se erige en intérprete privado de su propio discurso y del discurso del otro. Por tanto, con el objeto de alcanzar el mayor entendimiento y clausurar este período de incertidumbre y temor, es preciso sustituir la unilateralidad del yo por el principio de la conmutatividad del yo y del otro.

Pues bien, los preceptos de razón dotados de una validez universal, es decir, las leyes naturales, proporcionan las normas éticas necesarias para un ejercicio no contradictorio del lenguaje y, por ende, para alcanzar la paz. La ley natural es simultáneamente un principio ético regulador de la interlocución y una norma moral de la convivencia. Por ello, lenguaje y política, comunicación y paz, se encuentran íntimamente unidos. La regla de la reciprocidad resume en cierto modo la esencia de estas normas naturales: «para que la palabra escape a la contradicción del soliloquio, es necesario que yo haga del otro una instancia constitutiva de sentido de mi propio discurso; igualmente, para salir del estado de guerra, es necesario que yo me contente con la misma libertad que concedo a los otros»²⁹.

El acto de palabra fundador del Estado, el pacto social, sólo se concluye cuando se crea una situación ética de reciprocidad. Precisamente, «la función del Estado, nacido de esta actuación verbal, será perpetuar este momento privilegiado pero puntual, asegurando la efectividad de las normas éticas sin las cuales los hombres ya no pueden entenderse»³⁰. Para conseguir este objetivo, el representante soberano deberá imponer una interpretación unívoca de sus leyes, de modo que los signos del poder político sean comprendidos y aceptados por los súbditos. En opinión de Zarka, el Hobbes del *Leviathan* facilita el acuerdo entre los súbditos, es decir, la unidad del pueblo, otorgando a la *escritura* un lugar preponderante en todas las etapas de la vida legislativa (promulgación, autenticación e interpretación). En primer lugar, la escritura reduce el número de intermediarios necesarios para dar a conocer la voluntad del soberano y, además, permite distinguir mejor entre ley y costumbre. Sin duda, al afirmar la superioridad de la escritura sobre el lenguaje oral, Hobbes se dirige contra los juristas de la *Common Law*. En segundo lugar, el registro de las leyes en libros oficiales es la mejor forma de atestiguar su existencia. Por último, el intérprete del ordenamiento jurídico, instituido expresamente por el soberano, puede señalar con mayor facilidad el *literall sens* o lo que el legislador ha querido significar en el texto escrito.

2.3. *El principal objetivo del contrato hobbesiano: la neutralización de la «iusta causa belli»*. Al parecer de Hobbes, toda relación de poder se funda en la *voluntad radical del dominado de querer vivir*. A este fin poco importa la

29 HP, p. 169.

30 HP, p. 96.

calidad intrínseca de su voluntad, esto es, resulta indiferente que el dominio o la soberanía se constituya por un cálculo implícito de los hombres en el estado natural (repúblicas por institución), por una relación de violencia (repúblicas adquiridas por una victoria militar) o por un hecho natural (dominio de la madre sobre el hijo). El filósofo inglés no presta atención al momento interno de la obediencia o a las motivaciones del individuo para cumplir una norma, las cuales pueden ser morales o estratégicas. En cambio, concentra todo su interés en el momento externo (legal) de la obediencia o en la fase caracterizada por evaluar la simple conformidad de una acción con el ordenamiento jurídico. Ello le permite afirmar que la efectiva observancia de las leyes basta para presumir, incluso en los regímenes más tiránicos, el libre consentimiento de los súbditos.

Luego, el mando nunca se constituye desde arriba, por una decisión del más fuerte, del vencedor o de los padres, sino desde abajo, por la voluntad de los que temen la muerte. Cualquier Estado o soberanía se instaura por idéntico mecanismo contractual: por la disposición a obedecer de los súbditos³¹. De ahí que tenga razón Eric Vögelin cuando explica que el acto por el cual se crea el *Leviatán* es algo «*más que un consentimiento o una concordia* como parece sugerir la terminología contractual». La clave de la articulación social de un Estado o reino se halla, por el contrario, «en la transformación psicológica de las personas que se juntan para crear la sociedad», es decir, en la disposición a someterse o quedar subordinadas a un gobierno³². Sólo así los individuos pueden fundirse en la persona única representada por el soberano. Esta perspectiva es profundamente decisionista, pues la regularidad del ordenamiento jurídico estatal dependerá siempre de que exista una situación de reciprocidad o de homogeneidad social previa. El representante o gobierno será el encargado de garantizar esta situación. Lo cual implica, asimismo, dejar en sus manos todo el poder del Estado y la imposibilidad de que sus actos sean controlados o censurados.

Sin embargo, Zarka sigue considerando radicalmente distintas la república por institución y la república por adquisición. Este juicio le ha impedido comprobar la profunda coherencia del *Leviatán* en cualquier tipo de relación de mando y obediencia. Por eso, el autor de *Hobbes y el pensamiento político moderno* no ha observado que el contrato hobbesiano juega básicamente la función heurística de destruir las objeciones sobre el origen ilegítimo de la soberanía. Desde este punto de vista, carece de importancia si el Estado ha surgido por la adquisición o conquista de un soberano extranjero. Lo decisivo

31 Cf. Michel FOUCAULT, *op. ult. cit.*, p. 83.

32 Cf. ERIC VÖGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, p. 284.

—y esto sí lo reconoce Zarka— es que Hobbes sitúa el problema de la guerra más allá de la teoría de la *iusta causa*.

En opinión de Carl Schmitt, el tránsito de la guerra civil religiosa a la guerra no discriminatoria o entre Estados iguales (*iustum bellum*) sucede con la desaparición del concepto teológico de guerra y causa justa³³. Para ello, el *Leviatán* debía neutralizar las oposiciones entre los bandos que se enfrentaban en nombre de la religión. Al final, la guerra quedó acotada dentro del ámbito internacional y los Estados ya no se reconocieron como criminales, sino como *iusti et aequales hostes*. En contraste con las luchas civiles, religiosas o entre partidos, las guerras entre soberanos naturalmente iguales ni constituían un problema teológico-moral de culpabilidad ni un problema jurídico de *iusta causa*³⁴. El cambio es importante, pues, cuando el enemigo deja de ser un criminal o un rebelde, se facilita la concertación de tratados de paz.

No obstante, la teoría de la *iusta causa belli* sigue estando muy presente en el iusnaturalismo material de corte tomista, especialmente en los jesuitas, quienes emplean a este respecto la analogía existente entre la comunidad natural de bienes y la soberanía de todo el pueblo (democracia). No olvidemos tampoco la gran importancia que Hobbes otorga en su *Leviathan* y *Behemoth* a las doctrinas de la Compañía de Jesús. El inglés siempre negó la posibilidad de una propiedad común en el estado natural: el principio hobbesiano de que la igualdad genera discordia y la *diferencia pacífica* impide concebir la existencia de aquel derecho indiviso. Por el contrario, en la sociedad natural sólo encontramos el irracional derecho de cada uno sobre todas las cosas. Además, Hobbes rechaza claramente la comunidad originaria de bienes porque reintroduce lo que su versión del contrato social pretende expulsar: el problema de la *causa justa*, de la tiranía o de los regímenes ilegítimos. Sin embargo, Yves Charles Zarka no ha apreciado el importante papel desempeñado por aquella analogía en la justificación de la soberanía popular, así como en el rechazo de la tiranía y del patriarcalismo. El investigador francés, volvemos a reiterarlo, ignora que toda la literatura política del siglo XVII utiliza de forma analógica o metafórica argumentos extraídos del derecho privado de obligaciones.

Los jesuitas españoles, desde una posición no republicana, pero sí contraria al absolutismo de origen divino, han utilizado a menudo la afinidad entre la comunidad de bienes y la idea de soberanía popular. Su argumento se dirige, en primer lugar, contra la existencia de un derecho divino de los reyes

33 Cf. Carl SCHMITT, *El nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 158-173; *Ibidem*, *El Leviathan*, cit., pp. 73-79; Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, pp. 72-91.

34 Cf. Carl SCHMITT, *El Leviathan*, cit., p. 74.

y, en segundo lugar, contra los regímenes tiránicos, ilegítimos o instaurados sin el consentimiento del pueblo. Para Francisco Suárez, el contrato social realizado entre iguales atribuye de manera natural e inmediata el poder político a toda la comunidad. De ahí que la democracia sea el único régimen natural y, en cambio, la aristocracia y la monarquía sean el fruto de una institución positiva o de un *pactum dominationis*. El hecho de que el régimen político natural sea el democrático es suficiente para desmontar el patriarcalismo tan exageradamente defendido por Filmer³⁵. Según Suárez, tanto la comunidad de bienes como la soberanía de todo el pueblo constituyen un derecho natural indiviso. De todos modos, no se infringe la *lex naturalis* cuando se divide la propiedad y se instituye una monarquía o un régimen aristocrático, por cuanto la propiedad común y la soberanía popular sólo pertenecen al derecho natural negativo o permisivo, el cual ha de permanecer mientras los hombres no introduzcan voluntariamente una situación distinta. No se trata, en suma, del más genuino *ius naturalis*, el positivo o preceptivo, que supone un conjunto de reglas morales necesarias e inmutables³⁶.

Hobbes niega la comunidad natural de bienes con el firme propósito de apoyar la soberanía absoluta de todo representante que disipe el estado de guerra. Sin duda, la analogía estudiada pone de manifiesto lo que el autor del *Leviatán* pretende eliminar a toda costa: el problema de la legitimidad del poder político. Así, desde el punto de vista de los jesuitas, los regímenes monárquico o aristocrático, en oposición a la democracia, nunca están legitimados de manera automática. Antes deben poseer un justo título que, directa o indirectamente, se basa en el consentimiento de los súbditos. A diferencia de Suárez, la teoría republicana, y sirva de ejemplo la de Althusius, considera que la soberanía permanece siempre en el pueblo, siendo el *pactum dominationis* un mero mandato *limitado* (*commissio*) o realizado bajo condiciones. En cambio, Hobbes y Grocio presumen la existencia de una autorización o de un asentimiento *ilimitado* de los súbditos en cualquier Estado, incluida la *respublica* obtenida violentamente³⁷.

35 Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *Defensa de la Fe*, cit., III, II, 8, p. 220.

36 Cf. *Ibidem*, *Las leyes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, II, XIV, 14, pp. 158-160.

37 Durante el siglo XVII, en Inglaterra, este problema estaba relacionado —como expone Foucault— con la guerra de razas entre normandos y sajones. El origen de la monarquía inglesa, es decir, la conquista del normando Guillermo I, era un argumento muy utilizado desde diversos frentes (rey, parlamentarios y *Levellers*) para defender o combatir la legitimidad del soberano. En este contexto ha de entenderse también el *Leviatán*. Cf. Michel FOUCAULT, *op. ult. cit.*, pp. 84-96.

2.4. *La estrategia apolítica de Pascal para eliminar el problema de la «causa justa».* Zarka ha dedicado el último capítulo de su libro a explicar cómo el autor de los *Pensées* invierte completamente la teoría de Hobbes sobre la institución virtuosa y racional (acorde con las leyes naturales o morales) de todos los Estados. Para el jansenista, el origen de la soberanía siempre es injusto. Más allá de las convergencias en el plano antropológico y de que vertebren la reflexión política en torno a la guerra civil, Pascal critica los conceptos empleados por Hobbes en su doctrina del contrato social: rechaza la existencia de una naturaleza humana permanente, pues, de acuerdo con Montaigne³⁸, opina que *la costumbre es nuestra naturaleza*³⁹; y se opone a las nociones de *derecho natural* y *de ley natural*, dado que la justicia natural resulta inaccesible para nuestra corrompida razón⁴⁰.

En lugar del sistema iusnaturalista, Pascal afirma la dialéctica de la fuerza y la justicia⁴¹ o *la teoría de la institucionalización de la fuerza en derecho*⁴². Esta doctrina describe el proceso, en una serie continua de pros y contras (*razón de los efectos*), mediante el cual la violencia acaba domesticándose y expresándose dentro de las reglas de derecho. La *imaginación* y *opinión pública* cumplen una función básica para que la fuerza se institucionalice o adquiera la *apariencia* de una norma justa y legítima. De ahí que la autoridad de las leyes se sustente solamente sobre el crédito que se les da. En realidad, este proceso tiene la misión de ocultar o enmascarar la verdad indecible del comienzo de la soberanía. Pascal distingue así un doble pensamiento: el primero, a pesar de ser más verdadero, ha de permanecer oculto, por cuanto enseña que el poder político se cimenta sobre una *usurpación* original, ya sea debida al azar, a la ilusión o al ejercicio de la espada⁴³; el segundo, el pensamiento sobre la institucionalización de la fuerza o la creencia del pueblo en la justicia y verdad de las leyes, aun siendo imaginario, sí debe hacerse público, dada su utilidad para fomentar la obediencia y alejar el espectro de la guerra civil⁴⁴. Pascal invierte de esta forma la teoría contrac-

38 Cf. Michel de MONTAIGNE, *Ensayos I*, Madrid, Cátedra, 19922, c. XXIII, p. 163.

39 Blaise PASCAL, *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1981, fr. 419.

40 Cf. *Ibidem*, fr. 60.

41 Cf. *Ibidem*, fr. 81, 85, 103.

42 Cf. *Ibidem*, fr. 828.

43 «Es así por lo que el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres es preciso, a menudo, engañarlos; y otro, buen político, *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur* (San Agustín). No es menester que sienta la verdad de la usurpación; habiendo sido introducida otras veces sin razón, ha llegado a ser razonable. Es preciso hacerla ver como auténtica, eterna, y ocultar su origen, si se quiere que no llegue pronto a su fin» (*Ibidem*, fr. 60).

44 Cf. *Ibidem*, fr. 91, 525.

tual: encuentra violencia allí donde Hobbes predica comunicación y consenso. Por otra parte, su influencia sobre la reflexión *umpolitik*, como demuestra la crítica benjaminiana de la *Gewalt*⁴⁵, ha sido extraordinaria.

Según el autor de los *Pensées*, sólo el soberano y el auténtico cristiano⁴⁶ pueden participar de ese conocimiento velado al pueblo. Los cristianos saben que la política se refiere a los cuerpos, a la parte precedera o corrompida de nuestro ser y, en cambio, no está relacionada con el bien espiritual y el bien espiritual. Por esta razón, el soberano temporal debe actuar como *verdadero rey de concupiscencia*⁴⁷ y no tener mayores pretensiones espirituales. Pero el escepticismo de Pascal surge sobre todo como reacción contra el iusnaturalismo católico de los jesuitas. Pascal los condena porque pretenden justificar el derecho positivo a través del derecho natural. A su juicio, la razón humana no puede probar los axiomas de la geometría y la existencia de Dios, de la justicia o del orden. En esta situación resulta ilusorio construir un derecho de acuerdo con la ley divina. De manera similar a la teología de Lutero, Pascal separa el ordenamiento jurídico-político, el cual es concebido como simple imposición externa y arbitraria, de la verdadera justicia. Al filósofo jansenista sólo le queda, por tanto, confiar en el corazón, en el individuo, para encontrar un orden justo y la certeza de la salvación. En el fondo, Pascal no está interesado por el reino temporal, como demuestra la circunstancia de que los escritos políticos de Platón y Aristóteles le parezcan la parte menos filosófica o sería de sus obras⁴⁸.

2.5. *Conclusión.* Para apreciar la novedad del iusnaturalismo hobbesiano, no basta oponerlo a otras variantes absolutistas que descartan la teoría contractual. Pero incluso con respecto a Filmer y Pascal, Yves Charles Zarka no ha sabido, en primer lugar, responder a la cuestión de por qué Hobbes se aleja del derecho divino de los reyes. Y, en segundo lugar, no ha tenido la perspicacia suficiente para asociar la aversión pascaliana por el iusnaturalismo material católico con las tendencias *gnósticas* y apolíticas de la Reforma; las cuales mostraban la más completa indiferencia moral ante una institución política que consideraban basada en la arbitrariedad de la fuerza o en la ordenación de un instrumento no cristiano: la violencia.

45 Cf. Walter BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, en *Gesammelte Schriften*, 11.1 Bd IV, Suhrkamp, Francfort, 1977; Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.

46 Cf. Blaise PASCAL, *op. cit.*, fr. 90.

47 Cf. Ibidem, *Trois discours sur la condition des Grands*, en *Oeuvres Complètes*, París, Le Seuil, 1963, p. 368.

48 Cf. *HP*, p. 302.

Mas la peculiaridad del discurso hobbesiano reside en el hecho de que, aun coincidiendo con sus principales adversarios, jesuitas y republicanos calvinistas, en unir la doctrina iusnaturalista y la contractual, logra contrarrestar la teoría antiabsolutista de sus rivales, considerados en el *Behemoth* como los grandes culpables de la guerra civil inglesa. Pues Hobbes, profundizando el camino abierto por Grocio, consiguió cambiar el sentido tradicional del pacto social, normalmente empleado por los partidarios de los derechos populares, y conceder la soberanía al representante o magistrado supremo. Sin embargo, al utilizar el arma de sus enemigos, acabó contaminándose más de lo debido por sus principios e incurriendo en algunas ambigüedades que permiten interpretaciones liberales como la de Zarka.